

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

# Artuklu Akademi

Cilt: 4 • Sayı: 2 • Yıl: 2017

ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences



# ArtukluAkademi

Journal of Artuklu Academia

Cilt: 4 • Sayı: 2 • Yıl: 2017  
ISSN: 2148-3264

**Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences  
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

**Baş Editör | Editor in Chief**  
Ahmet Ağırakça

**Editörler | Editors**  
Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk

**Sekreteryaya | Secretary**  
Arş. Gör. Yasin Akan, Arş. Gör. Tuba Nur Saraçoğlu, Arş. Gör. Ferda Yıldırım

**Yayın Kurulu | Editorial Board \***  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Akbaş, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı,  
Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt, Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci,  
Yrd. Doç. Dr. M. Ata Deniz, Yrd. Doç. Dr. Ali Karakaş, Yrd. Doç. Dr. Taha Nas,  
Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp, Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan, Doç. Dr. Veysi Ünverdi  
\* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

**Yönetim Yeri | Head Office**  
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
**İletişim:** Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Üniversite Kampüsü,  
Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin  
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21  
e-mail: artukluakademi@gmail.com - web: dergipark.gov.tr/artukluakademi

**Dizgi ve Tasarım:** Mustafa Akbaş

**Baskı | Printing**  
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.  
13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin  
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**  
Mardin - Aralık 2017

Artuklu Akademi  
**SOBIAD** **asos** **idealonline** **ISAM**  
online kütüphane **İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ**  
İNDEKSİLERİ TARAFINDAN TARANMAKTADIR.

© Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual international peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.),  
Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.),  
Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.),  
Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.),  
Kemal Ataman (Prof. Dr., Uludağ Ü.),  
Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.),  
İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.),  
Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.),  
Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.),  
Birgöl Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.),  
Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.),  
İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.),  
İhsan Çapcıoğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.),  
Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.),  
Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.),  
Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.),  
Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.),  
Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.),  
Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.),  
Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.),  
Hakan Olgun (Doç. Dr. İstanbul Ü.),  
Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.),  
Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.),  
Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.),  
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.),  
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

## İçindekiler | Contents

IX-X	Ahmet AĞIRAKÇA Editörden   From Editor Takdim Yazısı
	<b>Makaleler   Articles</b>
01-28	Veysi ÜNVERDİ Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı Mu'tazila's Faith System; Usûl-i Hamse/Five Principles and Background
29-50	Bayram KANARYA İbn Ebî Dâvud'un <i>Kitâbu'l-Mesâhif</i> İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması Panorama of Changing Mushaf's Form within the Framework of Ibn Ebî Dâvud's Book Named <i>Kitâb Al-Masâhif</i>
51-76	Fikret ÖZÇELİK Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği Words that Indicate the Disaffirmation of Narrators: Sample of Ibn Ebî Hatim
77-95	Metin KOÇHAN - Muhammet Fatih KILIÇ Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir? Is Mathematics an Axiomatic Ground for the Philosophy of İkhvân al-Şafâ'?
97-108	Memet Zeki UYANIK İslam Hukukunda Hapishane Çeşitleri, Hapishanenin Fiziki Şartları ve Personeli Types of Prison and Their Physical Conditions and Prison Staff in Islamic Law
109-134	Mehmet Aziz YAŞAR İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation on the Condolence According to Islamic Jurisprudence

135-160



Mehmet MÜFTÜOĞLU

Kur'an ve Sünnet Bağlamında Yaygın Din Eğitimi

Public Religious Education in the Context of the Qur'an and the Sunna

161-173



İbrahim AL-DIBOU | ابراهيم الديبو

منزلة الدليل الكلامي عند الشافعي بين النظرية والتطبيق

İmam Şâfiî'ye göre Teorik ve Pratik Açıdan Kelami Delilin Yeri

The Kalam Argument Form the Point of Theoretical and Practical

According to al-Shafii

## Kitap Tanıtımı ve Kritiği | Book Notice and Review

177-179



İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular

181-189



İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi

191-193



Kötülüğün Şeffaflığı, Aşım Fenomenler Üzerine Bir Deneme

194-198



Yayın ve Yazım İlkeleri







## Editörden

### Değerli Artuklu Akademi okuyucuları,

Artuklu Akademi dergimizin 8. sayısını sizlerle buluşturmanın haklı gururunu yaşıyoruz. 2014 yılından beri düzenli olarak yayımlanan dergimiz, sizlerin de değerli katkılarıyla sağlam ve kararlı adımlarla yayın hayatına devam etmektedir. Akademik teşvik kriterlerine sahip olan dergimiz daha önceden İsam Veritabanı, İdeal Online veri tabanlarında taranırken bu sayıdan itibaren Asos Sosyal Bilimler İndeksi ve Sobiad veri tabanlarında da taranmaya başlanmıştır. Dergimizin “Ulakbim” veri tabanı başvurusu tamamlanmış olup kısa süre sonra dergimiz “Ulakbim” tarafından da taranacaktır. Ayrıca yeni bir takım ulusal ve uluslararası indekslere ve veri tabanlarına başvurularımız önümüzdeki süreçte de devam edecektir.

8. sayımızda biri Arapça olmak üzere 8. makale yer almaktadır. Telif makaleler Kelâm, İslam Hukuku, Hadis, Din Eğitimi, İslam Felsefesi sahasında yazılmıştır. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, “Mu’tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı” başlıklı makalesinde Mu’tezilî beş esaslı derli toplu biçimde irdelemiş ve ardından Mu’tezile’nin dinî söylemini analiz ederek beş esasın arka planı ile muhtevasını detaylı bir şekilde tahlile tabi tutmuştur. Dr. Bayram Kanarya, “İbn Ebî Dâvud’un “Kitâbu’l-Mesâhif” İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf’ın Form Değişikliğinin Panoraması” adlı çalışmada İbn Ebî Dâvud’un söz konusu eserini merkeze alarak Mushaf ile ilgili tarihi malumatı panoramik olarak sunmuş ve yeri geldikçe bunların Kur’an algısı ile ilişkisini kurmaya çalışmış ve önemli neticelere ulaşmıştır. Yrd. Doç. Dr. Fikret Özçelik, “Râvilerin Cerhine Delâlet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği” isimli makalesinde râvilerin cerhinde kullandığı terimler ve bunların anlamları üzerinde ayrıntılı bir şekilde bilgiler sunmuştur.

Yrd. Doç. Dr. M. Zeki Uyanık, “İslam Hukukunda Hapishane Çeşitleri, Hapishanenin Fiziki Şartları ve Personeli” başlıklı çalışmasında ise İslam hukuku açısından hapis mekânlarının çeşitleri, fiziki şartları ve bu mekânlarda istihdam edilecek personelin özellikleri ve ücreti hakkında önemli bilgiler sunmuştur. Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Kılıç ve Metin Koçhan’ın beraber kaleme aldığı “Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?” adlı makalede IV/X. asırda Basra ve civarında bir felsefe topluluğu olarak yaşayan İhvân-ı Safâ’nın sıklıkla başvurduğu matematiği, kendi felsefeleri için tutarlı bir şekilde aksiyomatik zemin olarak kullanıp kullanmadıkları

soruşturulmuştur. Yrd. Doç. Dr. M. Aziz Yaşar, “İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmasında taziyenin fikhî değeri, meşruiyeti, taziyenin uygulanış yöntemleri, süresi, mekânı ve taziyede sakınılması gereken davranışlar ile ilgili önemli değerlendirmelere yer vermiştir. Dr. Mehmet Müftüoğlu ise “Kur’an ve Sünnet Bağlamında Yaygın Din Eğitimi” adlı çalışmasında Kur’an’ın eğitim metodunu ve Hz. Muhammed’in yirmi üç senelik peygamberliğinin Mekke ve Medine dönemi tebliğ ve eğitim faaliyetlerini mercek altına almıştır. Son olarak Doç. Dr. İbrahim el-Dibo’nun “İmam Şâfiî’ye göre Teorik ve Pratik Açından Kelâmî Delilin Yeri” isimli makalesinde İmam Şâfiî penceresinden kelimelerin itikâdî konularda hangi delilleri kullandığı meselesi tartışılmıştır.

Dergimizin 8. sayısının hazırlanmasında, çalışmalarını titizlikle oluşturup dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, makalelerin seçiminde katkı sağlayan tahkim heyetimizin birbirinden değerli üyelerine, sayı editörlerine ve diğer yayın kurulunda yer alan öğretim üyelerimize, sekreteryayı yürüten araştırma görevlilerine ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Son olarak yeni sayımız vesilesi ile de Artuklu Akademi dergisine olan katkı ve desteklerinizin artarak devam etmesini diler, selam, saygı ve sevgilerimi sunarım.

*Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA*

# Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı\*

Veysi ÜNVERDİ\*\*



## Mu'tazila's Faith System; Usûl-i Hamse/Five Principles and Background

**Citation/©:** Ünverdi, Veysi, Mu'tazila's Faith System; Usûl-i Hamse/Five Principles and Background, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 1-28.

**Abstract:** Mu'tazila, a founding school of Islamic thought, has frequently spoken in every period by its distinctive kalam system, rationalist, libertarian and inquisitive religious discourse and the original language it uses. Mu'tazila, that systematically revealed the belief field for the first time, declared the belief system in five essentials. These principles, known as Usul-i hamse, are almost identical to Mu'tazila.

Usûl-i hamse are the main points that Mu'tazila differentiates from the Ahl as-Sunnah in terms of religious interpretation. These principles are not merely principles of religious justification and content. On the contrary, these principles, which have emerged under a number of socio-political factors, also have a number of political aspects. Knowing the background of these essentials can lead to better understanding of the form of Mu'tazilite thought. For this reason, our article is based on a thorough analysis of these five essentials. In the study, the religious discourse of Mu'tazila was analyzed along with the content and background of the five essentials. Thus, this article is the product of an effort to take a closer look at religious discourse which is not distant to political context and is woven with reason, philosophy and justice.

**Key Words:** Mu'tazila, Five Essentials, Usûl-i Hamse, Essentials of Faith, Belief.



**Atıf/©:** Ünverdi, Veysi, Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 1-28.

**Öz:** İslâm düşüncesinin kurucu bir okulu olan Mu'tezile, ortaya koyduğu kelâm sistemi, rasyonalist, özgürlükçü, sorgulayıcı ve eleştirel din söylemi ve kullandığı özgün dil ile her dönemde adından sıkça söz ettirmiştir. İtikâdî alanı ilk defa sistematik şekilde ortaya koyan Mu'tezile, inanç sistemini beş esas halinde deklare etmiştir. Usûl-i hamse olarak bilinen bu prensipler adeta Mu'tezile ile özdeşleşmiştir.

Usûl-i hamse, dini yorum bakımından Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'ten farklılaştığı temel hususlardır. Bu esaslar, sadece dinî gerekçeleri ve muhtevaları olan ilkeler değildir. Bilakis bazı sosyo-politik etkenler altında ortaya çıkan bu ilkelerin birtakım siyasi veçheleri de vardır. Bu esasların arka planını bilmek, Mu'tezilî düşünce biçimini daha iyi anlamaya vesile olabilir. Bu nedenle makalemiz beş

\* Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ-BAP-17-İİF-04 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

\*\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, veysin@hotmai.com.

esasın derli toplu biçimde irdelenmesi üzerinedir. Araştırmada Mu'tezile'nin dinî söylemi analiz edilerek beş esasın arka planı ile muhtevası tahlile tabi tutulmuştur. Böylece bu makale siyasi bağlamdan soyut olmayan ve akıl, felsefe ve adalet ile örülmüş dinî söyleme daha yakından bakma çabasının ürünüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Beş Esas, Usûl-i Hamse, İnanç Sistemi, İtikâd.

## Giriş

Mu'tezile günümüzde temel İslâm bilimleri arasında kabul edilen kelâm ilminin temellerini atan ekolü temsil eder. İslâm tarihinde erken dönemden itibaren dinî nassları aklın alanına dâhil eden ve onları tevil eden kimi âlimler, daha sonra kendilerine Ehl-i Sünnet denilecek olan ve nakil esaslı din anlayışını kabul eden gruptan ayrıldıklarında kendilerine i'tizâl grubu denilmiştir. Bununla birlikte bu grubun sadece dinî nasslar değil, bilakis siyasi birtakım nedenlerle de oluşmuş olma ihtimali gözlerden irak tutulmamalıdır. Nitekim kimi araştırmacılar, Mu'tezile'nin menşeyini ilk siyasi ihtilaflarla açıklamaya çalışırlar. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaf olarak kabul edilen hilâfet meselesi, toplumun siyasi bakımdan üç ana gruba bölünmesine neden olmuştur: Hz. Ali taraftarları, Muâviye taraftarları ve Hâricîler. Ignaz Goldziher'in kaydettiği gibi bu kompozisyonda Mu'tezile tarafsızlık tercihinde bulunanları temsil eder. İşte Mu'tezile ekolünün tarihsel arka planı böylece hem dinî hem de siyasi gerekçelere dayanır.<sup>1</sup> Ne var ki bu tarafsızlık sürekli değildir. Çünkü Mu'tezile, Emeviler döneminde iktidar karşısında muhalefet olmuş, bazı Abbasi halifeleri (Me'mun-Mu'tasım-Vâsik) döneminde ise siyasi iktidarın meşruiyet aracı haline gelmiştir.

İslâm düşüncesinin kurucu bir okulu olan Mu'tezile, tarihte önemli izler bırakmıştır. Onlar, İslâm inancını savunma ve ispatına verdikleri ehemmiyet, kelâm ilminde savunuculuğunu yaptıkları rasyonalist yöntem, itikâdî esasları akılcı bir sisteme oturtma çabaları ve kullandıkları özgün dil ile ön plana çıkmıştır. İtikâdî alanı ilk defa sistematik bir şekilde ifade eden Mu'tezile, inanç sistemini "usûl-i hamse"/"beş esas" halinde formüle etmiştir. Mu'tezile, inanç sistemini belirlerken aklî ve ilmî verilere dayanarak nassı değerlendirmiş ve bu yorumlar neticesinde ortaya çıkan sonuçları "usûl-i hamse"/"beş ilke" olarak adlandırmıştır. Eş'arî "usûl-i hamsenin, Mu'tezile'nin bütün meselelerini üzerine bina ettiği ve çok az ihtilâfa düştüğü ana esasları" teşkil ettiğini belirtmiştir.<sup>2</sup> Bu bağlamda Mu'tezile, genel olarak "tevhid", "adalet", "va'd ve va'id", "el-menzile beyne'l-menziletayn", "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu anil-münker" ilkelerini benimseyenlere verilen bir ad olmuştur.<sup>3</sup> Mu'tezilî olmak için bu esasların kabulü şarttır. Öyle ki bu prensipler Mu'tezilîleri diğer fırka mensuplarından ayıran en önemli

<sup>1</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994, ss. 100-104. Esasen İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan dinî, siyasi ve sosyal problemlere farklı kişiler tarafından değişik çözümler üretilmiştir. Bu eksenle vuku bulan tartışmalar neticesinde farklı saflar oluşmuş, bunlar da zamanla bir fırka haline dönüşmüştür. İşte Mu'tezile de böyle bir süreç sonunda ortaya çıkmış bir ekoldür.

<sup>2</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1929, s. 155.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, nşr. N. Nasr Nader, Beyrut 1957, s. 93.

hususlardır. Zira Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da beş esasın sadece Mu'tezile muhalifleri tarafından kabul edilmediğini ifade eder.<sup>4</sup>

İslâm düşüncesinin gelişiminde önemli bir payeye sahip olan Mu'tezile, İslâm inancını rasyonel temellendirmelerle başarılı bir şekilde savunmuştur. Bu çerçevede Mu'tezile inanç sistemi içerisinde yer alan beş esasın derli toplu bir şekilde ortaya konulması tevhid ve adalet eksenli yeni bir dil ve zihin üretmek açısından büyük önem arz etmektedir. Beş ilkenin bir kısmı münferit olarak ele alınmışsa da tamamı bir arada değerlendirilmemiştir. Bu gaye ile telif ettiğimiz makalede usûl-i hamsenin tamamı sırası ile ele alınmış ve böylece her bir ilkenin diğeri ile alakası da ortaya konmaya çalışılmıştır. Elbette bu prensipler bir takım sosyo-politik etkenler altında ortaya çıktığı için de beş ilkenin arka planına değinilmiş ve bu ilkeleri ortaya çıkaran siyasi, sosyal ve tarihi nedenlere de kısaca temas edilmiştir.

### 1. Tevhid

İslâm dininin temel ilkesi tevhid inancıdır. "Tevhid inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dinî ilkedir. Allah kavramı etrafında örülen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin çekirdeğinde tevhid kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak tevhid, dinî unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dinî ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak bahşedişi olarak görme gibi noktalarda son din olma formuyla İslâm, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslâm dininin ve onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ruhu, tartışmasız tevhiddir."<sup>5</sup> "Allah, doğunun da batının da Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O'nun himayesine sığın."<sup>6</sup> "O'ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O'dur. O, sizin de önceki atalarınızın da Rabbidir."<sup>7</sup>

Kelâm âlimleri zaviyesinden tevhid, Allah'ı selbî ve subûtî sıfatlar bağlamında kendisine layık olacak şekilde bir ve herhangi bir ortaktan

<sup>4</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr "Mülhîde, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe'nin tevhid, Cebriyye'nin adalet, Mürcie'nin va'd ve va'id, Hâriciler'in el-menzile beyne'l-menziletayn, İmaniyye'nin ise el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu anil-münker esasına muhalefet ettiklerini" belirtmiştir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1996, s. 124; bkz. Hayyât, İntisâr, ss. 126-127; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 51.

<sup>5</sup> Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sayı: 1, 2005, ss. 3-4.

<sup>6</sup> el-Müzzemmil 73/9.

<sup>7</sup> ed-Duhân 44/8.

münezzeh olarak bilme ve ikrar etmedir.<sup>8</sup> Tevhidin zıttı şirktir. Tevhidi saf haliyle yalnızca kendisinin kabul ettiğini ve savunduğunu iddia eden Mu'tezile'ye göre bu prensibin açılımı şu şekildedir: "Allah birdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. O, her şeyi işitir ve görür; cisim, cüsse, et, kan, cevher ve arazdan oluşmaz; şahsı, sureti, organları, rengi, tadı, kokusu ve görüntüsü yoktur; sıcak, soğuk, yaş ve kuru olmak gibi arazlarla nitelenemez; hareket, sükûn, parçalara ayrılma gibi niteliklerle nitelenmez; ön, arka, sağ, sol, aşağı, yukarı gibi herhangi bir cihette bulunmaz; zaman ve mekândan münezzehdir, herhangi bir varlığın bedenine intikal/hulûl etmesi düşünülemez, hudûs ile nitelendirilemez; son, sınır ve mesafe ile vasıflandırılmaz, doğmamış ve doğurmamıştır; duyularla algılanamaz, hiçbir şekilde yaratıklara benzemez, her zaman âlim, kâdir ve diridir ve böyle olmaya da devam edecektir. Tek kadîm olan O'dur. O'nun için fena, acz ve eksiklik söz konusu değildir; mülkünde ortağı, saltanatında veziri yoktur. Yarattıklarını, daha önce mevcut olan bir örneğe göre ve yardımcı kullanarak yaratmış değildir. Bir şeyden fayda veya zarar görmesi; sevinç, lezzet, acı, ıstırap gibi duyguları tatması; şehvet, eş ve evlat sahibi olması söz konusu değildir."<sup>9</sup> Kısacası Mu'tezile'nin tevhid bağlamındaki birçok ifadesi, Allah'a cismaniyet atfeden din ve fırkalara yönelik bir reddiyedir.

Mu'tezile'ye göre mükellef, tevhid bağlamında Allah'ın kendisine layık olan sıfatları, O'nun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini, O'nun için her an gerekli olan ve hiçbir zaman lazım olmayan sıfatları ve O'na atfedilmesi caiz olan hususları bilmelidir. Ayrıca bu vasıflara sahip olan Allah'ın mutlaka bir olduğunu, zât, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığını da bilmelidir. Onlara göre Allah'ın zâtına layık olan sıfatlar, Allah'ın zâtı dışındakilerle farkını ortaya koyan sıfatlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre Allah'ın nitelenmesi gereken zâtî sıfatlar O'nun kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, müdrik, mevcut, mürid ve kârih oluşu gibi sıfatlardır. Allah bu sıfatlara bizâtihi müstahaktır. O'nun dört temel sıfatı kâdir, âlim, hayy ve mevcut olmasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/915) göre Allah bu sıfatlara zâtî sebebiyle, Ebû Hâşim'e göre ise zâtındaki özellikleri sebebiyle sahiptir. Allah hakkında hiçbir zaman düşünülemeyen sıfatlar ise âciz, câhil ve ma'dum olma gibi sıfatlardır.<sup>10</sup>

Mu'tezile'nin tevhid prensibine sıkı sıkıya bağlı olmasının bir takım gerekçeleri vardır. Sözelimi Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları tartıştığı dönemde içeride Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn gibi ifadeleri literal manasıyla kabul eden ve dolayısıyla antropomorfist bir Tanrı anlayışını benimseyen

<sup>8</sup> Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, s. 128; *Muhtasar fî Usûli'd-Din*, (Resâ'îlu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), nşr. M. Ammâra, Kahire 1971, s. 169; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-75.

<sup>9</sup> Bkz. Eş'arî, *Makalât*, ss. 155-156; Hayyât, *İntisâr*, ss. 13-14, 17, 80; Zemahşeri, *el-Minhâc fî Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, s. 54; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Fî't-Tevhid*, nşr. Abdülhâdi Ebû Ride, *el-Müessesetü'l-Mısriyye*, Kahire 1969, s. 593, 595, 601; Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. M. Mc. Dermott-W. Madelung, al-Hoda, London 1991, ss. 502-504; A. Şevki İbrâhim el-Amracî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd ve Eserihim fî'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyâseti*, Mektebetü Madbuli, Kahire 2000, s. 32.

<sup>10</sup> Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, s. 129; bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 80.

Haşviyye; O'nun zâtî sıfatlara kadîm manalar şeklinde sahip olduğunu iddia eden Sıfâtiyye; Allah'ın hâdis vasıflara sahip olduğunu savunan Bâtıniyye/İbâhiyye; dışarıda ise tek olan Tanrı'nın üç uknum şeklinde zuhur ettiğini, dolayısıyla uknumların her birinin kadîm manalara karşılık geldiğini iddia eden Hıristiyanlık vardı.<sup>11</sup> Bütün bu yaklaşımlara karşılık Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında kadîmlerin oluşmasına mani olmak için kadîm manalardan, Allah'ın zâtında hâdislere meydan vermemek için de hâdis manalardan kaçınmıştır. Bu doğrultuda Allah'ın eli, yüzü, gözü, nüzûlü, istivâsı gibi nasların belirlediği haberi sıfatları Allah'tan tenzih etmiş, Allah'ın görülmeyeceğini ve ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu savunmuştur. Zira gözle görülmek cisim olmayı gerektirir. Allah ise cisimlere benzemez. Kur'an'ın mahlûk kabul edilmesinin sebebi ise birçok kadîm varlığın oluşmasına mani olmak içindir. Zira onlara göre, kadîm olan sadece Allah'ın zâtıdır. Dolayısıyla Kur'an da mahlûktur. Mu'tezile'nin diğer ilkelerinin tamamı da tevhid prensibi doğrultusunda şekillenmiştir.<sup>12</sup>

Mu'tezilî anlayışta sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülmez. Sıfatlar, Allah'ın doğru tasavvur edilmesi için üretilen zihinsel itibarlardır. Aslında insanı Allah'a bazı vasıflar atfetmeye sevk eden asıl neden, insanın sınırlı kapasitesi ve Allah'ın zâtının tam olarak kavranamamasıdır. Nitekim Allah mutlak ve sınırsız; insan ise sonlu bir varlıktır. Mu'tezilî âlimlerin sıfatları nefyetme ve zât-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Allah'ın mahiyeti/zâtı ile her türlü varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir.<sup>13</sup> Bu doğrultuda Mu'tezile, tevhid prensibi gereği Allah'ı sıfatlardan arındırmaya çalışmıştır. Onlara göre Allah hakkında O, âlim, mürid, kâdirdir denilebilir ama O, ilim, irâde, kudret sahibidir denemez. O'nun ilim, irâde, kudret sıfatından söz edilemez. Zira Allah'ın sıfatları zâtından ayrı olarak düşünülemez. Eğer sıfatlar, mastar olarak kullanılırsa müstakil ve mutlak bir mana olarak zâta ilave edilmiş olacaktır. Bu ise Hıristiyan tasavvurunda olduğu gibi birden fazla kadîm varlığın olmasına neden olacaktır ki bu durum tevhid prensibiyle bağdaşmaz. Mu'tezile kıdem ve vahdaniyet sıfatlarını temel sıfatlar olarak kabul etmiştir. Vahdaniyet sıfatı gereği de Allah'a kıdem sıfatı dışında ezeli bir sıfat nispet etmemiş ve O'nu bütün yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmiştir. Yani tek kadîm varlık vardır, o da Allah'tır. Zira kadîm, Allah'ın

<sup>11</sup> İlyas Çelebi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Tercümesi* (giriş bölümü), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. I, s. 31; "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2006, c. 31, s. 395; geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni fî Ebuabi't-Tevhid ve'l-Adl*, V, 80-151; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 60-86.

<sup>12</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 181-182, 232-261, 248, 253, 527; *Muğni*, IV, 115-116; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Kalâid fî Tashihü'l-Akâid*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 85; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, ss. 504-509; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-82; Muhammed el-Abdeh-Tarik Abdulhalim, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadim ve'l-Hadis*, Dâru'l-Erkam, Birmingham 1987, ss. 49-55; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Umran Yay, Ankara 1981, ss. 305-310.

<sup>13</sup> Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni*, sayı: 31, 2015, s. 30; Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi*, c. 3, sayı: 1, 2016, 62.

biricik sıfatıdır.<sup>14</sup> Neticede tevhid prensibine en çok önem veren kelâm okulu olarak Mu'tezile, tevhid inancını açıklarken Allah'ın selbî/tenzihî sıfatlarını ön plana çıkarmış, subûti sıfatları da sıfat formunda Allah'ın zâtına nispet etmiştir. Böylelikle tevhid esasını korumayı amaçlamıştır. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkâr konusunda Cehmîyye'nin tesirinde kaldığı söylenebilir.<sup>15</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile'nin tevhid konusundaki tezi özellikle Hıristiyanlık, Yahudilik, Haşviyye (Mücessime-Müşebbihe) gibi Kur'an'ın nâzil olduğu coğrafyada ve çevresinde yaygın olan antropomorfist tasavvur biçimlerine bir reddiye niteliğindedir. Mu'tezile'nin Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikri, Allah'ın her türlü varlıktan ve insanın tasavvur ettiği bütün şeylerden sadece nitelik ve isimlendirme açısından değil, her açıdan kesin ve köklü bir farklılık taşıdığını ifade eden, "Hiçbir şey O'na benzemez."<sup>16</sup> ayetine dayanır. Ayetin farklı anlaşılma imkânına kapalı olan muhkem yapısı, Kur'an'da, Allah'ın yaratılmışlara atfedilen niteliklerle nitelendirilmesi gibi bir görünüm yaratan ifadelerin sözü konusu ayet ışığında anlamlandırılması ve yorumlanmasını gerekli kılar. Mu'tezilî Tanrı tasavvurunun dayandığı tevhid ve adalet kavramlarının anlamlandırılmasında ve içeriklendirilmesinde iki faktörün belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın bu kavramlara ilişkin ifadeleri ve bu ifadelerden ortaya çıkan duyarlılıktır. İkincisi ise Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkışı esnasında Allah hakkında yaygın ve egemen olan insan benzeri/biçimci tasavvur biçimleridir. Mu'tezilî literatürde Allah'ın selbî/tenzihî sıfatlarla tanıtılması ya da hangi nitelermelerin O'na atfedilmeyeceğine oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi, dönemin antropomorfik Tanrı tasavvurlarının Mu'tezilî düşüncede yarattığı teolojik kaygıyla ilgilidir. Bütün bu açıklamalardan sonra Mu'tezilî düşüncede tevhidin, temelde Allah'ı yaratılmışlara atfedilen her türlü sıfat ve isimlendirmeden mutlak anlamda tenzih etme amacına yönelik olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>17</sup>

14 İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, s. 88.

15 Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata, Allah'ın zâtından ayrı ilim, kudret, irâde ve hayat gibi kadim sıfatlarının olduğu fikrini reddetmiştir. O, Allah'a kadim manaların nispetini şirk olarak kabul etmiştir. Zemahşeri de böyle bir yaklaşımın teslis/üçleme ile aynı anlama geleceğini belirtmiştir. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi âlimler ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu söylemektedir. Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Allah'ın sıfatlarını zâtındaki manalara bağlayarak O'nun kendinde mana olarak bulunan ilimle âlim, irâde ile mürid olduğunu savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin geliştirdiği "ahval" teorisine göre ilâhî sıfatlar, Allah'ın zatının değişik halleridir. Bu haller tek tek bilinemez, tek başlarına ne vardır ne de yokturlar; ne malum ne de meçhuldürler. Haller, sadece varlıkların bilinmesine ve diğer varlıklardan farklılığın ortaya konmasına yardımcı olan zihni ve itibarî durumlar olup onlara hudûs ve kîdem gibi manalar atfedilemez. Haller O'nun zatına eklenmediği için tevhid prensibi ile de çelişmez. Kâdî Abdülcebbâr ise sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmıştır. Zâtî sıfatları da Allah'ın zâtı ile aynı kabul etmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, V, 183, 241-43, 258; *Şerh*, ss. 128-131, 181-182; *Muhtasar*, s. 182; Zemahşeri, *Minhâc*, s. 56; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, ss. 502-509; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 61; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 46-49.

16 eş-Şûra 42/11.

17 Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 29-30; ayrıca bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-75.



## 2. Adalet

Allah ile insan arasındaki rab-kul ilişkisini düzenlemek, kulun vazife ve mesuliyetini beyan etmek, dünyada yaptıklarının karşılığında öte dünyada alacağı ödül ve cezayı bildirmek üzere gönderilen İslâm, ortaya koyduğu bu esaslarla Allah ve insanın fiillerinin tartışma konusu olmasını, onların özgürlük ve sorumluluk sınırlarının gündeme getirilmesini sağlamıştır. İnsanlar, kendilerine bir takım görevler yükleyen Allah'ın, bunların karşılığını verirken ne ölçüde serbest hareket ettiğini, kula, dünyada yaptıklarının karşılığını tastamam vermek zorunda olup olmadığını, ona kazandıklarından daha az veya çoğunu verip veremeyeceğini, ahirette, dünyada kazanılanın tam karşılığı yanında, daha fazla veya eksikliğini verip veremeyeceğini, O'nun kötülüklerle ve insanın fiilleriyle alakası, kısaca mutlak kudrete ve sınırsız irâdeye sahip olan Allah'ın, kullarına dilediği gibi davranıp davranamayacağını, adaletle davranması durumunda irâde ve kudretinin sınırlanmış ve zatına hâlel gelmiş olup olmayacağını sorgulamaya başlamışlardır. Bu çerçevede Allah'ın adalet meselesi tartışılmıştır.<sup>18</sup>

Mu'tezile Allah'ın adalet sahibi olduğunu kabul etmiş ve adalet prensibine büyük bir önem atfederek onu, beş esastan biri olarak kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın âdil olması, bütün fiillerinin hasen olması ve kabîh fiilden münezze olmasına anlamındadır.<sup>19</sup> Mu'tezile ağırlıklı olarak Mürcie, Mücbire, Cehmiyye/Muattıla, Râfıza ve diğer muhalifleriyle yaptığı tartışmalar ve felsefî donanımı sayesinde ilâhî adalet, Allah'ın kötü olanı yapmayacağı, hayır-şer, salah-aslah, tek makdûra iki kâdirin yönelimi, insanın fiilleri, fiillerin yaratılması, mütevellid fiiller, irâde, istitâat, kudret, teklif gibi konularda yoğunlaşmış ve böylece adl prensibi teşekkül etmiştir.<sup>20</sup>

Usûl-i hamse içerisinde tevhidden sonra yer alan en önemli kural, adalet ilkesidir. Bu ilke diğer üç prensibi de içermektedir. Yani el-menzile beyne'l-menziletayn, va'd ve va'id, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensipleri adaletle ilişkilendirilmiştir. Adalet ise tevhid ilkesine dayandırılmıştır. Mu'tezile Allah'ın fiilleri, fiillerin yaratılması ve kısımları, insan fiilleri, istitâat, ivaz, elem, teklif, lütuf, rızık, ecel, hidayet, idlâl, salâh-aslah prensibi, O'nun kendisine vâcip olan hiçbir şeyi ihlal etmediği gibi konuları adalet esası içinde değerlendirmektedir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 263.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 3, 177; *Şerh*, s. 132; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 166; Hanım İbrâhîm Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1993, s. 278; Ahmed el-Amracî, *el-Mu'tezile*, ss. 35-39; Bu noktada Kâdî Abdülcebbar "Allah, âlemde kötü olan şeylerin yaratıcısıdır, bu yüzden O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu iddia edilemez." iddiasını şöyle yanıtlar: Kötü olan şeylerin dış görüntü itibarıyla iyi olduğu söylenemez. Fakat kötü olarak görünen bu şeylerin tamamı hikmet açısından iyi olabilir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 132.

<sup>20</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, sayı: 3, 2003, ss. 46-47; bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 86-112.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 301-525; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 166; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 86-112.

Allah'ın âdil olduğu konusunda bütün Müslümanlar görüş birliği içinde bulunmakla birlikte Mu'tezilî kelâmcılar ilâhî adaleti sünî âlimlerden farklı şekilde değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın adalet sahibi olması, bütün fiillerinin hasen olmasını, verdiği hükümlerde âdil olmasını, babalarının günahlarından ötürü müşriklerin çocuklarını cezalandırmamasını, yalancının elinde mucize izhar etmemesini, insanı gücünün üstünde ve bilmediği şeylerden mesul tutmamasını, kulların sorumluluklarının idraki içinde yaşaması ve mesuliyetini yerine getirmesi için kendilerine kudret vermesini ve dahi sorumluluklarını kendilerine açıklamasını, öğretmesini ve onlara yönlendirmesini, yapması gerekenleri de terk etmemesini gerektirir. Allah, adaleti gereği kullarını daima kendilerinden daha iyi gözetir. Hâsılı adaletle riayet etmek Allah'a vaciptir. Filhakika Allah iyi ve kötüyü insanlara açıklamış, bu doğrultuda onları fiillerinden sorumlu kılmıştır. Sorumlu tutulma da insanın hür iradeye sahip olmasının bir gereğidir. Allah, insanın mükellef olduğu hiçbir fiilini yaratmaz; zâlim, isyankâr ve kötü olmasını da dilemez.<sup>22</sup> Böylece adalet prensibi ile Allah, her türlü kötü fiilden tenzih edilmiştir.

Mu'tezile'nin adalet prensibinin teşekkülünde birtakım iç ve dış tesirlerin etkili olduğu şüphesizdir. Aslında adalet ilkesi, halka baskı ve zulüm yaparak bunun sorumluluğunu Allah'a yükleyen, meşruyetini dinî referanslarla -ezelî kader öğretisi/ilâhî kaynaklı iktidar- sağlamaya çalışan Emeviler'e tepki olarak geliştirilmiştir. Bu noktada Mu'tezile, insanın eylemlerinde tam olarak hür olduğunu, zulüm ve kötülüklerin faturasının Allah'a çıkarılamayacağını belirtmiş, neticede insanın fiillerinin sahibi ve faili olmasından ötürü fiillerinden sorumlu olduğunu ve bu nedenle de fiillerinin karşılığını alacağını savunmuştur. Böylelikle Mu'tezile, Emevi iktidarının benimsediği cebrî anlayışa, hürriyet fikri ile karşılık vermiş ve insanın geleceğini inşasının kendi eliyle olduğunu vurgulayarak adaleti tesis etmeye çalışmıştır. Emevi iktidarının uygulamalarının kendilerine fatura edildiği bu yaklaşımla, halkın bilinçlenmesi ve yönetime itaat etmemesi amaçlanmıştır. Öte yandan başlangıçta kader sorunu bağlamında tartışılan özgürlük meselesi, felsefî ve dinî gelişmelerle paralel olarak sonraları irâde, ihtiyar, kesb, kasd, azm, istitâat, kudret gibi kavramlar düzeyinde tartışılmaya başlanmıştır.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 3, 177; *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, ss. 348-349; *Şerh*, s. 133; *Muhtasar*, s. 169, 202; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 166; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, s. 56-72; Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1996, ss. 93-96; A. Saim Kılavuz, "Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., c. 1, Ankara 1998, 387-88. Ebû Ali, adaletin iyi olan her türlü fiili içerdiğini söylerken Kâdî Abdülcebbar bu tarifin noksan olduğunu belirtir ve adaleti şöyle açıklar: "Adalet, Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, kötü fiilleri asla yapmamasıdır. Bunun anlamı Allah'ın her türlü kötü işten, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla insanları kulluğa çağdırmaktan münezzeh olması; bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet niteliği taşıması demektir. Bunun yanında Allah'ın bütün fiilleri, başkasına fayda sağlamaya veya ondaki zararını defetmeye yönelik olduğu için adalet olarak isimlendirilir." Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 132-133; *Muğnî*, VI/1, s. 48; *Muhtasar*, s. 169.

<sup>23</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, ss. 114-115, 352; Işık adalet prensibini şu şekilde yorumlamıştır: "Adalet ilkesinden hareket edilerek kabul edilen hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrıca özel bir anlam taşır. Aslında Mu'tezile, insana hürriyet tanımakla, İslâm dininin toplum hayatına verdiği önemi benimsemiş ve her Müslümanın tembellikten kaçınan, çalışmaya ve araştırmaya bağlanan kimse olarak toplum içinde yaşamasını amaç edinmiştir." Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâm Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara

Diğer taraftan Mu'tezile, adalet ilkesiyle Cebriyye'ye yanıt vermiştir. Zira Cebriyye insanın fiilindeki irâdesini iptal etmişken buna karşılık Mu'tezile, adalet ilkesi gereğince insanın fiillerinin sahibi olduğunu, yaptığı bütün fiillerin karşılığını davranışlarında hür olması hasebiyle alacağını, fiilinde herhangi bir fonksiyonu olmayan insanı cezalandırmanın zulüm olacağını, yani Allah'ın ancak irâde ve eyleminde tam olarak hür olan insana ahirette ceza veya mükâfat verebileceğini savunmuştur.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği insan, irâde ve eyleminde tam olarak özgürdür, kendi fiilini yaratır, insanın işlediği fiilleri gerçek anlamda kendisine aittir. Dolayısıyla fiillerinin tek sorumlusu da kendisidir, gerçekleştirdiği fiiller sebebiyle ahirette ceza veya mükâfat görecektir. Zira insanın gerçekleştirdiği fiili, ilâhî irâde değil, bizzat kendi irâdesi ile belirlemekte ve bu yüzden de insan kendi sonunu kendi eliyle hazırlamaktadır. Kul cebir altında fiilini gerçekleştirmiş olsaydı, bu durumda fiilinden ötürü insanın cezalandırılması zulüm olurdu ki bu durum Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Zira O, kabîh fiili tüm yönleriyle bildiği için onu işlemekten müstağnidir. Esasen adalet prensibi Allah açısından ele alındığında kötülüğün Allah'a nispet edilmesini reddetme; O'na kötülük isnat eden, insanın hürriyetini yok eden cebri anlayışa karşı çıkma şeklinde değerlendirilir. Adalet ilkesi insan açısından ele alındığında ise onun tercihinin/dilemesinin ve gücünün olduğunu kabul etmek, gerçekleştirdiği eylemleri gerçek manada ona nispet etmek, dolayısıyla onun alacağı ceza ve mükâfatı kendi eliyle kazandığını kabul etmek anlamına gelir. Hâsılı Mu'tezile açısından adalet, insan açısından "hürriyetin ispatı"; Allah açısından da "kötülüğün O'ndan bertaraf edilmesi" anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Esasen Mu'tezilî düşüncede kötü olanın irâde edilmesi bilgisizlikten ya da ihtiyaçtan kaynaklanır. Bu da Allah'ın başlangıçta kendisinde olmayan bir şeyi sonradan kazandığını veya başlangıçta sahip olduğu bir şeyi sonradan kaybettiği anlamına gelir. Böyle bir durum ise Allah hakkında düşünülemez.<sup>25</sup> Ayrıca bir şeyin kötü olduğunu bilen ve ona muhtaç olmayan onu irâde etmez. Allah kötü olan şeyi bilir ve ona muhtaç değildir. Bu yüzden kötü olanı irâde etmez.<sup>26</sup> Fakat Mu'tezile'nin adalet esası, kulun sorumluluğunu tam olarak açıklamakla beraber Allah'ın irâde ve kudret sıfatlarını sınırlandırmaktadır. Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şekliyle adalet ilkesine karşı çıkmış ve insanın fiilinin oluşumunda hem Allah'a hem insana bir etkinlik alanı oluşturmuşlardır.<sup>27</sup>

Mu'tezilî düşüncede Allah, insana akılla beraber fiillerini gerçekleştirebilecek bir güç vermiştir. Dolayısıyla insan kendi fiilinin

1967, s. 70, 82.

<sup>24</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 301-345; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1963, s. 247; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 143-144; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 56-59; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul 2012, ss. 345-362.

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 141.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 302-303; bkz. *Muğni*, VI/1, 127.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul: 1979, 225-29, 243; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999, ss. 190-215.

sorumlusu ve failidir. Zira iyi ve kötüyü ayırt edebilmek için doğuştan insanın bazı donanımlarının olması elzemdir. Aklı yetkinlik, iyi ve kötü fiilleri belirleyebilme kapasitesidir. İnsan da iyiye ulaşmak için doğuştan bir iştihaya, eylemlerini gerçekleştirmek için doğuştan bir kudrete ve neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek için doğuştan aklı yetkinliğe sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın bütün bu vasıfları mükellef olmasının da sebebidir. İnsan Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasaklarından da kaçınmakla mesul olduğu gibi Allah da insanı, adaleti gereği sorumluluklarını yerine getirdiği için ödüllendirmek durumundadır. Allah'ın ahlâkî manada kötü olan herhangi bir şeyi yapması, teşvik etmesi veya emretmesi düşünülemez.<sup>28</sup> Bu açıklamalardan hareketle Mu'tezile'nin adalet konusunu, bilhassa Emevi kader doktrininin inkârı üzerine bina ettiği, tevhidde olduğu gibi adaleti de akla dayandırdığı ve de bu konudaki yaklaşımında irâde hürriyetini ve aklın yetkin olduğunu esas aldığı söylenebilir.<sup>29</sup>

Adalet kavramı ile ilişkili olarak bazı Mu'tezilî âlimler tarafından salâh-aslah teorisi (en faydalı/uygun olanı yaratmakla Allah'ın mükellef olması) ortaya konmuştur. Aslah teorisine göre yaratılmışlarda bir gaye vardır, bu da insanın menfaatine yöneliktir. Allah'ın bir takım gayeler gözetmeksizin fiillerde bulunması düşünülemez. Allah'ın aslah olanı yaratması kendisine vâciptir. Kâfire ne vermiş ise mümine de onu vermiştir. Böylece Allah'ın mutlak ahlâkî yetkinliğe sahip olduğu vurgulanmıştır. Fakat bazı Mu'tezilî kelâmcılar salâh-aslah teorisi konusunda farklı düşünmüşlerdir.<sup>30</sup>

10

Adalet prensibinin diğer dört ilkeyle ilişkisi şu şekilde kurulabilir: "İlkin tevhid, adaletin bir sonucudur. Zira "Allah'a şirk koşma. Çünkü şirk çok büyük bir zulümdür."<sup>31</sup> ayetinden de anlaşılacağı üzere Tanrı'ya bir ortak düşünmek, bizzat Tanrı'ya yapılmış bir adaletsizliktir. Şayet Tanrı'ya inananların O'na karşı adil olmaları gerekli ise, Tanrı'nın da yine bu adaletin gereği olarak kendisine inananlara karşı adil olması beklenir. Bu da bizi, va'd ve va'id ilkesine götürür. O'nun, iyi işler yapanlar için vaad ettikleri ile zulmedenlere ceza olarak vereceğini (va'id) söylediği şeyleri yerine getirmesi, O'nun adaletinin bir sonucudur. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ise adalet ilkesinin basitçe bireysel ve metafizik bir soyutlaması değil, gereğince davranılması gereken toplumsal yani siyasal bir ilke olduğu anlamına gelir. Salt bireylerin adil olması ya da adil olduklarını söylemesi yeterli değildir, eş zamanlı olarak cemiyetin de adalete doğru bir eğilim göstermesi lüzumu vardır. el-Menzile beyne'l-menziletayn ise adil olmayanlara yani zulüm işleyenlere karşı yaptırım ilkesi olarak düşünülebilir. Hâsılı adalet gibi bütün

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, VIII, 53, 196; Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 32-33; bkz. Mustafa Ünverdi, "Ahlakın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Aralık 2014, yıl: 7, sayı: 2, ss. 327-49, 334-35.

<sup>29</sup> Bkz. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 267.

<sup>30</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XIV, 53-54; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 96-98; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 68-69. Mu'tezile içerisinde salâh-aslah teorisine ilişkin farklı yaklaşımlar hakkında bkz. O. Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İsam Yay., Ankara 2007, ss. 412-424.

<sup>31</sup> Lokmân 31/13.

düşünce tarihine damgasını vurmuş olan bir kavramın, Mu'tezile için birinci derecede önemi haiz olması onların değerini çok daha artıran bir durum olmuştur.<sup>32</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile'de Allah'ın fiillerinin âlem ve insanla ilişkisini içeren adalet ilkesi, O'nun mutlak anlamda kemâlini, fiillerinin ahlâkîliğini ve insanın da irâde hürriyetine sahip olduğunu ifade eder. Allah'ın mutlak anlamda âdil oluşu konusunda Mu'tezile tarafından geliştirilen literatür, ahlâk adına metafizik yapmak şeklinde değerlendirilebilir. Mu'tezilî düşüncede ahlâkın ana teması adalettir. Adalet, akide ile ahlâkın ayrılmaz ilişkisine temel oluşturur. Hâsılı adalet prensibini, düşünce sisteminin merkezine oturtan Mu'tezile, Allah ile âlem-insan ilişkisini adalet kapsamında temellendirmeye çalışmıştır. Böylece Mu'tezile, Allah'ın mutlak anlamda yetkinliğini, kötülüğün ve zulmün hiçbir biçimde O'ndan ortaya çıkmayacağını tespit etmeyi amaçlamıştır. Zira zulüm ve kötülük, cehalet ve yoksunluğu ifade eder. Eğer Allah, kötü olanı yaratıp bununla hükmederse, ardından da kullarını sorumlu tutarsa bu durum O'nun zâlim olmasını gerektirir. Oysa Allah, mutlak anlamda âdildir.<sup>33</sup>

### 3. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Temelde siyasi hadiselerin ve savaşların neticeleri ile alakalı olan el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, mürtekeb-i kebire'nin bu dünyadaki mümin, kâfir, münâfık tanımlamasına ilişkin tartışmalara bağlı olarak geliştirilmiştir. Sözlükte "iki yer/ taraf arasında bir yer" anlamına gelen el-menzi- le beyne'l-menzileteyn tabiri, Mu'tezilî anlayışta imanla küfür arasında yer alan "fısk" konumunu ifade eder. Yani mürtekeb-i kebîre, imandan çıkar, ama inanç esaslarını inkâr etmediği için küfre girmiş olmaz. Bu kimseye ne kâfirin hükmü ne de müminin hükmü uygulanabilir. İki konum arasında "fısk" statüsünde bulunan büyük günah sahibi fâsık olarak adlandırılır. Fâsık ise tövbe etmeden ölürse, küfür konumuna geçip ebedi azabı hak eder. Fakat onun azabı kâfirlere nazaran daha hafif olur.<sup>34</sup> Böylelikle Mu'tezile, büyük günah sahibini kâfir olarak gören Hâricîler ile onu mümin kabul eden Mürcie'ye karşı farklı bir kural geliştirmiştir.

Mu'tezile el-menzile ilkesine "bilhassa pratikte büyük önem vermiş, yabancı din ve kültür çevrelerinden İslâm'a yöneltilen fikri saldırılara bu prensip uyarınca başarıyla karşı koymuş ve kendi görüşünün İslâm ümmeti arasında gelişip güçlenmesi yolundaki çabasını da buna bağlamıştır."<sup>35</sup> Ortaya çıkış açısından beş ilkenin ilki kabul edilen el-menzile ilkesi, Mu'tezile'nin

<sup>32</sup> Recep Alpyağlı, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* (giriş bölümü), İz Yay., İstanbul 2014, s. 16.

<sup>33</sup> Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 30-31; bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 3, 177; VI/II, 301; Hayyât, *Intisâr*, s. 44; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 291, 299-300.

<sup>34</sup> Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 137-138; Zemaşherî, *Minhâc*, s. 73; el-Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 610-611; Şevaşi, *Vâsıl b. Ata ve Arauhü'l-Kelamiyye*, Tunus 1993, ss. 231-232; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; İbrâhim Yusuf, *Aslu'l-Adl*, s. 274.

<sup>35</sup> Mustafa Çağrıç, "Emir bi'l-Maruf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1995, c. 11, s. 140.

zuhurunda ve sisteminin belirlenmesinde de tesirli olmuştur. Bu yönüyle Mu'tezile "el-Menâziliyye" diye de adlandırılmıştır.<sup>36</sup>

Tarihsel kökeni olan el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibi, sosyo-politik ve kelâmî bir düzlemde Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. Bu da meselenin birden çok boyutu olduğunu göstermektedir. Esasen bu ilke, toplumsal şartların ürünü olarak salt itikâdî ya da fikhî bir kural değildir. Zira ilke konumuna sahip bir prensibin sadece itikâdî bir kaygıyla teşekkül ettiğini düşünmek, bize doğru değerlendirme imkânı tanımadığı gibi tarihi verilerle sabit siyasi, ahlâkî ve sosyal birçok faktörü de göz ardı etmemiz anlamına gelecektir.<sup>37</sup>

Kelâm tarihinde el-menzile beyne'l-menzileteyn anlayışını, ilk defa geliştiren kişinin Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) olduğu kabul edilir. Vâsıl b. Ata, kebire sahibinin münâfık olduğunu savunan Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) karşı çıkmış<sup>38</sup> ve büyük günah sahibinin mümin ya da kâfir olamayacağını, bu iki konum arasında bir yerde olduğunu ve fâsık olarak adlandırılabilceğini ifade etmiştir. Ardından hocasının meclisini terk etmiş ve kendi düşüncelerini yaymaya başlamıştır.<sup>39</sup> Başlangıçta siyasi bir çıkış olan el-Menzile söylemi, zaman içerisinde itikâdî bir esas haline dönüş(türül)müştür. Bu prensip çerçevesinde iman, küfür, nifak gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl b. Ata da el-menzile beyne'l-menzileteyn yaklaşımıyla ameli imandan bir cüz olarak kabul etmiş; müminler, kâfirler ve münâfıklar hakkında nasslarda yer alan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye yönelik olmadığını savunmuştur. Bu durumda kebire sahibine uygun başka bir hüküm vermek gerekecektir ki Vâsıl b. Ata bu sorunu iman ile küfür arasında üçüncü bir yer bulunduğunu söyleyerek çözmeye çalışmıştır. Fâsık olarak adlandırılan bu kimse, tövbe ederse imana döner, etmezse küfürde kalır ve cehenneme girer.<sup>40</sup>

Esasen el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi ilk olarak, Cemel ve Sıffin savaşına katılanlara ilişkin olarak geliştirilmiştir. Yani bu prensip başlangıçta tamamen siyasi olayların ve savaşların neticeleri ile alakalı olarak ortaya konmuştur. Vâsıl b. Ata bu savaşlara katılanlardan iki taraftan birisinin fâsık olduğunu, fakat bunlardan hangisinin fâsık olduğunun bilinemeyeceğini, bu nedenle de iki grubun tanıklıklarının kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.<sup>41</sup> Şu halde el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibinin Vâsıl b. Ata'nın yaşadığı

<sup>36</sup> Celebi, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, c. 29, s. 161.

<sup>37</sup> Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 14, sayı: 1, ss. 18-19.

<sup>38</sup> Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 611.

<sup>39</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Fehmi Muhammed, Beyrut 2009, I, 42.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 243; *Şerh*, s. 140; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münyeye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985, ss. 41-38; İsferyâinî, *et-Tebisîr fi'd-Din*, thk. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 65; Ali Sâmî en-Neşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire tsz., I, 388-391; bkz. Zemahşerî, *Minhâc*, s. 73; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 586; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, ss. 61-62, 70-71; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 73-74.

<sup>41</sup> Bkz. İsferyâinî, *et-Tebisîr fi'd-Din*, s. 65, 68.

dönem göz önüne alınarak değerlendirilmesi elzemdir. Zira o dönemde kebire sahibini küfürle itham ederek iman dairesini daraltan Hâricîler'in ve büyük günahın kişiyi imandan çıkarmayacağını savunan Mürcie'nin fikirleri yaygındı.<sup>42</sup>

Vâsıl b. Ata ise el-menzile görüşünü siyasi alana da uygulayarak mezhepler arasında şu şekilde bir ara formül bulmuştur: Ali b. Ebî Tâlib ile Muâviye b. Ebî Süfyan arasında çıkan savaşta taraflardan birisi hatalıdır, fakat kimin hatalı olduğu bilinemez. Onların haklarında herhangi bir hüküm verilmemeli ve konu Allah'a bırakılmalıdır.<sup>43</sup> Böylelikle Vâsıl, Hz. Ali ve ona muhalefet edenleri küfürle itham eden Hâricîler ile her iki tarafı da mümin olarak kabul eden Mürcie arasında orta bir yol tutmuştur.

Ortaya konan ara formülün siyasi içeriği ise şöyle detaylandırılabilir: "Emevi yönetimi İslâm toplumunun kapsamı dâhilindedir. Emevi yöneticileri düşman konumuna gelmemişlerdir. Ancak müminlerin çizgisinden sapma konumundadırlar. Dolayısıyla Müslümanların onlarla bağı kopmamıştır. Bununla beraber onlara karşı mücadele etmek meşrudur. Onlara karşı muhalefet şiddetten uzak bir şekilde, İslâm toplumuna zarar verilmeden yapılmalıdır. Hâricîler'in içine düştüğü hataya düşülmemeli, Mürcie'nin ahlâki gevşekliğe neden olan anlayışından uzak durulmalıdır."<sup>44</sup> Böylelikle Mu'tezile iktidara karşı bir baskı grubu oluşturmuş, başkaldırıcı da tövbe şartına bağlamıştır. Yönetimde olanlar, yaptıkları kötülük ve zulümler sebebiyle büyük günaha girmişlerdir. Tövbe etmedikleri takdirde onlara karşı isyan meşrudur ve elzemdir. Bu durum üzerine öldükleri takdirde, öte dünyada da Allah'ın kâfirlere takdir ettiği ceza, daha hafif bir şekilde onlar için de geçerli olacaktır. Yani onların, dünya ve ahiret hayatında sorgulanmaları ve cezalandırılmaları zorunludur. Böylece Mu'tezile ne Emevi iktidarını destekleme anlamını taşıyan Mürciî yaklaşımı ne de İslâm toplumunun birlik ve beraberliğini zedeleyen şiddete dayalı yaklaşımı kabul etmeyerek uzlaşma temeline dayalı daha kapsamlı ve daha ihtiyatlı bir siyasi ara formül geliştirmiştir.<sup>45</sup>

Ehl-i Sünnet âlimleri ise her üç görüşü eleştirmiş ve büyük günahın, müminden imanını gidermeyeceğini, dolayısıyla bu kimseye ahirette kâfir muamelesi yapılmayacağını ve de ahirette insanların iki kategoriye ayrılacağını, buna göre kişinin ya mümin ya da kâfir olabileceğini savunmuşlardır. Böylelikle el-menzile beyne'l-menzileteyn kuralını da reddetmişlerdir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Zemaşşeri, *Minhâc*, s. 73; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 584.

<sup>43</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 137-138; Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, thk. M. Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, s. 59; Zemaşşeri, *Minhâc*, ss. 73-76; Nevbahtî, *Firaku'ş-Şia*, İstanbul 1931, ss. 11-12; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, I, 388-391.

<sup>44</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 181.

<sup>45</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 181-182; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 137-140; Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, s. 59; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, I, 388-391.

<sup>46</sup> Bkz. Bâkîllânî, *Kitabu't-Temhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987, ss. 395-397; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa-A. Abdülmünim Abdulhamid, Mısır 1950, ss. 389-393; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987, s. 154.

Öte yandan Vâsıl b. Ata, el-menzile söylemi ile Mürcie'nin sebep olacağı dinî ve ahlâkî bozulmanın önüne geçmek istemiştir. Zira Mürcie, ameli imandan ayırmış, böylelikle imanın eyleme dönük yönü olan dinî pratiklerin etkisini zayıflatmıştır. Daha sonra Allah'ın rahmetini taksim etmede bir ölçütün olamayacağını ve O'nun rahmetinin herkese şâmil olduğunu iddia etmiştir. Böyle bir inanış, Mu'tezile nazarında insanları kötülüğe teşvik etmekten başka bir şey değildir. Ancak böyle bir düşüncenin iman-ahlâk bütünlüğünü sağlamada daha etkin olacağı da düşünülebilir. Bu yüzden ceza olgusu daha vurgulu/net bir şekilde ortaya konmalı ve böylelikle günah konusunda mükellefin, daha hassas davranması sağlanmalıdır.<sup>47</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr da Mürcie'ye, büyük günah işleyen kimseyi mümin olarak adlandırmasından ötürü şöyle bir soru yöneltir: "Kebire sahibini mümin sayarken bununla onun hakkındaki hükmün; medih, tazim, kendisiyle Allah için dost olma gibi hususlarda mümine uygulanan hükümler gibi olduğunu mu kastediyorsunuz, yoksa onun sadece ismen mi mümin olduğunu söylüyorsunuz?" Ardından bu soruyu Kâdî Abdülcebâr şöyle izah eder: Şayet onlar bununla birincisini kastediyorsa bu doğru değildir. Çünkü böyle bir kabul icmâa aykırıdır. Zira ahabın uygulamalarından ve billhassa Hz. Ali'nin davranışlarından, onların büyük günah işleyen kimseye değer vermedikleri, onlara sevgi beslemedikleri, aksine onları lanetledikleri ve hor gördükleri bilinmektedir. Şayet onunla ikincisini kastediyorlarsa, bu da yanlıştır. Çünkü şeriatta "mümin" ifadesi, bir takım özel hükümleri hak eden kişiye verilen özel bir addır. Dolayısıyla mümin sadece bir takım özel hükümleri hak eden kimseye denir.<sup>48</sup> Hâsılı Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ve işlemeyen öte dünyada aynı muameleyi görmeyecektir. Kebire sahibi fâsıktır. Fâsiklar da dünyada mümin, ahirette ise kâfir olarak muamele göreceklerdir. Cennette peygamberler ile diğer müminler arasında sevap derecelendirmesi olduğu gibi cehennemde kâfirler ile fâsiklar arasında da ceza açısından farklılıklar olacaktır. Yani fâsikların cezası kâfirlere nispetle daha alt seviyede olacaktır.<sup>49</sup>

Kâdî Abdülcebâr büyük günah işleyen kimsenin neden fâsik olarak adlandırıldığını ise şöyle izah eder: "Mükellef ya sevap ya da ceza ehliendir. Sevap ehlienden olanlar ise ya büyük sevap kazananlardan ya da bunun altında sevap kazananlardan oluşur. Büyük sevap kazananlar ise ya beşer cinsindedir ya da değildir. İnsan dışındaki varlıklardan ise ona melek, mukarreb veya benzeri isimler verilir. Beşer cinsinden olana ise nebi, rasul, seçilmiş (mustafâ), tercih edilmiş (muhtâr), gönderilmiş gibi adlar verilir. Daha az sevap kazanan kimselere ise mümin, berr, müttakî, sâlih vb. isimler verilir. İkâb ehlienden olan da ya büyük cezaya ya da bunun altında

<sup>47</sup> Necah Muhsin, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1996, s. 61; ayrıca bkz. Mustafa Ünverdi, *Ahlâkî Davranış ve Ebedî Kurtuluş İlişkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2015, s. 39, 57.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, I, 228.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Muhtasar*, s. 243; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 73-74; Mu'tezile zaviyesinden fâsığın hak ettiği ceza konusunda geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, ss. 647-666.



bir cezaya müstehaktır. Büyük cezaya müstehak ise ister beşer cinsinden olsun isterse olmasın ona kâfir veya müşrik gibi adlar verilir. Diğer taraftan küfrün de çeşitleri vardır. Küfür bazen Allah'ı veya O'nun sıfatlarını yok saymak tarzında bazen de Yahudileşmek, Hristiyanlaşmak, Mecusileşmek ya da bunlara benzer şekillerde gerçekleşir. Az cezayı hak edenlere ise fâsık, fâcir, mel'un gibi adlar verilir. Bu ifadelerden büyük günah işleyene mümin, kâfir, münâfık denilemeyeceği; onun ancak fâsık diye adlandırılacağı sonucu çıkmaktadır. Münâfık, küfrünü gizleyip Müslüman olduğunu söyleyen kimseye verilen bir isimdir. Bu yüzden bu kimseye münâfık denilemez. Bu kimseye Hâriciler'in dediği gibi kâfir de denemez. Zira büyük günah işleyen kimseye kâfire uygulanan hüküm uygulanmaz. Kâfir isminin bir isimlendirmeden ibaret olduğu da öne sürülemez. Çünkü küfür kendisine bir takım hükümlerin -kendisiyle nikâhlanamaz, mirasçı olamaz, Müslüman mezarlığına defnedilemez- uygulanmasını gerektirecek eylemleri işleyen kimseye verilecek bir nitelemedir. Bunları hak etmeyen bir kimse kâfir olarak adlandırılmaz. Şu halde büyük günah işleyen kimseye ancak fâsık denilebilir."<sup>50</sup>

Netice olarak Mu'tezile'ye göre "büyük günah sahibi, mümine ait hükümlerin yokluğu nedeniyle mümin; kâfir veya münâfıkta olması gereken hükümlerin yokluğu nedeniyle kâfir veya münâfık değildir. O halde hem ümmetin bu isimde icmaı hem de Allah'ın kitabında bu ad ile zikredilmesi, bu kimsenin fâsık olduğunun delilidir. Özellikle ilk çıkış itibariyle böyle bir vurgunun konjonktürel olarak acil ve pratik bir fayda sağlama gayesi olduğu açıktır. Öyle ki bu meselenin arka planında iyimser bir kaygının olduğu tarihi verilerle de sabittir. Sırf olumsuz bir tablo çizerek Mu'tezile'yi bu görüşünden dolayı tarihin önünde suçlu ilan etmek vicdanî bir duruş değildir. Unutulmamalıdır ki, Vâsıl b. Ata'nın aykırı olarak lanse edilen çıkışı, daha çok ifrat ve tefritte aşırı giden iki kutbun (Hâricî-Mürcie) toplumda yarattığı ictimâî ve itikâdî ayrılmışlığın etkisiyle şekillenen kaosa bilinçli bir tepkidir. Bu ayrışmayı engellemenin yolu, amele esaslı bir vurgu ile yaptırımı güçlü olan bir sonun kaçınılmaz olduğunu toplum bilincine yerleştirmektir. Mu'tezile 'el-menzile' söylemi ile adeta topluma şunu deklare etmektedir: Büyük günah işleyen bir mümin Hâriciler'in iddia ettiği gibi kâfir; Mürcie'nin inandığı şekliyle mümin değildir. Burada mükellef, kendi konumunu belirleme yeti ve irâdesine sahiptir. Tövbe edip hak ederek mükâfatı elde edebilir; günahında ısrar ederse Hâriciler'in öngördüğü son ile karşılaşabilir."<sup>51</sup> Sonuçta Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn esası, bir yandan bağınaz Hâriciler'in doktrinel ve pratik aşırılıklarına karşı, bir yandan Mürcie'nin ahlâkî gevşeklğine karşı, diğer yandan da Emevi yönetiminin haksız icraatlarına karşı bir reaksiyondur denilebilir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, (trc. İlyas Çelebi), I, 226-228; *Muhtasar*, s. 243; ayrıca bkz. Zemahşeri, *Minhâc*, s. 73; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, ss. 135-140; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 583-584, 610.

<sup>51</sup> Maraz, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", s. 27; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 649.

<sup>52</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 183.

#### 4. Va'd ve Va'id

Va'd "gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın giderilmesi"; va'id ise "bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesi" anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Va'di öne çıkaran Mürcie'ye "ashâbü'l-va'd" veya "ehlül-va'd", va'idi öne çıkaran Hâriciler ve Mu'tezile'ye ise "ashâbü'l-va'id" ya da "ehl-i va'id" denilmiştir.<sup>54</sup> el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin bir gereği olarak formüle edilen va'd ve va'id kuralı çerçevesinde, büyük günah sahibinin ahiretteki durumu, ihbât ve tekfir, küçük ve büyük günahlar, sevap ve ikâb meselesi, fâsığın hak ettiği ceza ve onun cehennemde sürekli tutulup tutulmayacağı, şefaât gibi ahiret ahvalini içeren hususlar ele alınmıştır.<sup>55</sup>

Vâsıl b. Ata, va'd ve va'id ilkesini kapalı bir şekilde ele almışken Amr b. Ubeyd daha net ve vurgulu bir şekilde ortaya koymuştur. Kebire sahibinin cezalandırılmamasının, va'idle ilgili naslara aykırı olacağı fikri Amr b. Ubeyd'de daha nettir. Bu yüzden va'd ve va'id prensibinin Vâsıl b. Ata'nın "el-menzile beyne'l-menzileteyn" fikri esas alınarak doğduğu ve 728'den sonra Amr b. Ubeyd ile beraber teşekkül ettiği söylenebilir.<sup>56</sup>

Va'd ve va'id meselesi öncelikle Hâriciler ile Mürcie arasında tartışılmıştır. Cemel ve Siffin savaşlarından sonra ölen Müslümanların ve büyük günah sahiplerinin bu dünyadaki ve ahiretteki durumları tartışılmıştır. Bu savaşlara katılanların mümin, kâfir veya fâsik olup olmadıkları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş ve bunun yanında kâfir, mümin, fâsik kavramları da tanımlanmaya çalışılmıştır. Belirtilen isimlendirmelerin, dünyevî ve uhrevî yönü bulunduğu için büyük bir önemi haizdir. Bu bağlamda büyük günah işleyen kimselerin işledikleri günahlardan ötürü öte dünyada cezalandırılıp cezalandırılmayacağı meselesi gündeme gelmiştir. Va'd ve va'id esasları da büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda ilk defa ortaya çıkmıştır.<sup>57</sup>

Hâriciler Hz. Osmân, Hz. Ali ve destekçilerinin büyük günaha girdiklerini, bu yüzden de kâfir olduklarını, tövbe etmeden öldükleri takdirde ise ebedi azapla cezalandırılacaklarını iddia etmiştir. Bundan sonra kâfirlere yönelik va'id içerikli nassların kapsamına müminlerin girip girmediği ve va'd ve va'id içeren nasslardaki ödül ve cezanın kapsamı meselesi münakaşa edilmiştir. Hâsılı Hâriciler, mürtekib-i kebirenin ebedî azabı hak ettiği için mümin olmadığını iddia etmiştir.<sup>58</sup>

Mürcie ise "büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik

<sup>53</sup> Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 459.

<sup>54</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara 2013, s. 331.

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 611-689.

<sup>56</sup> Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 104-105.

<sup>57</sup> Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 73; Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2012, c. 42, s. 414.

<sup>58</sup> Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 385; Bedreddin er-Râzî, *Hüceci'l-Kur'an*, nşr. A. Ömer el-Mahmesânî, Beyrut 1986, ss. 50-53.

sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah'ın vereceği karara bırakmış, haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedi kalmayacağı fikrini savunmuştur. Asr-ı saâdet'teki Tebük Seferi'ne katılmayanlar arasında bulunan üç kişi hakkında indiği kabul edilen ve "ircâ" kavramını da içeren Tevbe suresi 106. ayeti<sup>59</sup> esas alan Mürcie, büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermemiş, Allah'ın va'dinin değişmemesine rağmen va'idinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya vaadde istisnanın bulunmamasına karşılık va'idde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür; dolayısıyla vaadden dönme, bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenab-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder."<sup>60</sup> Sonuçta Mürcie'ye göre Allah'ın va'idini değiştirmesi mümkündür.

Bütün bu tartışmalar neticesinde Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve va'd ve va'id görüşü ortaya çıkmıştır. Öncelikle Vâsıl b. Ata büyük günah işleyeni fâsık olarak adlandırmışsa da bu kimsenin tövbe etmediği takdirde ebediyen cehennemde kalacağını, fakat kâfirin üstünde bir mevkide bulunacağını belirtmiştir. Aslında Mu'tezile'ye göre Allah va'd ve va'idini mutlaka yerine getirir. Zira onun verdiği haberin vakiya uygun olmaması düşünülemez. Dolayısıyla Allah va'di gereği kendi emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınanları ve işledikleri günahların ardından tövbe ederek ölenleri ahirette ödüllendirecek; va'di gereği de günah işleyip tövbe etmeden ölenleri ise cezalandıracaktır.<sup>61</sup> Neticede büyük günah sahibinin fâsık olduğunu iddia ederek Hâriciler'den ayrılan Mu'tezile, onun tövbe etmediği takdirde ebediyen cehennemde kalacağı fikrini savunması yönüyle de onlarla aynı noktada durmuştur.<sup>62</sup> Mu'tezile'nin mürtekb-i kebire'nin bu dünyadaki mümin, kâfir, fâsık ve münâfık tanımlamasına ilişkin tartışmalar neticesinde "el-menzile beyne'l-menziyleteyn" esası, ahiretteki durumyla alakalı ihtilafların neticesinde ise "va'd ve va'id" prensibi geliştirilmiştir denilebilir. Dolayısıyla va'd ve va'id esası, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ilkesinin bir gereği ve tamamlayıcısı mesabesinde dir.

Mu'tezile'nin va'd ve va'id konusundaki yaklaşımı ilâhî adalet ve şefaât konularıyla da alakalı olduğu için bu meselelerin de üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki Mu'tezile'nin va'd ve va'id ilkesi, adalet ilkesiyle yakından ilişkilidir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kendi emirlerine itaat edenleri mükâfatlandırması, âsileri de cezalandırması adaleti gereği kendisine vâciptir. Nitekim Allah, daha önceden, iyilik yapanların mükâfat; kötülük yapanların da ceza göreceğini haber vermiştir.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, VI, 450, 469-470.

<sup>60</sup> Kutlu, "Va'd ve Va'id", s. 414; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 650.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 243; *Şerh*, ss. 135-136;

<sup>62</sup> Bkz. İsferyâni, *et-Tebşîr fî'd-Din*, s. 65.

Allah ne vadetmişse mutlaka bunları yerine getirir. Hak etmeyene sevap vermek kabîh bir şeydir. Büyük günahlar tövbe olmaksızın Allah'ın lütfuyla veya şefaitle affedilmez. Şefaate, ancak cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesi anlamında ele alınabilir. Hiç şüphesiz Allah, hem va'dini hem de va'idini yerine getirir. Bu sebeple büyük günah sahibi, tövbe etmeden ölürse cehenneme girecektir. Kısacası kebir sahibine yönelik şefaati reddeden Mu'tezile, insanın mutlaka davranışlarının karşılığını göreceğini savunmuş ve böylece, onu her türlü kötülükten uzaklaştırmayı hedeflemiştir.<sup>63</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre va'd ve va'id ilkesine muhalif olanlar aslında Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkmaktadır. Zira Allah'ın va'd ve va'idde bulunduğu, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin muhtevasından zorunlu olarak bilinir. O, va'idinden asla dönmez. Çünkü Allah'ın sözünden dönmesi, yalan söylemesi manasına gelir. Yalan ise kötü bir davranıştır. Allah'ın kötü olan bir şeyi yapması ise olanaksızdır.<sup>64</sup> Nitekim Kur'an'da da Allah şöyle buyurmuştur: "Benim verdiğim hüküm asla değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem."<sup>65</sup> Keza Allah'ın va'idinden dönmesi mümkün olsaydı, va'dinden de dönmesi imkân dâhilinde olurdu. Hatta Allah'ın bütün emir ve yasakları için aynı durum söz konusu olabilirdi. Bu ise imkânsızdır. Bu noktada va'idden dönüş lütuftur ama va'd için böyle bir durum söz konusu değildir de denemez. Çünkü kerem her daim iyidir; yalan ise her durumda kötüdür. Dolayısıyla yalan, kerem olarak kabul edilemez.<sup>66</sup>

Va'd ve va'id esası çerçevesinde imanın muhtevası ve amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi de ele alınmıştır. Mu'tezilî kelâmcılar, imanı kalbin bilmesi, dilin ikrarı ve amelden ibaret olarak değerlendirmişlerdir. Yani imanın mârifet, ikrar ve amel olmak üzere üç rüknü bulunmaktadır.<sup>67</sup> Dolayısıyla ameli terk edenin öte dünyadaki durumu hiç de iyi olmayacaktır. Zira ahirette kurtuluş -mârifet ve ikrar ile beraber- ancak ilâhî emirlerin yerine getirilmesi ve günahlardan kaçınma ile mümkün olabilir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin "va'd ve va'id" ile "el-menzile beyne'l-menziyleteyn" ilkelerini birlikte okumak mümkündür. Her ne kadar ikincisinin siyasi boyutu da var ise de iki esas da temelde ahlâkî, bireysel ve toplumsal ölçekte tesis etmeye mebni olarak değerlendirilmelidir. Filhakika Allah'ın cehennem tehdidinden dönmeyeceğini ve cezaları mutlak olarak işleteceğini kabul etmek, suç ve ceza sisteminin eksiksiz biçimde çalışacağı ve herhangi bir iltimas ya da ihmalkârlık olmayacağı fikrini verir. Va'd ve va'id ilkesi, el-menzile beyne'l-menziyleteyn prensibinin dolaylı olarak gerçekleştirmek istediği noktaya doğrudan işaret eder ve küfür ve isyanın -tövbe olmazsa-

<sup>63</sup> Mu'tezile'nin şefaate anlayışı hakkında bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 687-695; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, s. 121; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 51-52.

<sup>64</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 3, 177; VI/II, 301.

<sup>65</sup> Kâf 29/50.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 136; ayrıca bkz. İbrâhîm Yusuf, *Aslu'l-Adl*, s. 271; Kâsım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyas*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut 1980, s. 197.

<sup>67</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1960, s. 8.

mutlak cehennemle karşılık bulacağı inancını temin eder. Böylece toplumsal düzenin ve güvenin temini de kolaylaşır. Zira bu ilke ile kişi, vicdan muhasebesi yapmak ve davranışlarını kontrol etmek durumunda kalacaktır.

### 5. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiş İslâmî bir prensiptir. Bu prensip, ilk kez bir motto halinde Hâriciler tarafından Hz. Ali zamanında kendi isyanlarına meşruiyet kazandırmak için ileri sürülmüştür. Mu'tezilî kelâmcılar da bu prensibi beş esastan birisi olarak kabul etmişlerdir. Esasen Mu'tezile'nin bu ilkesinin de siyasi, ahlâkî ve itikâdî boyutları olduğunu ifade etmeliyiz. Buna ek olarak bu ilke beş temel esas arasında ameli pratiği ilgilendiren en önemli prensiptir. Mu'tezilî âlimler, bu prensibi bir gereklilik olarak anlamış ve hayatlarına uygulamışlardır. Esasen onlar, bu ilkenin pratik yönüyle ilgilenmiş ve bu bağlamda kötülüğün yok edilmesi için mücadelenin elzem olduğunu vurgulamışlardır. Vâsıl b. Ata'nın bir kısım insanları eğitimden geçirdikten sonra farklı beldelere davetçi olarak göndermesi ve gayri müslimlere karşı bilinçli bir davet çalışması içinde olması, ilkenin pratik bir faaliyet olarak tecrübe edilmesinde dinî saiklerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Mu'tezilî düşünürlerde görülen ve ötekiyle karşılaşmaya ve onları ikna etmeye motive edecek pratik çabalar, zamanla kalıcı fikri ürünlerin ortaya konmasına zemin teşkil etmiştir.<sup>68</sup>

Mu'tezile'ye göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esasının, kötülüğü yok etme ve âdil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasi ve devlet başkanlığı boyutu ile ideolojik alan ve iyiliğin yerleştirilmesi, kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esasları değişik zamanlarda farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Esasında bu ilke devlet başkanlığı ve siyasetle de yakından alakalıdır. Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in de imamın âdil olması gerektiği ve siyasi adalet konusunda hassas oldukları bilinmektedir. Bu sebeple de meselenin siyasi boyutunun onlarla birlikte teşekkül ettiği söylenebilir. Mâmafih, bu ilkenin başlangıçta Emevi yönetiminin haksız ve baskıcı uygulamalarına karşı insanları bilinçlendirme niyetiyle oluştuğunu ve bir nevi muhalif söylemin dinî-itikadî dayanağı şeklinde neş'et ettiğini söylemek mümkündür. Bu prensibin ahlâkî boyutta ele alınması ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ile gerçekleşmiştir.<sup>69</sup>

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibi bütün Müslü-

<sup>68</sup> Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Maruf Neyh-i ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime*, Mardin 2017, c. 8, sayı: 1, s. 95; bkz. Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997, 81; Yahya Dertli, *Kur'an'ı Kerim'in İyiliği Emretme ve Kötülüğün Kaçındırma İlkesinin Mu'tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş 2006, s. 104.

<sup>69</sup> Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü'l-Talibiyyîn*, thk. S. Ahmed Sakar, Kahire 1949, s. 209; Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, Hitit Kitap, Ankara 2010, ss. 86-87, 185; "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", s. 43.

manlar tarafından farz-ı kifâye olarak kabul edilmişken Mu'tezile'nin geneli tarafından bu görev "Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun."<sup>70</sup> ayetine dayanılarak farz-ı ayın olarak telakki edilmiştir. Fakat Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Bekr el-Asam'a (ö. 200/816) göre bu ilkeyle amaç, ma'rûfu kaybetmemek ve münkerin gerçekleşmesini önlemektir. Eğer bu farz, bazı mükellefler tarafından yerine getirilirse diğerlerinden bu vazife düşer. Bu sebeple bu görev farz-ı kifâyedir.<sup>71</sup> Öte yandan Kâdî Abdülcebbar'a göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker nakliyönden vâciptir. Bunun vücûbuna delâlet eden şeyler ise kitap, sünnet ve icmâdır. Zira "Siz, insanların iyiliği için çıkarılmış erdemli bir topluluksunuz. Nitekim siz hep iyiliği teşvik eder, kötülüğü engellemek için gayret gösterirsiniz."<sup>72</sup> ayetiyle Müslümanlar el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker görevini yerine getirmeleri nedeniyle övülmektedir. Burada övgü, bu görevin vâcip olmasından kaynaklıdır. Keza Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme ya da oradan uzaklaşma dışında herhangi bir alternatif yoktur." el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker'in gerekliliği konusunda bir icmân olduğunda ise şüphe yoktur.<sup>73</sup>

Mu'tezile'ye göre emir bi'l-ma'rûf ile iyi olanın yapılması, nehy ani'l-münker ile de kötü olanın ortadan kaldırılması kastedilir.<sup>74</sup> Kolay olan bir emirle istenilen amaç gerçekleşiyorsa, bu noktada kolay olan tercih edilir. Nitekim Allah "İki mümin grup birbiriyle çatışıp çarpışırsa hemen aralarını bulup barıştırın. Barış sağlama çabasına rağmen biri diğerine saldıracak olursa o zaman saldırgan tarafa karşı Allah'ın barışla ilgili emrine uygun hareket edinceye kadar siz de savaştın."<sup>75</sup> ayetiyle de ilk önce kolay yol olan barış için arabuluculuk yapılmasını istemekte, bu gerçekleşmezse öldürme dâhil diğer yollara müracaat edilmesini istemektedir.<sup>76</sup>

Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, doğru yolda olmayanların hidayete ulaşması, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin iddialarının çürütülmesi için iyiliğin emredilmesi, kötülükten sakındırılması zorunludur. Emre konu olan ma'rûf, vâcip türünden ise onu emretmek vâcip, nafile ise onu emretmek nafiledir. Ancak münkerde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Yani münker olan her türlü davranıştan sakındırmak elzemdır.<sup>77</sup>

Kâdî Abdülcebbar münkerleri iki kısma ayırmıştır: Birincisi zorlama ile durumu değişendir. Bunun zararı kişinin sadece kendisine aittir. İkincisi ise zorlama ile durumu değişmeyendir. Bunun zararı başkasına da dokunur.

<sup>70</sup> Âl-i İmran 3/104.

<sup>71</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 148.

<sup>72</sup> Âl-i İmran 3/110.

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 248; *Şerh*, s. 142; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 627.

<sup>74</sup> Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 626.

<sup>75</sup> el-Hucurât 49/9.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 144.

<sup>77</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 741-747; Zemaşerî, *Minhâc*, ss. 77-78.

Durumu zorlama ile değişene örnek olarak “ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifade eden sözcükleri telaffuz etmek” gösterilebilir. Zorlama anında küfür ifade eden kelime hariç, diğer sözcüklerin kullanımı caizdir. Küfür ifade eden kelimelerin ise muhtevalarına inanılmaması gereklidir. Bu durumdaki kişinin, içinden sözgelimi “Sen, beni Allah için üçüncüsüdür söylemeye zorluyorsun.” şeklinde geçirmesi gerekir. Durumu zorlama ile değişmeyene örnek olarak ise “Müslümanı öldürme ve iftira atma” gösterilebilir ki bu asla caiz değildir. Bunun mal konusunda olması durumunda ise bedeli ödeme şartıyla başkasının malının itlaf edilmesi mümkündür.<sup>78</sup> Aslında münkerden sakındırma ondaki kötülükten ötürü vâciptir. Bu konuda büyük veya küçük günah ayrımı yapılamaz.<sup>79</sup>

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerin vâcip olduğuna dair Kur'an, sünnet ve icmâdan deliller olduğu için devlet yöneticisinin bulunmasına bakılmaksızın bu görev -bazı şartlar gerçekleştiği takdirde- her Müslüman için vâciptir. Aslında el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker iki çeşittir: Birincisi sadece devlet reisinin yapabildiği, ikincisi ise bütün insanların gerçekleştirebileceği hususlardır. Hadleri uygulama, İslâm'ın onurunu koruma, kaleleri koruma, orduyu hazırlama, hâkim ve bürokratları atama gibi hususlar sadece devlet reisinin yerine getirebildiği görevlerdir. Herkesin yürütebileceği vazifeler ise içki içmek, hırsızlık, zina vb. fiillerin ortadan kaldırılmasını sağlayacak faaliyetlerdir. Bu görevlerin yerine getirilmesi sırasında kendisine itaat edilmesi gereken bir lider varsa onun emirlerine başvurulmalıdır.<sup>80</sup>

Kâdî Abdülcebâr'a göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker'in bazı şartları mevcuttur:

1. Emredilen şeyin ma'rûf, yasaklananın da münker olduğu bilinmelidir. Zira bunlar bilinmezse yanlış bir takım hususlar emredilebilir veya yasaklanabilir. Bu konuda zann-ı gâlib ilim yerine geçmez.

2. Münkeri işlemek için uygun şartların oluştuğunu bilmek elzemdır. Örneğin meşru olmayan bir eğlence ortamının hazırlandığını görünce buna engel olunmalıdır. Burada zann-ı gâlib ilim yerine geçer.

3. Kötülükten yasaklama işinin toplumda daha büyük zararlara neden olmayacağı bilinmelidir. Sözgelimi içkinin kullanımına mani olunması Müslümanların öldürülmesine neden olacaksa kötü olanın yasaklanmasından vazgeçilir.

4. Bu vazifeyi yerine getirecek kimse talebinin karşılık bulacağını bilmelidir. Aksi halde bu görev kendisine vâcip olmaz.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, (trc. İlyas Çelebi), I, s. 236.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 146.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 148; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 628.

5. Bu görevi ifa edecek şahıs, ileride kendisine veya malına zarar gelmeyeceğini bilmelidir. Fakat bu kimse kötü söz veya dayaktan etkilenmeyen biriye bu vazife ondan düşmez.<sup>81</sup>

Mu'tezile'nin konumunu birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür: Mu'tezilî düşünürler bir yandan Emevi iktidarının ötekileştiren politikalarına insanî refleksler geliştirerek insanların öfkelerini din yerine yönetime yönlendirmeye çalışmışlar; bir yandan da İslâm'a yönelen kimselerin taleplerini fikri ve duygusal eğilimlerinin farkında olarak doğru bir zeminde karşılamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan bilhassa fethedilen coğrafyalarda Müslümanların sahip olduğu askeri ve siyasi hâkimiyetin düşünsel ve kültürel açıdan takviye edilmesine; Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsilik gibi dinlerin ve Müşebbihe, Mücessime, Bâtıniyye, Râfızilik gibi ekollerin asılsız iddialarına yanıtlar vermeye çalışmışlardır. Takdir edilir ki dile getirilen hususların tam manasıyla yerine getirilmesi için Mu'tezile'nin iki niteliğe sahip olması gerekir: İlki, muhatapların sahip olduğu her türlü düşünceye meydan okuyabilecek güçlü bir fikri donanım; diğeri, fikri hesaplaşmayı basit bir entelektüel mücadelenin ötesine geçirip irşat duygusuyla yapmayı sağlayacak dinî motivasyon. Birinci donanımın temel saiki akıldır ve Mu'tezile bunu başarılı bir şekilde kullanmıştır. İkincisi için, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesi itici güç olmuştur. Şu halde Mu'tezile açısından "öteki" ile kurulan diyalogun gerçekleşmesi, "akıl" ve "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" ile mümkün olmuştur denilebilir.<sup>82</sup>

22

Mu'tezile'nin el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesini -başta Vâsıl b. Ata'nın uzak beldelere gönderdiği davetçilerle ilgili olmak üzere- dini tebliğ etmek için mi yoksa Abbasiler lehine siyasi propaganda yapmak gayesiyle mi kullandığı meselesi münakaşa edilmiştir. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelerde ilkenin muhalefette ve iktidarda farklı şekillerde anlaşılıp uygulandığı öne sürülmüştür. Buna göre Mu'tezile'nin ilkeyi, muhalefetteyken Emevi yönetiminin haksız ve zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak amacıyla ve iktidara karşı başkaldırının bir aracı olarak değerlendirdiği; iktidardayken ise yine siyasi amaçla toplumu yönlendirmek, denetlemek ve "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusunda olduğu gibi toplumda sıkı bir kontrol mekanizması oluşturmak amacıyla kullandığı dile getirilmiştir.<sup>83</sup> Aslında Mu'tezilî düşünürler, başlangıçta söz konusu prensibi kullanarak Mecûsilik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere; Haşviyye, Bâtıniyye/İbâhiyye, Râfızilik gibi sapkın akımlara karşı İslâm dinini başarılı bir şekilde savunmuşlardır. Onlar başlangıçta bu ilkeyi itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah edip adaleti egemen kılmak amacıyla kullanmışlardır. Fakat daha sonra bu esasa dayanarak muhaliflerini

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 142-143; ayrıca bkz. Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 630-633; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, s. 78.

<sup>82</sup> AYTEPE, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı", s. 86.

<sup>83</sup> Bkz. AY, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 185-186; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile'de İnsanın Özgürlüğü*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, s. 103.



susturmaya ve yola getirmeye çalışmışlardır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî bu hususta örnek olabilecek bazı haruç hareketlerinden söz etmektedir.<sup>84</sup>

Vâsıl b. Ata ve iktidar karşıtları, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibi çerçevesinde Emevi iktidarına karşı propaganda ve kamuoyu oluşturmada başarılı olmuşlardır. Yönetime karşı girişilen isyan hareketlerine bazen direkt bazen de dolaylı olarak destek veren Mu'tezile, bir Emevi emiri olan Yezid b. Velid b. Abdülmelik'in iktidara geçmesini sağlamıştır. Böylece Mu'tezile bu prensibi, iktidarın zulüm ve haksızlıkları karşısında başkaldırının meşruiyet dayanağı olarak değerlendirmiştir. Bu manada Hâricîlerin de "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" ilkesine yüklediği anlam aynıdır. Zira Hâricîler de bu prensibe siyasi bir anlam yüklemiş ve ayaklanmanın meşruiyetini bu ilkeye dayandırmışlardır. Bu manada her iki ekol, birbirinden etkilenmiş olabilir.<sup>85</sup>

Mu'tezile'nin el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esası çerçevesinde İslâm'a yapılan saldırılara karşı çıkarak İslâm'ı savunması büyük önem arz etmektedir. Ama onlar, bu esas doğrultusunda kendi prensiplerini diğer Müslümanlara kabul ettirebilmek için yaptıkları mücadelede aşırıya kaçmışlardır. Özellikle bazı Abbasi halifeleri döneminde (Me'mûn, Mu'tasım, Vâsik) Mu'tezile'nin bu prensibi siyasi amaçla kullanarak muhaliflerini sorguya çekip eziyete maruz bırakması ve onlara baskı uygulaması Kur'an ve hadislerde tanıtılan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesiyle bağdaşmamaktadır.

### Sonuç

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile'nin rasyonalist, özgürlükçü, sorgulayıcı ve eleştirel çizgiyi ifade ettiği müsellemdir. İslâm inanç dünyasına ciddi manada etki eden Mu'tezile okulunu şüphesiz diğer ekollerden ayıran belirli vasıflar vardı. İşte bunlar "usûl-i hamse" şeklinde kavramsallaştırılan ve Mu'tezilî âlim Hayyât'ın ifadesiyle bir kimseyi Mu'tezilî kılan beş esastır. "Tevhid", "adalet", "el-menzile beyne'l-menziletayn", "va'd ve va'id", "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" şeklinde sabit olan bu ilkeler Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfıdır. Esasen Ehl-i Sünnet'in iman esaslarını usûl-i selâse şeklinde veya Amentü'de olduğu gibi altı maddede toplamasına karşılık, Mu'tezile, inanç sistemini usûl-i hamse olarak formüle etmiştir. İ'tizâlî beş ilke siyasi, sosyal ve felsefî arka planı itibariyle diğerlerinden ayrılırsa da daha çok itikâdî alana hitap eder.

Mu'tezilî inanç sisteminin özünde yer alan tevhid prensibi, temelde antropomorfik Tanrı anlayışına bir reddiyedir. Tanrı tasavvuru tamamen

<sup>84</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 141, 741; Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393, ss. 115-119; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 162-180, 252-254; Aîşe Yusuf el-Mennâi, *Usûlû'l-Akide*, Devha 1412, ss. 375-379; Çelebi, "Mu'tezile", s. 396.

<sup>85</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 192, 195; bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1343, I, 96; Ahmed Mahmûd Suphî, *Fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut 1405, ss. 183-184; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrâhîm Akbaba, İstanbul 1988, ss. 114-115.

tenzihi bir zeminde olan Mu'tezile ulemâsı, haberî sıfatları tevil ederken tecsim, teşbihten sakınma çabası içinde olmuş ve aşkın Tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu bağlamda onların Allah'ın kıdem ve vahdaniyet sıfatlarını merkeze almış olduğu bilinen bir gerçektir. Kadîmlerin çokluğu anlamına gelen "teaddüd-i kudemâ" endişesi ile Tanrı'nın sıfatlarını farklı bir biçimde yorumlayan ve O'nun zatıyla sıfatlarını aynileştiren Mu'tezile, sünnî âlimlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Esasen teşbih ve tecsimi nefyeden bir usul olarak tevil, kelâmın özünü oluşturmaması bakımından Ehl-i Sünnet'in de kullandığı bir metottur. Ancak aşırı tenzihi yorum ile Kur'an'ın Tanrı tasavvurunun örtüştüğünü savunmak uygun görünmemektedir. Kur'an insana şah damarından yakın, onun dualarına icabet eden, savaşta zor durumda kaldıklarında müminlere nusrette bulunan bir Allah'tan haber verir. Mu'tezilî düşüncede mevcut aşırı tenzihi görüş ise âlemlerle ilişkisinde aktif olmayan, adeta Plotinus'un Bir'ini çağrıştıran pasif bir Tanrı tasavvuruna kapı aralamaktadır. Bu açıdan tevhid ilkesinin ifrat tefrit arasında aşırı uca kaydığını söylemeliyiz.

Adalet ilkesi ise Mu'tezile ekolünün mihverini oluşturan diğer asıldır. İnsan sorumluluğu, hayır-şer, irâde-kudret, hüsün-kubuh gibi pek çok meselenin dayandığı esas işte bu adalet ilkesidir. Tarihsel süreç itibariyle bu ilkenin, meşruiyetini dinî referanslarla sağlamaya çalışan Emevi iktidarına karşı, hak arayışından tebellür ettiğini ve cebrî kader anlayışına karşı tepkinin özünü teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Bu çerçevede Allah'ın mutlak manada yetkinliği, fiillerinin ahlâkîliği, kötülükten uzak ve sadece iyinin yaratıcısı yüce bir varlık olduğu vurgulanmıştır. İnsan ise akıl, irâde ve kudret gibi vasıflarıyla imtihana tabi tutulan ve davranışları denenmeye konu olduğu için özgür hareket etme vasfını haiz bir varlıktır. Hiçbir insanın fiili önceden yazılıp tespit/takdir edilmediği için ne kâfirin küfrü, ne Müslümanın günahı ne de siyasi iktidarların cürümleri kaderdir. Mu'tezilî kelâmcıların insan fiillerini kaderin dışında kabul etmelerinin kökeninde, insanı, davranışlarının faili olarak beyan eden nasların yanında, Emevi iktidarının cebrî uygulamalarına karşı çıkmalarının da rolü yadsınamaz. Böylece adalet ilkesi sadece dinî gerekçelerle teşekkül etmemiştir, denilebilir. Bilakis söz konusu ilkenin arka planında siyasi mülahazaların da olduğu ifade edilmelidir. Adalet ilkesinin detaylandırılması ve şekillenmesinde ise Mu'tezile'nin Cebriyye, Mürcie, Râfıza ve diğer muhalifleriyle yaptığı tartışmalar etkili olmuştur.

Mu'tezile'nin diğer üç esası ahlâkta temerküz etmiştir. Zira el-menzile beyne'l-menzileteyn ve va'd ve va'id ilkelerinde dünyada işlenen ve tövbe edilmeden ahirete bırakılan fiillerin karşılığının tastamam alınacağı, kebire sahibinin imanla küfür arasında bir yerde olduğu, tövbe etmediği takdirde kesinkes ebedi olarak cehenneme gireceği, bu konudaki ilâhî va'idin değişmez/kesin olduğu fikri, şüphesiz ahlâkî davranışın temini için önemli bir duruşu ifade eder. Ehl-i Sünnet'in af ve şefaahat gibi günahların silinmesini mümkün kılan yollar Mu'tezile kelâmında bir anlam ifade etmez. Temelde ictimaî ve itikâdî ayrılıklara sebep olan Hâricî ve Mürcüî anlayışa bir tepki olarak geliştirilen el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinde, aşırılıktan kaçınılmaya çalışılmış, ameale ve ceza olgusuna güçlü bir vurgu yapılarak dinî ve ahlâkî

bozulmaya mani olunmak istenmiştir. Bu noktada kişisel sorumluluğu merkeze alan Mu'tezile'nin va'd ve va'id ile el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkeleri, insanın davranışlarında ciddiyetle imana bağlı kalması gerektiğine matuf olarak okunabilir. Buna ek olarak el-menzile kavramsallaştırmasının siyaseten Hz. Ali ve Muâviye ihtilafında tarafsız kalanları tanımladığı ve böylece terimin siyasi anlamının da olduğu hatırdadır tutulmalıdır.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesi ise Mu'tezile'nin iyiliğin tesisi ve kötülüğün yok edilmesini temel dinî esas haline getirdiğini göstermektedir. Lakin onlar bu ilkeyi iktidardayken muhaliflerini yola getirmek, siyasi amaçla toplumu düzenlemek ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirmek amacıyla kullanmışlardır. Muhalefetteyken ise itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah etmek, hürriyet ve adaleti tatbik etmek, iktidarın baskıcı siyasetine karşı ayaklanmanın meşruiyet kaynağı olarak ele almışlardır. Mu'tezile'nin bu prensibe siyasi içerik kazandırarak kendisinden farklı düşünenlere baskı ve zulüm yapması ise tarihten silinme nedenlerinden biri olmuştur.

Netice olarak usûl-i hamse itikâdî, siyasi ve ahlâkî içerik taşıyan dinamik ilkelerdir. Zira 'tizâlî düşünce, bu esaslarla şekillenmiştir. Bununla birlikte Mu'tezilî dünya görüşünde inanç ve ahlâk alanındaki inhirafların tevhid ve adalet başta olmak üzere beş ilke ile engellenme çabası olumlu görülmelidir. Ancak onların nassı, aklın önceden belirlediği ilkelerle anlamaya çalışmaları ve kimi zaman aşırı rasyonalist bakış açıları, bazen nasstan kopmalarına neden olmuştur. Usûl-i hamsenin siyasetten ve tarihsel olgulardan bağımsız olmadığı ise altı çizilmesi gereken ayrı bir noktadır. Hâsılı Mu'tezilî beş esasta temerküz eden itikâdî görüşler, kimi zaman İslâm düşünce tarihinde sadra şifa çözüm önerileri üretmişse de mutlak kabul görmekten uzaktır. İnsana ait görüşlerin her zaman tarih üstü mutlak bir hakikati ifade etmediği ise izahtan varestedir.

### Kaynakça

- Abdeh, Muhammed-Abdulhalîm Tarık, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs, Dârü'l-Erkam*, Birmingham 1987.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrâhîm Akbaba, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, *Mu'tezile'de İnsanın Özgürlüğü*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul 1998.
- Amracî, A. Şevkî İbrâhîm, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eserihim fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyaseti*, Mektebetü Madbulî, Kahire 2000.
- Ay, Mahmut, "Kelâmda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskişeni*, 2015, sayı: 31, ss. 25-50.
- \_\_\_\_\_, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Aydın, Osman, *Akılca Din Söylemi*, Hitit Kitap, Ankara 2010.

- \_\_\_\_\_, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 2003, sayı: 3, ss. 27-54.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Aytepe, Mahsum, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Maruf Neyh-i ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime*, Mardin 2017, c. 8, sayı: 1, ss. 83-97.
- Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: 1997.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Zikrû'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.
- Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul 2012.
- Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa-A. Abdulmünim Abdulhamid, Mısır 1950.
- Çağrı, Mustafa, "el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1995, c. 11, ss. 138-141.
- Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, c. 29, ss. 161-162.
- \_\_\_\_\_, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2006, c. 31, ss. 391-401.
- \_\_\_\_\_, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Dertli, Yahya, *Kur'an'ı Kerim'in İyiliği Emretme ve Kötülükten Kaçındırma İlkesinin Mu'tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş 2006.
- Dugaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1996.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sayı:1, ss. 3-21.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, nşr. Helmut Ritter, İstanbul 1929.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhîd*, nşr. N. Nasr Nader, Beyrut 1957.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec, *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, thk. S. Ahmed Sakar, Kahire 1949.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1963.
- İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1343.
- İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fi Tashîhi'l-Akâid*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, *el-Münye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1960.
- İbrâhîm Yusuf, Hanım, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1993.

- İsferâyîni, *et-Tebşîr fi'd-Din*, thk. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, *Muğni fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kahire 1957-1969.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1996.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resa'ilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), nşr. Muhammed Ammâra, Kahire 1971.
- \_\_\_\_\_, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1974.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Kâsım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyas*, thk. A. Nasri Nader, Beyrut 1980.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1998, c. 1, ss. 387-388.
- Koloğlu, O. Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, Ankara 2007.
- Kutlu, Sönmez, "Va'd ve Va'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2012, c. 42, ss. 414-415.
- Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, thk. M. Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.
- Maraz, Hüseyin, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı:1, c. 14, ss. 1-33.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006.
- Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- Melâhimî, Mahmûd bin Muhammed, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. M. Mc. Dermott-W. Madelung, al-Hoda, London 1991.
- Mennâi, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akîde*, Devha 1412.
- Muhsin, Necah, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1996.
- Nevbahtî, Ebu'l-Hasen, *Firaku'ş-Şia*, İstanbul 1931.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire tsz.
- Nisâbüri, Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhid*, nşr. Abdülhâdi Ebû Rîde, el-Müessesetü'l-Mısriyye, Kahire 1969.
- Râzî, Bedreddin, *Hüccü'l-Kur'an*, nşr. A. Ömer el-Mahmesânî, Beyrut 1986.
- Suphî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1405.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Fehmi Muhammed, Beyrut 2009.
- Şevaşi, Süleyman, *Vâsil b. Ata ve Arauhü'l-Kelamiyye*, Tunus 1993.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara 2013.
- Türkmen, Hasan, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi*, c.3, sayı: 1, 2016.
- Ünverdi, Mustafa, *Ahlâkî Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, "Ahlakın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Aralık 2014, yıl: 7, sayı: 2, ss. 327-349.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1981.

Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.

# İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması

Bayram KANARYA\*



## Panorama of Changing Mushaf's Form Within The Framework of Ibn Ebî Dâvûd's Book Named *Kitâb Al-Masâhif*

**Citation/©:** Kanarya, Bayram, Panorama of Changing Mushaf's Form Within The Framework of Ibn Ebî Dâvûd's Book Named *Kitâb Al-Masâhif*, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 29-50.

**Abstract:** İbn Ebî Dâvûd (d. 316/929) is son's Ebû Davud who famous scholar and own book's named *Sünen*. İbn Ebî Dâvûd's most important work that bringing to world of knowledge is his studying called *Kitâb Al-Masâhif*. In this work had discussed process of mushaf, ikhtilaf of its pronunciation and punctuation marks etc. topics in the presence of narratives. In the period of Prophet Muhammed (sav) the Quran has not being as a book that we have presently because of continuance of revelation and fail to satisfy stationery. In later periods by force of circumstances the Quran had collected in the Mushaf and replicated. İbn Ebî Dâvûd put emphasis on his work at form structure of Mushaf with narrations and historical informations in the first three centuries (hijrî). I think the work occupies an important place in terms of handling chronological formation and progress's stages of Mushaf and its projection to envision's Quran. I will try to investigate narrations and historical information related to mushaf as a panoramic with centering the book named *Kitâb Al-Masâhif*.

**Key Words:** Mushaf, Rivayah, İbn Ebî Dâvûd, *Kitâb Al-Masâhif*, Imagination.



**Atıf/©:** Kanarya, Bayram, İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 29-50.

**Öz:** Meşhur muhaddis ve *Sünen* isimli hadis eserinin sahibi Ebû Davud'un oğlu olan İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) ilim dünyasına kazandırdığı en önemli eser onun "*Kitâbu'l-Mesâhif*" isimli eseridir. Bu eserde, Kur'an'ın mushaflaşma süreci, kıraat ihtilaflarının menşei, imla ve noktalama işaretleri, Mushaf'ın alım satımı vb. birçok konu rivayetler eşliğinde verilmiştir. Hz. Peygamber (sav) döneminde vahyin devam etmesi ve kırtasiye malzemesinin yetersizliği nedeniyle Kur'an elimizde olduğu şekli ile bir Mushaf haline dönüşmemiştir. Sonraki dönemlerde şartların da zorlamasıyla Kur'an'ın cem' ve istinsahı faaliyetleri gerçekleşmiştir. İbn Ebî Dâvûd söz konusu eserinde hicri ilk üç asırda Mushaf'ın formal yapısı üzerinde durmakta dolayısıyla konuyu sadece sahabe dönemi ile sınırlandırmamakta, kendisinin yaşadığı döneme kadar Mushaf üzerinde yapılan faaliyetlere ışık tutacak rivayetler ve tarihî bilgiler aktarmaktadır. Eserin,

\* Öğretim Görevlisi Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com.

Mushaf'ın kronolojik olarak teşekkül ve gelişim aşamalarını ortaya koyması ve bu evrelerin dönemseller olarak nasıl bir Kur'an tasavvurunu beslediğini ortaya koyması bakımından önemli bir yer işgal ettiği kanısındayız. Biz bu çalışmamızda, söz konusu eseri merkeze alarak Mushaf ile ilgili tarihi malumatı panoramik olarak sunmaya ve yeri geldikçe bunların Kur'an algısı ile ilişkisini kurmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mushaf, Rivayet, İbn Ebî Dâvûd, Kitâbu'l-Mesâhif, Tasavvur.

## Giriş

Kur'an vahyi Hz. Peygamber'e (sav) yaklaşık yirmi üç yıla yakın bir sürede inmiştir. Hz. Peygamber inen her ayeti muhataplarına hem sözlü olarak hem de gerekli ayetlerin uygulamalarını örnekleyerek tebliğ etmiştir. Gerek vahyin uzun bir zaman dilimine yayılması gerekse yazının ve malzemesinin yeterli olmaması nedeniyle elimizdeki hâliyle bir Mushaf'ın var olması mümkün olamamıştır.<sup>1</sup> Bununla birlikte nâzil olan ayetler namazlarda okunuyor, ezberleniyor, vahiy kâtipleri vasıtası ile kaydediliyor hatta bazı sahabilerin kendilerine mahsus cüzlerinde bazı sûre ve ayetler yazılı halde bulunuyordu.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebubekir döneminde irtidad hareketleri, bazı yalancı peygamberlerin zuhûru ve Yemâme savaşı ile birlikte Kur'an'ı iyi bilen kurrâ/hâfız birçok kişinin şehit olması Kur'an'ın cem'i konusunu gündeme getirmiş<sup>3</sup> ve bir araya getirilen bu kitaba *Mushaf* adı verilmiştir. Mushaf kelimesi Kur'an'da geçmemektedir. Ancak aynı kökten gelen "suhuf" kelimesinin<sup>4</sup> Kur'an'da zikredilmiş olması, Hz. Peygamber döneminde bu kelimenin türevlerinin kullanımda olduğunu ima etmektedir.

Mushaf kelimesinin Hz. Ebubekir dönemi ile beraber yaygınlık kazandığını hatta giderek kavramsallaştığını ifade edebiliriz. Hz. Ebubekir döneminde cem' edilen Kur'an'a verilecek isim için Yahudilerin kullandığı "sifr" kelimesi teklif edilmiş fakat bu teklif kabul görmemiştir. Bunun yerine Habeşistan'da Mushaf kelimesinin kullanılmasından hareketle Kitaba bu isim verilmiştir.<sup>5</sup> Hz. Osman dönemine gelindiğinde Müslümanların idaresindeki yerler coğrafi olarak oldukça genişlemiş, birçok sahabe dini tebliğ etmek üzere farklı beldelere göç etmiş ve buralarda Kur'an'ı öğretmeye çalışmışlardır. Ancak özellikle Azerbaycan ve Ermenistan fethine giden Müslümanlar arasında farklı okuyuşlardan kaynaklanan münakaşalar yaşanmış, hâdis Hz. Osman'a intikal etmiş, o da Mushaf'ı çoğaltarak (istinsâh) muhtelif beldelere

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2013, s. 50.

<sup>2</sup> Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 4, VI/98-99; Ziya Şen, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 34-45.

<sup>3</sup> Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 3, VI/98-99; Nesâî, 47 Fedâilu'l-Kur'an 8, VII/248; Ayrıca Bkz. M.M. el-A'zami, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, İz Yay. İstanbul 1993, s. 175.

<sup>4</sup> Abese, 80/13; A'la, 87/18-19.

<sup>5</sup> Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *DİA*, XXXI/241-248.



göndermiştir.<sup>6</sup> Böylelikle Kur'an'ın kıraâtı etrafında zuhûr eden fitne, kısa zamanda engellenmiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemi ile beraber Kur'an'ın şekilsel/formsal (Mushaf'a dönüşmesi) olarak bir değişim süreci geçirdiğini ifade edebiliriz.<sup>7</sup>

Mushaf ile kastettiğimiz şeyin, onun muhtevasından daha çok muhtevanın/ayetlerin korunduğu şekilsel/biçimsel özelliği olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Mushaf'ın biçimsel olarak değişimi, tarihi süreç içerisinde devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Biçimsel/formsal değişiklik hiçbir surette nâzil olan vahyin kendisi ile alakalı olmamış, Müslümanlar Kur'an'ın orijinal haline sâdik kalmaya ve onu korumaya yönelik gerekli hassasiyeti göstermişlerdir.

Burada bir hususu ifade etmekte fayda vardır. Mushaf'ın teşekkül ve olgunlaştırılmasına yönelik rivayetler doğrudan Kur'an metni ile ilgili yönleri bulunduğundan hadis usûlü çerçevesinde bu rivayetleri değerlendirmenin daha doğru olacağı aşikardır. Ancak sonraki dönemlerde özellikle cem' ve istinsahtan sonra Mushaf'ın formu ile ilgili aktarılan ve Mushaf'ın doğrudan metni ile ilgili olmayan rivayetlere karşı daha mütesâhil davranılabileceği, bu rivayetlerin hadis usûlü çerçevesinden değil, tarih ilmi perspektifinden değerlendirilmesinin daha uygun olacağı<sup>8</sup> ve bunların -hepsinin olmasa bile- birer tarihi veri olarak kabul edilebileceği kanısındayız.

Kanaatimizce özellikle hicrî ilk üç asır Mushaf ile ilgili yapılan faaliyetlerin tarihi arka planını görebilme adına ehemmiyeti haiz bir zaman dilimidir. Bir başka açıdan bu gayretler, yaşanan zaman aralığındaki Kur'an tasavvuru ve algısının da hangi doğrultuda teşekkül ettiğini ve geliştiğini ortaya koyması bakımından ayrıca dikkatle tetkik edilmeyi hak etmektedir. Biz de bu amaçla Mushaf tarihi ile ilgili rivayetleri bir araya getiren ve alanın uzmanları tarafından görmezden gelinemeyen bir eser olma niteliğine sahip İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* isimli eseri çerçevesinde ilk dönemlerde Mushaf tarihi ile ilgili aşamaları panoramik olarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuya geçmeden önce kısaca müellif ve onun *Kitâbu'l-Mesâhif* isimli eseri ile ilgili bazı bilgiler vermek istiyoruz.

### 1-İbn Ebî Dâvûd ve İlmî Kişiliği

Asıl ismi Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî olan İbn Ebî Dâvûd, 230/818'da Sicistân'da doğmuş, 316/928'da Bağdat'ın Rüsâfe bölgesinde vefat etmiş ve meşhur Sünen yazarlarından Ebû Dâvûd'un (ö. 889/275) oğludur. Kaleme aldığı bilinen bazı eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Mesâhif*, *Kitâbu'l-Ba's*, *Müsnedu Âişe*, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'an*.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 3, VI/98-99; Nesâî, 47 Fedâilu'l-Kur'an 5, VII/246.

<sup>7</sup> Zeynel Abidin Aydın, Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 2008, s. 128; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2017, s. 43.

<sup>8</sup> Fuat İstemi, *Tarih ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s. 381-388.

<sup>9</sup> Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîp el-Bağdadî, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdat)*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2001, Beyrut, XI/136-140; Ali Yardım, "İbn Ebî Dâvûd", *DİA*, XIX/429;

İbn Ebî Dâvûd'un ilmî yönüyle ilgili kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. İbnu'l-Cevzî (ö. 579/1183) onun büyük bir imam ve itibar gören bir musannif olduğunu ancak babasının kendisi hakkında "Benim bu oğlum kezzaptır." dediğini nakletmiştir.<sup>10</sup> İbrahim el-Asbahânî de onun "yalancı" olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte onun ilim tahsil etmek üzere Mısır, Şam, Irak ve Horasan gibi meşhur ilim merkezlerini dolaştığını, Ashabu'l-Hadis tarafından kabul gören biri olduğunu ve ravilerle ilgili cerhtadil eserlerinde kendisine bol miktarda atıfta bulunulduğunu bildirmiştir. Ancak babasının onun "yalancı" olduğu yönündeki beyanının hangi sebepten kaynaklandığının bilinmediği yine kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.<sup>11</sup>

Zehebî (ö. 1348/748) onun hakkında ileri sürülen ithamları aktardıktan sonra özellikle birbirleriyle polemîği olan kişilerin söylemlerinin dikkate alınmaması gerektiğini ifade etmekte; bu minvalde İbn Ebî Dâvûd ile ilgili dile getirilen iddiaların bir kısmının doğruyu yansıtmadığına işaret etmektedir. Ona göre babasının oğlunu kizb ile itham etmiş olması, onun henüz gençlik yaşındayken söylediği bazı sözler ile ilgili olup hadisler ile alakalı değildir. Zehebî onun hadis hâfızlarının ileri gelenlerinden ve Irak ehlinin imamlarından biri olduğunu, sika ve eser sahibi olduğunu, hatta kimi alimlerin onu babasından daha hâfız biri olarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Bazı alimler tarafından ise onun güvenilir olarak kabul edildiğini ancak hadis konusunda hatasının çok olduğunu bildirmiş, özellikle Şiiler tarafından bâtl bir fırka olarak değerlendirilen Nevâsib'a meylettğini<sup>12</sup> bu nedenle Bağdat'tan sürgün edildiğini belirtmiştir.<sup>13</sup> İbn Ebî Davud'un rivayet ehliyetine dair aktarılan bilgilerde bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Özellikle "yalancı" ifadesi önemli bir cerh ifadesidir. Bu ifadenin babası tarafından hangi sebeple söylendiğine, bir tür baba-oğul çatışması mı yoksa onun mecrûh olduğunu bildirmek üzere mi ileri sürüldüğüne dair tatmin edici bilgilere ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

## 2-Kitâbu'l-Mesâhif İsimli Eseri

İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbu'l-Mesâhif* adlı eseri, konulu bir çalışma olması ve spesifik bir alana hasredilmesi münasebetiyle dikkate değerdir. İbn Ebî Davud'un, içlerinde ravileri yalancılıkla itham edilen rivayetler de dâhil olmak üzere Mushaf konusu ile ilgili rivayetleri derleyip Kur'an tarihinin müs-takil bir disiplin olarak tarih sahnesine çıkmasında önemli katkıları olmuştur. Bu yönüyle İbn Ebî Dâvûd, Hz. Peygamber'den (sav) itibaren kendi yaşadığı

Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvûd), *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selim b. İdu'l-Hilâlî, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006, s. 19 (muhakkikin mukaddimesi).

<sup>10</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (İbnu'l-Cevzî), *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kadi, Daru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut 1406, II/126.

<sup>11</sup> Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, thk., Yahya Muhtar Ğazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, IV/266.

<sup>12</sup> Nâsibe kelimesinin cemi olan Nevâsib, Şia'nın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bir kavramdır. Nevasib için bkz. Mustafa Öz, "Nâsibe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/393-394.

<sup>13</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Marife, Beyrut tsz., II/433.

döneme kadar –yaklaşık olarak üç asır- Mushaf ile ilgili yapılan faaliyetleri ve tartışma konularını kapsayan derli toplu bir çalışma vücuda getirmiştir. Kitap, ilmî kıymeti ile ilgili farklı görüşler bulunsa da Mushaf ile ilgili vermiş olduğu bilgilerin önemi ve zaman zaman ayrıntılara inerek aktarmış olduğu tarihî veriler itibarı ile üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Musannif söz konusu eserinde 795 rivayet zikretmiş ve bu rivayetlerin sıhhat durumu ile rivayetlerin yorumlanması sadedinde çok az yerde kanaatini izhar etmiştir. Sayısı mahdût olan bazı bâbların girişinde çok kısa açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin “Sahabe Mushafının İhtilafı” başlığının altında “Ebubekir b. Ebî Davud şöyle dedi: “Biz ‘Falan kişinin Mushaf’ı’ derken bu Mushaf’ın gerek yazıda gerekse ziyade ve noksanlıkta bizim Mushaf’ımıza muhalefet ettiğini kastediyoruz.” ifadelerine yer vermiştir. <sup>14</sup>Başka bir yerde de “Kur’an’ı cem’etme” ifadesinin onu “ezberleme” manasına geldiğini belirtmiştir. <sup>15</sup> Eser, “Allah Rasulune Gelen Vahyi Yazanlar” bölümü ile başlamakta “İhtiyaç Olmadığında Mushaf’ı Yakmak” babı ile sona ermektedir.

Mushaf tarihi ile ilgili telif edilmiş ilk derli toplu eserlerden olan bu kitap, Kur’an ile ilgili az sayıdaki merfu’ rivayetleri, sahabe, tabiûn ve alimlerin konu ile ilgili kanaat ve düşüncelerini ve fikhî tartışmaları isnadları ile birlikte vermektedir. <sup>16</sup> Çoğunluğu maktû’ ve zayıf olan haberlerin isnadları ile birlikte verilmiş olması aşgari itibar düzeyini; rivayet metinlerinin ise müellifin yaşadığı dönemde tartışılan konu başlıklarını ve muhtevasını bize sunabileceği kanısındayız.

Eserin birçok farklı baskı ve tahkikli nüshaları neşredilmiştir. Biz bunlardan Ğuras yayınlardan çıkmış olan ve Ebû Usâme Selîm b. İdu’l-Hilâlî tarafından tahkik ve ta’lik edilen nüshasını esas alacağız ve yeri geldiğinde onun aktardığı bazı notlara da müracaat edeceğiz. <sup>17</sup>

Kur’an’ın Müslümanlar nezdindeki kıymetini sarsmak için müsteşrik Arthur Jeffery (1893-1959) özellikle çaba göstermiş ve *Kitâbu'l-Mesâhif*’i esas alarak ideolojik tenkitlerini topladığı bir mukaddime ile birlikte Dımaşk’ta Zahiriyye kütüphanesinde sadece el yazması bir nüshası bulunan aslından alarak 1936’da Mısır’da ilk olarak bastırmıştır. <sup>18</sup> İbn Ebî Dâvud’un kitabını tahkik eden Ebû Usâme, tahkik ettiği bu eserin girişinde mezkûr müsteşrikin önemli gördüğü ilmî, tarihî ve filolojik hatalarını tek tek ele alarak tetkik etmiş ve hatalarını ortaya çıkarmıştır. <sup>19</sup> Muhakkik, hemen her bir rivayetin isnadı,

<sup>14</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 289.

<sup>15</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 161.

<sup>16</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 5-6.

<sup>17</sup> Ebûbekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş’es es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvud), *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selîm b. İdu’l-Hilâlî, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006; Eserin bir diğer nüshası için bkz. Ebûbekir b. Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde, naşir:el-Faruk el-hedisiyye, Kahire 2002.

<sup>18</sup> İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, el-Matbaatu’r-Rahmaniye, Kahire 1355/1936.

<sup>19</sup> Müsteşrik Arthur Jeffery’in iddiaları ve bu iddialara verilen cevaplar için bkz. İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 32-58 (muhakkikin mukaddimesi).

bunların cerh-ta'dil açısından değeri ve hadis aktarma ehliyetleri ile ilgili alimlerin görüşlerini aktarmıştır. Rivayetlerin hadis usûlü açısından hükmü ile ilgili kanaatini ifade etmiş ve bu rivayetlerin hangi kaynaklarda geçtiğini belirtmiştir. Rivayetlerin çoğunluğunun hadis literatürü içerisindeki tali kaynaklarda geçtiğini belirtmemiz gerekir. Sözü burasında hemen belirtelim ki amacımız Mushaf tarihinin arka planını ve panoramik durumunu ortaya koymak olduğundan zorunlu olmadıkça eserde ele alınan rivayetlerin sıhhat durumlarına temas etmeyeceğiz.

### 3-Mushaf Tarihinin Panoraması

Kur'an'ın muhafaza edilmesi ve diğer nesillere sahih olarak aktarımının yapılabilmesi için Müslümanlar tarih boyunca ciddi gayretler sarf etmişlerdir. Mushaf'ın oluşum ve gelişim evrelerinin tarihsel arka planlarının açıklığa kavuşturulması, merak edilen konulardan biridir. İbn Ebî Dâvûd, Hz. Peygamber sonrası Mushaf'ın oluşum devresi ve bu çerçevede yapılan kıymetli çabalarla ilgili rivayetleri aktarmıştır. Özellikle Mushaf tarihinde oldukça önemli bir yer işgal eden Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı nasıl cem' ettiği ve cem'in sebepleri ile Hz. Osman dönemindeki kıraat ihtilaflarının menşei ve istinsaha sebep olan amilleri ayrıntılı olarak rivayetlerle beraber zikretmiştir.<sup>20</sup>

#### 3.1. İlk Form Değişikliği: Sahifeden Mushaf'a (Cem' ve İstinsâh)

İbn Ebî Dâvûd, Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı iki kapak arasına koyan ilk kişi olduğunu, (أول من جمع بين اللوحين)<sup>21</sup> Yemâme savaşında kurrâ sahabilerin şehit olması sebebiyle Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ı toplama vazifesini verdiğini, Allah'ın kitabından olduğu iddiasıyla gelenlerden iki şahit istediğini (hıfz ve yazı) bildiren rivayetleri zikretmiştir.<sup>22</sup> Rik'a, 'usub, lihâf, ektâf, aktâb ve adlâ' gibi kâğıt, kemik, deri manasına gelen yazı malzemeleri ile insanların ezber/hafızalarından kitabı cem' eden Zeyd, Tevbe sûresinin son iki ayetini Huzeyme b. Sabit'ten, Ahzab sûresinin 23. ayetini ise ensardan birinin yanında bulmuş ve böylece sahabenin de icmasıyla Kur'an pasajlarını toplama işi tamamlanmıştır. Bu süre zarfında Hz. Ömer de Zeyd'i yalnız bırakmamış, ona yardımcı olmuş ve cem' edilen kitap Hz. Ebubekir vefat edene kadar onun yanında kalmış, sonra Hz. Ömer'e ondan da kızı Hafsa'ya intikal etmiştir.<sup>23</sup>

Cem' işleminde bazı sahabiler farklı tutumlar sergilemişlerdir. Munkat' olmasından dolayı isnadı zayıf olan bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Kur'an'ı bir Mushaf'ta toplamak için bir hafta evden çıkmamaya yemin etmiştir. Evden çıkmadığını gören Hz. Ebubekir ona "Benim idareciliğimden hoşlanmıyor musun?" diye sormuş o da: "Allah'a yemin olsun ki hayır, öyle değil. Ben sadece Kur'an'ı bir haftada cem' etmeye yemin etmiştim." şeklinde cevap verdikten sonra ona biat etmiştir.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Hacı Önen, *Kur'an Tarihi*, A grafik, Diyarbakır 2017, s. 115-127.

<sup>21</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 140.

<sup>22</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 144.

<sup>23</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 148-149.

<sup>24</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 161.

Şüphesiz Kur'an'ı cemedecek olan kişi ve komisyonun dil kabiliyet ve tecrübelerinin iyi olması gerekmektedir. Bunun için özellikle hem olgun hem de hafıza yetileri kuvvetli olan kişilere bu teklif götürülmüş ve hususiyle bu kişilerin fasih Arapça konusunda ün salan Kureyş ve Sakif kabilelerine mensup olmalarına dikkat edilmiştir.<sup>25</sup>

Hiz. Ebubekir'in Kur'an'ı iki kapak arasına getirmiş olması bir başka ifade ile mushaflaştırması, Müslümanların her fırsatta müracaat kaynağı olan vahyin kaybolması ile ilgili kaygılarını azaltmıştır. Müslümanların sayısal olarak artması, fethedilen bölgelerdeki insanların dil ve kültür farklılığı vb. sebepler Mushaf ile ilgili daha başka çalışmaların yapılmasını zarûrî hale getirmiştir. Bu dönemde kıraatler arasındaki ihtilaf düzeyini azaltmak ve ortak bir okuyuşu hakim kılmak için "istinsah" konusu gündeme gelmiştir.

Bilindiği gibi Mushaf'ın yazı ile kopya edilmesi (istinsâh) Hiz. Osman döneminde olmuştur. Hiz. Osman dönemindeki Mushaf'ın istinsâhına neden olan amillerin başında kıraat ihtilafları gelmiş ve bu durum onu endişelendirmiştir.<sup>26</sup> Muhtelif beldelelere yerleşmiş olan sahabilerin farklı okuyuşlara sahip olmaları ve onların rahle-i tedrisinden geçmiş kişilerin de onlardan öğrendikleri şekliyle Kur'an'ı kıraat etmeleri bu ihtilafın zeminini oluşturmuştur. Bu sebeple Abdullah b. Mesud'un kıraati üzere okuyanlar ile Ebû Mûsa el-Eş'arî kıraati üzerine okuyanlar arasında anlaşmazlık vaki olmuştur.<sup>27</sup> İstinsâh faaliyetinin başlamasına hız kazandıran en önemli hâdiseye Azerbaycan ve Ermenistan fethine katılan Huzeyfe b. el-Yeman'ın Irak ehli ile Şam ehli arasında şâhit olduğu kıraat merkezli ihtilaftır. Vaziyetten endişelenen Huzeyfe konuyu Hiz. Osman'a açmış o da Hafsa'nın yanındaki Mushaf'ı talep etmiş<sup>28</sup> ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon kurulması talimatını vermiştir. Bu komisyonun görevi Mushaf'ı istinsah etmek, yazı ve dil ile ilgili muhtemel bir ihtilaf olduğunda onu Kureyş lehçesine göre yazmaktır. Komisyon imla ile ilgili "tâbut" kelimesinde ihtilafa düşmüş sonra Kureyş lehçesi yazı gereği bu kelimenin yuvarlak "tâ" ile değil, açık "tâ" harfi ile yazılmasına karar vermiştir.<sup>29</sup>

İbn Ebî Dâvud'un aktardığı rivayetlere göre Hiz. Osman, istinsah faaliyetinin tamamlanmasından sonra insanların anlaşmazlığa düşmelerini önlemek maksadıyla Mushafların yakılmasını emretmiş ve Hiz. Ali başta olmak üzere bazı sahabiler çoğaltılan nüshaların dışındaki Mushaflarını yakmışlardır. Hiz. Osman'ın ana Mushaflar dışındaki diğer Mushafların imha edilmesi emrine az sayıda karşı çıkanlar olmuş, bunların başında Hiz. Peygamber'in ağzından yetmiş sûre aldığını ve her bir ayetin sebep-i nüzulünü

<sup>25</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 165.

<sup>26</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 210-213.

<sup>27</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 167.

<sup>28</sup> Hiz. Hafsa'nın vefatı ile birlikte bu nüsha şehrin valisi Mervân b. el-Hakem'in talebi üzerine Abdullah b. Ömer tarafından kendisine getirilmiş, diğer Kur'an nüshaları ile yazı ve imla açısından karışabilme tehlikesinden dolayı Mervân bu nüshayı yaktırmıştır. Bkz. İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 204.

<sup>29</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 196,198.

bildiğini söyleyen meşhur sahabi Abdullah b. Mesud gelmiştir. İbn Mesud, Zeyd b. Sâbit'in istinsah ettiği Mushaf nüshaları dışındakilerin yakılmasının emredildiğini duyunca buna karşı çıkarak "...Kim hıyanet ederse kıyamet gününde hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir..."<sup>30</sup> ayetini okumuş ve bu teklifi reddetmiştir. İsnadı zayıf bir rivayete göre İbn Mesud'un Mushaf'ını imha etmemesinin sebebi, kendisinin Zeyd b. Sâbit'ten önce İslam'a girdiği ve Kur'an bilgisi açısından ondan daha iyi olduğu argümanlarına dayanmaktadır.<sup>31</sup> Zikredilen tartışmalar yaşanmışsa da sonunda Müslümanlar farklı sahih kıraatlerin okunabilmesine zemin hazırlayan ortak bir mushaf üzerinde birleşmişlerdir.<sup>32</sup>

Eserde Hz. Osman'ın şehit edilmesi hâdisesine ve cem' ile istinsah faaliyetinde büyük katkıları olan Zeyd b. Sâbit'in dil kabiliyetine de temas edilmiştir. İbn Ebî Dâvûd, esere Hz. Osman'ın şehit edildiğinde kanunun Bakara sûresindeki "...Allah onlara karşı seni koruyacaktır..."<sup>33</sup> ayeti üzerine damladığını ifade eden ve senedi zayıf olan bir rivayet ile başlamış,<sup>34</sup> Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine İbranî ya da Süryânî dilini on yedi günde öğrendiği yönündeki rivayet ile devam etmiştir.<sup>35</sup>

Cem' işleminin temel amilini, kurrânın şehit edilmesi sonucunda Kur'an'ın yok olma tehlikesi oluşturmuştur. İstinsah faaliyeti ise Kur'an'ın farklı kıraat, lügat ve lehçelerle okunması ve neticede Müslümanlar arasında kitap merkezli bir ihtilafın vukuunu önlemeye yönelik bir tedbir olarak gündeme gelmiştir.<sup>36</sup> İsnadı zayıf olan bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Osman'ın yaptığı faaliyeti onaylama sadedinde şunları söylemiştir: "Allah Osman'a rahmet eylesin. Eğer onun yerinde idareci olmuş olsaydım ben de onun yaptığının aynısını yapardım."<sup>37</sup> Hz. Osman'ın yedi (bir rivayet göre dört) nüsha istinsah ettirdiği, bunlardan bir tanesi Medine'de kalmak üzere diğerlerini Mekke, Şam, Kûfe, Yemen, Bahreyn ve Basra'ya gönderdiği bildirilmiştir.<sup>38</sup>

Hz. Osman'ın istinsah işlemi tamamlandıktan sonra komisyonun bu gayretini medheden ifadeler ile birlikte "İmla kusurları olabilir. Fakat Araplar, telaffuzları ile bunları da düzeltereklerdir." dediği rivayet edilmiştir.<sup>39</sup> Ancak bu rivayet isnadında illet, inkita ve metninde de rekâket olduğundan münker kabul edilmiştir. Nitekim Suyûtî (ö. 1505/911) bu eser/haberin ciddi anlamda problem taşıdığı için, rivayetin isnadının zayıf, muztarib ve munkatî'

<sup>30</sup> Al-i İmran 3/161.

<sup>31</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 187.

<sup>32</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 169,172, 180.

<sup>33</sup> Bakara, 2/137.

<sup>34</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 120-121.

<sup>35</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 122-123.

<sup>36</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 200 (muhakkikin notu).

<sup>37</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 208.

<sup>38</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 245.

<sup>39</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 231.

olduğunun dolayısıyla bir delil teşkil etmeyeceğinin altını çizmiştir.<sup>40</sup> Burada şunu belirtmek isteriz ki İbn Ebî Dâvûd'un eserinde buna benzer zayıf rivayetler hadis usûlü açısından ciddi bir kıymet ifade etmese de tarihi bir bilgi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu tarihi bilginin doğru olduğunu varsaysak da Hz. Osman'ın bu sözünün ufak telaffuz hataları ile ilgili olduğunu, dolayısıyla harflerin resimleriyle (şekil) ilgili olmadığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca insanlar için örnek bir kişi ve idareci sorumluluğu taşıyan Hz. Osman'ın Mushaf'ta fark ettiği ve manayı etkileyebilecek ufak bile olsa maddi kusurları görmezden gelemeyeceği aşîkârdır. Telaffuz hataları normal gündelik dilde bile hoş karşılanmazken bunun Mushaf'ta olmasına Hz. Osman nasıl göz yummuş ve böyle yazarlardan nasıl sitayişle bahsetmiş olabilir?<sup>41</sup> Gerek isnad gerekse de metin ile ilgili bu itirazlar, mezkûr rivayetin hem sahih hem de mamulün bih olamayacağına ortaya koymaktadır.

Kitapta ele alınan başlıklardan birisi de çoğaltılan Mushaflardaki basit imla farklılıklarıdır. Irak, Şam ve Hicaz ehli arasındaki imla farklılıkları bu türden sayılabilir. Bu farklılıklar, kelimenin vaz'ını ve manasını değiştiren cinsten değıllerdir. Zaten Mushaf'ın yazılması, insanların ezberleri ile denetlenmiş ve sahabenin onayından geçmiş, ezberler de yazılmış olan Mushaflar ile karşılaştırılmış, böylece çaprazlama bir tashîh usulü geliştirilmiştir. Bu farklılıkları müellif rivayetler eşliğinde tek tek sıralamış ve kitabında buna oldukça büyük bir yer ayırmıştır.<sup>42</sup>

İmla farklılıklarının omurgası harf ve kelimelerin telaffuz ve fonetiğı ile ilgili olmuştur. Bunlar harf-i med olan "elif", "vâv" ve "yâ" harfinin birinde yazılıp diğesinde yazılmaması, bir kelimedede manayı değiştirmeyip müşedded halde yazılan dâl harfinin diğeri bir nüshada imla ettirilmemiş olması, harekenin cinsi aynı olmakla birlikte birinde tenvin olarak yazılmış olması gibi mana ile değıl, lafzın yazım, eda keyfiyeti ve imlası ile ilgili birkaç örnek oluşturmaktadır.<sup>43</sup> Örneğın bazı kıraâtlarda manayı değiştiren bir nitelik taşımayan "zekât" ve "salât" kelimesi bazen "vâv" ile bazen "yâ" ile yazılmıştır. Bunları da yazının henüz yeterli düzeyde gelişmemiş olmasına bağlamak en tutarlı yol gibi görünmektedir.<sup>44</sup> Hemen ekleyelim ki her farklı okuyuşu bildiren rivayetler kıraatte esas alınmaz. Nakledilen kıraatin senedinin sağlam olması, Hz. Osman Mushaflarının yazısına uygun olması ve Arapça gramerine münasip olması gerekmektedir. Bu şartlardan birini kaybeden kıraatler şâzz olarak kabul edilir ve nazar-ı dikkate alınmaz.<sup>45</sup> Bugün bile bilgisayar ile yazı yazdığımızda ve defalarca kontrol etme imkânına sahip olmamıza rağmen gözden kaçırdığımız noktalar fazlasıyla

<sup>40</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebîbeker es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2012, s. 440.

<sup>41</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 231, 233 (muhakkikin notu).

<sup>42</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 251-290.

<sup>43</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 255.

<sup>44</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 457.

<sup>45</sup> Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 226.

olmaktadır. Yazı koşullarının oldukça sınırlı olduğu o dönemde manayı değil kelimenin fonetiğini etkileyen birkaç kayda değer olmayan imla hatasının olması bir başka açıdan Kur'an'ın cem' ve istinsahı sürecinin sünnetullah ile uyumlu olduğunun da bir kanıtıdır.

Haccâc b. Yûsuf'un Hz. Osman'ın Mushaf'ından on bir harf değiştirdiği ile ilgili bir rivayet vardır ki bu isnadda Abbad b. Suhayb ismindeki bir ravi bulunmaktadır. Başta Buhârî olmak üzere Nesâî ve Zehebî bu zatın metrûk bir ravi olduğunu söylemişler ve rivayetin sıhhat şartlarını kaybettiğine işaret etmişlerdir.<sup>46</sup>

Sahabenin bazı ayetleri ihtiva eden kendilerine ait cüzleri de bulunmaktaydı. İbn Ebî Dâvud, sahabeden bazılarının yazdığı bu şahsî nüshalar arasında bazı farkların olduğunu bildiren rivayetler için ayrı bir başlık açmıştır. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Zubeyr, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın kendilerine özel sahifeden müteşekkil cüzleri bulunmaktaydı.<sup>47</sup> Buna göre Hz. Ömer'e ait olduğu bildirilen cüzde Fatiha sûresinin son ayetinde takdim-tehirlerin bulunduğu, Hz. Ali'nin "Âmene'r-Rasûlü" diye bilinen ayete bir kelime eklediği, Ubey b. Ka'b'ın nüshasında buna benzer birkaç yer olduğu bildirilmiştir.<sup>48</sup>

Sahabenin bazı küçük cüzlere sahip olması Kur'an'ın o dönem yazıldığıının da en önemli kanıtıdır. Zira sahabe kuvvetle muhtemel Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdığını biliyor ve görüyordu. Onlar da bu faaliyetten cesaret alarak gerek ezberlemek gerekse de amel etmek için şahsî bazı küçük nüshalar oluşturmak istemişlerdir. Hz. Ömer'in cüzünde Fatiha sûresinin son ayetinde takdim-tehirlerin bulunmasını ve Hz. Ali'nin nüshasında kelime eklendiğinin bildirilmiş olmasını bir tahrif olarak değerlendirmek hem naklî hem de akli bilgilerle çelişmektedir. Fatiha sûresini Hz. Ömer'in defalarca Hz. Peygamber'den dinlemiş olduğunu dolayısıyla bu kısa sûreyi çok iyi bildiğini söylemek malumu ilan olacaktır. Rivayetlerde aktarılan bu bilgilerin katıyetle tashih edilmiş bilgiler olmadığını hatırımızda tutmakla birlikte, zaman zaman sahabenin ayetten anladığı manayı yanlarında bulunan cüze idrâc etmiş olabileceklerini, bunun ayetlerde bir noksanlık veya ziyâdeliğe neden olamayacağını altını çizmemiz gerekmektedir.

Bir örnek vermek konuyu vuzuha kavuşturacaktır. Örneğin Abdullah b. Mesud'un Nisa sûresi 40. ayet olan "Allah miskal-i zerre zulmetmez." ayetini "miskal-i nemle" şeklinde yanındaki cüze eklediği bildirilmiştir.<sup>49</sup> Bu durumda onun ayette geçen "zerre" ifadesini "nemle/nümle" şeklinde anladığını ve bunun bir nevi tefsir idrâcı olduğunu anlayabilmekteyiz. Fetha ile okunduğunda "nemle/karınca", damme ile okunduğunda "nümle/

<sup>46</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut tsz., VI/43; İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 287-288.

<sup>47</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 230-388.

<sup>48</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 292,295.

<sup>49</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 299.



havuzun dibinde kalan su" anlamına gelmektedir.<sup>50</sup> Bu durumda İbn Mesud, ayeti "Allah kimseye küçük bir karınca kadar veya bir katre su kadar zulmetmez." şeklinde anlamış olmalıdır.

Bir diğer örnek de şöyledir: Abdullah b. Zübeyr'in Mushaf'ında "Rabbimizin lütf ve keremini istemekte size bir günah yoktur..."<sup>51</sup> ayetinin hemen akabinde "في مواسم الحج" ifadesi yer almış,<sup>52</sup> bu da rivayetlerde sanki onun ayete ziyadede bulunduğunu ima eden bir dille aktarılmıştır. Hâlbuki Abdullah b. Zübeyr ayeti, Allah'ın keremini "hac mevsimlerinde arayınız." şeklinde anlamış ve bunu da küçük bir not olarak ayetin yanına ilhak etmiştir. Dolayısıyla bunu bir tür farklı okuyuş değil, ayetin tefsiri sadedinde yazılmış bir haşiye/not olarak değerlendirmek ve sahabenin Kur'an'ı anlama çabası olarak görmek gerekmektedir. Sahabenin yanında tabiünden bazı kimselerin de **şahsî** Mushaf'lara sahip olduğu rivayetlerde bildirilmiştir. Ubeydullah b. Umeyr, Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Muhammed b. Ebî Musa, Hittân b. Abdillâh er-Rukkâşî ve Talha b. Musarrif bunlardan bazılarıdır.<sup>53</sup>

### 3.2. Mushaf'ın Cüzlere Ayrılması

Hz. Peygamber'in (sav) döneminde vahyin devam etmesi münasebeyle tekemmül etmiş bir mushaf bulunmadığından günümüzde uygulanan şekliyle bir "cüzlere" veya "hizblere ayırma" durumu söz konusu değildi. Bununla birlikte "cüz" ve "hizb" ifadeleri rivayetlerde vârid olmuştur. Örneğin Nâfi b. Cubeyr birisine "Kur'an'ı ne kadar sürede okuyorsun?" diye sormuş o da: "Ben Kur'an'ı hizblere ayırmam." demiştir. Nafi onun bu sözünün yanlış olduğunu zira Hz. Peygamber'in "Kur'an'dan bir cüz okudum." dediğini binâenaleyh Kur'an'ı bölümleyerek okumanın sünnette var olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup> Bir sahabenin "...dün gece hizbimi okuyamadım..."<sup>55</sup> ifadesi de o dönemde hizb ifadesinin kullanıldığını göstermektedir. Bu ve buna benzer rivayetlerden anlamaktayız ki sahabenin her gün periyodik olarak okudukları Kur'an'dan bölümler mevcuttu.

İlhamını sahabedeki uygulamalardan alan Mushaf'ın **cüz ve hizblere** ayrılması, kanaatimizce faydalıdır. Fakat çoğunlukla sayfa adedi esas alınarak yapılan bu taksimin bazı mahzurları da bulunmaktadır. Okuyucunun durduğu yer bazen hem gramer hem de konu bütünlüğü açısından vakfedilmeye elverişli bir yer olmayabilir.<sup>56</sup> Örneğin 15. cüzün sonu Kehf sûresindeki diyalogu ikiye bölmüştür. Okuyucunun bu cüzün sonunda vakfettiğini ve yarın kaldığı yerden devam ettiğini varsayalım. Bu

<sup>50</sup> Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesît*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul tsz., s. 955.

<sup>51</sup> Bakara, 2/198.

<sup>52</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 370.

<sup>53</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 389-396.

<sup>54</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 505.

<sup>55</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 504.

<sup>56</sup> Maşallah Turan, "Yûsuf Peygamber Kıssasında "Kadın Unsuru" Bağlamındaki Algılara Eleştirel Bir Yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, sayı:19, s. 74-76.

cüzün son ayetinde vakfetme, Hz. Mûsa ile Hızır hâdisesi diye meşhur olan kıssasın diyalogunu ortadan bölmüş olacaktır. Nitekim 15. cüzün son ayeti bir soru ile bitmekte, 16. cüzün başındaki ilk ayet de bu soruya verilen cevap ile başlamaktadır.<sup>57</sup> 15. cüz şu ayetle bitmektedir: "...Mûsa: bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın dedi."<sup>58</sup> 16. Cüzün başı ise şöyle başlamaktadır: "Adam: sana benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi? dedi."<sup>59</sup> Görüldüğü üzere biri soru, diğeri cevap olmasına rağmen diyalog cüz ile ayrılmış olmaktadır. Aynı durum daha başka sûreler için de geçerlidir.

Bazı hizblerin, sûreleri ayırdığına dair bir örnek vermek yerinde olacaktır. Örneğin 20. cüzün son hizbinde sayfanın ilk yarısı Kasas sûresi ile bitmekte ve diğeri yarısı ise Ankebût sûresinin başında yer alan birkaç ayetle devam etmektedir. Bu durumda okuyucu, bir sûreye henüz başlamışken hizb olduğu için durabilmekte bu da sûrenin anlam bütünlüğünü ve insicamını etkileyebilmektedir. Kanaatimizce konu bütünlüğü veya sûreler dikkate alınarak, sûreler uzun ise uygun bir yer belirlenerek Mushaf'ın bölümlendirilmesi anlam açısından daha uygun olacaktır. Ancak bu hassasiyetin herkes için söz konusu olamadığını, söz gelimi Arapça bilmeyen ve manaya vukûfiyeti olmayan kimseler için bir sakınca oluşturmadığını ve günümüze değin uygulanan bu tasnifin belli bir program çerçevesinde Kur'an okunmaya olumlu katkıda bulunduğunu da sözlerimize eklememiz gerekmektedir.

40

Mushaf tarihi boyunca "cüz" ve "hizb" dışında muhtemelen konunun içtihadî bir özelliğe sahip olmasından dolayı farklı bir taksimatın da yapıldığını görebilmekteyiz. İbn Ebî Dâvûd bazı kimselerin Mushaf'ı bilinenden farklı cüzlere ayırdığına dair rivayetleri bu minvalde aktarmıştır. Bazıları Mushaf'ı dörde (erba'), bazıları da yediye (esba') bölmüşlerdir. Bu nedenle eserde nisfu'l-Kur'an, sulusu'l-Kur'an, rubu'l-Kur'an, humusu'l-Kur'an, sudusu'l-Kur'an, subuu'l-Kur'an, sumunu'l-Kur'an ve uşru'l-Kur'an şeklindeki ifadeler sıkça geçmektedir.<sup>60</sup> Mesela Katâde, Mushaf'ını yedi günde okuyabilmek için yedi bölüme ayırmıştır:<sup>61</sup>

1. Bölüm: Nisâ 76
2. Bölüm: Enfâl 36
3. Bölüm: Hicr 49
4. Bölüm: Muminûn sûresinin sonu

<sup>57</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 499 (muhakkikin notu).

<sup>58</sup> Kehf, 18/74.

<sup>59</sup> Kehf, 18/75.

<sup>60</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 511, 520-530.

<sup>61</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 506.

5. Bölüm: Sebe sûresinin sonu
6. Bölüm: Hucurât sûresinin sonu
7. Bölüm: Geriye kalanlar

Mushaf'ın bölümlere ayrılmasının bir başka veçhesi, Kur'an'daki harf sayısının dikkate alınarak taksim edilmesi olmuştur. Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 714/95) da Mushaf'a dair bu yönde bazı icraatları olmuştur.<sup>62</sup> İbn Ebî Dâvud, onun hâfız ve kâripleri topladığını bunlardan Kur'an'ın harf sayısını tespit etmelerini istediğini bildirmiştir. Bundan sonra Kur'an'ın harf adedi sayılmış ve 340.740 adet olduğu tespit edilmiştir. Kehf suresi 19. ayetteki "وليتطف" kelimesinin Kur'an'ın tam ortası olduğu kanaatine varılmış ve toplam harf sayısı yediye bölünerek Kur'an yedi kısma ayrılmıştır. Haccâc'ın da belirlenen bu taksime uyduğu ve her gece bu bölümleri okuduğu rivayet edilmiştir.<sup>63</sup>

Özellikle sahabe sonrası dönemde Mushaf ile ilgili mevzubahis konulardan biri ayet ve sûre sayısı olmuş ve bu konuda farklı rakamlar telaffuz edilmiştir. Bir sayıma göre 6204 bir diğerine göre 6229 ayet ve 114 sûre Mushaf'ta yer almıştır. Eserde aktarılan birçok rivayete göre bir başka taksim çeşidi de ayet sayısı dikkate alınarak okunması gereken günlük Kur'an hizbinin tespit edilmesi olmuştur.<sup>64</sup>

### 3.3. Mushaf Yazımı Karşılığında Ücret Almak

Müellif, Mushaf yazımı karşılığında bir ücret alınıp alınmayacağı ve Kur'an hattı ile ilgili (باب أخذ الأجرة على كتابة المصاحف) konuya özel bir başlık açmıştır. Hz. Ali Kûfe'de iken uğradığı Mushaf hattatı Ebû Hakime el-Abdî'nin yazısını beğenince "Allah'ın nurlandırdığını sizler de (hattınızla) aydınlatınız." demiş ve Mushaf yazım mesleğini teşvik etmiştir.<sup>65</sup>

Bu mesleği icra edenlerin yaptıkları iş karşılığında ücret alıp alamayacakları konusu, Mushaf tarihi bağlamında tartışılan konulardan birini teşkil etmiştir. Bu çerçevede Mushaf yazımı karşılığında ücret alınabileceği yönünde görüş beyan edenler olmuştur. Mâlik b. Dînâr, ücret mukabilinde bir Mushaf yazarken yanına Câbir b. Zeyd'in geldiğini ve ona yaptığı işin Allah'ın ayetlerini yazıyla nakletmek olduğunu dolayısıyla kazancının helal olduğunu söylediğini nakletmektedir.<sup>66</sup> Mâlik b. Dînâr'ın da önceden pazarlık yapmadığı ancak kendisine bir ücret verildiğinde hakkı olanını aldığı geriye kalanını iade ettiği belirtilmiştir.<sup>67</sup> Saîd b. el-Museyyeb ile Hasan el-Basrî

<sup>62</sup> Ziya Şen, "Haccâc b. Yûsuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)*, 2014, c. IX, sayı: 5 (3), 1871-1876.

<sup>63</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 508,510.

<sup>64</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 512.

<sup>65</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 527.

<sup>66</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 529.

<sup>67</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 530.

de ücret almakta bir beis görmemişlerdir.<sup>68</sup> Kanaatimizce Mushaf kitâbeti karşılığında makul miktarda bir bedelin alınmasının bir sakıncası yoktur. Zira Mushaf yazmak, yazan kişinin hem zamanını almakta hem onu yormakta hem de kişi bir sanat ve emek ortaya koymaktadır. Böyle bir mesleğin ortaya çıkmasının şartların getirdiği bir zorunluluk olduğu da göz önüne alınırsa müstensihlerin bu gayretleriyle Mushaf'ın sonraki nesillere ulaştırılması için ortaya koydukları bu çabaların kıymeti daha net ortaya çıkmış olacaktır.

Bazı kimseler, Mushaf yazımı karşılığında ücret alınmasını hoş karşılamamışlar, kırtasiye malzemesinin Mushaf'ı yazdırmak isteyen kimse tarafından satın alınmasını, yazacak olan kişinin ise ücretsiz yazması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>69</sup> Bu sebeple İbn Sirin'in "يكره لكتاب المصحف أن يأخذ على" yani "Mushaf'ı yazan kişinin ücret alması hoş bir davranış değildir." dediği ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

Rivayetlerden Müslümanların istenilen düzeyde bir yazı kültürüne sahip olmadıkları ve başka dinlere mensup ve yazı konusunda mâhir kimselerden yardım aldıkları anlaşılmaktadır. Yazı ve imlası düzgün olan bir Hristiyan'a Mushaf'ın yazdırılabileceği ve bunun karşılığında ücretinin verilip verilmeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir rivayete göre Abdurrahman b. Avf'ın, Hiyere ehliinden olan bir Nasrânî'ye Mushaf yazdırdığı ve ona 60 dirhem ödediği belirtilmiştir.<sup>71</sup> Aynı şekilde Alkame de bir Hristiyan'a Mushaf yazdırmıştır.<sup>72</sup> Mushaf kitabeti bağlamında tartışılan konulardan bir diğeri cünüp olan kimsenin yazıp yazamayacağı konusudur. Ancak genel kanaat cünüp olan kişinin Besmeleyi de yazamayacağı yönünde olmuştur.<sup>73</sup> Bununla birlikte herkesin Mushaf yazamayacağı, bunun için belli kriterlerin yerine getirilmesi gerektiği, karışıklığa mahal vermemek için dil bilgisine sahip olanların özellikle de Mudar kabilesinin diline âşına olanların yazması gerektiğinin altı çizilmiştir.<sup>74</sup>

Ücret konusunun Mushaf ile ilişkilendirildiği konulardan biri de Mushaf'ı tashih eden kimselerin bunun karşılığında ücret alıp alamayacağı meselesi oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber her Ramazanda Hz. Cebrail ile o güne kadar nâzil olan Kur'an'ı okuyor, buna "arz" adı veriliyordu. Rivayetlerden sonraki dönemlerde insanların okudukları veya yazdıkları Mushaf nüshalarında bir yanlışlığa düşmemeleri için "arz" işlemine benzer uygulamaların devam ettiği anlaşılmaktadır. Bir rivayette Zubeyd isminde birinin Ramazan ayında mescidde Kur'an okuduğu, Mushaf sahibi kimselerin de Mushaf'larını getirdikleri, bazı yerlerin kâri tarafından

<sup>68</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 531.

<sup>69</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 533.

<sup>70</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 534.

<sup>71</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 535.

<sup>72</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 536.

<sup>73</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 539.

<sup>74</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 543.

tashih edildiği böylece hem tilavet hem de kontrol mekanizmasının işlediği anlaşılmakta, hatta “arz” için cüzi bir ücret alındığı da belirtilmektedir.<sup>75</sup>

### 3.4. Mushaf'a Duyulan Saygının Ortaya Çıkışı ve Nokta/Harekenin Eklenmesi

Hiz. Ebubekir döneminden itibaren sürekli gelişerek belli bir şekilsel yapıya kavuşan Mushaf'ın zatına yönelik saygı, tarihi süreç içerisinde gideerek hız kazanmıştır. Buna Mushaf'ın “kutsallık kazanma süreci” de denilebilir. Zira Hiz. Peygamber'in (sav) ümmetine bıraktığı en önemli miras/emanet olan Kur'an'ın belli bir forma kavuşması, ümmetin nazarlarının bu yöne çevrilmesinde etkili olmuştur. Bu durum bir taraftan Müslümanların vahye ne denli bağlı olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebileceği gibi diğer taraftan yavaş yavaş şekli bir dindarlık algısının ve Kur'an tasavvurunun gelişmeye başladığını da betimleyebilir.

Özellikle ilk dönemlerde zihinlerin karışmaması, Hiz. Peygamber'in uygulamadığı bir şeyi yapmanın uygun olmayacağı ve Allah'ın kelamının yanında bir beşer sözünün/yorumunun olmasının kulluk terbiyesiyle bağdaşmayacağı (عظمو القرآن) gibi nedenlerden dolayı Mushaf'a herhangi bir şeyin eklenmesine Müslüman toplum ciddi direnç göstermiştir. Mushaf'a saygının bir parçası olarak küçük defterlere yazılmaması, onar ayetlik bölümlere ayrılmaması (ta'sîr), koku sürülmemesi (tatyîb), sûre çerçevesi ve sûre bilgilerinin (fevâtih) eklenmemesi ve kişiye ait notlar/cümleler gibi bilgilerin ilave edilmemesi gerektiği yine rivayetlerde nakledilen bilgiler arasındadır.<sup>76</sup> Mushaf'a duyulan saygının gündelik dilde de kendisini göstermesi gerektiği belirtilmiş, bu çerçevede bazı kelimelerin doğru kullanımına yönelik uyarılar yapılmıştır. Örneğin Mushaf'ın ism-i taşgîr kalıbında “Musayhif” şeklinde kullanılmaması; “sûraten kasraten” ifadesi yerine “sûraten yesîraten” ifadesinin kullanılması bu minvalde zikredilebilir.<sup>77</sup> Mushaf'ın yere konulması da saygısızlık olarak değerlendirilmiştir.<sup>78</sup>

Mushaf tarihi ile ilgili olarak eserde ele alınan bir diğer konu, Mushaf'ın kible yönüne asılıp asılamayacağı tartışması olmuştur. Bu çerçevede İbn Ömer'in bir evde namaz kılacağı zaman kible yönünde asılı bir Mushaf varsa onu kaldırdıktan sonra namaz kıldığı belirtilmiştir.<sup>79</sup>

Bazı alimler, namaz kıldırın kişinin önündeki açık Mushaf'a bakarak namazı kıldırmasını hoş karşılamamışlar, bu davranışın ehl-i kitaba benzemek olduğunu,<sup>80</sup> bunun yerine ezberden bilinen ayetlerin okunmasının daha uygun olacağını belirtmişlerdir. İbn Abbas, Hiz. Ömer'in

<sup>75</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 608, 611.

<sup>76</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 543, 545, 555, 593.

<sup>77</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 596-597.

<sup>78</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 709.

<sup>79</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 667.

<sup>80</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 713.

böyle yapılmaması yönündeki tavsiyesini bu minvalde zikretmiştir.<sup>81</sup> Bunun karşısında Mushaf'tan bakarak namazın kılınabileceğini ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Aişe'nin Mushaf'a bakarak namaz kılması, bazı rivayetlerde Hz. Aişe'nin kölesi Zekvân'ın Mushaf'a bakarak ona namaz kıldırıldığının bildirilmesi ve İbn Şihab'ın Mushaf'a bakarak namaz kıldığına dair haberler, ilk dönemlerden itibaren böyle bir uygulamanın var olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>82</sup> İki görüşün arasını cemedden bir başka görüş vardır ki bu görüşe göre kişi namazda Kur'an'ı ezberden okuyacak ancak bir yanılma veya unutma hali âriz olursa yanındaki Mushaf'ına bakabilecektir.<sup>83</sup>

Yazı ve yazım malzemesinin çok yaygın olmadığı ve okuma-yazma bilen kişilerin sayısının çok olmadığı bilinen ilk dönemlerde, Mushaf ile beraber düşman beldesine yolculuk yapılması da hoş karşılanmamıştır. Zira Hz. Peygamber düşmanın eline geçer, istihfâf ve belki de tahrif ederler endişesiyle yanında Kur'an ile birlikte düşman olduğu bilinen yerlere yolculuk yapılmasını nehyetmiştir.<sup>84</sup>

Mushaf tarihi ile ilgili önemli kavşaklardan birisi Mushaf'a nokta ve harekelemenin konulmasıdır. Sürelerin isim ve ayetlerinin yazılması da yine Mushaf'a karşılanabilir endişesiyle hoş karşılanmamış (لا تخلطوا بكتاب الله ما ليس منه/جردوا القرآن) ve sadece Kur'an metninin olmasının daha makul olacağı Abdullah b. Mesud ve İbrâhîm en-Nahaî tarafından belirtilmiştir.<sup>85</sup> Mushaf'ın resminde (harf) 40 yıla yakın nokta, hareke, rumuz ve işaret gibi hiçbir ekleme yapılmamış ve Müslümanlar nokta ve hareke olmaksızın kıraat etmişlerdir. Arapça bilmeyen farklı millet ve kültürlerden insanların Müslüman olması ile birlikte bunların Kur'an harflerini birbirine karıştırma, hareke ve harfleri yanlış okuma tehlikesi baş göstermeye başlamıştır. Böylece Mushaf'a noktalama ve hareke eklemek adeta bir zorunluluk arz etmiş sonra da sürelerin isim, başlangıç ve sonunu bildiren alametler Mushaf'a eklenerek bu değişim devam ettirilmiştir. Harekeleme teklifi, asıl ismi Zâlim b. Amr olan dilci Ebu'l-Esved'e (ö. 69/688) götürülmüş, o da ilk başta çekimser davranmış sonra bu icraatın yapılması gerektiğine kanaat getirmiştir. Noktalama konusunu da açmak gerekir. Noktalama hem harflerin noktalaması (nukatu'l-î'câm) hem de harekenin belirtilmesi (nukatu'l-î'râb) şeklinde olmuştur. Zira bilmekteyiz ki fetha, damme ve kesra bugün olduğu gibi uzun çizgi şeklinde değildi. İlk harekeleme stili, harfin harekesi fetha olduğunda üstüne bir nokta, kesra olduğunda altına bir nokta ve damme olduğunda ise önüne/yanına bir nokta konularak gerçekleştirilmiştir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 711.

<sup>82</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 716-720.

<sup>83</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 721.

<sup>84</sup> Müslim, Kitabu'l-İmâre, 92, II/1490; İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 670.

<sup>85</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 554.

<sup>86</sup> İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 564, 567, 575. (naklen/muhakkikin notu)

Noktalamaya başta Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 728/110) olmak üzere mesafeli duran alimler olmuştur. Hatta Katade'nin "Mushaf'a nokta koyanların ellerinin kesilmesini arzu ederim." dediği nakledilmiştir. Özellikle bu alimler nahiv kuralları dikkate alınarak noktalamanın yapılmasının uygun olamayacağını, nesiller boyunca hafıza ve ağızlarda okunan şekliyle kıraatin icra edilmesi gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>87</sup> Bu hassasiyetin bir süre devam ettiğini ancak sonraları Muhammed b. Sîrîn'in de nokta konulmuş Mushaflardan okuduğunu belirtmemiz gerekmektedir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere özellikle hicrî ilk iki asırda Kur'an metnine dışardan herhangi bir şeyin eklenmesine yönelik bir endişe ve toplumsal bir hassasiyetin olduğu göze çarpmaktadır. Mücerred Kur'an metninin muhafazasına dönük yapılan vurgular anlaşılabilir bir niteliktedir. İlk başta bireysel ve toplumsal tepki ile karşılanan Mushaf'a bazı eklemeler yapılması durumu, ilerleyen dönemlerde kabul görmeye başlamıştır. Binaenaleyh Kur'an metnine yönelik muhtemel riskler ortadan kalkınca noktalama, harekeleme, sûrelerin isimlerinin yazılması, tahzîb (تَحْزِيب) ve ta'sîr (تَعْشِير) işaretlerinin konulmasında bir beis görülmemiştir. Kanaatimizce böyle bir değişim mevzinin terk edilmesi şeklinde değil, şartların getirdiği bir zorunluluk kabilinden değerlendirilmesi gerekir. Bazı alimlerin Mushaflara yapılan bu eklemeleri hoş karşılamamalarını ise dönemselsel bir içtihad ve Kur'an'ın yanlış okunma tehlikesine yönelik bir dizi tedbir olarak değerlendirmek vakıaya daha uygun düşecektir. Bununla birlikte Mushaf'ın metnini gölgede bırakacak, nazarları kendine celbedecek fazlaca görsel materyal ve bilgilerin eklenmesinin okuyucunun konsantrasyonunu bozacağını dolayısıyla Mushafların basımında bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmemiz gerekmektedir.

### 3.5. Mushaf'ın Tezyîn Edilmesi ve Alım-Satımının Yapılması

Noktalama ve harekeleme yapıldıktan sonra Mushaf'ın şekilsel yapısı üzerinde başka bir evreye geçilmiştir: Mushaf'ın tahliye ve tezyîni. Eserde "تحلية المصاحف بالذهب" "Mushaf'ın Altın İle Süslenmesi" ismi ile bir başlık açılmıştır. Noktalama işaretlerinde olduğu gibi Mushaf'ın çeşitli şeylerle süslenmesine ilk başta karşı çıkmıştır. Eserin muhakkiki Ebû Usame'ye göre isnadı zayıf olan iki rivayette Ebu'd-Derdâ ve Ubey b. Ka'b'ın "Mushaf ve mescidlerinizi tezyîn ettiğinizde helaki bekleyin." dediği nakledilmiştir.<sup>89</sup> Şakik'e altın ile süslenmiş bir Mushaf getirildiğinde o "Mushaf'ı süsleyen asıl şey, onun hakkını vererek okumaktır." sözleriyle tepkisini dile getirmiş ve bu fiili benimsemediğini ortaya koymuştur.<sup>90</sup> Daha sonraları Mushaf'ın tezyîn edilebileceği, kılıfının desenli olabileceği, Mushaf'a ait her bir şeyde en güzel malzeme ve işçiliğin kullanılması gerektiği yönündeki görüşler ağırlık kazan-

<sup>87</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 569, 571.

<sup>88</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 573.

<sup>89</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 586.

<sup>90</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 588.

maya başlamıştır.<sup>91</sup>

Mushaf alım-satımının uygun olup olamayacağı (بيع المصاحف و شراؤها) işlenen bir diğer konudur. Bazı rivayetlere göre Mushaf'ın bir ücret karşılığında satışının yapılması uygun karşılanmamıştır. İbn Ömer bu alım-satımı "Ne kötü ticaret!" ve "Keşke Mushaf'ı satan ellerin kesildiğini görmeden ölmeyeydim!" şeklinde yorumladığı ve Câbir b. Abdillâh, Saîd b. el-Müseyyeb ile Hammâd b. Süleymân'ın bunu hoş karşılamadığı ifade edilmiştir.<sup>92</sup>

Başka bir rivayette de Hz. Peygamber ashabının Mushaf'ın satışını hoş karşılamadıkları ve bunu büyük bir vebal olarak gördükleri, bunun yerine yardımlaşarak yazılmasının daha uygun olacağı ayrıca ücret mukabilinde çocuklara Kur'an öğretilmesinin makbul bir davranış olmadığı aktarılmıştır.<sup>93</sup> Ücret alınmasının hoş karşılanmamasının en önemli nedeni Allah'ın kitabının bir alış veriş nesnesine dönüşebilme riski olduğu anlaşılmaktadır. Alkame bu konuyu "Allah'ın kitabı karşılığında bir ücret alınmasını hoş karşılayamam." sözleri ile ifade ederken,<sup>94</sup> Ebu'l-Aliye ise "Mushaf alım satımını yapan kimselerin dövülmesini arzu ederim." demiştir.<sup>95</sup>

Mushaf satımına cevaz verildiğine dair rivayetler de İbn Ebî Dâvud'un eserinde yer almıştır. Bir rivayete göre Mekhûl, Şam'da Mushaf satan birisine rastlamış ve ona kızmıştır. Adam ise Hasan el-Basrî'nin buna cevaz verdiğini bildirince, Mekhûl bunun iftira olduğunu söylemiş, adam yemin ederek söylediğinin doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup>

Mushaf ticaretinin tarihi serüveni ile ilgili şunları söyleyebiliriz: İlk başlarda Müslümanlar Kur'an'ın satılmasının büyük bir vebal olduğunu düşünmüşler, kamuoyunda bu hassasiyetin oluşması yönünde çaba sarf etmişler, bu nedenle yazabildikleri takdirde kendileri yazmayı tercih etmişlerdir. Hatta karşılıklı Mushaf mübadelesine karşı çıkanlar bile olmuştur. Sonraları ise Mushaf yazımı ile hususi ilgilenen kimseler ortaya çıkmış ve belli bir ücret ile bu kişilere Mushaf istinsah ettirilmiştir. Öte taraftan ilk dönemlerde Mushaf'ın satın alınmasını caiz görüp satılmasına cevaz vermeyenlerin bulunduğunu görmekteyiz.<sup>97</sup> Kitaptaki tartışmalardan anlamaktayız ki sonraları Mushaf'ın alım satımında bir beis olmadığı fikrinde uzlaşmıştır. Zira burada satılan şeyin Allah'ın kitabı değil, kullanılan malzeme, nakış ve el emeği olduğu belirtilmiştir. Hatta bir sanat icra ettiklerinden Mushaf yazarlarına ve noktalama işaretlerini koyanlara ücret verilmesi gerektiğinin

<sup>91</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 591.

<sup>92</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 610-618, 623, 628.

<sup>93</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 629, 631.

<sup>94</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 633.

<sup>95</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 641.

<sup>96</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 645.

<sup>97</sup> İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 646, 647, 650.



(إنما يأخذون أجور أبيهم)<sup>98</sup> altı çizilmiştir.

### 3.6. Mushaf'a Dokunma Meselesi

Mushaf'ın oluşum ve gelişim devresinden sonra ele alınan konulardan birisi de ona temas/dokunma meselesi olmuş ve bu çerçevede farklı konular gündeme gelmiştir. Kâfir olan kişinin Mushaf'a değil, kılıfına dokunabileceği ve Saîd b. Cübeyr'in Mecûsî olan hizmetçisinin Mushaf'ı kılıfı ile taşıdığı rivayet edilmiştir.<sup>99</sup> İbn Ebî Davud, müstehâdenin (özür kanlı) abdestli olmak kaydıyla Mushaf'a dokunabileceğini,<sup>100</sup> cünüp, hayızlı ve bâliğ olmayan çocuğun ise Mushaf'ı ancak kılıfı ile birlikte taşıyabileceğini bildiren bazı rivayetler de aktarmıştır.<sup>101</sup> Mushaf'ın bu kimseler tarafından kılıf içerisinde taşınabileceği hükmü Hz. Aişe'den nakledilen şu hadise kıyas edilmiştir ki kanaatimizce kıyas yerinde değildir: Hz. Peygamber ondan seccadeyi vermesini isteyince o hayızlı olduğunu söylemiş bunun üzerine Hz. Peygamber: "Senin hayızlı olman iradenle olan bir şey değil." buyurmuştur.<sup>102</sup>

Zekerine (cinsel organına) dokunup Mushaf almak isteyen birinin Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından uyarıldığı ve abdest aldıktan sonra Mushaf'a dokunduğu yine rivayetler arasında geçmektedir.<sup>103</sup> Bazı rivayetlerde abdestsiz olmayan kimselerin Kur'an'a/Mushaf'a dokunamayacağı ifade edilmişse de bu rivayetlerin zayıf olduğu belirtilmiştir.<sup>104</sup> Eserde aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır ki bazı alimler abdestsiz Kur'an okunmasını ve üzerinde ayet yazılı bulunan dirhemlere temas edilmesini kerih görmüşler bazıları da bunda bir beis görmemişlerdir.<sup>105</sup> Rivayetlerden o günün para birimi olan dirhem/dinar üzerine bazen bir ayet bazen de bir sûrenin yazıldığı anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdulaziz (ö. 720/101) devrinde dirhemler üzerine İhlâs sûresinin nakşedildiği, tam bir sûre olduğundan abdestsiz olarak bu dirhemlere dokunulmasının uygun olmayacağı yönünde görüş beyan edenler olmuştur.<sup>106</sup>

Abdestsiz Mushaf'a dokunulamayacağına dair getirilen delillerin başında Vâkıa suresindeki şu ayet gelmektedir: "O elbette korunmuş bir kitapta olan değerli bir Kur'an'dır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir."<sup>107</sup> Bazı alimler "tertemiz" ifadesinden kast olunanın "abdest üzere olmaktır." şeklinde yorumlamışlar ve abdestsiz Kur'an'a dokunulamayacağını savunmuşlardır. Taberî'nin (ö. 923/310) de aktardığı gibi bazı alimlere göre ayetin siyak-

<sup>98</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 656, 662.

<sup>99</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 684.

<sup>100</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 705.

<sup>101</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 685.

<sup>102</sup> Müslim, Hayz, 12, I/244, Ahmed b. Hanbel, Müsned, IX/279.

<sup>103</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 689.

<sup>104</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 697.

<sup>105</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 698. (Tahkikte).

<sup>106</sup> İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 702.

<sup>107</sup> Vâkıa, 56/77-79.

sibakı değerlendirildiğinde muhatabın insanlar değil melekler olduğu ve ayetteki “Kitab”ın da insanların yanlarında var olan Mushaf olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>108</sup> Zaten Hz. Peygamber (sav) döneminde son hali verilmiş bir Mushaf da mevcut değildi. Saïd b. Cubeyr de bu yönde görüş beyan etmiş, melekler için bunun mevzubahis olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: “Ancak elinizdeki kitap/Mushaf’a abdestli olan da olmayan da dokunabilir (فيمسه الطاهر و غير الطاهر)”<sup>109</sup> Aynı şekilde Saïd b. Cübeyr’in abdestini bozup, el ile yüzünü yıkayıp ama yeniden abdest almaksızın Mushaf’ı aldığı belirtilmiştir.<sup>110</sup> İbn Ebî Davud’un eseri mürekkep ile yazılmış Mushaf’ın, mümkün ise su ile silinerek yapraklarından istifade edilmesi, bu mümkün değil ise yakılması yönündeki bilgileri içeren rivayetlerle sona ermiştir.<sup>111</sup>

### Sonuç

Müslümanlar Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra vahyi koruma ve aktarma noktasında ciddi çabalar ortaya koymuşlardır. İbn Ebî Dâvud’un *Kitâbu’l-Mesâhif* isimli eseri, özellikle hicrî ilk üç asırda Mushaf tarihine ilişkin konuları mercek altına aldığından önemli bir kaynak eser niteliğindedir. Kitapta aktarılan bilgilerin bütünü rivayetler eşliğinde verilmiş ve “konu merkezli” sistematik bir usûl takip edilmiştir. Makalemizde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1-İbn Ebî Dâvud’un *Kitabu’l-Mesahif* isimli bu eseri birçok rivayet ve kıymetli tarihî bilgiler içerdiğinden Mushaf tarihinin kronolojisine ilişkin fotoğrafın büyük bir bölümünü ortaya koymaktadır.

2-Hz. Ebubekir döneminde girilen cem’ faaliyetinin arka planında kurrânın şehit olmasıyla Kur’an’ın ortadan kalkabileceği endişesi hakim iken, Hz. Osman devrindeki istinsâh faaliyetinin ana saikini kıraat ihtilafları oluşturmuştur. Cem’ ve istinsâh faaliyetlerinin, Müslümanların fitneye düşmelerinin engellenmesi ve muhtemel bir iç huzursuzluğun önlenmesi nedeniyle gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür.

3-Hz. Ebubekir döneminde Kur’an’ın cem’ edilmesi, bir açıdan Mushaf’ın form değişikliğinin ilk basamağını oluşturmuş ve Mushaf’ın zati bir otorite olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.

4-Kur’an bir Mushaf’ta toplandıktan sonra Mushaf’ın niceliğine yönelik tartışmalar hız kazanmıştır. Bu minvalde Mushaf’a imla, noktalama, harekeleme, yazı ve kırtasiye malzemesi, tatyîb, tahzîb, ta’sîr ve fevatih gibi hususların eklenmesi alimler arasında tartışılmıştır.

5-Mushaf merkezli tartışılan konulardan bir diğeri de onun ücret

<sup>108</sup> Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Tevîli’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 2000, XXIII/146-149.

<sup>109</sup> İbn Ebi Dâvud, a.g.e., s. 703.

<sup>110</sup> İbn Ebi Dâvud, a.g.e., s. 704.

<sup>111</sup> İbn Ebi Dâvud, a.g.e., s. 730.

karşılığı yazılıp yazılamayacağı, kible yönüne asılıp asılamayacağı ve abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı gibi konular oluşturmuştur.

6-Mushaf tarihi, panoramik olarak bize Kur'an tasavvuruna yönelik tarihsel ipuçları da sunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde elimizdeki şekli ile bir Mushaf teşekkül etmemişken yani vahiy hitap halindeyken, Kur'an hayatın hemen her alanına sirayet etmişti. Hitabın/vahyin zorunlu ve haklı nedenlerden dolayı Mushaf'a dönüşmesi ile birlikte nazarlar Mushaf'ın zatına çevrilmiş bu çerçevede Mushaf'a yönelik bir kudsiyet alanı inşa edilmeye başlanmış ve zamanla Mushaf ile hayat arasındaki ilişki giderek şekli bir hüviyete bürünmüştür.

7-Bundan sonra Mushaf'a yaklaşım biçiminin ana rengini ahlak, iman ve amel merkezli bir perspektiften ve onun muhtevasından çok zatına, malzemesine, şekline ve hattına yönelik konular oluşturmuştur. Bu yaklaşım değişikliği, Müslüman toplumların Kur'an tasavvurlarının şekillenmesinde ciddi derecede etkili olmuştur.

8-Eserde sahih olan rivayetlerin yanı sıra isnadında problem olan maktû', zayıf, sahabe ve tabiuna dayandırılan çok sayıda rivayet olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak rivayetlerin bazısının zayıf olması, bunların hiç dikkate alınmayacağı anlamına gelmemelidir. Kanaatimizce bu rivayetlerin önemli bir kısmını hadis usûlü çerçevesinden değil tarih metodolojisi açısından ele almak ve bazı rivayetleri birer tarihî veri olarak görüp yaşanan dönemin Mushaf tarihine ilişkin tartışma konularını ve alimlerin yaklaşım tarzlarını anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır.

### Kaynakça

- Aydın, Zeynel Abidin, Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 2008.
- el-A'zami, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, İz Yay., İstanbul 1993.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992. (Matbaay-ı Amire, İstanbul 1315 baskısından tıpkıbasım).
- \_\_\_\_\_, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, tsz
- el-Cürçani, Abdullah b. Ali, *el-Kâmil fî Duafai'r-Ricâl*, thk., Yahya Muhtar Gazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2013.
- el-Hatîp el-Bağdadî Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdat)*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2001, Beyrut.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kadi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbn Ebî Dâvud, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistani, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebu Usame Selim b. İdu'l-Hilali, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006.

- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde, naşir: el-Faruk el-Hedisiyye, Kahire 2002.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, el-Matbaatu'r-Rahmaniye, Kahire 1355/1936.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. (Mısır 1313 baskısından tıpkıbasım).
- İstemi, Fuat, *Tarih ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, DİB Yay., Ankara 2010.
- Komisyon, *el-Mucemu'l-Vesît*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI/241-248.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin tahkikli baskısından tıpkı basım).
- en-Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, (es-Suyuti şerhiyle birlikte). İstanbul, 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin tahkikli baskısından tıpkı basım).
- es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebîbekr, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvaz Ahmed, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2012.
- Şen, Ziya, "Haccâc b. Yûsuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)*, 2014, c. IX, sayı: 5 (3), 1871-1876.
- Taberî, Muahmmmed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân Fî Tevîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 33-56.
- Turan, Maşallah, "Yûsuf Peygamber Kıssasında "Kadın Unsuru" Bağlamındaki Algılara Eleştirel Bir Yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, sayı:19, s. 55-80.
- Önen, Hacı, *Kur'an Tarihi*, A grafik, Diyarbakır 2017.
- \_\_\_\_\_, *Kıraat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul 2017.
- Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, XXXII/393-394.
- Yardım, Ali, "İbn Ebi Dâvûd", *DİA*, XIX/429.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Marife, Beyrut tsz.

# Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtîm Örneği

Fikret ÖZÇELİK\*



## Words that Indicate the Disaffirmation of Narrators: Sample of Ibn Ebi Hatim

**Citation/©:** Özçelik, Fikret, Words that Indicate the Disaffirmation of Narrators: Sample of Ibn Ebi Hatim, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 51-76.

**Abstract:** It is very important to determine the situation of the narrators in the science of hadith. Because, in order to be able to give authentic judgment to any narrative, first of all, the narrators in the narrative list have to be reliable. In this context, many scholars were engaged with science of disaffirmation and corrections dealing with the situation of the narrators, and compiled works in this respect. One of the scholars who was interested in this field and compiled works is Ibn Ebî Hâtîm er-Râzî. He was involved in making evaluations of many narrators and used a number of terms to describe their situation. This study examines the terms and meanings used by Ibn Ebî Hâtîm in disaffirmation of narrators.

**Keywords:** Hadith, Authentic, Ibn Ebî Hâtîm, Narrator, Criticism.



**Atf/©:** Özçelik, Fikret, Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtîm Örneği, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 51-76.

**Öz:** Hadis ilminde râvilerin durumunun tespiti önemli bir konudur. Zira herhangi bir rivayete sahih hükmünün verilebilmesi için öncelikle senette yer alan râvilerin güvenilir olması gerekmektedir. Bu bağlamda birçok âlim râvilerin durumlarını inceleyen-cerh ve ta'dil ilmiyle meşgul olmuş ve bu konuda eserler telif etmişlerdir. Bu alanla ilgilenen ve eser telif eden âlimlerden birisi de İbn Ebî Hâtîm er-Râzî'dir. İbn Ebî Hâtîm birçok râviyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş ve onların rivayet ehliyetleri ile ilgili bazı terimler kullanmıştır. Bu çalışmada İbn Ebî Hâtîm'in, râvilerin cerhinde kullandığı terimler ve bunların anlamları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sahih, İbn Ebî Hâtîm, Râvi, Tenkit.

## Giriş

Hadis ilminde herhangi bir rivayete sıhhat hükmünün verilebilmesi için onun hem sened hem de metin tenkidine tabi tutulması gerekmektedir. Râviler, sened tenkit sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda muhaddisler tarafından kullanılan lafızlar ve bu lafızlara yüklenen anlamlar,

<sup>1</sup> Bu makale *İbn Ebî Hâtîm er-Râzî ve Cerh ve Ta'dil'deki Metodu* isimli doktora tezimizden bazı değişiklikler yapılarak hazırlanmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

senedin sıhhatini açığa çıkarmada katkı sağlamaktadır. Nitekim hadis tenkidinde râvilerin cerhine ve ta'diline delalet eden birçok ifade kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Hadis tarihi göz önüne alındığında konu hakkında birçok eserin kaleme alındığı da görülmektedir.<sup>3</sup>

İbn Ebi Hatim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı çalışması, konuya ilişkin erken dönemde kaleme alınan ve 18.038 râvinin biyografisini içeren kayda değer bir eserdir. Bu bağlamda İbn Ebî Hâtîm'in, râviler için kullandığı lafızlar ve onlara yüklediği anlamlar önem arz etmektedir. Zira kendisinden sonra gelen birçok âlim İbn Ebî Hâtîm'in görüşlerinden etkilenmiştir.

Râvilerin cerh ve ta'diline delalet eden lafızlar, İbn Ebî Hâtîm'den önce de kullanılmıştır.<sup>4</sup> Öyle ki bu lafızları Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dönemine kadar götürmek mümkündür.<sup>5</sup> Ancak hadis uydurma faaliyetleri başladıktan sonra bu tür lafızların daha çok kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira bu dönemden sonra artık isnad sorulmaya başlanmaktadır. Bunun neticesinde bazı râvilerin rivayetleri reddedilmiş, bazılarının da kabul edilmiştir. Dolayısıyla rivayeti red ve kabul edilen râvilerin durumunu ortaya koyan bir takım lafızların ortaya çıkması ve hadis münekkidleri tarafından kullanılması bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. İbn Ebî Hâtîm, bu lafızların belli bir taksime tabi tutulması bakımından konuya dair ilk eseri kaleme alan kişidir.<sup>6</sup>

Cerh ve ta'dîl lafızlarının kullanım sıklığı ve içerdiği anlam bakımından âlimlere göre farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Ebî Hâtîm "el-Cerh ve't-Ta'dîl" eserinde bazı lafızlara sıklıkla yer verirken bazılarına da nadiren başvurmuştur. Bu çalışmada İbn Ebî Hâtîm'in, râvinin cerhine delalet eden lafızları ve bu lafızlara yüklediği anlamlar tespit edilecektir.

### 1. İbn Ebî Hâtîm'in Cerh İle İlgili Sıkça Kullandığı Lafızlar

İbn Ebî Hâtîm *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserinde râvilerin cerh durumları ile ilgili olarak en çok başvurduğu lafızları şöyle sıralamamız mümkündür:

<sup>2</sup> Bayram Kanarya, "Cerh-Ta'dîl Bağlamında İmam Şafii'ye Yöneltilen İthamlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2017, c. XVI, sayı: 31, s. 227-244.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz., Seyyid Abdülmâcid Gavri, *Mu'cemu Elfâz ve İbârâtî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2011; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İFAV, İstanbul 2015; Abdurrahman Mahcûbi, *el-Mustalahu'l-Hadisî min Hilâli Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011; Konu ile ilgili ayrıca şu makaleye de müracaat edilebilir: Kanarya, "Cerh-Ta'dîl Bağlamında İmam Şafii'ye Yöneltilen İthamlar", XVI. cilt, 227-244.

<sup>4</sup> Birkaç örnek için bkz.: Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl* (tahk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Dâru'l-Kabs, Riyâd 2006, I, 235-324; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr* (tahk. Mustafa Abdulkadir Ahmed Atâ), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, V, 51-106, VI, 366.

<sup>5</sup> Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, İFAV, İstanbul 1997, s. 29.

<sup>6</sup> İbn Ebi Hâtîm'in taksimi için bkz.: İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzi, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, I, 324.

### 1.1. Leyyinu'l-Hadîs (لين الحديث)

İbn Ebî Hâtim bu lafzı cerhin ilk mertebesinde değerlendirmektedir. Yumuşak anlamına gelen “leyyin”, sertliğin zıddıdır.<sup>7</sup> Bu lafız ile anılan ravi; hıfzından dolayı cerh edilmekte ancak bu cerh onun adalet sıfatına hâlel vermemekte ve böyle bir râvinin rivayeti, itibar için kullanılabilir. <sup>8</sup> İbn Ebî Hâtim de bu tabirle ilgili şöyle demektedir: “Hadis münekkidler, bir adam için ‘leyyinu’l-hadîs’ dediklerinde, bu râvinin hadisi i’tibâr için yazılır.”<sup>9</sup>

Leyyinu’l-hadîs lafzını “hadisi hüccet olmaz, itibar için yazılır” anlamında kullananların başında Ebû Hâtim (ö. 277/890) gelmektedir. İbn Ebî Hâtim, Abdullah b. Nâfi’ es-Sâiğ’in durumunu kendisine sorduğunda Ebû Hâtim şöyle cevap vermiştir: “Abdullah b. Nâfi’ Sâiğ, hafız olmayıp leyyin’dır. Ayrıca hıfzı tartışılmış olmakla birlikte kitabı daha sahihtir.”<sup>10</sup>

Ebû Zur’a da (ö. 264/878) “leyyinu’l-hadîs” lafzını “hadisi hüccet olmaz, itibar için yazılır” anlamında kullanmaktadır. İbn Ebî Hâtim kendisine Yezîd b. Ebî Ziyâd’ın durumunu sorduğunda o şöyle cevap vermiştir: “O Kûfe’li olup leyyindir. Hadisi yazılır ancak delil olarak kullanılmaz.”<sup>11</sup>

İbn Ebî Hâtim’in râvilerle ilgili verdiği bilgilere bakıldığında, kendisinin de “leyyinu’l-hadîs” lafzını bu anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Mesela Sâbit b. Ebî Sufyan’ın biyografisini verirken şöyle demektedir: “Leyyinu’l-hadîs’tir. Hadisi yazılır ancak kendisiyle delil getirilmez.”<sup>12</sup> Aynı şekilde Hammâd b. Vâkid ile ilgili olarak: “Hammâd b. Vâkid, leyyinu’l-hadîs’tir. Rivayeti i’tibâr için yazılır”<sup>13</sup> demektedir.

Dârekutnî’ye (ö. 385/995): “Falan kişi leyyindir dediğinde ne kastediyorsun?” diye sorulduğunda, o şöyle cevap vermiştir: “Böyle bir kişinin rivayeti terk edilmez, ancak adaletine zarar vermeyecek kadar cerh edilmiştir” demektedir.<sup>14</sup> Yani hadisi yazılır, ancak râvinin cerhi de söz konusudur. Bundan dolayı hadisi delil olamaz denilebilir. Ancak adaletine zarar verecek kadar cerh edilseydi, rivayeti yazılmayacaktı.

<sup>7</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni, er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, V, 225.

<sup>8</sup> Gavri, *Mu’cemu Elfâz ve İbârâtî’l-Cerhi ve’t-Ta’dîl*, s. 594.

<sup>9</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 324.

<sup>10</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, V, 228. Buhârî de; “Abdullah b. Nâfi’ es-Sâiğ’in hıfzı bazen isabetli bazen de yanlış çıkmaktadır. Ancak kitabı daha doğrudur” diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir. Aynı şekilde İbn Hibbân da kendisiyle ilgili şöyle demektedir: “Abdullah b. Nâfi’ es-Sâiğ; münkeru’l-hadîs, hata yapan ve hatasını fark etmeyen bir kişidir. Sika râviye uymayan rivayetiyle delil getirilmez ve sikaya muhalif olan hadisi i’tibâr için de kullanılmaz.” Bkz. Buhârî, *et-Târîh*, V, 112; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmi el-Bustî, *Kitâbu’l-Mecrûhîn* (tahk. Mahmud İbrâhim Zeyd), Dâru’l-Va’y, Haleb 1396, II, 20.

<sup>11</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, IX, 327.

<sup>12</sup> İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 378.

<sup>13</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, III, 164.

<sup>14</sup> Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlimi’r-Rivâye*, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 26.

“Leyyinu’l-hadîs” lafzıyla beraber “fihi leyyin” ve “fi hadîsihi leyyin” lafızları da kullanılmıştır.<sup>15</sup> Haklarında bu iki lafzın kullanıldığı râvilerinin, “sâkitu’l-hadîs” konumunda olmadığı ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>17</sup> Ebû Zur’a<sup>18</sup> ve Ebû Hâtim<sup>19</sup> bu lafızları kullanan bilginler arasında yer almaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında “leyyinu’l-hadîs” ifadesinin, râvilerin cerhi için kullanılan bir tabir olduğu ve bu vasıfta olan bir râvinin rivayetinin tek başına delil olamayacağı, sadece i’tibâr<sup>20</sup> için değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

## 1.2. Leyse bi’l-Kaviyy, (ليس بالقوي)

Hadis münekkidleri tarafından kullanılan lafızlardan birisi de “leyse bi’l-kaviyy” ifadesidir. Bu lafzın sözlük anlamı; “kuvvetli değil” demektir.<sup>21</sup> Terim olarak; râvinin, sıdk ve emanet ehlinde olsa bile naklettiği rivayetin delil olabilecek konumda olmayıp “leyyinu’l-hadîs”in bir çeşidi anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Ebû Hâtim’in, bir râvi için “leyse bi’l-kaviyy” ile beraber “zayıf”<sup>23</sup> ve “leyyinu’l-hadîs” lafzını da kullandığı görülmektedir.<sup>24</sup>

Zehebî’ye (ö. 748/1348) göre Ebû Hâtim, leyse bi’l-kaviyy ifadesiyle râvinin sika/sebt derecesine ulaşmadığını kastetmektedir. Ayrıca Nesâî de (ö. 303/915) birçok râvi için leyse bi’l-kaviyy ifadesini kullanmış ve şöyle demiştir: “Râviler için kullandığımız leyse bi’l-kaviyy ifadesinin anlamı, râviyi zayıf kılacak bir cerhin olmaması demektir.” Buhâri ise bu ifadeyi zayıf râviler için kullanmaktadır.<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855), bu ifadeyi, hadisi sahih olmayan râviler için kullandığı anlaşılmaktadır. Kendisi, Utbe b. Humeyd’in birçok hadis yazdığını, ancak insanların onun hadislerini pek arzulamadığını söylemektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in, onun rivayetleri için leyse bi’l-kaviyy ifadesini kullandığı görülmektedir.<sup>26</sup>

Bazı alimler “leyse bizâke bi’l-kaviyy/ليس بذاك بالقوي” ifadesi de kullanılmıştır. Bu lafzın anlamıyla ilgili İbn Hacer, Ahmed b. Beşîr’in

<sup>15</sup> Sâkit kavramı, “hadisi hiçbir şekilde alınmaz” şeklinde tavsif edilen râviler için kullanılmaktadır. Bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2009, s. 271.

<sup>16</sup> Maḥcûbî, *el-Mustalahu’l-Hadîsi min Hilâli Kitâbi’l-Cerhi ve’Ta’dîl*, s. 179

<sup>17</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, II, 257.

<sup>18</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, VII, 130.

<sup>19</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, IV, 311.

<sup>20</sup> İ’tibâr: Hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için araştırma yapmaktır. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 142.

<sup>21</sup> Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sadr Beyrut 1414, XV, 207.

<sup>22</sup> Maḥcûbî, *el-Mustalahu’l-Hadîsi*, s. 183.

<sup>23</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, IX, 277.

<sup>24</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, V, 272.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Mûkiza fi İlmi Mustalahi’l-Hadîs*, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep 1412, s. 82-83.

<sup>26</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’-t-Ta’dîl*, VI, 486.



biyografisini verirken şöyle demiştir: “Nesâî bu râviyi “leyse bizâke bi'l-kaviyy / بذاك بالقوي” olarak nitelemektedir. Nesâî'nin bu ifadesi râvinin hafız olmadığına işaret etmiştir. Ancak Buhârî (ö. 256/870) bu râviden bir hadis nakletmiştir.”<sup>27</sup> Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim de “el-Cerh ve't-Ta'dîl”adlı eserinde bu lafzı kullanmıştır. Ebû Hâtim, Hâris b. Abdurrahman b. Ebî Zubâb için: “ed-Dâreverdi, kendisinden birtakım münker hadisler rivayet etmiştir. Hadisleri yazılabilir”, dedikten sonra: “Leyse bizâke bi'l-Kaviyy / ليس بذاك بالقوي” diyerek durumunu ortaya koymuştur.<sup>28</sup>

Yukarıdaki lafızların yanında “leyse bizâke / ليس بذاك” ifadesi de kullanılmıştır Bu ifade de râvinin sıdk ve emanet sahibi olmasına rağmen, rivayetlerinin sahih/kuvvetli olmadığını göstermektedir.<sup>29</sup> Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) Haccâc b. Ertât için “leyse bizâke / ليس بذاك” ifadesini kullanmakta ve onun rivayetiyle delil getirilmeyeceğini ifade etmektedir. Ebû Hâtim de Haccâc'ın rivayetinin yazılabileceğini, ancak delil olamayacağını söylemektedir.<sup>30</sup> İbn Hacer'in (ö. 852/1449), bu ifadeyi gayr-ı müfesser (açıklanmayan) cerh olarak değerlendirdiği görülmektedir. Kendisi, Darekutnî'nin, Yezîd b. Ebî Meryem için “leyse bizâke / ليس بذاك” ifadesini kullandığını naklettikten sonra; “Bu, gayr-ı müfesser cerh olduğu için reddedilir” demektedir. İbn Hacer'e göre Buhârî, Yezîd b. Ebî Meryem aracılığıyla sadece bir hadis nakletmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Yezîd b. Ebî Meryem, diğer münekkidler tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>32</sup>

Bu babta kullanılan diğer bir tabir de “şeyhun leyse bizâke / شيخ ليس بذاك” ifadesidir. et-Tibî'ye (ö. 743/1343) göre bu lafız; yaşça büyük, unutkanlığın ağır bastığı ve rivayetin güvenilir olmadığı ifade etmektedir.

İbn Ebî Hâtim “leyse bi'l-kaviyy”i cerhin ikinci mertebesi olarak değerlendirmektedir.<sup>33</sup> Bu tür râviler, dindar olmalarına rağmen zabt açısından problemliler oldukları için rivayetlerinin güvenilir olarak kabul edilmediği söylenebilir.

### 1.3. ed-Daif (الضعيف)

Cerh-ta'dîl ilminde sıkça kullanılan kelimelerden birisi “Zayıf / الضعيف” ifadesidir. Lügat anlamı; kavinin zıddıdır.<sup>34</sup> Terim olarak güvenilir olmayan, adalet ve zabt yönünden tenkit edilen râvi/râvileri ifade etmektedir.<sup>35</sup>

Ahmet Yücel'in tespitine göre “zayıf” lafzının anlamı ile ilgili Yahyâ

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000, I, 550.

<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 89.

<sup>29</sup> Mañcûbî, *el-Mustalahu'l-Hadîsî*, s. 185.

<sup>30</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 167.

<sup>31</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 637.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 354.

<sup>33</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 324.

<sup>34</sup> Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, III, 362.

<sup>35</sup> Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 336; Mañcûbî, *el-Mustalahu'l-Hadîsî*, s. 191.

b. Maîn, İbn Ebî Hâtîm ve İbn Hacer açıklamalarda bulunmuşlardır.<sup>36</sup> İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) naklettiğine göre İbn Maîn bu lafzı sika olmayan ve hadisleri hiçbir şekilde yazılmayan râviler için kullanmıştır.<sup>37</sup> İbn Maîn'in "zayıf" sözünü araştıran Mustafa b. İsmail de aynı kanaate varmış ve İbn Maîn'nin bu sözü kezzâb ve metrûk râviler için kullandığını tespit etmiştir.<sup>38</sup>

İbn Ebî Hatim zayıf tabiriyle ilgili şöyle demektedir: "Zayıfu'l-hadîs olan bir râvî-cerhin üçüncü mertebesinde yer almaktadır. Bu durumda olan râvinin rivayeti terk edilmez, i'tibâr için alınır."<sup>39</sup> Yani rivayet hemen terk edilmez, kendisiyle amel edilebilmesi için araştırılır. Yapılacak araştırmanın neticesinde ya hadis sahih kabul edilip kendisiyle amel edilir ya da zayıf olarak kabul edilip terk edilir.

İbn Ebî Hâtîm'in bu açıklamasının "zayıf" lafzının tanımı konusunda yetersiz kaldığını düşünmekteyiz. Zira İbn Ebî Hâtîm'in bu açıklaması "zayıf" tabiriyle nitelenen bütün râvilerin rivayetinin i'tibâr için kullanılabileceği sonucunu doğurur. Hâlbuki bu lafız bazen rivayeti terk edilmesi gereken râviler için de kullanılmıştır. Nitekim İbn Ebî Hâtîm'in, bu lafzı bazen "metrûk" ifadesiyle beraber kullandığı olmuştur.<sup>40</sup> Bu bağlamda "zayıf" lafzının kullanımı ile ilgili İbn Maîn ile İbn Ebî Hatim arasında bir yaklaşım farklılığı olduğu söylenebilir.

İbn Hacer, "zayıf" lafzını, muteber, ancak tevsik olmayan ve müfesser olmasa da cerh edilen râviler için kullanmıştır.<sup>41</sup>

Ahmet Yücel yukarıda ismi geçen üç âlimin yaklaşımlarını şöyle değerlendirmektedir: "İbn Maîn'in kullanımının şahsa özel oluşu, İbn Ebî Hâtîm'in açıklamasının muhaddislerin maksatlarını ifade etmekte yeterli olmayışı, İbn Hacer'in izahının kapalılığı söz konusu tabirin delâletinin öncelikle ricâl kitapları olmak üzere kaynaklardaki kullanımları esas alınarak tespitini gerektirmektedir."<sup>42</sup>

Başta İbn Ebî Hâtîm olmak üzere hadis münekkidleri tarafından kullanılan *zayıf* lafzının, iki manaya geldiği görülmektedir. Birincisi; râvinin rivayetinin terkinin zorunlu kılmayan, ikincisi; râvinin rivayetinin terkinin vacip kılan zayıflıktır. Bu bağlamda İbn Ebî Hâtîm'in, "el-Cerh ve't-Ta'dîl" adlı eserinde "zayıf / الضعيف", "Zayıfu'l-hadîs / الضعيف الحديث" ve "fihi da'fun / فيه ضعف" gibi lafızlarının, râvinin terkinin ifade eden ifadelerle

<sup>36</sup> Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, s. 85. İbn Maîn'in, zayıf lafzının kullanımı için birkaç örnek için bkz: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, (thk. Muhammed Kâmil Kassâr), Dimeşk 1985, I, 54-67-68; II, 105-158.

<sup>37</sup> İbnü's-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdîrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 124.

<sup>38</sup> Ebû'l-Hasan Mustafa b. İsmail, *Şifâu'l-Alîl*, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1991, s. 285.

<sup>39</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 324.

<sup>40</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 176; III, 103.

<sup>41</sup> İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (thk. Ebû'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâgûs el-Bâkistânî), Dâru'l-Asime, Riyâd 1421, s. 81.

<sup>42</sup> Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, s. 86.

beraber kullanılmadığı zaman, genellikle zayıfın birinci türüne işaret ettiği söylenebilir. İbn Ebî Hâtim'in, biyografisinde "فيه ضعف"<sup>43</sup> dediği Abdülmelik b. Hasek'in, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından rivayeti terk edilecek kadar zayıflıkla suçlanmadığı görülmektedir.<sup>44</sup> Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim'in, zayıf olarak nitelediği Sâbit b. Yezîd'den<sup>45</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân(ö. 198/813) rivayette bulunmuş ve onu vasat olarak değerlendirmiştir.<sup>46</sup> Yine İbn Ebî Hâtim İsmail b. Muslim el-Mekkî'nin biyografisini verirken şöyle demektedir: "İsmail b. Muslim'in durumunu babama sordum. Babam; o zayıfu'l-hadîs'tir (ضعيف الحديث). Ancak hadisi yazılır."<sup>47</sup>

İbn Ebî Hâtim'in "el-Cerh ve't-Ta'dîl" adlı eserinde "zayıf" lafzı ile beraber, "hadisi yazılmaz, metrûku'l-hadis" gibi râvinin rivayetinin terkinin gerekli kılan ifadeler görüldüğünde, zayıf tabirinin delalet ettiği ikinci mana anlaşılmakta ve râvinin durumu ona göre değerlendirilmektedir. Hadis münekkidlerinin cerh ettiği Zeyd b. Cübeyre'nin,<sup>48</sup> İbn Ebî Hâtim tarafından "zayıfu'l-hadîs, munkeru'l-hadîs" ve hadisi yazılmaz gibi ifadelerle nitelendirildiği görülmektedir.<sup>49</sup> Aynı durum Dâvud b. Zubrukân,<sup>50</sup> Suvvâr b. Mus'ab<sup>51</sup> ve Seyf b. Muhammed için de geçerlidir.<sup>52</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre "zayıf / zayıfu'l-hadîs" ifadesinin mutlak olarak güvenilir veya metrûk râvilere delalet ettiğini söylemek zor görünmektedir. Ancak birlikte kullanıldığı lafızlara göre delaletini tespit etmek mümkündür. Şayet "zayıf / zayıfu'l-hadîs" tabiri tek başına kullanılırsa diğer münekkidlerin söz konusu râvi hakkındaki kullandıkları lafızlar dikkate alınarak delaleti tespit edilmelidir.<sup>53</sup>

#### 1.4. el-Kezzâb (الكتاب)

Râvinin cerhinde kullanılan en ağır lafız, "kezzâb / كذب" ve "kezzâb / كذاب" ifadesidir. Sözlük anlamı; doğruluğun zıddı olan kezzâb kelimesi, çok yalan söyleyen anlamında mübalağa ism-i fâil vezninde kullanılmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>43</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 413.

<sup>44</sup> İbn Adî Ebû Muhammed, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, VI, 530.

<sup>45</sup> İbn Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 386.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, (thk. Şuayb Arnavut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014, VII, 306.

<sup>47</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 136.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan 1326, III, 400.

<sup>49</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 502.

<sup>50</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 391.

<sup>51</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 252.

<sup>52</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 391.

<sup>53</sup> Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, s. 91.

<sup>54</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 704.

Kezib'in terim anlamı; Hz. Peygamber'e (s.a.s.) söylemediği bir sözü ona nispet etmektir. Kezzâb ise; ezberlemediği ve duymadığı bir şeyi rivayet edendir.<sup>55</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Usâme'nin; "Bir adam salih olmakla beraber kezzâb olabilmektedir" sözünü: "Ezberlemediği bir şeyi rivayet etmektir" şeklinde açıklamaktadır.<sup>56</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in, Ubbâd b. Kesîr adlı râviyi cerh ederken; "O işitmediği yalan haberleri rivayet etmiştir" demektedir.<sup>57</sup> Görüldüğü gibi bu nakillere göre yalan ifadesi, işitmediği bir haberi rivayet edenler için kullanılmaktadır.

İbn Ebî Hâtim râvilerin derecelerinden söz ederken şöyle demektedir: "Hadis münekkidleri bir râvi için; 'metrûku'l-hadîs, zâhibu'l-hadîs' veya 'kezzâbu'l-hadîs' dediklerinde o râvinin rivayeti düşer ve naklettiği rivayet yazılmaz. Bu tür râviler, cerhin dördüncü mertebesinde yer almaktadır."<sup>58</sup> İbn Ebî Hâtim, cerhin en alt mertebesi için bu üç lafzı kullanmakta ve her üçünü de aynı seviyede görmektedir. Bu kanaatini de hocalarından aldığı anlaşılmaktadır. Mesela Ebû Zur'a, İshâk b. Abdullah b. Ebî Ferve için "metrûku'l-hadîs" ile "zâhibu'l-hadîs" tabirlerini beraber kullanmıştır.<sup>59</sup> Ebû Hâtim de Süleyman b. Amr için her üç lafzı (metrûku'l-hadîs, zâhibu'l-hadîs ve kezzâbu'l-hadîs) birlikte kullanmıştır.<sup>60</sup>

Bu tür râvilerin rivayeti hiçbir şekilde delil olamaz ve bunlar vasıtasıyla gelen haberler mevzu olup 'itibâr için de olsa asla kabul edilemez.<sup>61</sup>

İbn Ebî Hâtim mezkûr eserinde az da olsa "Ekzeb / أكنب" ifadesi de geçmektedir.<sup>62</sup> أكنب kelimesi ism-i tafđil olup "daha çok yalan söyleyen" anlamında kullanılmaktadır. Ancak İbn Ebî Hâtim cerh lafızlarından söz ederken bu tabire yer vermemektedir. Kendisi bu ifadeyi "insanların en yalancısıdır",<sup>63</sup> "falan kişi falancadan daha yalancısıdır"<sup>64</sup> ve "falan kişi yeryüzünün en yalancısıdır"<sup>65</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Kezzâb tabiri ile ilgili dikkat edilmesi gereken bir başka husus da delalet ettiği anlamdır. Zira bu ifade bazen "hata/galat" anlamında da kullanılmaktadır.<sup>66</sup> Nitekim Ubâde b. Sâmî, vitir namazının vacip olduğunu

<sup>55</sup> Mahcûbî, *el-Mustalahu'l-Hadîsi*, s. 201.

<sup>56</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 321.

<sup>57</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VI, 102.

<sup>58</sup> İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 324.

<sup>59</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 161.

<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 127.

<sup>61</sup> Gavri, *Mu'cemu Elfâzi ve İbâratî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, s. 515.

<sup>62</sup> Tespit edebildiğimiz kadar İbn Ebî Hâtim bu lafzı yedi defa kullanmıştır. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 167-409; IV, 286; VIII, 533; IX, 33-279-347.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 167-409.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 286; IX, 278.

<sup>65</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 533.

<sup>66</sup> Ahmed el-Osmâni Tehânevi, *Kezâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, Beyrut 2007, s. 170.

söyleyen Ebû Muhammed adındaki kişiye; o yalan söyledi (كذب) demektir. Hattabî bu rivayetle ilgili şöyle demektir: “Ubâde b. Sâmit bu sözüyle, doğruluğun zıddı olan yalanı değil, “hata yaptı” anlamını kastetmiştir. Zira Arapların, كذب kelimesini غلط، خطأ anlamında da kullandıkları bilinmektedir.”<sup>67</sup> Ayrıca rivayette geçen Ebû Muhammed’in ismi Mes’ûd b. Evs olup Ensâr’dandır ve Bedir savaşına katılanlar arasında yer almaktadır.<sup>68</sup> Sahâbî olan Ebû Muhammed’in, Ubâde b. Sâmit tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yalan nispet etmekle suçlanması mümkün görünmemektedir. İlk dönemde kullanılan bu lafızların, daha çok sözlük anlamında kullanıldığı kanaatindeyiz.<sup>69</sup> Ömerî de sahâbenin birbirlerine karşı kullanmış olduğu كذب lafzının, daima “hata etmek” anlamında alınması gerektiğini söylemiştir.<sup>70</sup>

İbn Ebî Hâtim de kezzâb ve kezib’in türüne işaret ederek şöyle demektir: “Bilerek yalan uyduran ile vehm, unutkanlık ve hatadan (galat) dolayı yanılanın durumunun izah edilmesi gerekmektedir. Bu tür râvilerden gelen haberler, durumlarına göre değerlendirilmelidir. Mesela bilerek yalan söyleyen, vehmde bulunan ve hatâen yanılanın durumu kendi bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Mesela bilerek yalan uyduranın rivayeti hiçbir şekilde alınmaz, vehm, unutkanlık ve hatadan dolayı yanılanın rivayeti ise hadisi i’tibâr için alınır ve değerlendirilir.”<sup>71</sup>

İbn Ebî Hâtim’in eserinde bilerek hadis uyduran râvilerle işaret eden bazı bilgiler bulmak da mümkündür. Nitekim kendisi, Muhammed b. Ebbân b. Ayyâş ile ilgili olarak babasından ve Ebû Zur’a’dan şunları nakletmektedir: “O kezzâbtır, hadis uydurmaktadır. Rey’e geldiğinde, insanların irca ile ilgili rivayetleri sevdiğini öğrenince irca ile ilgili bir cüz hadis uydurmuştur.”<sup>72</sup> Bu rivayette Ebbân’ın kizbi açık bir şekilde açıklanmış ve bilerek hadis uydurduğu vurgulanmıştır.

İbn Ebî Hâtim, gafletten dolayı hadis uyduran râvi ile ilgili Cebbâra b. Muğlis’i örnek göstererek Ebû Zur’a’nın kendisiyle ilgili şöyle dediğini nakletmektedir: “İbn Nemîr, onu yalancı olarak görmez, kendisinden hadis yazdığını, ancak ondan rivayette bulunmadığını söylerdi. Onun durumunu İbn Nemîr’e sorduğumda bana; “Kendisine hadis uydurulurdu, o da başkası tarafından uydurulan haberleri rivayet ederdi. Ancak o bilerek yalan söyleyenlerden değildir”<sup>73</sup> şeklinde cevap verdi. Burada şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz: Hadisin kabul ve reddi açısından bilerek ve bilmeyerek

<sup>67</sup> Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimu’s-Sünen*, el-Matbaatu’l-İlmiyye, Halep 1932, s. 134.

<sup>68</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2012, s. 425.

<sup>69</sup> Bkz. Âşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 36-38.

<sup>70</sup> Ekrem Ziyâ Ömerî, *Buhûsun fi’t-Târîhi’s-Sünne*, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1984, s. 93 (3. dipnot).

<sup>71</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 54.

<sup>72</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 223.

<sup>73</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 483.

hadis uyduranın durumu aynı olup ikisinin de hadisi alınmaz. Şu var ki bilerek hadis uyduranın dini sorumluluğu daha ağır olur.

İbn Ebî Hâtîm, bilerek yalan uyduranlar, vehmden dolayı yalan söyleyen, hata ve gafletten dolayı yanılan râvilerin rivayetlerini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre bilerek yalan uyduranların rivayetleri hiçbir şekilde alınmamalıdır. Vehme gelince, kendisi az ve çok olmak üzere vehmi iki kısma ayırmaktadır. Ona göre az vehimde bulunanların rivayeti hüccet olabilmektedir. Çok vehimde bulunanlar, ile hata ve gafletten dolayı yanılanların rivayetleri ise i'tibâr için, âdâb ve terğib-terhib konularında değerlendirilebilmektedir.<sup>74</sup>

### 1.5. Metrûku'l-Hadîs (متروك الحديث)

Râvilerin durumunu inceleyen eserlerde sıkça rastlanan ifadelerden birisi de "Metrûk متروك" tur. Aslı ترك olan bu kelimenin lügat anlamı; terk etmek ve bir şeyden tahliye olmak demektir.<sup>75</sup> Metrûk kelimesi ise ism-i mef'ûl kipi olup terk edilmiş anlamındadır. Metrûku'l-hadisın terim manası; râvisi yalancılıkla itham edilen rivayettir.<sup>76</sup>

Metrûk'un sıfatları ve metrûk râvinin rivayetinin terk edilmesi ile ilgili cerh-ta'dîl âlimleri arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Şu'be'ye göre yalancılıkla ithâm edilen, çok hata yapan, rivayet ettiği hadisteki yanlışlığının varlığında icma olduğu halde hatasında ısrar eden ve ma'ruf olan râvilerin bilmediği rivayetleri kendilerinden rivayet eden kişinin rivayeti terk edilmelidir.<sup>77</sup>

Ahmed b. Sâlih; "Hadisinin terkinde icmâ olmadığı sürece hiç kimsenin rivayeti terk edilmez" diyerek icmâa vurgu yapmıştır.<sup>78</sup> Aynı şekilde Nesâî de bir râvinin rivayetinin terk edilebilmesi için icmâ şartından söz etmiştir.<sup>79</sup> Ancak bu icmanın pratik olarak mümkün olabilmesi alan uzmanlarının bütününe hem fikir olmalarına bağlıdır ki bu zor bir durumdur. Eğer icmayı bir şart olarak kabul edersek muhtemelen az sayıda ravi metrûku'l-hadis olacaktır.

Ebû Gudde'nin de belirttiği gibi, Ahmed b. Sâlih ve Nesâî'nin ortaya koymuş olduğu görüş, metrûk kelimesinin anlamıdır. Ancak başta İbn Ebî Hâtîm'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl* eseri olmak üzere râvilerin durumunu ele alan eserlerde, bir âlimin, herhangi bir râviye münker dediği halde, bir başkasının sika dediği olmuştur.<sup>80</sup> Ulemanın bu farklı yaklaşımları İbrahim b. Muhammed

<sup>74</sup> Bkz. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 1, 54.

<sup>75</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, I, 317.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 104.

<sup>77</sup> Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, Mektebetu's-Sunne, Mısır 2003, I, 112.

<sup>78</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 126.

<sup>79</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, IV, 360.

<sup>80</sup> Ebû'l-Hasanât Muhammed Abdulhâyy el-Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmîl fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, (nşr. Abdulfettâh

b. Ebî Yahyâ el-Esemî'nin biyografisinde kendini göstermiştir. İmam Şâfiî ve İbn Adî kendisini sika ve gayr-ı münker görürken;<sup>81</sup> İmam Mâlik, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ise onu كذاب الحديث, متروك ve gayr-ı sika olmakla suçlamıştır.<sup>82</sup> Aynı şekilde Ebbân b. İshâk el-Esedî el-Kûfî ile ilgili; İbn Maîn ve el-İclî onu sika olarak, Ezdî ise onu metrûku'l-hadis olarak zikretmiştir.<sup>83</sup> İbn Hibbân da onu "es-Sikât" adlı eserinde zikretmiştir.<sup>84</sup>

Râvilerin durumunu cerh ve ta'dîl açısında inceleyen eserlerde, bir râvi için birbiriyle tamamen zıt görüşler varken, Nesâî ve Ahmed b. Sâlih'in söz ettiği icmâ ve ittifaktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bütün âlimler demek yerine bir kısmı veya çoğunluğu demek daha doğru olur diye düşünüyoruz. Ali el-Kârî'nin de Nesâî'nin görüşünü aktarıırken İbn Hacer'in kullanmış olduğu الجميع (bütün âlimler) الكثر (çoğunluk) şeklinde tefsir ettiği görülmektedir.<sup>85</sup>

Hadis ilminin birçok alanında görüşüne başvuru alan Ahmed b. Hanbel'in; "İnsanların terk ettiği râvinin rivayeti alınmaz" diyerek genel bir ifade kullandığı görülmektedir. Mesela, İbrahim b. Muhammed b. Sâbit için şöyle dediği nakledilmektedir: "Onun hadisi yazılmaz, insanlar ondan hadis rivayet etmeyi terk etmişlerdi. Zira kendisi aslı olmayan münker hadisleri rivayet eder ve insanların sözlerini alıp kitaplarına koyardı."<sup>86</sup> Aynı şekilde Kâsım b. Abdullah el-Ömerî'yi de kezzâb olarak nitilemekte ve insanların, onun hadisini terk ettiğini belirtmektedir.<sup>87</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel, râvilerin terk edilmesi ile ilgili görüşünü şu şekilde de açıklamaktadır: "Râvilerle ilgili görüşüm; bir şehir halkı, bir muhaddisin hadisinin terkinde birleşmediği sürece ben terk etmem."<sup>88</sup>

Metrûk lafzı ile ilgili dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de âlimlerin yükledikleri manaların farklı olmasıdır. Mesela Abdurrahman b. Mehdî'ye göre bir râviye metrûk demek, rivayetiyle delil getirmemek demektir. İbn Ebî Hâtim, İbn Mehdî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Ben mutkin olan kişinin rivayetlerini ezberlerim. Zira böyle bir râvinin rivayetinde ihtilaf yoktur. Bazıları da bazen vehimde bulunurlar,<sup>89</sup> ama rivayetlerinin-çoğu sahihtir. Az vehimde bulunanların rivayeti terk edilirse,

Ebü Gudde), Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiye, Beyrut 2012, s. 140.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 158-159.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 73.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 93.

<sup>84</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, (thk. Muhammed Abdulmuîd Han), Dâiretu'l-Mearîfî'l-Osmâniyye, Haydar Abad, 1973, VIII, 130.

<sup>85</sup> Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Erkem, Beyrut tsz., s. 737.

<sup>86</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 73.

<sup>87</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 100.

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 377.

<sup>89</sup> Vehm: Râvinin hadisi hep zanla, bazen böyle, bazen şöyle olarak tereddütlü rivayet etmesi. Bu durum râvinin zabtının eksikliğini gösterir ve bu yönden cerhine sebep olur. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 329.

birçok insanın hadisinin terk edilmesi gerekir. Diğer bir kısım râviler ise, çoğu zaman vehimde bulunurlar, bu durumda olan râvilerin rivayeti terk edilir, yani bu tür rivayetlerle delil getirilemez.”<sup>90</sup>

Metrûk lafzının diğer bir anlamı; hadislerin yazılmasını terk etmektir. Metrûk ifadesini bu şekilde yorumlayan Şu’be’dir. Ali b. el-Medînî, Şu’be’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Ben Katâde’nin ağzından çıkanı takip ediyorum. Eğer سمعت (işittim) veya حدثنا (bize anlattı) dese hemen yazıyorum. Fakat حدث فلان (falanca anlattı) dese تركته (terk ediyorum, yani yazmıyorum).”<sup>91</sup> Katâde b. Diâme, Enes b. Malik, Ebû Tufeyl, Saïd b. el-Müseyyeb gibi sahâbe ve büyük tâbiünden rivayette bulunmuştur. Saïd b. Müseyyeb ve İbn Sîrin onu, dönemin en iyi hadis hafızı olarak nitelemiştir.<sup>92</sup> Katâde’nin bu vasıflarına karşın o, tedlis yapmak ve kaderî olmakla suçlanmıştır.<sup>93</sup> Onun için Katâde’nin, hadis rivayetinde semâa delalet eden (سمعت، حدثنا) lafızları kullandığı rivayetleri hüccet olarak kabul edilirken, diğer rivayetlerine karşı ise mesafeli davranılmıştır.<sup>94</sup>

Metrûk ifadesinin, hadislerin yazılmaması anlamına geldiğini gösteren başka bir delil, Atâ b. Ebî Rabâh için söylenen ifadelerdir. Birçok Sahâbiden rivayette bulunan bu zat,<sup>95</sup> ömrünün sonunda ihtilata düştüğü için İbn Cureyc ve Kays b. Sa’d kendisinden rivayet etmeyi terk etmişlerdir. Zehebî bu iki âlimin terkedilmesini, onların rivayetlerini terk etmek anlamında değil, ihtilattan sonra onlardan hadis yazmayı (terku’l-kitâbe) terk ettikleri şeklinde açıklamıştır.<sup>96</sup>

Metrûk lafzını en çok kullanan âlimlerden birisi Buhârî’dir.<sup>97</sup> Sehâvî’ye göre Buhârî bu kavramla kezzâb demeyi kastetmiştir. Ancak Buhârî’nin üslubu ve ahlakî buna müsaade etmediği için kezzâb yerine metruk tabirini kullanmıştır.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> İbn Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 324.

<sup>91</sup> İbn Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 160.

<sup>92</sup> İbn Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VII, 180.

<sup>93</sup> Râvilerin itikâdî görüşlerini belirtmeye önem veren İbn Ebi Hâtim’in, Katâde’nin biyografisini verirken onun kaderî veya tedlis yaptığına dair herhangi bir bilgiye yer vermemesi dikkat çekmektedir.

<sup>94</sup> Zehebî, *Siyeru A’lâm*, V, 271. Şu’be’nin; “Katâde’nin hadisini yazmıyorum” ifadesi, semâa delalet etmeyen sözlerinin, delil olamayacağı şeklinde olduğu anlaşılrsa da, Şu’be’nin, râvinin rivayetini, terkinin gerektirmeyecek sebeplerden dolayı terk ettiği de bilinmektedir. Kendisine: “Niye falancanın hadisini terk ettin?” diye sorulduğunda, رَأَيْتُهُ يَرْكُضُنْ عَلَى بَرْدُونَ فَرَكْتُ حَبِيئَهُ (onun zevn cinsi bir ata bindiğini gördüm, bundan dolayı ondan hadis almaktan vazgeçtim hadisini terk ettim) şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 103. Aynı şekilde İbn Teymiyye’nin: “Şu’be’nin bir râviyi terk etmesi, kendisinden rivayet etmediği anlamına gelmektedir. Ancak Şu’be’nin bir râviyi terk etmesi bazen cerhini gerektirmeyecek sebeplerden dolayı olduğu” söylemektedir. Takıyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, Mecmeu’l-Melik Fehd, Medîne 1995, XXIV, 349.

<sup>95</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 326.

<sup>96</sup> Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, (thk. Muhammed el-Becâvî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1963, III, 70.

<sup>97</sup> Birkaç örnek için bkz. Buhârî, *ed-Duaîfâ*, Mektebetu İbn Abbâs, Taif 2005, s. 31-46-123.

<sup>98</sup> Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, II, 126.



Cerh ve ta'dîl eserlerine bakıldığında, bilginlerinin, تركوه (onlar terk ettiler) ile تركه فلان (falan kişi terk etti) sözlerini farklı anlamlarda kullandığı da görülmektedir. Onlara göre تركوه ifadesi, râvinin terk edildiğine ve rivayet ettiği hadisin yazılmamasına delalet etmektedir. Ancak تركه فلان (falan kişi terk etti) sözü, bir âlimin terkine işaret etmektedir. Bir âlimin terki bazen cerhe sebep olur, bazen de olmaz.<sup>99</sup> İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328); "Bir râvinin, bazı münekkidler tarafından terk edilmesi, bazen terkinin zorunlu kılmayan sebepten de olabilir" sözü, bu görüşü pekiştirmektedir.<sup>100</sup> Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim'in "el-Cerh ve't-Ta'dîl" eserinde geçen تركوه (onlar terk ettiler) ifadesi, râvinin zayıf olduğu ve rivayetinin terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Selâm b. Selm et-Tavîl<sup>101</sup> ve Abdulaziz b. Ebbân'ın<sup>102</sup> biyografisinde geçen تركوه (onlar terk ettiler) lafzının, bu anlama geldiği görülmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Ebî Hâtim'in eserinde تركه فلان ifadesi geçmemektedir.

Râvilerin terk edilmesi ile ilgili, dikkat çekilmesi gereken meselelerden birisi, hadis ilmi başta olmak üzere İslamî ilimlerde otorite sayılan âlimlerin, bazı hadis münekkidler tarafından, cerhi gerektirmeyecek sebeplerden dolayı terk edilmesidir. Abdullah b. el-Mubârek'in (ö. 181/797), Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) hadis rivayetini terk etmesi bunun açık bir örneğidir. Abdullah b. el-Mubârek, Ebû Hanîfe'den hadis almamasının sebebini şöyle açıklamaktadır: "Arkadaşlarım, Ebû Hanîfe'den hadis rivayet ettiğim için beni kınıyorlardı. Bunun sebebi Ebû Hanîfe'nin, Hammâd b. Ebî Süleymân'ın kitabını Muhammed b. Câbir'den aldığı halde, rivayet ettiği hadisleri, Muhammed b. Câbir'e değil, kendisinden işitmediği halde Hammâd b. Ebî Süleymân'a nispet etmesidir."<sup>103</sup> Muhammed b. Câbir, Ebû Hanîfe'nin, Hammâd b. Ebî Süleymân'ın kitaplarını kendisinden çaldığını iddia etmiştir.<sup>104</sup>

Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a'nın, Buhârî'den hadis almaması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bilindiği gibi her iki âlim, Buhârî'yi, cerhine yol açması mümkün olmayan "Kur'an'ın lafzı mahlûktur" ifadesini kullandığı için cerh etmiş ve ondan hadis almamışlardır.<sup>105</sup>

### 1.6. Zâhibu'l-Hadîs (ذاهب الحديث)

İbn Ebî Hâtim'in "el-Cerh ve't-Ta'dîl" adlı eserinde yer alan lafızlardan bir diğeri "zâhibu'l-hadîs" (ذاهب الحديث) ifadesidir. ذاهب kelimesi, lügatte yürüyen ve geçen anlamında kullanılan ذَهَب fiilinin ism-i fâildir.<sup>106</sup> Bir cerh ifadesi olarak "zâhibu'l-hadîs"; "kezzâb ve metrûku'l-hadîs" lafızları ile aynı

<sup>99</sup> Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmil* (Ebû Gudde'nin ifadesi), s. 141.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXIV, 349.

<sup>101</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 241.

<sup>102</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 444.

<sup>103</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 513.

<sup>104</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 514. Ebû Hanîfe'ye yapılan tenkit ve cevaplar için bkz. Mustafa Öztoprak, *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebû Hanîfe*, Gece Kitablığı, Ankara 2014.

<sup>105</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 259.

<sup>106</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 393.

anlama gelmektedir. İbn Ebî Hâtim, “zâhibu’l-hadîs” ifadesini, “kezzâb ve metrûku’l-hadîs” lafızlarıyla beraber kullanıp aynı mertebede kabul etmiştir.<sup>107</sup> Ayrıca İbn Ebî Hâtim bu ifadeyi cerhin en üst derecesini ifaden eden lafızlardan saymıştır. İrâkî,<sup>108</sup> Suyûtî<sup>109</sup> ve Sehâvî<sup>110</sup> de bu ifadeyi râvinin rivayetinin terkiine işaret eden lafızlar arasında zikretmişlerdir.

Cerhin en şiddetli lafızları arasında yer alan “zâhibu’l-hadîs” tabirinin yanında “zehebe hadîsuhû / ذهب حديثه” ifadesi de kullanılmıştır. Mâzî fiilin kipi şeklinde kullanılan bu ifade, “hadisi boşa gitti, onun hadisi terk edilir ve yazılmaz” anlamına gelmektedir.<sup>111</sup> Râvinin zayıflığına delalet eden bu ifade, İbn Ebî Hâtim’in eserinde de yer almaktadır. İbn Ebî Hâtim, Alî b. el-Medînî’nin, Amr b. Hükâm için “zehebe hadîsuhû / ذهب حديثه” ifadesini kullandığını nakletmektedir.<sup>112</sup> Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim, Fehd b. Hayyân’nın biyografisini verirken “zehebe hadîsuhû / ذهب حديثه” diyerek onun zayıf olduğuna işaret etmektedir.<sup>113</sup>

“Zehebe hadîsuhû / ذهب حديثه” tabirinin, bazen “sebe hadîsuhû / ثبت حديثه” ifadesinin mukabilinde de kullanıldığını söylemek mümkündür. İbn Ebî Hâtim’in, Yezîd b. Hârûn’un, Nuceyh Ebû Ma’ser es-Senedî için “sebe hadîsuhû / ثبت حديثه, Ebî Cezzî için ise zehebe hadîsuhû / ذهب حديثه” şeklindeki nakli bunu göstermektedir.<sup>114</sup>

“Kitabı kayboldu” anlamına gelen “zehebe kitâbuhû / ذهب كتابه” ifadesi de bir cerh ifadesi olarak kullanılmıştır. İbn Ebî Hâtim Abdurrazzak b. Ömer’in hayatını verirken şöyle demektedir: “Zuhrî’den hadis işitmiştir. Daha sonra kitabı kayıp oldu (ذهب كتابه), o da Zuhrî’nin hadislerini insanların kitaplarından rivayet etmeye başladı. Âlimler, onun bu hareketini görünce kendisinden hadis rivayet etmeyi terk ettiler.”<sup>115</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi hadis münekkidleri, “zâhibu’l-hadîs” lafzını “kezzâb” ve “metrûk” anlamında kullanmışlardır. Ancak “zâhibu’l-hadîs” ile “zehebe hadîsuhû” arasındaki ayrıma dikkat edilmelidir. Zira “zehebe hadîsuhû” tabiri “hadisi boşa gitti ve terk edildi” anlamlarına geldiği gibi, “kitabı kayboldu” anlamında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla “zehebe hadîsuhû” her zaman hadisi terk edilen râviler için kullanılmamaktadır.

<sup>107</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 324.

<sup>108</sup> Zeynu’d-Dîn Abdurrahim el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-Îdâh Şerhu Mukaddimeti İbnu’s-Salâh*, el-Mektebetu’s-Selefiyye, Medine 1969, s. 160.

<sup>109</sup> Celaluddîn Abdurrahman b. Bekr es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I, 347.

<sup>110</sup> Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 370.

<sup>111</sup> Zehebi, *Mizânu’l-İ’tidâl*, II, 57.

<sup>112</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 293.

<sup>113</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VII, 117.

<sup>114</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VIII, 563.

<sup>115</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 11.

### 1.7. Leyse bi Şey'in (ليس بشئ)

Râvilerin durumuna işaret eden ifadelerden birisi "leyse bi şey'in (ليس بشئ)" (ليس بشئ) lafzıdır. Şey' kelimesinin lügat anlamı ma'lum ve irade manasında kullanılmıştır.<sup>116</sup>

Bir cerh terimi olarak "leyse bi şey'in (ليس بشئ)" tabiri, muhaddisler tarafından genellikle metrûk râviler hakkında kullanılmış ve cerhin en şiddetli lafızlardan kabul edilmiştir. Ancak Yahyâ b. Maîn'in bazı kullanımları göz önünde bulundurulduğunda bu lafzın "meçhûl" anlamında da kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>117</sup> Mesela İbn Maîn, Umeyr b. İshâk için حديثه (لا يساوي حديثه) (لا يساوي حديثه) ifadesini kullanmıştır.<sup>118</sup> Umeyr b. İshâk'tan sadece İbn Avn'ın rivayette bulunması<sup>119</sup> ve İmam Mâlik'in onun hakkında (لا أعرفه) demesi,<sup>120</sup> Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında kullandığı tabiri "meçhûl" anlamına geldiğini teyid etmektedir. Ancak Ahmet Yücel'in tespitine göre İbn Maîn'in söz konusu tabiri "meçhûl" anlamında kullandığını gösteren başka bir delil de bulunmamaktadır.<sup>121</sup>

Bazı bilginlere göre İbn Maîn'in (ليس بشئ) tabiriyle kast ettiği anlam, râvinin cerhi değil, az hadis rivayet etmesidir. Sehâvî, İbn Kattân el-Fâsî'den (ö. 628/1230) naklederek, İbn Maîn'in bir râvi için "leyse bi şey'in" dediği zaman râvinin çok hadis rivayet etmediğini kastettiğini belirtmektedir.<sup>122</sup> Aynı şekilde İbn Hacer de Abdulaziz b. el-Muhtâr el-Basrî'nin hayatını verirken İbn Kattân'ın bu sözünü (az hadis rivayet etmiştir) nakletmektedir. Ancak İbn Hacer'in naklettiği rivayette İbn Maîn'in "az hadis rivayet etti" sözünün bazı rivayetler için söz konusu olduğuna dair bir ibare yer almaktadır.<sup>123</sup> İbn Hacer'in bu ibaresi Sehâvî'nin rivayetinde yer almamaktadır.

İbn Maîn'in bu ifadesini inceleyen Tehânevî<sup>124</sup> ve Leknevî, İbn Hacer'in rivayetini delil göstererek, İbn Maîn'in bu ifadesinin, râvinin ciddi bir şekilde cerh edilmesi için değil, az hadis rivayet ettiğini ifade etmek için söylendiğini nakletmektedirler.<sup>125</sup>

Leknevî'nin *er-Raf' ve't-Tekmîl* ve Tehâvenî'nin *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs* adlı eserlerinin tahkikini yapan Ebû Gudde, Sehâvî başta olmak üzere Leknevî ve Tehâvenî'nin, İbn Maîn'in sözünü bu şekilde yorumlamada hata ettiklerini açıklamaktadır. Zira cumhur ulema İbn Maîn'in bu sözünün, râvinin ciddi

<sup>116</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 103.

<sup>117</sup> Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, s. 94.

<sup>118</sup> İbn Maîn, *Târîh*, IV, 250.

<sup>119</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, (tahk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs), Dâru'l-Kabs, Riyâd 2006, III, 109.

<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, III, 110.

<sup>121</sup> Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, s. 94.

<sup>122</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 127.

<sup>123</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Mukaddime, s. 595.

<sup>124</sup> Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs*, s. 263.

<sup>125</sup> Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmîl*, s. 212.

şekilde cerhine delalet ettiğini söylemektedir.<sup>126</sup> Ebû Gudde onları bu hataya sevk eden şeyin İbn Hacer'in rivayetinde yer alan "bazı rivayetler" kaydına dikkat etmemeleri olduğunu da belirtmektedir.<sup>127</sup>

İbn Maîn'in bu ifadeyi kullandığı râvilerin durumu incelendiğinde, Ebû Gudde'nin zikrettiği deliller İbn Maîn'in, bu ifadeyi râvilerin cerhi için kullandığını yeterince vuzuha kavuşturmaktadır.<sup>128</sup>

Ahmet Yücel'in tespitine göre Yahyâ b. Maîn "ليس بشئ" ifadesini "râvinin az hadis rivayet etmesi" anlamında kullanmamıştır. Ayrıca kendisi örnek olarak zikredilen Abdulaziz b. el-Muhtâr el-Basrî ile ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: "Yaptığımız araştırmada güvenilir (sika) olduğunda ittifak edilen Abdulaziz b. el-Muhtâr el-Basrî hakkında İbn Maîn'in leyse bi şey'in (ليس بشئ) lafzını kullandığında İbn Hacer'den önceki rical kitaplarında rastlanmamıştır. Başta İbn Maîn'in "Târîh"<sup>129</sup> ve talebesi İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî'nin (ö. 260/873) "Suâlât"<sup>130</sup> olmak üzere İbn Maîn'in görüşlerini nakleden kaynaklar, onun bu râvi hakkında "sika" dışında herhangi bir cerh veya ta'dil lafzı kullandığını zikretmemişlerdir."<sup>131</sup>

İbn Ebî Hâtim'in "el-Cerh ve't-Ta'dil" adlı eseri incelendiğinde kendisinin de İbn Maîn'in bu sözü, râvinin sika olmadığını ifade etmek için kullandığı kanaatinde olduğu görülmektedir. İbn Ebî Hâtim, Hâlid b. Eyyûb el-Basrî'nin biyografisini verirken İbn Maîn'in kendisi için söylediği "ليس بشئ" sözünü "ليس بثقة يعني" şeklinde açıklamaktadır.<sup>132</sup> Ayrıca Ebû Dirâs'ın durumu İbn Maîn'e sorulduğunda kendisinin bir hadis rivayet ettiğini ve onun için "Leyse bihî be's / ليس به بأس" ifadesini kullandığı görülmektedir.<sup>133</sup> Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi eğer İbn Maîn "leyse bi şey'in" sözünü az rivayette bulunanlar için söylemiş olsaydı, sadece bir hadis rivayet eden Ebû Dirâs'a; leyse bihî be'sun değil, leyse bi şey'in ifadesini kullanması gerekirdi. Dolayısıyla İbn Maîn başta olmak üzere hadis münekkidlerinin, leyse bi şey'in ifadesini "az hadis rivayet etmek" anlamında kullanmadıkları anlaşılmaktadır.

İbn Ebî Hâtim'in eserine bakıldığında leyse bi şey'in anlamına gelen "lâ şey'" ifadesinin de kullandığı görülecektir. İbrahim b. el-Hakem'in hayatını ele alırken, Yahyâ b. Maîn'in kendisine "lâ şey'"; Abbâs b. Muhammed ed-Durî'nin nakline göre ise "zayîf" dediğini nakletmektedir. Aynı şekilde Ebû

<sup>126</sup> Tehânevî, *Kavâid fî Ullûmi'l-Hadîs*, s. 263.

<sup>127</sup> Tehânevî, *Kavâid fî Ullûmi'l-Hadîs*, s. 264.

<sup>128</sup> Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmil*, s. 212-221. Ebû Gudde, İbn Maîn'in cerhi kasettiğine dair otuz bir delil zikretmektedir.

<sup>129</sup> İbn Maîn, *Târîh*, IV, 140.

<sup>130</sup> İbnü'l-Cüneyd Ebû İshâk b. İbrahim b. Abdillâh, *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyya Yahyâ b. Maîn*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1988, s. 168-366.

<sup>131</sup> Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, s. 97.

<sup>132</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III, 318.

<sup>133</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IX, 425.

Zur'a da onun zayıf bir râvi olduğunu söylemektedir.<sup>134</sup> Başka kaynaklarda da İbrahim b. Hakem zayıf olarak nitelendirilmektedir. İbn Hibbân da kendisi ile ilgili şöyle demektedir: “Çok hata yapmakta, rivayette tek kaldığında haberi ile delil getirilmemektedir.”<sup>135</sup> İbn Âdî<sup>136</sup> ve Zehebî de onu, mürsel rivayetleri muttasıl yapmakla suçlamaktadır.<sup>137</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi leyse bi şey'in ve lâ şey' lafzı râvinin cerhine delalet eden bir tabirdir.<sup>138</sup> Bu lafız daha çok İbn Maîn tarafından kullanılmıştır. Abdurrahman Mahcûbî bu lafzı İbn Ebî Hâtim'in nadiren kullandığı lafızlar arasında zikretmektedir.<sup>139</sup> Ancak *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eseri incelendiğinde bu lafzın, İbn Ebî Hâtim'in sıkça kullandığı tabirler arasında yer almalıdır diye düşünmekteyiz. Tespit ettiğimiz kadarıyla ليس بشئ lafzı İbn Ebî Hâtim'in eserinde 253 defa geçmektedir. Onun için biz de bu lafzı İbn Ebî Hâtim'in râvilerin cerhinde sıkça kullanmış olduğu lafızlar arasında zikretmeyi uygun gördük.

### 1.8. Yuktebu Hadîsuh (يكتب حديثه)

İbn Ebî Hâtim'in, sıkça yer verdiği ifadelerden birisi de babası Ebû Hâtim'in يكتب حديثه ifadesidir. İlk bakışta ta'dîl lafzı gibi görünen bu ifadenin, Ebû Hâtim tarafından râvinin tenkidi için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mahbûb b. Mihrez'in durumu Ebû Hâtim'e sorulduğunda o; يكتب حديثه (hadisi yazılır) diye cevap vermektedir. Bunun üzerine Mahbûb b. Mihrez'in hadisiyle delil getirilip getirilmemesi hususunun sorulması üzerine Ebû Hâtim; “Sufyân ve Şu'be'nin hadisiyle delil getirilir” diye cevap vermiştir.<sup>140</sup> Aynı şekilde Ebû Hâtim, Muhammed b. Müslim'e de يكتب حديثه demektedir. Ancak rivayet ettiği hadisin hücciyeti kendisine sorulduğunda; “Ancak sika olanların rivayetiyle delil getirilir” şeklinde cevap vermiştir.<sup>141</sup> Dolayısıyla Ebû Hâtim'in râviler için kullandığı bu ifadenin, tek başına ta'dîl lafzı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Râvinin cerhinde kullanılan bu ifadenin üç şekilde kullanıldığı görülmektedir:

a) Sadece يكتب حديثه ifadesi.<sup>142</sup> Bu durum râvinin zayıflığına delalet etmektedir. Ayrıca bu râvinin rivayetinin i'tibar için uygun olduğunu göstermektedir.<sup>143</sup> Zehebî, Ebû Hâtim'in bu ifadesinin ne tevsîk edici ne de

<sup>134</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 44.

<sup>135</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrâhîn*, I, 114.

<sup>136</sup> İbn Âdî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, I, 393.

<sup>137</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 27.

<sup>138</sup> Bkz. Yücel, “Leyse bi-Şey”, *DîA*, İstanbul 2003, XXVII, 168.

<sup>139</sup> Mahcûbî, *el-Mustalahu'l-Hadîsî*, s. 233.

<sup>140</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, XIII, 446.

<sup>141</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, XIII, 98.

<sup>142</sup> Ebû Hâtim, el-Velid b. Kesîr el-Müzenni için يكتب حديثه ifadesini kullanmaktadır. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 19.

<sup>143</sup> Gavrî, *Mu'cemu Elfâzi ve İbârati'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, s. 696.

râvinin terkinin zorunlu kılan bir lafız olduğunu söylemektedir.<sup>144</sup> Zehebî'nin bu yaklaşımı, râvinin rivayeti ile delil getirilemeyeceğini; ancak mutâbeât ve şevâhid için değerlendirilebileceğini göstermektedir.<sup>145</sup>

**b)** يكتب حديثه ifadesinin, حسن الحديث veya صدوق gibi ta'dîl lafızlarıyla beraber gelmesi. Ebû Hâtim'in, İbrahim b. Yûsuf'u يكتب حديثه ve حسن الحديث ifadeleriyle tanıtmıştır.<sup>146</sup> Kendileri hakkında böyle söylenen râvilerin durumunun araştırılması, hata ve yanlışından uzak olup olmadıklarının ortaya konulması gerekmektedir.

**c)** يكتب حديثه ifadesinin, ضعيف الحديث gibi cerh lafızlarıyla beraber gelmesi. Ebû Hâtim'in, İsmail b. Müslim el-Mekkî'yi bu vasıfla nitelemiştir.<sup>147</sup> Bu ifade de râvinin rivayetinin hiçbir şekilde değerlendirilmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bu râvinin rivayeti de mutâbeât ve şevâhid için alınabilmektedir.<sup>148</sup>

İbn Ebî Hâtim, genellikle bu lafzı babasından nakletmektedir. Babasından naklettiği bu tabiri yukarıda geçtiği üzere râvinin cerhi için kullanmaktadır. Ancak bu cerhin, râvinin terkinin zorunlu kılmayacak şekilde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>149</sup> Dolayısıyla يكتب حديثه ifadesi her ne kadar İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl* kitabında üç şekilde gelse de anlamında herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir. Yani bu lafızlar, râvinin cerhine delalet etmemektedirler. Ancak bu lafızlarla nitelenen râvilerin rivayetleri tamamen terk edilmez, mutâbeât ve şevâhid için değerlendirilebilir.

## 2. İbn Ebî Hâtim'in Cerh İle İlgili Nadiren Kullandığı Lafızlar

İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eseri incelendiğinde râvinin cerhine delalet eden bazı ifadeleri nadiren kullandığı görülmektedir. Az kullanılan bu ifadeleri şöyle sıralamamız mümkündür:

### 2.1. Ta'rif ve Tunkir (تعريف وتنكير)

İbn Ebî Hâtim'in az kullandığı ifadelerden birisi lügat anlamı bilmek<sup>150</sup> ve inkâr etmek<sup>151</sup> anlamına gelen ta'rif ve tunkir (تعريف وتنكير) ifadesidir. Râvinin cerhi için kullanılan bu ifadenin terim anlamı; bir râvinin, bazen münker bazen de meşhur rivayetleri rivayet etmesidir.<sup>152</sup> İbn Ebî Hâtim, cerh lafızlarının mertebelerinden söz ederken bu ifadeden söz etmemiştir. Ancak bazı râvilerin değerlendirilmesinde bu ifadeye yer vermiştir. Mesela İbn Ebî Hâtim, bir

<sup>144</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV, 345.

<sup>145</sup> Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmîl*, (1. dipnot) s. 164.

<sup>146</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 92.

<sup>147</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 136.

<sup>148</sup> Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', *Tahrîru Ullûmi'l-Hadîs*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut 2003, I, 592.

<sup>149</sup> Birkaç örnek için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 314-350; IV, 7-83-230.

<sup>150</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 236.

<sup>151</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 233.

<sup>152</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 350.

şeyhin durumunu Ebû Âmir el-Akdî'ye sorduğunda; "ta'rif ve tunkir" تعرف و تنكر diyerek cevap vermiştir. Ayrıca Ebû Hatim'in de Vedîn b. Atâ için aynı ifadeyi kullandığı, oğlu İbn Ebî Hâtim tarafından rivayet edilmektedir.<sup>153</sup>

İbn Ebî Hatim'in naklettiği rivayetlere bakıldığında onun da bu tabiri bazen bilinen bazen de bilinmeyen rivayetleri nakleden râviler için kullandığı söylenebilir. Mesela kendisi Vehîb b. Hâlid'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Biz Hicaz'a gittik. Mâlik b. Enes'in dışında duyduğumuz bütün hadisler تعرف و تنكر yani bilinen ve bilinmeyen hadislerdi. Başka bir rivayette ise şöyle diyor: Biz Medîne'ye gittik. Mâlik b. Enes ve Yahyâ b. Saîd hariç, herkesi, تعرف و تنكر yani bilinen ve bilinmeyen rivayetleri naklettiklerini gördük."<sup>154</sup> Ayrıca İbn Ebî Hatim'in naklettiği rivayetlere göre bazı hadis münekkidleri, bu ifadeyi beden dili ile beraber kullanarak râvinin zabtının zayıflığına işaret etmişlerdir. Ali b. el-Medîni'nin, er-Rabî' b. Habîb'in durumunu Yahyâ b. Saîd'e sorduğunda, Yahyâ b. Saîd'in, el hareketinde bulunarak (فحرك يده وقلبيها) onun için ta'rif ve tunkir (تعرف و تنكر) ifadesini kullandığı nakledilmektedir.<sup>155</sup> Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim, Hüseyin b. Zeyd'in durumunu babasına sorduğunda; babası el hareketi (فحرك يده وقلبيها) ile cevap vermiştir. İbn Ebî Hâtim, babasının bu hareketini ta'rif ve tunkir ifadesi ile açıklamaktadır.<sup>156</sup>

İbn Ebî Hatim, cerh lafızlarının mertebelerinden söz ederken (تعرف و تنكر) ifadesine yer vermemiştir. Ancak bazı değerlendirmelerine bakıldığında kendisinin de bu ifadeyi râvinin cerhi için kullanmayı benimsediği söylenebilir. Ayrıca İbn Ebî Hatim'in, babasının, râvinin cerhine delalet eden el hareketlerini (تعرف و تنكر) ifadesiyle açıklaması, bu ifadenin, beden dili ile beraber kullanıldığı izlenimi vermektedir. Nitekim yukarıda geçtiği gibi birçok rivayet de bunun kanıtıdır.

İbn Ebî Hâtim'in dışında birçok âlimin de bu terimi kullandığı görülmektedir. Şu'be'nin, bu ifadeyi Abdullah b. Seleme için kullandığı rivayet edilmektedir.<sup>157</sup> Buhârî'nin *ed-Duaîfâ* adlı eserinde az da olsa bu ifadeye yer verilmektedir.<sup>158</sup> Aynı şekilde zayıf râvilerden söz eden Ukaylî'nin *ed-Duaîfâu'l-Kebîr*'inde de bu terime rastlanmaktadır.<sup>159</sup>

Râvilerin cerhi için kullanılan bu ifade, Zehebî ve Irâkî'ye göre beş, Sehâvî'ye göre ise cerhin altıncı mertebesinde yer almaktadır.<sup>160</sup>

Bu terimle tenkit edilen râvinin rivayetinin hükmüne gelince; râvinin

<sup>153</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 64.

<sup>154</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 59.

<sup>155</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 421.

<sup>156</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 60.

<sup>157</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 88.

<sup>158</sup> Buhârî'nin eserinde Bişr b. Ammâre, Abdülmelik b. Kuddâmeve Nuceyh Ebû Ma'şer es-Senedi için ta'rif ve tunkir (تعرف و تنكر) ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. Buhârî, *ed-Duaîfâ*, s. 33, 87, 135.

<sup>159</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duaîfâu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, I, 140; II, 49; III, 208-328.

<sup>160</sup> Gavrî, *Mu'cemu Elfâzi ve İbâratî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, s. 225.

münferid kaldığı rivayet ile delil getirilemez, ancak i'tibâr için alınabilir.<sup>161</sup>

## 2.2. Allahu'l-Musteân (الله المستعان)

Râvilerin cerhinde kullanılan lafızlardan birisi الله المستعان ifadesidir. Bu ifade, söylenenlerin doğru olmadığını ortaya koymak için söylenmektedir. Kur'an'ı Kerimde Hz. Yakub, çocuklarının Hz. Yusuf ile ilgili söylediği şeylerin doğru olmadığını ifade etmek için bu ifadeyi kullanmakta ve şöyle demektedir: "Bilakis nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi. Anlattığınız (yalan) karşısında (الله المستعان) bana yardım edecek olan ancak Allah'tır."<sup>162</sup> Bu ifade, Kur'an'ı Kerim'de geçtiği gibi hadislerde de geçmektedir. İfk hadisesinde Hz. Aişe'nin kendisine suçlamada bulunanlara karşı bu ifadeyi kullandığı nakledilmektedir.<sup>163</sup>

İbn Ebî Hâtim, râvilerin cerhi için bu tabire yer vermektedir. Mukâtil b. Süleyman<sup>164</sup> ve Kays b. er-Rabî'in hayatı verilirken kendileri için الله المستعان denildiği rivayet edilmektedir.<sup>165</sup> Kendileri hakkında الله المستعان denilen Mukâtil b. Süleyman ve Kays b. er-Rabî'in, hadis münekkidleri tarafından tenkit edildiği görülmektedir. İbn Hibbân, meşhur müfessir Mukâtil b. Süleyman'ı, Yahûdî ve Hıristiyanlardan bir takım bilgiler nakletmekle ve hadiste yalancılıkla suçlamaktadır.<sup>166</sup> Aynı şekilde Kays b. er-Rabî'in durumu da tartışılmaktadır. Ancak Kays b. er-Rabî ile ilgili farklı görüşler nakledilmektedir. Mesela Şu'be ve Sufyân b. Uyeyne onunla ilgili olumlu düşünmekte; Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî ise onu tenkit etmekte ve kendisinden rivayet edilmemesi gerektiğini söylemektedirler.<sup>167</sup> İbn Âdî onunla ilgili bilginlerin farklı görüşlerini aktarmakta ve kendisi onun için لا بأس به ifadesini kullanmaktadır.<sup>168</sup> İbn Adî'nin bu ifadesinde, kendisinin Kays b. er-Rabî'i güvenilir kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira لا بأس به ifadesi râvinin ta'diline işaret etmektedir.

Geçmiş ulemanın kullanmış olduğu birçok lafza açıklık getiren Ebû Gudde, الله المستعان tabiri ile ilgili de şöyle demektedir: "Hadis bilginleri ve tarihçiler yalan bir haber, yalancı bir râvi veya sahâbî olduğunu iddia edenlerden söz ettiği zaman cümlelerin sonunda bu ifadeyi kullanmaktadırlar. Şüphesiz buradaki amacın söylenenlerin yalan veya yalana yakın olduğunu ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır."<sup>169</sup> Bunun örneklerini Zehebî'nin *Mizân*'ı<sup>170</sup>

<sup>161</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 129.

<sup>162</sup> Yûsuf, 12/18.

<sup>163</sup> Buhârî, Tefsir, 223 (VI, 101).

<sup>164</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 406.

<sup>165</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 129.

<sup>166</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, III, 14.

<sup>167</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 129.

<sup>168</sup> İbn Âdî, *el-Kâmil*, VII, 171.

<sup>169</sup> Leknevî, *er-Rağ' ve't-Tekmil*, s. 175-176.

<sup>170</sup> Zehebî, *Mizânul-İ'tidâl*, III, 678.



ve İbn Hacer'in *Tehzîbu't-Tehzîb*'inde bulmak mümkündür.<sup>171</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşıldığı gibi, haklarında الله المستعان ifadesi kullanılan râvilerin, hadis münekkidleri tarafından cerh edildiği ve naklettikleri rivayetlerin de muteber kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

### 2.3. Es'elu Allah es-Selâme (أسأل الله السلامة)

Hadis münekkidlerinin kullanmış olduğu ifadelerden birisi lügat anlamı "Allah'tan selamet diliyorum" anlamına gelen "أسأل الله السلامة" ifadesidir. Ancak âlimlerin, bu ifadeyi râvinin zayıf olduğunu ifade etmek için kullandığı nakledilmektedir.<sup>172</sup> İbn Ebî Hatim'in eserinde râvinin zayıf olduğunu ifade etmek için "أسأل الله السلامة" lafzının kullanıldığı görülmektedir. Hakkında "أسأل الله السلامة" denilen Huseyin b. Kays'ın; Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zur'a tarafından tenkit edilip zayıf olduğu iddia edilmiştir.<sup>173</sup> Aynı yaklaşımın, Abdurrahman b. Hammâd için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>174</sup>

Zehebî de bu lafzı râvinin zayıf olduğunu ifade etmek için kullanmıştır. Onun verdiği bilgilere göre, Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a, Hârûn b. Hâtim el-Kûfî'den rivayet edilmemesine dair görüş beyan etmişlerdir. Ayrıca onun durumu Ebû Hâtim'e sorulduğunda: "أسأل الله السلامة" diyerek onun zayıf bir râvi olduğuna işaret etmiştir.<sup>175</sup>

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde şunu söylememiz mümkündür: Râvilerin durumunu ele alan eserlerde, çok sıklıkla rastlanmasa da, râvinin zayıflığına işaret eden lafızlar arasında yer alan "أسأل الله السلامة" ifadesi, bir cerh terimi olup, Ebû Hâtim başta olmak üzere diğer âlimler tarafından da kullanılmıştır.

### 2.4. Lâ Yuhteccu bi Hadîsîh (لا يحتج بحديثه)

İbn Ebî Hâtim'in, râvilerin cerhi için kullanmış olduğu ifadelerden birisi babası Ebû Hâtim'in لا يحتج بحديثه sözüdür. Ancak Ebû Hâtim'in bu tabire yüklemiş olduğu anlam ve haklarında bu tabirin kullanıldığı râvilerin durumları bilginler arasında tartışılmıştır. Kendisinin bu ifadeyle neyi kastettiği, İbn Ebî Hâtim'in naklettiği şu rivayetten anlaşılmaktadır: "Babamın, İbrahim b. Muhâcir için ليس بقوي dediğini işittim. Ayrıca babam onun durumunu Husayn b. Abdurrahman ve Atâ b. es-Sâib'in durumuna benzetti ve onların konunun bizim yanımızda sıdk makamı (محلهم عندنا الصدق) olduğunu ve hadislerinin yazılabileceğini; ancak onlarla delil getirilemeyeceğini söyledi. Bunun üzerine babama "لا يحتج بحديثه" hadisleriyle delil getirilemez sözünün anlamı nedir?" diye sordum. Babam 'Onlar hıfzı güçlü olmayan kişilerdi. Ezberle-

<sup>171</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 393; IX, 391.

<sup>172</sup> Gavrî, *Mu'cemu Elfâzi ve İbâratî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, s. 165.

<sup>173</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 71.

<sup>174</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 281.

<sup>175</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV, 282.

medikleri hadisleri rivayet eder ve yanlış yaparlardı. Sen onların hadislerinde birçok çelişkiyi bulabilirsin' dedi."<sup>176</sup>

Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi, Ebû Hâtim bu lafzı, daha çok zabtı zayıf olan râviler için kullanmıştır. Dolayısıyla böyle olan râvilerin rivayeti i'tibar için yazılabilmekte, ancak kendisiyle delil getirilememektedir.

Ancak birçok âlimin, Ebû Hâtim'in bazı râvileri bu ifadeyle nitelemesine itiraz ettikleri görülmektedir. Makdisî'nin, Şurayh b. Numân'dan söz ederken şöyle dediği nakledilmektedir: "Şurayh b. Numân sâdık bir kişidir. Ebû Hâtim onun için لا يحتج بحديثه demektedir. Ancak Ebû Hâtim, birçok kişi için sebebini açıklamadan bunu söylemektedir. Dolayısıyla biz de sebebi açıklanmayan cerhi kabul etmemekteyiz."<sup>177</sup> İbn Kattân el-Fâsî de Ebû Hâtim'in, Behz b. Hakîm için söylemiş olduğu لا يحتج بحديثه sözünü aynı gerekçelerle reddetmektedir.<sup>178</sup> Ebû Hâtim'e itiraz eden diğer bir âlim de İbn Teymiyye'dir. Kendisi özellikle Ebû Hâtim'in bir râvi için hem hadisi yazılır hem de delil getirilemez sözüne itiraz etmektedir. İbn Teymiyye, Ebû Hâtim'in bu görüşünü onun cerh konusunda müteşeddid oluşuna bağlamaktadır.<sup>179</sup>

Ebû Hâtim'in, kendilerine لا يحتج بحديثه dediği râviler, bazı âlimler tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Mesela Ebû Hâtim'in, لا يحتج بحديثه dediği İbrahim b. Muhâcir için Sufyân b. Uyeyne لا بأس به demiş, Abdurrahman b. Mehdî de onun zayıflıkla nitelenmesine karşı çıkmıştır.<sup>180</sup> Aynı durum Behz b. Hakîm için de söz konusu olmuştur. Ebû Hâtim'in لا يحتج بحديثه sözüne karşın, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onu sebt ve sika olarak kabul etmişlerdir.<sup>181</sup>

Görüldüğü gibi bazı âlimler, Ebû Hâtim'in bu tabiri bazı râviler hakkında kullanmasına karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla Ebû Hâtim'in bu sözünden hareket edilerek bir râvinin rivayeti tamamen terk edilmemelidir. Ancak لا يحتج بحديثه ifadesi genel bir cerh terimi olarak kabul edilip<sup>182</sup> râvinin durumunun araştırılması ve ona göre bir sonuca varılması gerekir. İbn Ebî Hâtim de لا يحتج بحديثه sözü, daha çok zabt yönünde tenkit edilen râviler için kullandığı görülmektedir. Kendisi; "Çok hata yapanın rivayetiyle delil getirilemez" diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir.<sup>183</sup>

## 2.5. Kezâ ve Kezâ (كذا وكذا) Sözü

Râvilerin cerhi için kullanılan ifadelerden birisi "كذا وكذا" lafzıdır. Bu lafız daha çok Ahmed b. Hanbel tarafından kullanılmaktadır. İbn Ebî Hâtim'in

<sup>176</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 79.

<sup>177</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *el-Ehâdîsu'l-Muhtâre*, Dâru Hîdr, Beyrut 2000, II, 114.

<sup>178</sup> Ali b. Muhammed Ebû'l-Hasan İbnu'l-Kattân el-Fâsî, *Beyânu'l-Vehm ve'l-Îhâm*, Dâru Taybe, Riyâd 1997, V, 566.

<sup>179</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 53.

<sup>180</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 79.

<sup>181</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 355.

<sup>182</sup> Gavrî, *Mu'cemu'l-Fâzi ve'İbâratî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, s. 535.

<sup>183</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 324.

rivayetine göre Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Selîm'in durumunu babasına sormuş; babası da onun için "كنا وكنا" demiştir. Devamında Abdullah şöyle demektedir: "Sanki onun hadisinde bir sıkıntı vardı. Babam onun rivayetini beğenmezdi."<sup>184</sup>

Daha çok Ahmed b. Hanbel tarafından kullanılan bu ifadenin anlamı ve kullanımı ile ilgili Zehebî şöyle demektedir: "Bu ifade daha çok Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in, babasının verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Ayrıca bu lafız لىن (leyyin) olan râviler için kullanılmaktadır."<sup>185</sup>

Haklarında bu lafzın kullanıldığı râvilerin durumuna bakıldığında, hadis münekkidleri arasında tam bir ittifakın olmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in kendisi için "كنا وكنا" dediği Yahyâ b. Selîm için yapılan değerlendirmeler bu durumu açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Zira Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesine karşın Yahyâ b. Maîn ona sika demekte;<sup>186</sup> İbn Âdî de onu Sadûk vasfıyla nitelemektedir.<sup>187</sup>

İbn Ebî Hâtim'in eserinde az da olsa râvilerin cerhi için kullandığı ifadelerden birisi de لىن لا tabiridir. Lügatte "Razı olmadı" anlamına kullanılan bu lafzın, لا نرضى، لا يرضاه، لا يرضى، لا نرضى şeklinde farklı sigaları da kullanılmaktadır. İbn Ebî Hâtim bu tabiri, "falan kişi ondan razı değildi" anlamında kullanmıştır.<sup>188</sup>

Râvinin cerhi için kullanılan bu tabir, bazen râvinin münker rivayetleri naklettiğine de işaret etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in nakline göre, Yahyâ b. Saîd, Ömer b. Âmir'den razı değildi (لا يرضاه). Bunun sebebi, Ömer b. Âmir'in, münker hadisleri rivayet etmesidir.<sup>189</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla لا نرضى şeklinde gelen ifade, sadece bir yerde فيه نظر tabiriyle beraber kullanılmıştır.<sup>190</sup>

## Sonuç

Hadislerin sahih veya zayıf oluşu doğrudan râvilerin durumuna bağlıdır. Bu bağlamda râvilerin durumlarını inceleyen cerh ve ta'dil ilmi zuhur etmiş ve birçok âlim bu alanda eser telif etmişlerdir. Ayrıca râvilerin değerlendirilmesinde anlam bakımından birbirinden farklı birtakım lafızların da kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Bu alanda eser telif eden âlimlerden birisi de İbn Ebî Hâtim er-Râzî'dir. O "el-Cerh ve't-Ta'dil" adlı eserinde yaklaşık 18.000 küsur râvinin biyografisini kaleme almıştır. İbn Ebî Hâtim bu değerlendirmelerinde kendisinden önce yaşamış ulemanın görüşlerinden faydalanmıştır. Bu sebeple İbn Ebî Hâtim'in eserinin cerh ve ta'dil konusunda bir

<sup>184</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IX, 192.

<sup>185</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, VII, 318.

<sup>186</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IX, 192.

<sup>187</sup> İbn Âdî, *el-Kâmil*, IV, 483.

<sup>188</sup> Birkaç örnek için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 144-324; III, 133-250.

<sup>189</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI, 160.

<sup>190</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 26.

ansiklopedi mesabesinde olduğu söylenebilir.

İbn Ebî Hâtim, râvilerin cerhine delalet eden bir takım lafızlar kullanmıştır. Bazılarına çok, bazılarına da az yer vermiştir. Çok kullandığı lafızlar şunlardır: “Leyyinu’l-hadîs, leyse bi’l-kaviyy, ed-daîf, el-kezzâb, metrûku’l-hadîs, zâhibu’l-hadîs, leyse bi şey’in, yuktebu hadîsu.” Az kullandığı lafızlar ise; “Ta’rif ve tunkir, Allahu’l-musteân, es’elu Allah es-selâme, lâ yuhteccu bi hadîsih, kezâ ve kezâ, lâ yerdâ” tabirlerdir.

İbn Ebî Hatim’ in, bu lafızlara yüklediği anlam konusunda daha çok kendisinden önceki münekkidlerden yararlandığı söylenebilir. Ancak lafızları belli bir tasnife tabi tutarak bir ilke imza attığı görülmektedir.

İbn Ebî Hâtim, genel olarak “leyyinu’l-hadîs ve leyse bi’l-kaviyy” lafızlarını itibar edilen râvi/râviler için; “ed-daîf” tabirini ise adalet ve zabt yönünden tenkit edilen râvi/râviler için kullanmıştır.

“el-Kezzâb, metrûku’l-hadîs, zâhibu’l-hadîs” ifadeleri ise cerhin en ağır lafızları olarak kabul edilmiştir. Bu lafızlarla nitelenen râvilerin rivayetleri hiçbir şekilde kabul edilmemiştir. Nitekim İbn Ebî Hâtim de tenkid lafızlarından söz ederken bu üç tabiri zikretmiş ve bunların, râvilerin değerlendirilmesinde en ağır ifadeler olduğunu ve bu üç lafızla nitelenen râvilerin rivayetlerinin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.

İbn Ebî Hâtim, cerh lafızlarını taksim ederken “leyse bi şey’in, yuktebu hadîsuh; ta’rif ve tunkir, Allahu’l-musteân, es’elu Allah es-selâme” tabirlerden söz etmemiştir. Ancak râvilerin biyografisinde bu lafızları râvilerin tenkidi için kullanmıştır.

## Kaynakça

- Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV, İstanbul 1997.
- Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2009.
- Bağdâdî, el-Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi İlmi’r-Rivâye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu’l-Kebîr* (tahk. Mustafa Abdulkadir Ahmed Atâ) Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- \_\_\_\_\_, *ed-Duafâ*, Mektebetu İbn Abbâs, Tâif 2005.
- Cedî, Abdullah b. Yûsuf, *Tahrîru Ulûmi’l-Hadîs*, Muessesetu’r-Reyyân, Beyrut 2003.
- Ebû’l-Hasan, Mustafa b. İsmail, *Şifâu’l-Alîl*, Mektebetu İbn Teymiye, Kâhire 1991.
- Fâsî, Ali b. Muhammed Ebû’l-Hasan İbnu’l-Kattân, *Beyânu’l-Vehm ve’l-Îhâm*, Dâru Taybe, Riyâd 1997.
- Gavrî, Seyyid Abdilmâcid, *Mu’cemu Elfâz ve İbârâti’l-Cerhi ve’t-Ta’dîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2011.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed, *Meâlimu’s-Sunen*, el-Matbaatu’l-İlmiyye, Haleb 1932.
- İrâkî, Zeynu’l-Dîn Abdurrahim, *et-Takyîd ve’l-Îdâh Şerhu Mukaddimeti İbnu’s-*

- Salâh*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medîne 1969.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2012.
- İbn Adî, Ebû Muhammed, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000.
- \_\_\_\_\_, *Takrîbu't-Tehzîb*, (thk. Ebû'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğıs el-Bâkistânî), Dâru'l-Asime, Riyâd 1421.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan 1326.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, (thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Dâru'l-Kabs, Riyâd 2006.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, (thk. Mahmud İbrâhim Zeyd), Dâru'l-Va'y, Haleb 1396.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Târîh*, (thk. Muhammed Kâmil Kassâr), Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimeşk 1985.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Mecmeu'l-Melik Fehd, Medîne 1995.
- İbnu'l-Cuneyd, Ebû İshâk b. İbrahim b. Abdillâh, *Suâlâtü İbni'l-Cuneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Mektebetu'd-Dâr, Medîne 1988.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, (thk. Abdullatif el-Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Kanarya, Bayram, "Cerh-Ta'dîl Bağlamında İmam Şafî'ye Yöneltilen İthamlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2017, c. XVI, sayı:31, s.227-244.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Erkem, Beyrut tsz.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- Leknevî, Ebû'l-Hasanât Muhammed Abdulhayy, *er-Ref' ve't-Tekmîl fî'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2012.
- Mahcûbî, Abdurrahman, *el-Mustalahu'l-Hadîsî min Hilâli Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Ehâdîsu'l-Muhtâre*, Dâru Hîdr, Beyrut 2000.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Buhûsun fî't-Târîhi's-Sunne*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-

- Hikem, Medine 1984.
- Öztoprak, Mustafa, *Müspet ve Menfi İddialar ve Değerlendirmeleriyle Ebû Hanîfe*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014.
- Sehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs*, Mektebetu's-Sunne, Mısır 2003.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, Dâru Taybe, Riyâd tsz.
- Tehânevî, Ahmed el-Osmânî, *Kevâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, (nşr.Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, Beyrut 2007.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İFAV, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, "Leyse bi-Şey", *DİA*, XXVII, 168, İstanbul 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mûkiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Haleb 1412.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, (thk. Şuayb Arnavut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014.
- \_\_\_\_\_, *Mizânu'l-İ'tidâl*, (thk. Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963.

# Matematik, İhvwân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?\*

Metin KOÇHAN\*\* - Muhammet Fatih KILIÇ\*\*\*



## Is Mathematics an Axiomatic Ground for the Philosophy of Ikhwân al-Şafâ'?

**Citation/©:** Koçhan, Metin, Kılıç, Muhammet Fatih, Is Mathematics an Axiomatic Ground for the Philosophy of Ikhwân al-Şafâ'?, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 77-95.

**Abstract:** This article aims to investigate whether mathematics is consistently an axiomatic ground in the philosophical system of Ikhwân al-Şafâ', a group of philosophers living in Basra and its environs during 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century. This investigation is required by Ikhwân's claim that mathematics is the basis to all other sciences by depending upon the Pythagorean philosophy. The relationship between mathematics and divinity along with natural sciences in the philosophy of Ikhwân has been subjected in order to inquire this claim. Ikhwân's teleological argument focuses on order and design of the nature, therefore it has a progressive course from mathematics to metaphysic. This gives an impression that they position mathematics in the centre of their philosophy. However, they ignore 0, do not consider 1 as a number and accept an ontological hierarchy among numbers when they refer mathematics in several metaphysical issues such as existence of God, His unity, emanation of beings from Him. Here, Ikhwân reflects a clear Pythagorean influence, instead of taking into account the results of mathematical improvement in their age. This obviously points out that they detach mathematics by imposing metaphysical meanings to it. Consequently, this imposing weakens their claim that mathematics is the basis to all sciences, because it has a progressive course from metaphysics to mathematics.

**Keywords:** Philosophy of Mathematics, Ikhwân al-Şafâ', Relationship Between Existence and Mathematics, Physical World, Spiritual World, Supreme Ratio.



**Atıf/©:** Koçhan, Metin, Kılıç, Muhammet Fatih, Matematik, İhvwân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 77-95.

**Öz:** Bu makalenin amacı, IV/X. asırda Basra ve civarında bir felsefe topluluğu olarak yaşayan İhvwân-ı Safâ'nın sıklıkla başvurduğu matematiği, kendi felsefeleri için tutarlı bir şekilde aksiyomatik zemin olarak kullanıp kullanmadıklarını sorgulamaktır. Bu sorgulamayı gerekli kılan husus, İhvwân'ın, Pisagorculuğa dayanarak öne sürdüğü matematiğin bütün ilimlerin temeli olduğuna ilişkin iddiasıdır. Bu iddianın geçerliliğini tespit etmek için İhvwân'ın felsefi ilimler

\* Bu çalışma, Metin Koçhan'ın "İhvwân-ı Safâ Felsefesinde Varlık-Matematik İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı.

arasında zikrettiği tabiat ve ilahiyat ilimlerinin matematikle olan ilişkisi, bu makalede, birtakım örnekler üzerinden analiz edilmektedir. İhvân'ın Tanrı'nın varlığını ispatlamak üzere geliştirdiği teleolojik kanıt ve içeriği, tabiattaki matematiksel hesap, düzen ve dengeden hareket ettiği için matematikten metafiziğe doğru bir seyir takip eder. Bu seyir, İhvân'ın matematiği düşüncelerinin temeline yerleştirdiği izlenimi verir. Fakat Tanrı'nın varlığı, birliği, mevcudatın Tanrı'dan sudûru gibi metafizik meselelerdeki matematik referanslarında İhvân, 0'ı görmezden gelir, 1'i sayı olarak kabul etmez ve sayılar arasında ontolojik bir hiyerarşi kabul eder. Bu tür açıklamalarında İhvân'ın, kendi döneminde kaydedilen matematik sahasındaki gelişmeleri dikkate almadığı, bunun yerine Pisagorcuların etkisi altında kaldığı görülür. Bu nedenle İhvân, matematiği yer yer bağlamından koparır ve onu metafizik doktrinlerden hareketle okumayı sürdürür. Bu ise metafizikten matematiğe doğru bir seyir arz ettiği için matematiğin bütün ilimlerin temeli olduğuna ilişkin İhvân'ın iddiasını büyük ölçüde zaafa uğratar.

**Anahtar Kelimeler:** Matematik Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Varlık-Matematik İlişkisi, Cismâni Âlem, Ruhâni Âlem, Üstün Oran.

## Giriş

IV/X. asırda Basra ve civarında ansiklopedik risâleleriyle ün salan İhvân-ı Safâ, başta Pisagor (ö. M.Ö. 497[?]) ve takipçileri olmak üzere Antik ve Helenistik dönem Yunan felsefesinin önemli ölçüde etkisinde kalmış bir felsefe topluluğudur.<sup>1</sup> Hatta Pisagorculuğun İslâm dünyasına yerleşmesinin daha çok İhvân'ın katkılarıyla olduğu söylenebilir. İhvân'a kadarki dönemde kısa ve belirsiz yorumlarla ele alınan Pisagorcu düşünce sistemi, İhvân tarafından daha sistematik ve geniş ölçüde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Böylece bu düşünce sistemi İslâm dünyasında daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.<sup>2</sup>

Pisagorcu filozoflar, sayıların bütün mevcudatın ilkesi ya da özü olduğunu düşünürler. Bunda, onların müzikal sesler arasındaki ilişkilerin sayılarla ifade edilebilmesinin farkına varmaları etkili olmuştur. Buna dayalı olarak Pisagorcu düşüncede mevcudatın ilkesi olan sayılar, aynı zamanda birtakım metafizik anlamların taşıyıcısı olarak görülmüştür. Pisagorculuktan gelen bu tutumu risâlelerinde dile getiren ve dahası benimseyen İhvân,<sup>3</sup> Pisagorcu anlayışın etkisiyle felsefe sistemlerini inşa ederken matematiğe sıklıkla atıfta bulunmuşlardır. Dahası İhvân, felsefe tahsilinde, fizik, metafizik gibi felsefi disiplinlerin inşasında matematiğin temel ve kaçınılmaz bir rol üstlendiğini savunmuştur. İhvân'ın *Resâil'*inde, bu anlayışın en açık görüldüğü pasajlardan biri şudur:

Talebe, aritmetiğin bilgisine sahip olduktan sonra, matematik, doğa felsefesi ve metafizik gibi diğer ilimleri tedricen öğrenmeye koyulur. Sayı ilmi, ilimlerin esası (cüzrû'l-'ulûm), hikmetin temeli ('unsurü'l-hikme), bilgilerin ilkesi (mebdeü'l-me'ârif) ve anlamların dayanağıdır (üstukusü'l-me'ânî). Ayrıca bu ilim, ilk iksir

<sup>1</sup> Godefroid de Callatay, *Ikhwān al-Safā' A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oneworld, Oxford 2005, s. 74-76.

<sup>2</sup> Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1979, s. 253.

<sup>3</sup> Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, George Allen ve Unwin Ltd., Londra 1982, s. 10.



ve en büyük kimyadır. Ey kardeşim! Bu ilim sözün aslıdır ve başından sonuna bütün risâlelerde kelâmın dayandığı esastır.<sup>4</sup>

İhvân bu pasajda, matematiğin temeli ve bir alt dalı olan aritmetiği diğer bütün disiplinlerin esası olarak görür. Bu anlayışın, her mevcudun sayıların tabiatına göre vücut bulduğuna ilişkin Pisagorculuktan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İhvân, Pisagorcu filozoflara atıfla bu görüşlerini *Resâil'* de açık bir şekilde dile getirir:

Sayı ilmi, bütün bilgilerin ilkesi ve ilimlerin başıdır. Bu ilim sayesinde talebelerin ilim öğrenme yolu kolaylaşır. Bu sebeple Pisagorcu filozoflar, eşyanın sûretlerinin, sayıların sûretleriyle birebir örtüştüğünü (suvere'l-eşyâ' mutâbikatün li-suveri'l-'aded) ifade etmişlerdir. Nitekim her şey sayıların tabiatına göre oluşur (el-eşyâ' küllühâ terekkebet bi-hasebi tabi'ati'l-'aded)<sup>5</sup> [...] Tıpkı bilkuvve olarak akılda bulunan eşyalar gibi diğer ilimler de sayı ilminin içinde bulunur.<sup>6</sup>

İhvân'ın bu pasajlardaki ifadeleri, Pisagorcuların aritmetiğe yönelik yaklaşımını benimsediğini gösterir. Matematiğin, fizikten metafiziğe bütün ilimlerin en temel belirleyici zemini olduğuna ilişkin bu yaklaşımın İhvân felsefesinde önemli bir etkisi vardır. Bu etkinin izleri, özellikle, Yeni-Pisagorcu Nikomakhos'un (ö. M. S. 120) *Aritmetiğe Giriş* ve *Theologoumena Arithmetica* adlı eserlerinde daha açık bir şekilde takip edilebilir. Nitekim Nikomakhos bu eserlerinde sayıları, bütün mevcudatın sebebi ve âlemin tamamına yayılmış düzenin anlaşılması için bir anahtar olarak telakki eder.<sup>7</sup>

Fakat bu, İhvân'ın aritmetiğin de içinde yer aldığı matematiği, yalnızca Pisagorcu filozofların dönemindeki içeriğiyle felsefi bir zemin olarak kabul ettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü İhvân'la Pisagorcu filozoflar arasında yaklaşık on beş asırlık bir dönem vardır ve bu dönemde matematik alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu nedenle İhvân'ın matematikten hareketle ürettiği düşüncelerin matematikle olan ilişkisi, Pisagorcuların dönemindeki matematik içerikten ziyade, İhvân'ın kendi dönemlerindeki matematiksel birikimden hareketle değerlendirilmelidir. Çünkü matematiksel birikim, yenilenmekte ve taşıdığı sürekliliğin yanı sıra değişimleri de barındırmaktadır. Matematiği felsefesinin temelini yerleştirdiğini öne süren İhvân'ın da Pisagorcuların yaşadığı dönemdeki matematiğe değil; on beş asırlık matematiksel birikime dayalı olarak felsefe üretmeleri beklenir. Dolayısıyla İhvân'ın kendi dönemlerindeki matematiksel birikim üzerinden temellendirmeye çalıştığı felsefi düşüncelerin, matematiksel realitelere yaklaşımını hangi oranda etkilediğini soruşturmak gerekir.

Nitekim İhvân hakkındaki çağdaş literatüre baktığımızda

<sup>4</sup> İhvân-ı Safâ, *er-Resâletü'l-Câmi'a* (nşr. A. Tâmir), Menşûrâtü 'Uveydât, Beyrut 1995, s. 8,19-23; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Matematik ile İlgili Risaleler Hakkında", çev. Muhammet Fatih Kılıç, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 5, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 17.

<sup>5</sup> İhvân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 13,17-20; Ayrıca bkz. İhvân, "Matematik ile İlgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 21-22.

<sup>6</sup> İhvân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 14,22-23; Ayrıca bkz. İhvân, "Matematik ile İlgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 23.

<sup>7</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Thames ve Hudson, Londra 1978, s. 47.

Pisagorcuların etkisini İslam düşüncesinde en ileri düzeyde yansıtan İhvân'ın matematikle olan sıkı irtibatını gündeme getiren pek çok araştırmacı vardır. Bunlar arasında Seyyid Hüseyin Nasr, İhvân'ın *Resâil'*deki kozmolojik açıklamasında pek çok sembolik öğeye yer verdiğini; fakat bunlar arasında en önemli yeri sayısal sembolizmin teşkil ettiğini ifade eder.<sup>8</sup> İhvân'ın yaşadığı dönemdeki matematiksel birikimle ilişkili bir değerlendirme yapmadan Nasr, bu sayısal sembolizmde sayıların niceliksel yönünün niteliksel yönünden ayrı düşünülmesinin yanlış anlaşılmalara sebep olacağını savunur.<sup>9</sup> Ne var ki Nasr'ın öne sürdüğü bu yaklaşım, İhvân'ın matematiği, kendi kozmolojilerinin niteliklerine ilişkin açıklamalarında gerçekten de niceliksel bir aksiyomatik zemin olarak kullanıp kullanmadıklarını ya da bu aksiyomatik zemine bütünüyle sadık kalıp kalmadıklarını tespit etmeyi güçleştirir. Nitekim Ömer Bozkurt, İhvân'ın Tanrı ve âleme ilişkin açıklamasında sıklıkla matematiğe başvurmasının, matematik ile varlık ilişkisinin İhvân açısından bir problem olarak incelenmesini gerekli kıldığını ifade eder.<sup>10</sup> Bozkurt'un dile getirdiği bu problem, IV/X. asır matematiğinin İhvân'ın varlık felsefeleri açısından gerçekten de aksiyomatik bir zemin olup olmadığı sorunu etrafında kendisine cevap bulabilir.

Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* adlı eserinde İhvân'ın, Tanrı'nın varlığı konusunda matematik bir kanıt ileri sürdüğünü ifade ederek bu delilde, özellikle matematik nesnelere ontik yapısından kaynaklı bazı argümantatif sorunlar bulunduğunu belirtir.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra Uysal, İhvân'ın III/IX. asırdan itibaren Müslümanlar tarafından kullanılan 0'a önem vermediklerini ifade eder. Uysal'a göre İhvân bu konuda kendi dönemlerindeki matematiksel birikimden ziyade Pisagorcuların etkisi altında kalmışlardır.<sup>12</sup> Uysal'ın bu tespitleri, kendi dönemlerindeki matematiğin İhvân açısından tutarlı bir aksiyomatik zemin olup olmadığı problemiyle yakından irtibatlıdır.

Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi" adlı çalışmasında İhvân'ın, felsefi disiplinlerde matematiksel realitelerden ziyade sayılar arasında öngördükleri ilişkiler ve analogilerden hareketle bir sayı sembolizmi benimsemiş olduğunu ifade eder.<sup>13</sup> Bu ifade, İhvân'ın matematik zemin üzerinde inşa ettiği düşüncesinin kendi dönemlerindeki matematiksel realiteden uzak olabileceği intibahı uyandırır. Bu meseleyi daha açık hâle getirmek için İhvân'ın matematiği tutarlı bir şekilde felsefe sistemlerinin dayandığı bir zemin olarak kullanıp kullanmadıkları sorusunu daha ayrıntılı bir soruşturma içinde tartışmak gerekir.

<sup>8</sup> Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 56.

<sup>9</sup> Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 48.

<sup>10</sup> Ömer Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", *Kayı*, Bursa 2012, sayı: 18, s. 124.

<sup>11</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998, s. 82.

<sup>12</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 81.

<sup>13</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, Ankara 2003, sayı: 37, s. 93.

Bu makalemizin de temel amacı, literatürde gündeme gelen fakat müstakil bir araştırmaya henüz konu olmayan söz konusu meseleyi, İhvân'ın fizik ve metafizik alanlardaki bazı açıklamaları eşliğinde tartışmaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, kendi dönemlerindeki matematiksel birikimin sunduğu zeminde İhvân'ın, felsefe sistemlerini inşa ederken bu zemine hangi alanlarda sadık kaldıkları, hangi alanlarda da bu zeminden uzaklaşarak onu bağlamından kopardıklarını tespit etmeye çalışacağız. Ancak böyle bir tespitle, İhvân'ın matematiği, kendi felsefesi için aksiyomatik bir zemin olarak kullanıp kullanmadığı sorusuna daha tutarlı bir cevap verilebilir.

### 1.İhvân'ın Matematik Zeminle Uyumlu Felsefi Düşünceleri

Bu başlık altında, İhvân'ın kendi dönemindeki matematiksel birikimi, hangi felsefi konularda ürettikleri düşünceler için tutarlı bir şekilde temel aldıklarını göstermeye çalışacağız. İhvân'ın matematik temelinde inşa ettiği düşünceler, son tahlilde analogik kıyaslamalara dayalı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla, İhvân'ın matematik zeminle uyumlu görünen düşünceleri, matematik önermeler gibi kesin olmak zorunda değildir. Fakat yine de İhvân'ın, bazı konularda matematiksel zeminle uyumlu olarak ürettikleri düşünceleri bulunmaktadır. Bunların başında âlemdeki düzeni matematik zemin üzerinde okuyarak geliştirdikleri tasarım delili ve bu delilin çeşitli örneklerinden oluşan içeriği gelir.

İhvân'ın *Resâil'*deki en başta gelen amacı, tabiatta bulunan düzenin ardındaki hikmeti tefekkür etmek ve bu tefekkür neticesinde Tanrı'nın varlığına deliller getirip inancı sağlamlaştırmaktır. İhvân'ın bu amacı, şu ifadelerinde açıkça görülebilir:

Mevcudat hikmetin gereği olarak uyumlu bir şekilde düzene sokulmuş ve intizamlı olarak terkip edilmiştir. Mevcudattan biri diğerinin yerine geçmez. Dolayısıyla başta olan sonda olamayacağı gibi, sonda olan da başa gelmez. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "*Gerçekten biz, her şeyi bir ölçüde yaratık.* (Kamer, 54/49)"<sup>14</sup>

Seçkin kardeşlerimizin yolu; cevherler, arazlar, basitler, ayrıklar, elementler ve bileşiklere varıncaya kadar bu dünyadaki varlıklara dair ilimlerin hepsini incelemek; bunların ilkelerini, sınıflarını, türlerini, niteliklerini, şu an üzerinde bulunduğu düzen ve intizamını, bunların tek sebepten, tek ilkeden ve şunu yüce olan tek Yaratıcı'dan nasıl ortaya çıkıp türediklerini araştırmak; Pisagorcuların filozofların yaptığı gibi, bunları çok sayıda örnek ve geometrik (hendese) kanıtlarla açıklamaya yönelik delil getirmektir.<sup>15</sup>

İhvân da dahil olmak üzere tasarım delilini kullanan filozoflar, varlıklardaki düzen ve gayelilik gibi hususlardan yola çıkarak bu varlıkların tasarımcısına ulaşmaya çalışır. Fakat bu delili ortaya koymak için tasarımcının, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattığını gösterecek bir kıyaslamaya ihtiyaç vardır. Yapılacak kıyaslama, varlığın hali hazırda bulunduğu durumdaki

<sup>14</sup> İhvân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 23,9-11; Ayrıca bkz. İhvân, "Matematikle İlgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 32.

<sup>15</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 1, Matba'attü Nuhbetü'l-Ahbâr, Bombay, 1305/1887, s. 22,2-9; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Sayılar Hakkında", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 33.

ölçüsü ile bu ölçüden farklı olması varsayımı arasında olmalıdır. Böyle bir kıyaslama yapmayı merkeze alan İhvân, varlık anlayışını da kapsayacak bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur.

Bu yaklaşımın argümanı, İhvân için “varlığın tabiatının, sayıların özelliklerine göre olduğu” anlayışıdır. İhvân’ın bu ifadesi, varlığa matematiksel bir yaklaşımla eğilmenin önemine işaret eder. Dolayısıyla İhvân’ın, Kur’ân’a referansla bir delil olarak işaret ettiği varlıktaki ölçü (kader) kavramı, matematiğin verileri ile anlam kazanır. Bu yüzden doğadaki bazı oluşumların bulunduğu durumun karakteristiği, matematiksel bir bakış açısıyla incelenmelidir. Ortaya çıkacak sonuçlar, “ölçü” ile “ölçüden yoksunluk” arasındaki farkın kozmolojiye nasıl etki edeceğini de gösterecektir.

İhvân, oluş ve bozuluşun sürekli olduğu ay-altı âlemde bulunan temel unsurların belli bir oran çerçevesinde birleştiğini ifade eder.<sup>16</sup> İnsanın fiziki ve ruhi yapısının da bu oranla ilgisi bulunduğunu vurgulayan İhvân, kendisinde bu birleşme oranının en güzel olduğu kimsenin fiziki ve ruhi yapısının da düzgün olduğunu anlatır. İhvân, dengeli bir şekilde yaratılan insanın ve âlemdeki diğer varlıkların en güzel şekilde var kılınmasını, sayıların belirli oranlarda bir araya getirilmiş olmasına bağlamıştır. İnsanı küçük âlem olarak tasavvur eden İhvân, büyük âlemde mevcut olduğuna inandığı düzen ve intizamın sağlayıcı unsuru olan ölçü kavramının somut örneklerini de yine insandan hareketle vermiştir. İnsanın kendisini tanımamasını, kendi fizyolojik ve nefsi yapısının farkına varmamasını Tanrı’nın bilgisine götürecektir düzeyde önemseyen İhvân, ölçü kavramını önce insanın fizyolojisindeki düzenden hareketle vermiştir. İhvân, önemine işaret ettiği bu oranların insanın fiziki yapısında şu şekilde ortaya çıktığını belirtir:

En sağlam üretimler, en güçlü bileşikler ve en güzel kompozisyonlar kendi yapısının terkihi ve parçalarının kompozisyonu üstün oran (*en-nisbetü'l-efdal*) üzere olanlardır. Üstün oranlar; [...] 1 tam oran (kendisi, misli, benzeri), 1+1/2, 1+1/3, 1+1/4, 1+1/8 oranlarıdır. İnsanın sureti ve vücut yapısı buna örnektir. Nitekim şanı yüce Yaratıcı, onun boy uzunluğunu cüssesinin enine, enini boğaz büyüklüğüne, dirseklerini bacaklarının uzunluğuna, pazularını baldırlarının uzunluğuna, omuzlarını sırtının boyuna, kafa büyüklüğünü beden şekline, yüzünün yuvarlağını göğsünün genişliğine, gözlerini ağzının şekline, burnunun uzunluğunu alınının genişliğine, kulaklarının ölçüsünü yanaklarının ölçüsüne, el parmaklarının uzunluğunu ayak parmaklarının uzunluğuna, bağırsaklarının uzunluğunu toplardamarlarının uzunluğuna, mide boşluğunu ciğer büyüklüğüne, gırtlakını ciğerlerine, organlarının kalınlığı ve uzunluğunu kemiklerinin büyüklüğüne, kaburgalarının uzunluğu ve kavisini göğüs kafesine, damarlarının uzunluğu ve genişliğini bedeninin diğer bölgelerine münasip yaratmıştır. Bu misal üzere düşünüp incelediğinde, insan bedeninin her bir organıyla diğeri arasında bir oran olduğunu ve vücut organları arasında herhangi bir oran olduğunu tespit edersin. Bunun derin bilgisini yalnızca Allah bilir. O, insanı dilediği gibi ve istediği şekilde yaratmıştır. Şöyle buyurmaktadır: “O ki, seni yarattı, seni tesviye etti, seni tam dengeli yaptı! Hangi surette olmanı diledi

<sup>16</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 2, Dârü Sâdir, Beyrut 1957, s. 58, 24-59,11; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, “Meteorolojiye Dair” çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 2, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 54.

ise öylece terkibini - bileşimini oluşturdu! (İnfîtâr, 82/7-8)<sup>17</sup>

Bu pasajda İhvân, insanın dengeli bir surette yaratıldığını göstermek için çeşitli sayısal oranlara başvurmuştur. İhvân'ın bahsini ettiği üstün oranlar yan yana bir dizi olarak yazılırsa bu, 1, 1,125, 1,25, 1,333 ve 1,5 şeklinde olur. Bu dizideki sayıların giderek bugün altın oran değeri olarak bilinen 1,618 sayısına<sup>18</sup> yaklaşan değerler alması dikkat çekicidir. Altın oran, on üçüncü asırdan bu yana heykel, resim gibi bazı sanat dallarında oransal estetik kaygılarla kullanılmaktadır. İhvân da insanın bu oranları taklit ederek sanat üretmesinin önemine işaret eder. Çünkü İhvân'a göre insan, gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışmalıdır. İnsan ancak, doğadaki düzenin sağlayıcısı olan matematiksel niceliklerin hangi oranlarla bir araya geldiğini inceleyerek ve bu oranlara göre eser ortaya koyarak Tanrı'ya benzeyebilir:

Usta sanatkarlar resim, heykel ve şekil türünden yaptıkları şeylerin tanzim, kompozisyon ve terkip konusunda birbirlerine benzemelerinden dolayı bu örnek ve kıyas üzere iş yaparlar. Tüm bunların hepsi şunu yüce olanın sanatına yükselmek kudretiyle ve O'nun hikmetine benzemeye çalışarak gerçekleşmektedir. Felsefede denir ki, Tanrı'ya benzemek, beşeri güç çerçevesindedir.<sup>19</sup>

İnsanın tanrısal yaratımın bir neticesi olan üstün orana göre sanat üretmesi, ilahî sanatın mükemmelliğini idrak etmesini sağlar. Bu idrak ise âlemdeki mükemmel tasarıma ilişkin farkındalığa işaret eder ve bu tasarımdan hareketle Tanrı'nın varlığı en açık haliyle bilinmiş olur. İhvân'ın tabiata matematiksel bir gözle bakmasında ve Tanrı'nın varlığını tabiattaki ölçü ve tasarımdan hareketle ispatlamasında Pisagorcü felsefe yapma tarzının yanı sıra, birçok Kur'ân ayetinin de etkili olduğu söylenebilir. Çünkü İhvân'ın da sıklıkla atıfta bulunduğu birçok ayet, âlemdeki ölçüden, dengeden ve incelikli hesaplamalara dayalı tasarımdan söz ederken bu tasarımın varlığını

<sup>17</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 1, s. 112,3-19; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Musiki" çev. A. Hakkı Turabi, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 151.

<sup>18</sup> Ortaçağın önde gelen matematikçilerinden Fibonacci (ö. 1250), aritmetik, cebir ve geometriye çeşitli katkılarda bulunmuştur. Fibonacci'ye asıl ününü sağlayan, *Liber Abaci* (Abaküs Kitabı) adlı eserinde bir problemin çözümünde ortaya çıkan sayı dizisi olmuştur. Fibonacci dizisi olarak matematik tarihine geçen bu dizi 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, ... şeklindedir (Theoni Pappas, *Yaşayan Matematik*, çev. Yıldız Silier, Doruk Yayınları, İstanbul 2014, s. 23). Bu dizi dikkatlice incelendiğinde, her sayının kendisinden önceki iki sayının toplamından oluştuğu görülecektir. Bunu matematik dilinde ifade edecek olursak  $n$ , belli bir zamanı ve  $F_n$  de,  $n$ . zamandaki sayıyı ifade etmek üzere;  $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$  eşitliği sayı dizisini elde edebileceğimiz denklemin genel bir ifadesi olur. Bu denklemden elde edilecek sayılar ardışık olarak birbirine oranlanırsa bu dizinin sahip olduğu başka gizemli bir özelliği keşfedilmiş olur. Bu dizideki sayıların belli bir kısmının birbirine oranını,  $F_1/F_2$ ;  $F_3/F_4$ ;  $F_5/F_6$  ve dizi boyunca ilerleyerek  $F_{n-1}/F_n$  şeklinde hesaplayacak olursak karşımıza, belli bir değere doğru yol alan şöyle bir yeni dizi çıkar: 1,000000; 0,500000; 0,666666; 0,600000; 0,625000; 0,615385; 0,619048; 0,617647; 0,618182; 0,617978; 0,618056; 0,618026; 0,618037; 0,618034; 0,618034, ... Görüldüğü üzere ortaya çıkan bu yeni sayı dizisi giderek 0,618 sayısına doğru yığılmaktadır (İbrahim Okur, *Çağlar Boyunca Matematik ve İlahiyat: Matematik İçinde Vahiy ve Vahiy İçinde Matematik Arayanlar*, Okursoy Yayınları, İstanbul 2004, s. 62-63). Eğer dizideki sayılar  $F_2/F_1$ ,  $F_4/F_3$ ,  $F_6/F_5$  ve dizi boyunca  $F_n/F_{n-1}$  şeklinde yazılıp değerler incelendiğinde ise ortaya çıkacak dizideki sayıların 1,618 sayısına doğru yığıldığı görülecektir ki bu orana "altın oran" denir. Genel bir gösterimle bu dizinin terimlerinin oranı ister  $F_n/F_{n-1}$  şeklinde yazılınsa isterse de  $F_{n-1}/F_n$  şeklinde yazılınsa elde edilecek sayı ya altın oranın kendisi ya da altın oran olarak ifade edilen 1,618 sayısının virgülden sonraki değeri elde edilir. Bu iki değer de iki bilinmeyenli ortaya çıkacak denklemin ayrı ayrı kökleridir. Geometrik bir yöntemle bu iki denklemin köklerini bulma yöntemi için bkz. İbrahim Okur, *Çağlar Boyunca Matematik ve İlahiyat*, s. 64.

<sup>19</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 1, s. 113,19-23; Ayrıca bkz. İhvân, "Musiki", c. 1, s. 152.

Tanrı'nın varlığına bağlar.

İhvân, tabiattaki üstün oranların varlığının ilahî tasarımla ilişkisini kurduğu gibi, ilahî hikmet anlayışından hareketle de geometrik tasarımlara ilişkin analizlerde bulunarak tasarım kanıtını güçlendirir. Bu çerçevede "Yüce Allah, âlem yokken onu niçin yarattı?" şeklindeki muhtemel bir soruya İhvân, "Çünkü Allah hikmet sahibidir, âlemi yaratması hikmettir ve hâkimin hikmetli iş yapması zorunludur, o zaman Allah, hikmetin gereği olarak âlemi yarattı." ifadeleriyle cevap verir.<sup>20</sup> Dolayısıyla İhvân, Tanrı'nın evreni yaratmasını, O'nun hikmetinin zorunluluğu olarak görür.

Tanrı'nın bu âlemi hikmeti gereği yaratmış olduğunu nasıl anlayabiliriz? İhvân açısından bakıldığında bunun için öncelikli olarak Tanrı'nın yaratmış olduğu âleme hikmet nazarı ile bakmak gerekir. Hikmet nazarı ile bakılan varlığın bir düzen ve bir gaye için yaratılmasını ortaya koyacak araçsal zemin matematiktir. Çünkü İhvân tarafından tüm ilimlerin temeline yerleştirilmiş olan matematik, varlıktaki hikmeti ortaya koyan bir içeriğe sahiptir. Matematik ilminin böyle bir içeriğe sahip olduğunu, varlıkta bulunan niceliksel özelliklerin, bulunduğu hal üzere olduğundan farklı olması durumunda anlayabiliriz. Çünkü böyle bir durumda ortaya düzenden yoksun ve gayesinden uzaklaşmış bir kaos ortaya çıkacaktır.

Varlığın sahip olduğu düzenin matematiksel olarak ortaya konulması gerektiğini savunan İhvân, sayılarla varlığı, var oluşu ve mevcudattaki hikmetleri ortaya koymaya çalışmıştır. İhvân'ın geometriye bakışı da aynı minval üzeredir. İhvân, özellikle somut geometrinin varlıktaki hikmeti ortaya çıkarabilecek yönünün olduğuna dikkat çekmiş ve varlıktaki hikmetin göstergesi olarak birtakım geometrik tasarım örnekleri vermiştir. İhvân'ın verdiği örneklerden bir kısmı insan dışındaki canlıların fiilleriyle ilgilidir. Bu çerçevede İhvân şöyle yazar:

Hayvanların çoğu öğretilsiz (bi-lâ ta'lim) olarak fitratında bulunan doğal bir sanat icra ederler. Arının yuvasını yapması gibi. Şöyle ki, o, evini kalkanlar gibi, birbirlerinin üstüne sıralanmış daireler şeklinde inşa eder. Bütün yuva girişlerini altışar kenarlı ve açılı yaparlar. Bunda mükemmel bir hikmet vardır. Zira bu şeklin özelliği, dörtgen ve beşgenden daha geniş olmasıdır. Arılar bu delikleri, aralarında boşluk olmaması ve dolayısıyla havanın girip de balı bozup çürütmemesi için açarlar.<sup>21</sup>

İhvân, arının yaptığı petekteki hikmeti peteğin sahip olduğu geometrik özelliğe bağlamıştır. Arılar tarafından balmumundan tasarlanan petekler acaba neden dikkörtgen, beşgen, sekizgen değil de altıgendir? Bunun matematiksel araştırmasını yapanlar, birim alanın tamamen kullanılması ve en

<sup>20</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 3, Dârü Sâdir, Beyrut 1957, s. 361,6-8; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Nedenler ve Nedenlere Dair", çev. Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 295.

<sup>21</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 1, s. 50,16-22; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Hendesede Geometri ve Mahiyeti", çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 66-67.

az malzemeye petek yapılabilmesi için en ideal şeklin altıgen olduğunu ifade etmiştir. Peteğin şekli eğer daire, beşgen veya sekizgen şeklinde olsaydı petek hücreleri arasında boşluk kalmış olacaktı. Bu boşluklara havanın girmesi de balın bozulmasına yol açacaktı.<sup>22</sup> Dolayısıyla altıgen hücre; en çok miktarda bal depolarken, yapılması için en az balmumu gereken hücre tipidir. Bu da geometrinin ilahî hikmete ve tasarıma işaret eden bir ilim olduğunu gösterir.

İhvân'ın âlemdeki tasarımı göstermek için burada aktarılan aritmetik ve geometriye ilişkin verdiği örneklerin yanı sıra, aynı minvalde işaret ettiği örümcek ağlarının daha sağlam olması için duvar ya da evlerin köşelerine örülmesindeki geometrik hikmet<sup>23</sup> ve suyun özkütlesinin sudaki canlılığı muhafaza edecek şekilde tasarlanması gibi aritmetik tasarımlarla ilgili birçok örnek verir.<sup>24</sup> Bütün bu açıklama ve örnekler, matematiğin doğayla olan ilişkisine işaret eder. İhvân, tabiatın sahip olduğu intizamın ve bulunduğu durumun en mükemmel şekilde olduğuna ilişkin inancın temellendirilmesinde matematik dili kullanmıştır. Realiteyle ilgili bu matematiksel dilden hareketle ise tasarımın ardındaki ilahî güce ilişkin metafizik düşünceler geliştirmişlerdir. Bu metafizik düşüncelerin dayanağı, bir diğer ifadeyle İhvân'ı bu metafizik düşünceleri serdetmeye sevk eden, doğayla ilgili tespit ettiği matematiksel ilişkilerdir. Dolayısıyla İhvân'ın bu minvalde geliştirdiği felsefi düşüncelerin matematiksel zemine sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenebilir. Bu bağlılık, matematik olguların objektiflik seviyesi daha yüksek olduğu için buna dayalı olarak geliştirilen metafizik doktrinlerin kabul edilebilirlik seviyesini arttırmaktadır. Her ne kadar bu, söz konusu metafizik düşüncelerin matematikteki gibi bir objektiflik seviyesine yükseldiği anlamına gelmesede yine de onların matematiği, metafizik düşünceleri için aksiyomatik zemin olarak kullandığı şeklinde yorumlanabilir.

## 2. İhvân'ın Kendi Dönemindeki Matematik Zeminle Uyumlu Olmayan Felsefi Düşünceleri

İhvân, matematiği bütün düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiğine ilişkin bir iddiaya sahip olsa da onların yukarıda görülen düşüncelerinden farklı olarak kendi dönemlerindeki matematik zeminin dışına çıkarak yorumlarda bulunduğu alanlar da vardır. Bunların başında, İhvân'ın, varlık âleminin sebebi olan Tanrı'nın varlığı ile birliği konusunu ve âlemin Tanrı'dan suduru meselesini ele alırken ortaya koyduğu matematiksel yorumu gelir. Diğer yandan, Tanrı ile O'nun yarattığı varlıklar arasındaki ilişki bağlamında konuyu çokluk-birlik temelinde sistematikleştiren İhvân, yine matematiksel öğeler üzerinden düşüncelerini şekillendirir. Zira İhvân'a göre sayılar sayesinde çokluğu birliğe bağlamak mümkün olabilir. Matematiğin nesnelere

<sup>22</sup> Okur, *Çağlar Boyunca Matematik ve İlahiyat*, s. 49-50.

<sup>23</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 50, 22-26; Ayrıca bkz. İhvân, "Hendesede Geometri ve Mahiyeti", c. 1, s. 67.

<sup>24</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 155,9-15; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın Islahu ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 170.

olan sayıların kendi içinde sahip olduğu düzen ve tertip, bunun gibi analojik ilişkiler kurmak için İhvân felsefesinde bir açıklama modeli olarak kabul edilir.

İhvân sayıların temeli ve kaynağı olarak gördüğü 1 sayısını ve onun özelliklerini açıklarken bu matematiksel açıklamadan Tanrı'nın birliği ve sıfatları problemine geçer.<sup>25</sup> Bu problemi açıklığa kavuşturma çabasına giren İhvân, sayılar sembolizmine başvurur. Çünkü İhvân açısından sayısal sembolizm ile çeşitli parçaları, aralarındaki benzerlikler nedeniyle bir araya getirilmiş, birleştirilmiş bir bütün olan evren tasvir edilir ve Tanrı ile evren arasındaki karşılıklı ilgi de bu tasvir üzerinden şekillenir.<sup>26</sup>

İhvân'a göre aritmetikte sayılarla ilgili açıklanan her mesele; sayı varlığı, sayı sistemleri, özellikleri ve çeşitleri gibi hususlar, sayının doğası için gerekli ve zorunlu bir durum değildir. Tüm bunlar filozofların kendi tercihleriyle düzenledikleri yapay hususlardır.<sup>27</sup> İhvân'ın sayıları sınıflama biçimine bakıldığında bu yapaylığa kendisinin de uyduğu görülecektir. Zira İhvân, sayıları pozitif ve kesirli sayılar olarak sadece iki kısımda incelemiş, 1 sayısını, sayı olarak dahi görmemiştir. 1 sayısı, İhvân düşüncesinde sayıların başı, kaynağı ve diğer sayıların varlık şartı olarak izah edilmiştir. İlk sayı 2 olarak görülmüş, 2'den sonra gelen sayılar da 1'er artma ile elde edilmiştir. İhvân, 1 sayısını, sayı olarak değerlendirmedeği gibi 0 sayısına niceliksel olarak tek başına herhangi bir değer de atfetmemiştir. 0 sayısının kendi başına varlığı ile ilgili herhangi bir açıklama vermeyen İhvân, 9'a 1 eklendiğinde 10 sayısındaki 0'ın elde edilmesi örneğinde olduğu gibi, 0'ı, sayıların birbiri ile toplamında ortaya çıkan sayısal terkipte göstermiştir. Fakat İhvân, sayıların geriye doğru çözümlemesi aşamasında çözümlemeyi 1 sayısında sona erdirmiştir. 1'den başlayıp art arda gelen diğer sayıların özellikleri verilip matematik açısından son derece öneme sahip 0 sayısının tek başına bir sayı olarak zikredilmemesi dikkat çekicidir.

0 sayısının 873 yılından itibaren İslam dünyasında kullanıldığı,<sup>28</sup> sayıların başlangıcı olarak kabul edildiği, dolayısıyla İhvân'ın yaşadığı dönem itibariyle matematikteki yerini aldığı göz önüne alınırsa, İhvân'ın 0 sayısından haberdar olmaması düşünülemez. Zira İslam dünyasında 0 sayısının kullanılmasını sağlayan kişi Harezmi (ö. 232/847'den sonra) tarihsel ve coğrafi olarak İhvân'a oldukça yakın bir noktada durmaktadır. Harezmi, üçüncü/dokuzuncu asrın ilk çeyreğinde dönemin en büyük bilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a yerleşmiştir.<sup>29</sup> İhvân ise Harezmi'den yaklaşık bir asır sonra yaşamıştır. Ayrıca İhvân, Harezmi'nin ilim adına kalmış olduğu

<sup>25</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 79.

<sup>26</sup> Bekir Karlığa ve Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı, İstanbul 2004, s. 191.

<sup>27</sup> İhvân, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 26,3-6; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 35.

<sup>28</sup> Mehmet Bayraktar, *İslamda Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 1985, s. 39.

<sup>29</sup> Abdulhakim Koçin, "Uluslararası Üne Kavuşmuş Matematik Bilgini: Harezmi", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, Ankara 1991, sayı: 281, s. 49.



Bağdat'ta ilimleri yaymak amacıyla bir şube de açmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla tüm ilimleri araştırıp öğrenmeyi kendilerine hedef edinen İhvân'ın, 0 sayısının matematikteki varlığından haberdar olmaması çok düşük bir ihtimaldir.

Nasr, İhvân'ın *Risâletü'l-Câmi'a*'da 0'ı, varlığı da kapsayan bütün belirlenimlerin üzerindeki zât-ı ilâhîyi sembolize edecek şekilde kullandığını iddia eder.<sup>31</sup> Çetinkaya tarafından da tekrarlanan<sup>32</sup> Nasr'ın bu iddiasının *Risâletü'l-Câmi'a*'daki muhtemel dayanağı, İhvân'ın "ehadiyet" ile "vahidiyet" arasındaki ilişkiye dair açıklamalarıdır. İhvân burada, "ehadiyet" in, bir yandan mevcudatın varlık kazanması aşamasında ortaya çıkan "vahidiyet" i kapsadığını; öbür yandan da tanımsız ve işaret edilemez (tenzihi) bir niteliğe sahip olduğunu ifade ederek "ehadiyet" in henüz hiçbir varlığı ortaya çıkmadığı yokluğa ya da 0'a meyyal olduğunu ima eder.<sup>33</sup> Bu ima 0'ın İhvân tarafından kabul edildiğini gösterecek nitelikte değildir. Kaldı ki bu bir ima değil de İhvân'ın açıkça 0'a değindiği bir pasaj dahi olsa *Resâil*'in sayıların mahiyetiyle ilgili fasıllarında<sup>34</sup> matematik düzlemde sayıları ele alırken 0'dan hiçbir şekilde bahsetmemeleri, onların sistemlerinde 0'ın yeri olmadığını açıkça gösterir. Çünkü İhvân'ın matematiksel sayıları iki kısma ayırıp bu sayı kümelerinin özelliklerine değindiği ifadelere bakılırsa, 0 sayısının zikredilmediği zaten görülecektir. İhvân, "Her sayının bir özelliği, onun iki sınırının veya komşusunun toplamının yarısı olmasıdır."<sup>35</sup> şeklindeki sayıların ortak özelliğini, 1 sayısı için uygulamamıştır. Bu durumu İhvân şu şekilde ifade etmiştir:

1'e gelince, onun bir tane komşusu vardır, o da 2'dir. 1, 2'nin yarısı, 2 de 1'in iki katıdır. 1, sayıların aslı ve kaynağıdır sözümüz, onun varlık alanından kalkması halinde onun kalkmasıyla sayıların da ortadan kalkacağı, sayıların varlık alanından kalması halinde ise 1'in ortadan kalkmayacağı anlamına gelir.<sup>36</sup>

Bu ifadeler dikkate alındığında 1'in sadece bir komşuluğu olduğu, onun da 2 olduğu belirtilmiştir. Tüm sayılar için bahsedilen bu ortak özellik, 0'ın, 1'in bir komşuluğu olarak görülmesi durumunda da sürdürülür. Fakat İhvân, 0'ı 1'in bir komşuluğu olarak ele almamıştır. Bunun yanı sıra, İhvân'ın sayıların çözümlenmesini yaptığı aşağıdaki pasajda da 0 rakamının elde edilme imkanı olduğu halde sifıra değinmediği görülecektir:

1'e bir başka 1 eklendiğinde, bu durumda bu ikisine 2 denir; o ikisine bir başka 1 eklendiğinde, bu toplama 3 denir. 3'e, bir başka 1 eklendiğinde buna 4; buna da 1 eklendiğinde ona da 5 denir. Bu kurala göre birer birer artışla pozitif tam

<sup>30</sup> Cevat Güneş, "İhvân-ı Safâ Literatürü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2004, sayı: 2, s. 91.

<sup>31</sup> "Zero [...] symbolizes the Divine Ipseity, which is above all determinations including Being." Bkz. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 46.

<sup>32</sup> Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", s. 99.

<sup>33</sup> İhvân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 9,21-10,2; Ayrıca bkz. İhvân, "Matematik ile ilgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 18.

<sup>34</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 22-42; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 33-50.

<sup>35</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 29,19-20; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 38.

<sup>36</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 29,23-27; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 38.

sayıların ortaya çıkışı gideceğine kadar gider. Bu sayıların rakamları şöyledir: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Sayının 1'e doğru çözümlenmesi (tahlil) ise söyleyeceğim şu örnekteki gibidir: 10 sayısından 1 alınrsa geriye 9 kalır. 9'dan 1 atıldığında geriye 8 kalır. 8'den 1 düşürülünce 7 kalır. Bu kurala göre geriye 1 kalıncaya kadar, birer birer atılır. 1'e gelince ondan bir şey eksiltilemez, çünkü onun kesinlikle parçası yoktur (fe'l-vâhid lâ yümkinü en yülkâminhü şey', li-ennehü lâ cüz'e leh).<sup>37</sup>

Dikkat edilirse İhvân, geriye doğru sayıları birer birer azaltıp en son 1'de durmaktadır. 1 sayısına ulaşıldığında 1'den 1 eksiltmek matematiksel olarak mümkün olmasına rağmen İhvân'da bu işlem uygulanmamıştır. İhvân, bu durumun gerekçesini, 1 sayısının herhangi bir parçasının bulunmamasına bağlar. Halbuki İhvân, örneğin 2 sayısındaki 2 parçadan bahsederken bu parçalardan 1'lerin adedini kastetmiştir. Dolayısıyla 1 de kendi başına bir parçadır. O halde 1'den 1 parça eksiltilme şansımız vardır. Fakat İhvân'ın böyle bir sayı anlayışını bilinçli olarak benimsediği görülmektedir.

İhvân'ın sayıların çözümlenmesine dair bu tutumu yukarıda ifade edildiği gibi 1 sayısına, gereğinden fazla yüklediği niteliklerden kaynaklanır. İhvân'ın, aritmetik ve dolayısıyla matematik literatürüne girmiş 0 sayısını görmezden gelmesi de 1 sayısına gereğinden fazla nitelik yükleme gayretinden kaynaklanmıştır.<sup>38</sup> İhvân'ın sayıların geriye doğru çözümlenmesini yaparken niçin 1 sayısında durduğunu matematiksel düzlemde sorgulamamak gerekir. Çünkü İhvân'ın yukarıda verdiğimiz açıklamalarından anlaşıldığı üzere, sayıların 1'de durdurulmasını gerektirecek herhangi bir neden yoktur. Dolayısıyla bunun, İhvân'ın kendi dönemindeki matematik düzlemde anlamlandırılması ilk bakışta problemli görünebilir. Ancak İhvân'ın, Tanrı'yı 1 ile özdeşleştirme eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda bu hususun anlaşılması mümkün hâle gelir. Eğer 1 sayısı, Tanrı ile özdeşleştirilirse 1'den 1 eksiltme şansı olmayacaktır. Çünkü Tanrı her şeyin sebebi ve her şeyin ilkidir. O'ndan ötesi yoktur. Sayıların düzeni nasıl 1'e 1 ekleme suretiyle elde edilmişse aynı şekilde sonsuzdan geriye doğru geldiğimizde de duracağınız yer, yine Tanrı'nın temsili olan 1 sayısı olacaktır.

İhvân'ın, Tanrı ile varlık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi, sayıların oluşma prensibiyle açıklaması, kendilerine ait genel bir felsefi anlayışın da izlerini taşır. İhvân'ın sayıların pozitif yönde sonsuza değin sayılabilsininin 1'e bağlı olduğu düşüncesi, İslam teolojisindeki Tanrı'nın âlemi yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmadığı ve her oluş aşamasında ona müdahil olduğu anlayışıyla doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla sayıların oluşmasının 1'e bağlı olması gibi varlığın yaratılması da Tanrı'ya bağlıdır; her sayı devamlılığını 1'den aldığı gibi her varlığın devamlılığını da Tanrı'ya bağlıdır.

İhvân'ın 1 sayısını sayı olarak görmeyip bağlamından kopararak Tanrı'yı temsil eden bir sembole dönüştürmesinin ardında, varlık felsefelerindeki tutumu yatar. İhvân varlığı cismânî ve ruhânî olmak üzere iki kategoride

<sup>37</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 23,18-24,3; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 34.

<sup>38</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 81.

değerlendirir.<sup>39</sup> Burada İhvân'ın Tanrı'yı bu kategorilerden hangisine dâhil ettiği sorusu akla gelir. İhvân'a göre Tanrı, ne cismânî, ne de ruhânî olarak nitelendirilebilir: "Onun en özel vasıflarından biri, O'nun varlıktan başka olmasıdır."<sup>40</sup> İhvân bu çerçevede *Risâletü'l-Câmi'a*'da şöyle der:

Şanı yüce Allah ise, ruhânî ve cismânî nitelemelerde bulunanların ona atfettiği sıfatlardan münezzehtir. İnsanların ağzından çıkan bu gibi nitelemeler, Allah'ın varlığını, birliğini, onun eşi ve benzeri olmadığını cisimsel varlıkların akıllarına teşbîhî ve temsîlî olarak yerleştirmek içindir. Çünkü hiç kimse, herhangi bir şeyin Bir'den daha önce geldiğini varsayamaz. O halde Allah, mevcudatın kendisinden taştığı ve kendisinden önce hiçbir şeyin gelmediği İlk Varlık'tır.<sup>41</sup>

Tanrı hakkında, soyut ve genel bir kavram olan ve yokluk ('adem) sıfatının karşısı anlamına gelen "varlık" (vücûd) kavramını kullanmayan İhvân, buna karşılık Tanrı hakkında "varolan" (mevcûd) sıfatını kullanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın yokluğun zıddı anlamında varlık (vücûd) olmadığı, aksine O'nun 1 sayısının bütün sayıların aslı, başlangıcı ve kaynağı olması gibi, bütün var olanların (mevcûdât) ilkesi ve nedeni olduğunu belirtir. Aksi halde Tanrı'nın yoklukta ('adem) olması gerekirdi. Oysa yokluk, herhangi bir şey değildir, hatta hiçlikten ibarettir. Fakat Tanrı, tıpkı 1 sayısının her sayıda ve her sayılanda bulunduğu gibi, karışma ve birleşme olmaksızın her şeydedir ve her şeyle beraberdir.<sup>42</sup>

İhvân tarafından Tanrı nasıl varlık olarak görülmüyorsa sayıların kaynağı olarak görülen 1 de sayı olarak görülmemiştir. İhvân'ın bu sayı anlayışı, 1 ile özdeşleştirilen Tanrı'ya varlık isnat edilememesinden kaynaklanmıştır. Bu, İhvân'ın kendi metafizik anlayışıyla da uygunluk içindedir. Nitekim Tanrı, varlık değilse ve her varlığın sebebi ise Tanrı ile özdeşleştirilen 1 de sayı değil; sayıların varlık sebebi olmalıdır. Bu düşünce, İhvân'ın Tanrı'nın birliği ve bu birlikten meydana gelen varlık âlemini açıklamak için ortaya koyduğu sudûr teorisinde kendisine bir uygulama alanı bulur. İhvân sudûrun matematiğini şu şekilde açıklar:

Ey kardeşim! Bilmelisin ki, 1'i tekrarlatarak 2'yi 1'den meydana getirmesi gibi, Yüce Yaratıcı'nın kendi birliğinin nurundan (min nûr-i vahdâniyyetihî) yarattığı ve yoktan var ettiği (ibda') ilk şey faal akıl denilen basit bir cevherdir. Sonra, O, 2'ye 1'in ilavesiyle 3'ü meydana getirmesi gibi, feleki külli nefsi de akıl nurundan meydana getirdi. Sonra 3'e 1'in ilavesiyle 4'ü meydana getirmesi gibi nefsin hareketinden ilk maddeyi meydana getirdi. Sonra diğer sayıları, daha önce örneklendirdiğimiz üzere 4'ten öncekileri 4'e ekleyerek 4'ten meydana getirdiği gibi diğer yaratılmışları maddeden (heyûlâ) meydana getirdi, akıl ve nefis vasıtasıyla onları düzenledi.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> İhvân, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 3, s. 327,2-5; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Akıl ve Ma'kul / Akledilir Hakkında", çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 191.

<sup>40</sup> İhvân, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 3, s. 348,20; Ayrıca bkz. İhvân, "Nedenler ve Nedenlilere Dair", c. 3, s. 286.

<sup>41</sup> İhvân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 9,20-23; Ayrıca bkz. İhvân, "Matematikle ilgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 18.

<sup>42</sup> İhvân, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 3, s. 348,20-349,8; Ayrıca bkz. İhvân, "Nedenler ve Nedenlilere Dair", c. 3, s. 286.

<sup>43</sup> İhvân, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, s. 27,8-14; Ayrıca bkz. İhvân, "Sayılar Hakkında", c. 1, s. 36.

İhvân'ın Tanrı'nın varlığıyla ve sudûr ile ilgili meselelerde, sayılar arasında ontolojik üstünlük sıralaması gibi, kendi dönemlerindeki matematiğin tabiatına müdahalelerde bulunarak yaptığı bu açıklama, matematikten hareketle değil; metafizik doktrinlerden hareketle matematiğe yönelik, onun doğasında olmayan bir yorum olarak değerlendirilebilir. Çünkü 0'ın varlığı bir anlamda sayı türlerinin birbirinden ayrılmasını sağlayan ve bu sayı kümelerini aynı düzlem üzerinde gösteren bir zemin sağlamaktadır. Bu da sayılar arasındaki hiyerarşinin 1 sayısının zirvede olduğu yukarıya doğru seyreden bir yapıda olmasını değer bakımından önler. Ancak İhvân, kendi dönemlerinde tedavülde olan 0'ı dikkate almaz. Sudûr teorisini sayısal olarak ifade edebilmek için de sayılar arasında ontolojik bakımdan hiyerarşik ilişkiler kurar. Bu hiyerarşik okuma en açık şekilde matematik felsefesinin konusunu teşkil eden matematiksel nesnelere ontolojik statüsüne ilişkin İhvân'ın düşüncelerinde görülebilir.

Aritmetiğin nesnelere olan sayıların statüsüne değinen İhvân, matematiğin nesnelere konumundaki sayıları, "üstün âlemden birer örnek (enmûzec mine'l-âlemi'l-a'lâ)" olarak zikretmiştir.<sup>44</sup> İhvân'ın üstün âlemden kastı ruhânî âlemdir. Dolayısıyla matematiksel nesnelere ruhânî âleme ait varlıklardır. İhvân açısından ruhânî âlemin varlıklarının ontolojik statüsünün sahip olduğu değer, böylece matematiksel nesnelere olan sayılara da atfedilmiştir. Kısacası İhvân, nesnelere formlarının niceliği olarak gördüğü sayılara ve diğer matematiksel nesnelere kendilerine bağımsız bir varlık statüsü vermemiş; bu nesnelere ruhânî varlıkların, cismânî varlık alanında mahiyetlerini temsil edebilmeyi sağlayan bir rol yüklemiştir.

Burada İhvân felsefesi açısından sorunlu olarak görülecek husus, "üstün âlemden birer örnek" olarak gördüğü sayıların kendi içerisindeki üstünlük ve değer problemidir. Bu, tanrısal birlik ve sudûr gibi metafizik meseleleri matematiksel bir zeminde açıklarken ortaya çıkan bir problemdir. Bu problem ise matematik felsefesi açısından nesnelere neliği meselesinde olduğu gibi bütün nesnelere mahiyetinde dair bir araştırma değil; her nesnenin kendi içerisinde sahip olduğu statüyle ilgilidir. Çünkü İhvân aritmetiğin konusunu teşkil eden sayı kümesinin elemanlarını ontolojik bakımdan bir hiyerarşiye tâbi tutar. Bu hiyerarşi, tanrısal birlik ve sudûr teorisinin bir gereği olarak ortaya çıkar. Çünkü İhvân'ın bu teoriye bakışına göre, ruhânî âlemdeki varlıklar ontolojik olarak bir hiyerarşiye tâbidir. Bu hiyerarşik yapıyı sembolize eden sayılar da kaçınılmaz olarak bir hiyerarşiye tâbi tutulur. İhvân'da sayılar arasındaki farklı ontolojik statüler de bu zeminde şekillenir. İhvân'ın bu statüyle ilgili düşüncelerini serdettiği *Risâletü'l-Câmi'a* daki ifadeleri şöyledir:

Peygamberlerin, mahlûkâtın başlangıcına, yokluktan sonra meydana gelişine, ikinci olanın ilkten vücuda gelmesi gibi şeylerin birbirinden çıkmasına, bütün mevcudatın Allah Te'âlâ tarafından yaratılıp belirli bir düzene sokulmasına ve konumunun tayin edilmesine ilişkin verdikleri haberlerin de tasdik edilmesi gerekir. [...] Bu deliller kendi nezdinde güçlü olduğunda ise doğru sözlü

<sup>44</sup> İhvân, *Resâilü İhvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ*, c. 1, s. 2,10; Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, "Fihristü'r-Resâil", çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 15.

olanların doğruluğunu bilir. Yalancıların yalanı ise tıpkı ikinin seviyesinin birin seviyesinden daha üstün olduğunu, 1'in, 2'den ve aynı şekilde 3'ten daha aşağı mertebede bulunduğunu, gerçekte öyle olmasa da 9'un parçalarının ters döndürülebileceğini ve bazı şeylerin sayılara ihtiyaç duymadığını söyleyen kimsenin yalanı gibi bilinir. Bu şekilde yalan söyleyenlerin sözünü reddedip doğru delilin dışına çıkan ve aklın doğruluk üzere ittifak ettiği ilkeleri dikkate almadan konuşanları bastırmak, sayı ilminin sağladığı delille mümkün hâle gelir. Ey kardeşim! Sayı ilmi, söz söyleyenlerin durumunu açıklığa kavuşturur; doğru sözlü olanların doğruluğunu ve yalancıların yalanını bilmeni sağlayan bir mevzidir. Sayı ilmi konusunda istekli ol! Ona dayanarak güçlü ve güvende ol! Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.<sup>45</sup>

İhân'ın felsefe anlayışında, 9'un, âlemin meydana geliş sürecini açıklayan kozmolojik bir anlamı vardır. Yukarıdaki sudûrun sistematiğiyle ilgili pasajdan da anlaşılabilir gibi bu kozmolojik tasavvurda, 9'u oluşturan parçalar, 2, 3 ve 4 sayılarıdır. 2, 1'den feyezân eden küllî akla tekâbül eder. 3 ise küllî akıldan varlığını alan küllî nefstir. 4'e gelince, o da küllî nefsten feyezân etmiş olan ilk madde/heyûlâdır. Böylece ruhânî âleme ait varlıkların oluşumu, matematiksel sayı düzenine göre açıklanmış olur.<sup>46</sup>

Yukarıdaki pasajda geçen, 9'un parçalarının ters döndürülmesinin bir yanığı oluşturduğu iddiası, Pisagorcularda da görüldüğü gibi, İhân'ın metafizikle iç içe geçmiş ve metafiziğin daha merkezde olduğu matematik anlayışından kaynaklanır. Çünkü İhân'da, 2'nin derecesi 1'in derecesinden düşük olduğu gibi, 9'un parçalarını oluşturan 4'ün derecesi de 3'ten ve 2'den düşüktür. İhân'a göre aslanan, 9'un parçalarının, 2, 3, 4 şeklinde sıralanmasıdır. Yoksa bu parçaların ters döndürülüp 4, 3, 2 şeklinde sıralanması, İhân açısından matematiksel bir yanığıdır. Çünkü onlara göre 2'nin 3'ten önce, 3'ün de 4'ten önce gelmesi gerekir. Bu anlayış, İhân'ın kozmoloji tasavvurunun bir yansıması olarak okunabilir. Buna göre 4 ile ilişkili olan heyûlânın kozmolojik sıra düzeni bakımından 3 ile ilişkili olan küllî nefsten önce gelmesi mümkün olmadığı gibi, 3 ile ilişkili olan küllî nefsin de 2 ile ilişkili olan küllî akıldan önce gelmesi varlık hiyerarşisi açısından imkânsızdır.

İhân'ın sudûr nazariyesindeki bu tutumu dikkate alındığında sayıların temsil edildiği varlıkların birbirine göre üstünlük ve derecelerinden dolayı matematiksel sayılara da birbirlerine göre üstünlük ve derece verilmiştir. Fakat İhân'ın kendi dönemindeki matematik bilimi dikkate alındığında aritmetikteki sayılar, matematiğin kendi doğası bakımdan ontolojik olarak aynı statüdedirler. Yani 1, 2'den; 2 de 3'ten ve böylece devam eden

<sup>45</sup> İhân, *er-Resâletü'l-Câmi'a*, s. 17,15-26; Ayrıca bkz. İhân, "Matematik ile ilgili Risaleler Hakkında", c. 5, s. 25-26.

<sup>46</sup> İhân'ın 2, 3 ve 4 sayılarıyla ilgili bu düşüncesinin, Pisagorcu anlayışa dayandığı söylenebilir. Nitekim Pisagorcular, telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığıyla sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki olduğunu görmüş ve bu ilişkiyi belli aritmetik oranlar cinsinden ifade etmişlerdir. Böylece ilk dört sayı (1, 2, 3 ve 4) ve onlar arasındaki oranlarla ses aralıklarının kesin, matematiksel bir dille ifade edilebilir olduğunu keşfetmişlerdir (Yalçın Çetinkaya, *İhân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 53.). Pisagorcular, müzik sahasında keşfettikleri söz konusu sayılar arasındaki bu ilişkileri bütün varlığı kuşatacak şekilde okumuşlardır. Bu okumanın ise İhân'ın sudûr şemasında dile getirdiği 2, 3 ve 4 sayılar arasındaki ilişkiyi okuma biçimini etkilediği düşünülebilir.

diğer sayılar ontolojik olarak birbirinden farklı değildir.<sup>47</sup> Bu, göz önünde bulundurulduğunda, İhvân'ın sahip olduğu metafizik anlayışa uygunluğun sağlanması adına matematiksel realiteden uzak bir sayı anlayışı geliştirdiği görülür.

### Sonuç

İhvân'ın matematik ilimleri ile doğa ve metafizik ilimleri arasında kurduğu ilişkinin boyutları, cismânî âlem ile Tanrı ve ruhânî âlem tasnifi etrafında ele alınabilir. Bu tasnifle, İhvân'ın matematik ilimlerini bütün ilimlerin ilkesi ve esası olduğu şeklindeki iddiasının doğru olup olmadığını tespit etmek için bir zemin sağlanmış olur. Nitekim İhvân, matematiği, başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere diğer varlıkların sahip olduğu tüm özelliklerin açıklığa kavuşturulmasına yardım edecek bir ilim olarak ele almış ve böylece varlıkları açıklamak amacıyla matematik ilmini temel alan bir yaklaşım sergilemiştir.

İhvân, Pisagorculuğun ve özellikle de Yeni-Pisagorcu Nikomakhos'un etkisiyle cismânî âlemdeki varlığın tabiatının, sayıların tabiatına göre olduğunu ifade etmiş ve doğada bulunan bazı oluşumları geometrik kanıtlarla ortaya koymaya çalışmıştır. İhvân, günümüzde, doğadaki birçok varlıkta görülen altın oranı, "üstün oran" olarak nitelemiş ve sayısal değerler açısından altın orana yakın sonuçlar ortaya koymuştur. Dahası, İhvân'ın üstün oran olarak nitelediği oranların işlevselliğinin günümüzdeki altın orana yüklenen işlevsellikle benzer olması da dikkat çeken bir diğer husus olmuştur.

İhvân'ın aritmetiği tüm ilimlerin kökeni olarak görmesi, modern çağda matematiğin doğayı okumanın dili olarak kabul edilmesiyle benzerlik gösterir. Bu anlayış sayesinde modern çağda varlığın sahip olduğu özelliklerin nicelleştirilmesi sağlanmış, böylece elde edilen niceliksel sonuçların hassas bir dengede olduğu neticesine varılmıştır. Bu ise âlemin herhangi bir ölçüden yoksun olmadığı, şans ve tesadüf sonucu meydana gelmediği, inayet sahibi bir Yaratıcının varlığını gerektirdiğine ilişkin teleolojik kanıtlar için objektiflik değeri yüksek bir zemin teşkil eder. İhvân da bu çerçevede matematiğin cismânî âlemdeki doğa olayları ile olan bu yakın ilişkisini, metafizik hakikatlerin anlaşılmasını sağlayacak bir bakış açısıyla ele alır. Bu bakış açısının, sembolik ve mistik bir cihetle değil; matematiğin sahip olduğu reel gerçeklikle daha fazla uyum içinde olduğu söylenebilir.

İhvân'ın cismânî âlemdeki olguları açıklarken matematiğe yönelik gerçekçi tavrı, Tanrı ve ruhânî âlemle ilgili açıklamalarında yerini analogilere yer veren, sembolik ve mistik bir tavra bırakmıştır. Metafizik alandaki ruhânî varlıkların açıklanması esnasında sık sık başvurulan matematiksel dil, reel yönü ikinci planda kalan bir nitelik arz eder. Çünkü İhvân, bu tür metafizik konuların açıklanmasında, matematiğin olgusal yönünden ziyade sembolik

<sup>47</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 82.

yönünü tercih etmiştir. Dolayısıyla İhvân'ın, matematiğe, metafizik alanda; özellikle Tanrı'nın varlığını, birliğini ve varlığın Tanrı'dan sudûrunu açıklığa kavuşturmak için analogi yoluyla akli yorumlar getirmesine yardım eden bir ilim nazarı ile baktığı söylenebilir.

İhvân, 1 sayısının sayıların aslı ve kaynağı olduğu anlayışını, Tanrı'nın her şeyin sebebi ve ilkesi olduğunu göstermek için kullanmıştır. Böyle bir ilişkinin ortaya konulması girişimi, matematik ilminin sahip olduğu bazı gerçeklerin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Zira İhvân, matematiksel bir sayı olan 0'ı, kendi dönemlerinde tedavülde olduğu halde kullanmamış, 1 sayısını da sayı olarak görmüştür. İhvân'ın bu tavrı matematiğin, metafiziğe uygunluğunun sağlanması girişiminin bir sonucudur. Çünkü İhvân, 1 sayısını sürekli olarak Tanrı'nın varlığı ve birliği hakkındaki düşüncelerini açıklamak üzere ele almıştır. Bu ise onlarda metafizikle iç içe geçmiş bir sayı anlayışını beraberinde getirmiştir. İhvân felsefesinde Tanrı, varlık olarak nitelenmediği için, Tanrı ile özdeşleştirilen 1 de tabiatıyla sayı olarak görülmemiştir. İhvân'a göre diğer sayıların varlığı nasıl 1'e bağlıysa aynı şekilde bütün varlık âlemi de Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla sayıların ortadan kalkması, 1'in varlığını ortadan kaldırmadığı gibi, bütün varlığın ortadan kalkması da Tanrı'nın varlığına bir zarar getirmez.

İhvân'ın sayılara bu şekilde yaklaşması, sahip olduğu metafizik anlayışın izah edilmesi amacını taşır. Bu da İhvân'ın matematiği, kendi metafizik anlayışı çerçevesinde ele aldığını gösterir. Bunun neticesinde İhvân'ın, matematikle uyuşmayan bazı kabulleri benimsemek zorunda kaldığı söylenebilir. Eğer İhvân, metafizik alandaki hakikatleri açıklamak için ele aldığı matematiğin kendi kavramsal çerçevesine sadık kalmış olsaydı, sayı çözümlemesini 1'de durdurmaz, 0 sayısını, irrasyonel sayıları dikkate alır, ilk sayıyı 2 olarak görmez, 1 sayısının, diğer sayılardan ontolojik olarak bir üstünlüğü olmadığı halde onu diğer sayılardan üstün tutmazdı. Dolayısıyla İhvân felsefesinde metafizik hakikatlerin açıklığa kavuşturulması için bazı reel olgular göz ardı edilmiş ve matematik, metafizik hakikatlerin aydınlatılması çabasında, daha çok mistik ve sembolik anlamlar yüklenen bir bilim konumuna yerleştirilmiştir.

İhvân'ın matematiğin tüm ilimlerin ilkesi ve esası olduğu şeklindeki iddiası, ele aldığı felsefi disiplinlerin hepsi dikkate alındığında bütünüyle geçerli olan bir iddia değildir. Nitekim bu iddianın doğruluğunun temellendirilmesi için ortaya konulan ilişkilerin boyutlarına bakıldığında, İhvân'ın cismânî âleme tekabül eden doğa ilimlerindeki reel olgulara ilişkin felsefi açıklamaları, bu iddiayı önemli ölçüde haklı çıkarırken, ruhânî âlemi sembolize eden metafizik alandaki açıklamaları bu iddianın tümüyle geçerli olmadığını gösterir. Çünkü İhvân'ın özellikle aritmetikle ilişkili olarak gündeme gelen metafizik açıklamaları, objektiflik seviyesi daha yüksek olan tabiatın matematik dilinden metafiziğe doğru seyreden bir yapıda değil; tam tersi objektiflik seviyesi öncesine göre daha düşük metafizik doktrinlerden hareketle matematiğe doğru seyreder.

Sonuç olarak, İhvân felsefesinde matematiğin aksiyomatik bir zemin olup olmadığı sorusuna verilecek cevap, İhvân'ın matematik ve doğa ilimleri arasında kurduğu ilişki açısından olumlu olarak görülebilir. Öte yandan İhvân'ın matematik ve metafizik arasında kurguladığı ilişki açısından düşünüldüğünde ise matematiğin İhvân tarafından tutarlı bir şekilde aksiyomatik bir zemin teşkil ettiği söylenemez. Dolayısıyla İhvân'ın matematiğin diğer ilimler için aksiyomatik bir ilim olduğu iddiasının, doğa ilimleri için ayrı, metafizik ilimler için ayrı bir doğruluk değerine sahip olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet, *İslamda Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 1985.
- Bozkurt, Ömer, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", *Kaygı*, Bursa 2012, sayı: 18, ss. 123-152.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, Ankara 2003, sayı: 37, s. 87-121.
- Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- De Callata, Godefroid, *Ikhwan al-Safa' A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oneworld, Oxford 2005.
- Güneş, Cevat, "İhvân-ı Safâ Literatürü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Diyarbakır 2004, sayı: 2, ss. 89-105.
- İhvân-ı Safâ, "Ahlâkın İslahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran", çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 161-171.
- İhvân-ı Safâ, "Akıl ve Ma'kul / Akledilir Hakkında", çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, ss. 185-200.
- İhvân-ı Safâ, "Fihristü'r Resâil", çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 15-30.
- İhvân-ı Safâ, "Hendesede Geometri ve Mahiyeti", çev. Ömer Bozkurt, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 51-79.
- İhvân-ı Safâ, "Matematikle İlgili Risaleler Hakkında", çev. Muhammet Fatih Kılıç, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 5, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 13-83.
- İhvân-ı Safâ, "Meteorolojiye Dair", çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 2, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 57-74.
- İhvân-ı Safâ, "Musiki", çev. A. Hakkı Turabi, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 129-160.
- İhvân-ı Safâ, "Nedenler ve Nedenlilere Dair", çev. Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, ss. 281-312.
- İhvân-ı Safâ, "Sayılar Hakkında", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*



- Risâleleri* (Ed. Abdullah Kahraman), c. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 31-50.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 1, Matba'atü Nuhbeti'l-Ahbâr, Bombay 1305/1887.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 2, Dâru Sâdir, Beyrut 1957.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullâni'l-vefâ*, c. 3, Dâru Sâdir, Beyrut 1957.
- İhvân-ı Safâ, *er-Resâletü'l-Câmi'a* (nşr. A. Tâmir), Menşûrâtü 'Uveydât, Beyrut 1995.
- Karlığa, Bekir ve Koroğlu, Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı, İstanbul 2004.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1979.
- Koçin, Abdulhakim, "Uluslararası Üne Kavuşmuş Matematik Bilgini: Harezmi", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, Ankara 1991, sayı. 281, ss. 49-51.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Thames ve Hudson, Londra 1978.
- Okur, İbrahim, *Çağlar Boyunca Matematik ve İlahiyat: Matematik İçinde Vahiy ve Vahiy İçinde Matematik Arayanlar*, Okursoy Yayınları, İstanbul 2004.
- Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997.
- Pappas, Theoni, *Yaşayan Matematik*, çev. Yıldız Silier, Doruk Yayınları, İstanbul 2014.
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, George Allen ve Unwin Ltd., Londra 1982.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998.



# İslam Hukukunda Hapishane Çeşitleri, Hapishanenin Fiziki Şartları ve Personeli\*

Memet Zeki UYANIK\*\*



## Types of Prison and Their Physical Conditions and Prison Staff in Islamic Law

**Citation/©:** Uyanık, Memet Zeki., Types of Prison and Their Physical Conditions and Prison Staff in Islamic Law, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 97-108.

**Abstract:** Throughout history, all religions and civilizations have punished criminals. Jail sentence is one of those penalties. The religion of Islam also recognized imprisonment and since the era of Prophet Muhammad, prisons have been taken in possession for the criminals or those accused of a crime. The Islamic Legists, following after Prophet Mohammad, classified the prison sites by which center the criminals are punished and the severity of punishment. Furthermore, they decreed that a prison site should have some physical properties and personnel should be employed there as well. In this article, the types of prison sites, their physical conditions, the qualifications of personnel to employ at these sites, and their salaries were examined with regard to Islamic Law.

**Keyword:** Islamic Law, Prison, Staff, Prison of Governor, Prison of Judge.



**Atıf/©:** Uyanık, Memet Zeki, İslam Hukukunda Hapishane Çeşitleri, Hapishanenin Fiziki Şartları ve Personeli, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 97-108.

**Öz:** Bütün inanç ve medeniyetler tarih boyunca suç işleyen kişileri cezalandırmıştır. Hapis cezası da bu cezalardan biridir. İslam dini de, hapis cezasının varlığını kabul etmiş, Hz. Peygamber döneminden itibaren suçlular veya bir suç ile itham edilenler için hapis mekânları edinilmiştir. İslam hukukçuları, hapis mekânlarını suçlunun cezalandırıldığı merkeze ve cezanın ağırlık durumuna göre bir ayırımı tabi tutmuşlar, ayrıca hapis mekânının fiziki olarak da bir takım özelliklere sahip olmasını ve burada personel istihdam edilmesini de hükme bağlamışlardır. Bu makalede, İslam hukuku açısından hapis mekânlarının çeşitleri, fiziki şartları ve bu mekânlarda istihdam edilecek personelin özellikleri ve ücreti ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hapishane, Personel, Sicnû'l-Vâlî, Sicnû'l-Kâdî.

\* Bu makale, "İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane" adlı doktora tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

\*\* Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mzuyanik@hotmail.com

## Giriş

İslam tarihinde, Hz. Peygamber döneminden itibaren hapis cezası verilmiştir.<sup>1</sup> Ancak Hz. Peygamber döneminde uygulanan hapis cezası asli bir ceza değil, ihtiyati tedbirdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber döneminde müebbet veya uzun süreli bir hapis cezasına rastlanılmamaktadır.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber, sınırlı sayıda da olsa çeşitli suçlardan dolayı hapis cezasını uygulamıştır.<sup>3</sup> Aynı şekilde bir suçla itham edilenleri de geçici olarak hapsedmiştir.<sup>4</sup> Ancak hapis için müstakil bir hapisane olmadığı için, mescitler, evler, kuyular, dehlizler gibi mekânlar hapisane olarak kullanılmıştır.<sup>5</sup>

Hz. Peygamberden sonra devlet başkanı olan halifeler de hapis cezasını vermişlerdir.<sup>6</sup> Fakat İslam'ın ilk halifesi Hz. Ebû Bekir döneminde hapsedilen kişiler yine bu mekânlarda tutulmuştur.<sup>7</sup> Ancak Hz. Ömer devrinden itibaren suçlular için müstakil hapis mekânları yapılmıştır.<sup>8</sup>

Hz. Peygamber ve Râşid halifelerden sonraki Müslüman devletler de, hapis cezası vermiş ve bunun için de hapis mekânları edinmişlerdir. Ancak ilk dönemlerde, suçluların tasnifi pek yapılmamıştır. Dolayısıyla bu dönem hapisanelerinde işlenen suçlara göre tahsis edilen farklı tipte hapisanelere rastlayamıyoruz. Fakat zamanla hırsızlık gibi yüz kızartıcı suç işleyenler için özel hapisaneler (sicnû'l-lusûs) tahsis edildiğine dair birtakım bilgiler vardır. Lakin bu tür hapisaneleri diğerlerinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ömer b. Abdilazîz b. Mâze el-Buhârî Sadrüşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, Bağdat, Matbaatül-İrşad, 1977, II, 343; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayinevi, İstanbul 1968, III, 33.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu, "Hapis", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 55.

<sup>3</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiye", 28; İbn Mâce, "Sadakat", 15.

<sup>4</sup> Burhânüddin İbrahim b. Ali İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm fi usulî'l-akdiyye ven menâhicü'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2007, II, 117.

<sup>5</sup> Sadrüşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, II, 344; Muhammed Abdulhay el-Haseni el-İdrisi Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, Beyrut, Dar'ül-Erkam, ts, I, 247; Bilmen, *Kamus*, III, 33; Bardakoğlu, "Hapis", *DİA*, XVI, 55; Hasan Abdulğani Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2006, s. 296.

<sup>6</sup> Yakûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, Daru Kunuzî'l-Marîfe, Umman 2009, s. 463; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, II, 232; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 247.

<sup>7</sup> Sadrüşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, II, 344; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, II, 232; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 247.

<sup>8</sup> Buhârî, "Husumat", 8; Ebû Ya'î la el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, Darü'l-Fikr, Beyrut 2000, s. 191; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turâku'l-hükmiyye fi's-siyaset's-şer'iyye*, Darü'l-Fevaid, Beyrut ts., s. 271; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, II, 232; Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizi, *Kitabu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibar bi-zikri'l-hitati ve'l-âsar*, Mektebet'ü Medbul, Kahire ts, II, 187; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 248; Bilmen, *Kamus*, III, 33; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İmaj Yayinevi, Ankara 2003, II, 934; Subhi Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-anme li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-şeriatü'l-islamiyye*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983, I, 513; Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, İstanbul 1991, s. 218; Şuayip Özdemir, "İslam'ın İlk Dönemlerinde Hapishanelerin Doğuşu Kurumsallaşması ve İşlevleri", *Tabula Rasa- Felsefe Teoloji*, sy. 3, Isparta 2001, s. 103; Metin Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1996, s. 21; H. Mehmet Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sakarya 2000, s. 37; Timur Demirbaş, *Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların ve Cezaevlerinin Eorimi* (Hapishane Kitabı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, s. 28.

<sup>9</sup> Metin Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkûmların Durumlarına İnsan Hakları

İlk dönemlerde işlenen suçlara ve suçluların yaşlarına göre bir hapishane ayrımı da pek yoktur. Ancak Abbasiler dönemi ile birlikte şehirlerin büyümesi, suç oranlarının çeşitlenmesi ve artmasıyla birlikte, farklı tip hapishanelerin sayısında artış olmuştur. Örneğin devlete isyan edenler, normal cürüm işleyenler, suçu kesinleşmemiş ancak gözaltında olanlar, toplumda kargaşa çıkaranlar, hırsızlar, cinayet zanlıları için farklı hapis mekânları tahsis edilmiştir.<sup>10</sup> Bu hapishanelerin herhangi birinde aynı suçtan yatan mahpusların sayısı arttığında veya aralarında huzursuzluk olduğunda, mahkûmlar bir hapishaneden bir başka hapishaneye sevk edilmiştir. Yine Abbasiler döneminde açıkça isyan eden veya dinden çıkan kimseler, “zındıklık hapishanesi” adı ile bilinen hapishaneye yerleştirilmiş, diğer siyasi tutuklular da ayrı koşullara konulmuştur. Zındık denen kimselerin (Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah’ı yahut Allah’ın birliğini ve ahireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimse) diğer mahkûmlardan tecrit edilmesi, kendilerine taraftar toplama ve mahpusları etkileme endişesinden kaynaklanmış olabilir.<sup>11</sup>

İslam hukukçuları, mahkûmun tutulduğu hapishane çeşitlerini bir bütün olarak ele almış, suçlunun cezalandırıldığı merciyeye ve cezanın ağırlık derecesine göre hapishaneleri bir ayrıma tabi tutmuşlar. Ayrıca suçlunun hapsedildiği mekânın fiziki olarak bir takım şartlara sahip olmasını da kurala bağlamışlar. Bunun yanında bu hapis mekânlarında personelin istihdam edilmesini ve bu personele de bir ücret verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Şimdi mahpusun tutulduğu hapis mekanlarının çeşitlerini, fiziki şartlarını ve personelini ele alalım.

### 1. İslam Hukuk Tarihinde Hapishane Çeşitleri

İslam tarihindeki hapishane çeşitleri, sistematik bir çalışmanın ürünü olmayıp, daha çok deneme yanılma yolu ile Abbasiler döneminde belirgin bir şekilde ortaya çıkmış ve saraya yakınlığı-uzaklığı, işlenen suçun çeşidi, inşa edilen binanın güvenilirlik derecesi gibi farklı özelliklere göre de çeşitlilik arz etmiştir. Aynı şekilde tek kişilik koşullardan oluşan hapishane tipi, her ne kadar az da olsa ilk dönemlerde rastlanmaktadır. Ayrıca çeşitlilik açısından İslam tarihindeki hapishaneler ile günümüz hapishaneleri arasındaki benzerlik, ülke bütünlüğüne karşı tavır alan terör suçlularının farklı hapishanelerde tutulmasıdır.<sup>12</sup> Ancak günümüzde olduğu gibi değişik isyancıların ya da bugünkü ifade ile terör örgütü mensuplarının farklı hapishanelerde mi yoksa ortak bir hapishanede veya koşušta mı tutulduğu hususunda bir bilgiye rastlayamadık.

İslam tarihinde hapishane, suçlunun cezalandırıldığı merkeze ve

Bağlamında Genel Bir Bakış”, *OMÜİFD*, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 560-562.

<sup>10</sup> “el-Habs”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, Vizaretti'l-Evkaf ve’s-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt 1983, XVI, 318-319.

<sup>11</sup> Yılmaz, “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishaneler...”, s. 562.

<sup>12</sup> Yılmaz, “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishaneler...”, s. 563.

cezanın ağırlık derecesine göre iki kısma ayrılmıştır:<sup>13</sup>

### 1.1. Sicnû'l-Vâlî

Adam öldürme, hırsızlık gibi suçları işleyen kişiler, velayet-i cerâim görevini yapan valilerin sorumluluğunda bulunan hapisanelerde tutulmaktaydı ki bu hapisane çeşidine "Sicnû'l-Vâlî" denilirdi.<sup>14</sup>

Bu hapis mekânı, emniyet yönünden diğer hapisanelerden daha ileri seviyedeydi ve valilik binasına bitişik inşa edilirdi. Bunun sebebi daha güvenli olmalarıdır.<sup>15</sup>

### 1.2. Sicnû'l-Kâdî

Borçlu ve herhangi bir töhmet altında bulunan kimseler de, hukuk davalarına bakan kadıların idaresi altında bulunan "Sicnû'l-Kâdî" hapisanelerinde tutulmaktaydı.<sup>16</sup>

Kadı hapisanelerinde yatan mahkûmların kaçma olasılığı fazla ise, bu mâhkumlar valilere ait tam emniyetli olan hapisanelere nakledilmekteydi.<sup>17</sup>

Günümüzde hapisaneler suçun çeşidine göre bir ayrıma tabi tutulduğu gibi suçlunun cinsiyetine göre de bir ayrıma tabi tutulmaktadır. İslam hukukunda ise ilk dönemlerde suçun çeşidine göre bir ayrıma rastlanılmadığını ifade etmiş olsak da, suçlunun cinsiyetine göre bir ayırım ta ilk dönemden itibaren mevcuttur. Nitekim ilk dönemlerde bir vakıa olarak da erkek ile kadın suçlular ayrı ayrı yerlerde hapsedilmişlerdir.<sup>18</sup>

## 2. İslam Hukukunda Hapishanenin Fiziki Şartları

İşlediği suç neticesinde ceza olarak hapse atılan kimsenin suçu da olsa insan olmasından kaynaklanan birtakım ihtiyaçları ve hakları vardır ki bu da hayvanlara, bitkilere hatta cansız varlıklara bile değer atfetmiş Kur'ânî ve İslamî anlayışın sonucudur.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *Ahkâmü's-sultaniyye*, Dârulhadis, Kahire 2006, s. 322-323; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 104; Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", s. 38; Fahreddin Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1990, s. 256.

<sup>14</sup> Mâverdi, *Ahkâmü's-sultaniyye*, s. 322-323; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 104; Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", s. 38; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 256.

<sup>15</sup> Mâverdi, *Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 322-323; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 104; Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", s. 38; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 256.

<sup>16</sup> Mâverdi, *Ahkâmü's-sultaniyye*, s. 322-323; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 104; Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", s. 38; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 256.

<sup>17</sup> Mâverdi, *Ahkâmü's-sultaniyye*, s. 322-323; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 104; Günay, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele", s. 38; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 256.

<sup>18</sup> Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, 249; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 933.

<sup>19</sup> Necmettin Çalışkan, "Kur'an'da İnsanun Varlıklarla İlişkisi", *The center of JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies) Journal*, 55/2017, 247-265, s. 248.

Hapishanenin bu ihtiyaçlara uygun şekilde inşa edilmesi asıldır. Özellikle hapishanenin birtakım fiziki şartlara sahip olması gerekir. Ancak İslam hukukunun klasik kaynaklarında hapishanelerin yapılış tarzı hakkında açık bir hükme rastlamak zordur. Fakat İslam hukukçuları, özellikle borçluların hukuki tasarruflarına engel olacak bir evin, hatta herhangi bir yerin bile hapishane olarak kullanılabilmesini söylemişlerdir.<sup>20</sup> Ayrıca hapishane olarak kullanılan mekânın belli bir konforu taşıması da üzerinde durulan hususlardan biridir.<sup>21</sup>

İslam hukukçuları, ceza olarak hapisten maksadın mahpusun sıkıntı ve ızdırap duyması, bir an önce hatalarından ve alışkanlık haline getirdiği dine muhalif davranışlarından vazgeçmesi için bir tedib ve ıslah mahalli olduğunu göz önüne alarak, hapishanenin sahip olması gereken fiziki şartlarını özetle şöyle sıralamaktadırlar:

“Hapishane bölümlere ayrılmış, dar olmayan, yazın sıcağından ve kışın soğuşundan koruyabilecek bir nitelikte, yeterli aydınlatmaya sahip, sağlık hizmetleri ve ibadethanesi mevcut, havalandırması bulunan, güneşten yararlanmaya ve yürümeye imkân veren bir alanın bulunduğu, abdest almaya, namaz kılmaya müsait, soyunma-giyinme odaları mevcut, yıkanmak için bir banyosu olan, mahkûmların ihtiyaçlarını giderebilmesi için bir tuvaletin bulunduğu, mutfak hizmetlerinin görüldüğü bir alanın var olduğu, gündelik ihtiyaca cevap verecek sıhhi tesisatın ve alt yapının mevcut olduğu bir mekân olmalıdır. Bunun yanında hapishanenin temiz olması, mahkûmların sanatlarını icra edebileceği bir ortama sahip olması, eşi ile cinsel ilişkiye girebileceği bir ortamın bulunması gibi imkânlara sahip olması gerekir. Ayrıca hapishane, mahpusun firarını önleyecek bir yapıya da haiz olmalıdır.”<sup>22</sup>

Bu bilgiler bize, yapılacak hapishane binalarının konfora kaçmamakla beraber sıhhi ve zaruri ihtiyaçları karşılayacak özellikte olması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla hapishane mimarisi ve hizmetleri konusunda mutlak hükümler olmadığından dolayı mahpuslar lehine fakat lükse kaçmadan onların ıslahını sağlayacak şekilde her türlü hizmet ve teşebbüsün yapılabileceğini söylemek mümkündür.<sup>23</sup>

Şu da unutulmamalıdır ki, bir ceza infaz yeri olması itibarıyla hapishanede normal bir evde bulunan konforun bulunması da düşünülemez. Bilakis mahkûmların kapatıldığı yerin belli ölçüde mahrumiyet içinde olması, işin tabiatı

<sup>20</sup> İbnü'l-Kayyim, *et-Turûku'l-hükmiyye*, s. 102-103; Bilmen, *Kamus*, VII, 308; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 257; Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 38.

<sup>21</sup> Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 257; Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 38.

<sup>22</sup> Kettâni, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, I, 246; Bilmen, *Kamus*, VII, 307; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 257; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 102; Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 38-39; Ahmed Hamdi Yıldırım, *İslam Hukukunda Mahpusun İnsani Hakları*, (Yüksek Lisan Tezi), Sakarya, 1997, s. 77-78.

<sup>23</sup> Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 102; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 257.

gereğidir.<sup>24</sup>

### 3. İslam Hukukunda Hapishane Personeli Ve Ücreti

Mahkûmların tutulduğu hapis mekânlarının idare edilmesi için personele ihtiyaç duyulmaktadır. İslam hukukçuları, hapishanede istihdam edilecek personelin belli vasıflara sahip olmasını ve bu personele bir ücretin verilmesi gerektiğini ifade etmişler, ancak bu ücretin kimler tarafından karşılanacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

#### 3.1. Hapishane Personeli

İslam hukukçuları, hapishane işlerinin tanzim edilmesi ve mahpusların ihtiyaçlarının giderilmesi için görevliler tayin edilmesini öngörürler.<sup>25</sup>

İslam hukukçularının öngördüğü hapishane personeli, disiplini temin eden gardiyanlar, mahkûmlara çeşitli bilgi ve malumatı öğretecek öğretmenler, ustabaşılar, idari personel, doktorlar, psikolog, sosyal hizmet uzmanları ve cezaevi müdürleridir.<sup>26</sup> Hanefi hukukçu Ebû Yûsuf (ö.182/798), hapishane görevlileri arasında, müdürleri, memurları, bekçi ve polisleri saysa da<sup>27</sup> ihtiyaçlar ölçüsünde bunlara ilaveten yeni kişilerin ve uzmanların da istihdamı söz konusu olabilir.

İslam tarihinde önceleri başkent Medine’de halifeler, vilayetlerde valiler ve hâkimler, mahpusların idari işleri ile meşgul oluyorlardı. Hz. Ali, Nafi ve Muhayyes isimlerindeki hapishaneleri yaptırınca, hapishanenin emniyetinden ve idari işlerinden mesul olacak bir şahsı tayin etmişti.<sup>28</sup> Nitekim kendisinden rivayet olunan hapishane ile ilgili şiirden de bu anlaşılmaktadır. Hz. Ali, söz konusu şiirde hapishane ve hapishane görevlisi ile ilgili olarak sunu söyler:

“Beni akıllı, dengeli ve her şeyi yerinde yapan biri olarak görmüyor musun?

Ben Nafi denilen yeri geçilmez bir kale gibi yaptım ve onun başına güvenilir emin kişiler diktim”<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 39; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 257.

<sup>25</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 465; Muhammed Emin Alaaddin İbn Âbidin (ö.1252/1836), *Reddu'l-muhtar*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VIII, 58; Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, 249; “el-Habs”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XVI, 329; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 258.

<sup>26</sup> Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 258; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Mimosya Yayınları, Konya 2014, s. 514; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 106; Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, s. 601-615.

<sup>27</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 465.

<sup>28</sup> Abdulaziz b. Muhammed el-Hanefi Rahbi (ö.1184/1770), *Fıkhu'l-mulûk ve miftahu'r-ritâc el-mursad alâ luzâneti kitâbi'l-harâc*, Matbaatü'l-İrşad, Bağdad 1973, II, 240; İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtar*, VIII, 55; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 258; Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, s. 303; Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 39.

<sup>29</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed et-Taberi el-Bağdâdi İbnü'l- Kâs (ö.335/946), *Edebu'l- kâdi*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 32; Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî (ö.483/1090), *el-Mevsûat*, Darü'l-



Hız. Ali, bu şiirde “eminen” kelimesini kullanmakla hapishane görevlisine işaret etmiş, “keyyisen” kelimesiyle de, alınacak olan görevlinin zeki ve uyanık olmasına dikkat çekmiştir.<sup>30</sup>

Hapishanenin idari işlerinden sorumlu olacak şahsın görev unvanı “emir” veya “emin”di. Hukukçular bu iki kelimeyi “seccân” olarak yorumlamışlar ki, “seccân” hapishanelerde görevli gardiyan demektir.<sup>31</sup> Bu kelimelerin dışında gardiyanlara “haddad”, “hars”, “feyc”, “civaz” gibi isimler de verilmiştir.<sup>32</sup>

Raşid halifeler döneminden sonraki asırlarda gardiyanlar dışında hapishanelerde, hapishane müdürlerinin “vülatu’s-seccân”, bekçilerin “kavvâm”, polislerin “cilavezh” olarak görev yaptıklarını görmekteyiz. Ayrıca hapishanelerin yönetiminden sorumlu olacak kişileri ifade etmek için kaynaklarda “vali’s-sicn”, “sahibu’s-sicn”, “sahibu’l-hırs” geçmektedir ki, bu isimler de bugünkü hapishane müdürlerini karşılamaktadır.<sup>33</sup>

Hapis cezasının infazında suistimal, gevşeklik ve aşırılığın önlenmesi ve infazın hukuka uygun şekilde yapılabilmesi için en büyük sorumluluk şüphesiz hapishane görevlilerine düşmektedir. Bundan dolayı gerek doktrinde gerekse uygulamayı yansıtan literatürde hapishane görevlilerinde bulunması gereken vasıflar üzerinde hassasiyetle durulmuştur.<sup>34</sup>

İslam hukukçularına göre, infaz personeli, güvenilir, dürüst, merhametli, zeki, uyanık, basiretli, mürüvvet ve salah sahibi, güzel huylu, tatlı dilli, sabırlı, mahkûmun haklarını bilen ve bedenlen güçlü olanlar arasından seçilmelidir. Bu özelliklere sahip olmayanlar bu göreve getirilmemelidir.<sup>35</sup>

Hanefi hukukçu Ebû Yûsuf, halife Harun er-Reşid’e yaptığı tavsiyede hapishanelerde görev yapacak görevlilerin vasıflarından şöyle bahsetmektedir: “Sen de ey halife! Tutukluların yeme, içme ve giyimlerinde kifayet edecek miktarın takdir ve tespit edilmesini emret. Her ay ödenmek üzere onlara verilecek parayı ayır ve nafakalarını para olarak ver. Çünkü sen onlara ekmek, yiyecek ve gıda maddelerini tahsis edersin, hapishane müdürleri, bekçiler ve polislerin gıda maddelerini alıp götürmeleri, mahpuslara vermemeleri, kendilerinin faydalanmaları muhtemeldir. Bu işlere, hayır ve salah ehlinden

Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2001, XX, 96.

<sup>30</sup> İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtar*, VIII, 55; “el-Habs”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XVI, 329.

<sup>31</sup> İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtar*, VIII, 55.

<sup>32</sup> Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 39; Yılmaz, “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishaneler...”, s. 574.

<sup>33</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü’l-harâc*, s. 465; Günay, “İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, s. 39; Hülagu, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, s. 106; Mathieu Tillier, “Prisons et Autorites Urbaines Sous Les Abbassides”, *Arabica*, 55, 2008, s. 388.

<sup>34</sup> Bardakoğlu, “Hapis”, *DİA*, XVI, 63.

<sup>35</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü’l-harâc*, s. 465; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 514-515; “el-Habs”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XVI, 329; Bardakoğlu, “Hapis”, *DİA*, XVI, 63.

olan doğru ve sağlam kişileri tayin et.”<sup>36</sup>

İslam hukukçularına göre, infaz personelinin firar, isyana teşebbüs ve isyan gibi durumlarda zor kullanma yetkisi vardır.<sup>37</sup> Bu konularda yetkisi olduğu için infaz personelinin bu hususta eğitilmiş olması gerekir. Firar ve isyanda infaz personelinin bir kusuru varsa onlar da kusur derecesine göre cezalandırılır, gerekirse görevden uzaklaştırılırlar.<sup>38</sup>

İslam hukukunda, hapsin infazından kural olarak hâkim sorumludur. Onun için tayin olunan hâkim ilk önce hâkimlik görevini teftiş eder ve orada bulunan mahpusların hapsedilme nedenleri ile tahliye şartlarının oluşup oluşmadığını irdeler, mahpusları gerekirse teminatlı, gerek görmezse teminatsız da salıverir. Hâkim, hapsin infazından sorumlu olduğundan hâkimlik görevini de sürekli teftiş ve murakabe eder.<sup>39</sup>

### 3.2. Hapishane Personelinin Ücreti

İslam hukukçuları, hapishane personelinin ücretleri hususunda ihtilaf etmişlerdir:<sup>40</sup>

a. Hapishane personelinin ücreti mahpusa aittir.

Şâfiî Mezhebi fukahâsına göre hapishane ve hapishane personelinin ücreti mahpusa aittir. Çünkü mahpus suç işlemiştir. Suç işlediğine göre bunun maddi ve manevi cezasını çekmelidir. Bunun için mahpus, hapishane ve hapishane personelinin ücretini ödemelidir.<sup>41</sup> Ancak Şâfiî mezhebi hukukçularından Remlî'ye (ö.1004/1596) göre, mahpusun bu ücreti ödeyecek durumu yoksa bu ücret beytülmâlden karşılanmalıdır. Beytülmâlde böyle bir imkân yoksa o zaman ücret zengin Müslümanlardan karşılanır.<sup>42</sup> Remlî'nin bir başka görüşüne göre ise, hapishane ücreti borçlu mahpusa, personelin ücreti ise alacaklıya aittir. Fakat her ikisinin de bunu ödeyecek güçleri yoksa bu durumda ücretler beytülmâlden yani hazineden karşılanmalıdır.<sup>43</sup> Ancak Remlî'nin bu ikinci görüşü, borcundan dolayı hapsedilenlerle ilgili bir görüştür.

b. Hapishane personelinin ücreti alacaklıya aittir.

Hanefî mezhebinin bazı hukukçularına göre, hapishane personelinin

<sup>36</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 465.

<sup>37</sup> Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 515.

<sup>38</sup> Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 515.

<sup>39</sup> *el-Fetâwa'l-Hindîyye*, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1991, III, 346; Ebû Gudde, *Ahkâmü's-sicn*, s. 621; Avcı, Mustafa, *Hukuk Tarihimizde Hapis*, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Ankara 2014, s. 288-289.

<sup>40</sup> Şemsüddin el-Hatib Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, Dârulhadis, Kahire 2006, III, 96; Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, s. 259.

<sup>41</sup> Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 96; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003, IV, 334.

<sup>42</sup> Remlî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 334.

<sup>43</sup> Remlî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 334.

ücreti borçludan alacağı olan kişiye, yani alacaklıya aittir.<sup>44</sup> Bu hukukçulara göre, “ödeme, menfaat karşılığındadır,”<sup>45</sup> kaidesine binaen borçluyu hapsedmek, ondan alacağı olan kişinin menfaatine olduğu için bu ücret alacaklıdan alınmalıdır. Ancak alacaklının bu ödemeye gücü yoksa ücret beytülmalden karşılanır.<sup>46</sup> Bu görüş de alacak verecek konularında söz konusudur. Bu kanaatte olan hukukçular, alacak verecek konuları dışında bir sebeple hapse düşen kişilerin tutulduğu hapishane ve görevlilerinin ücreti hususunda bir görüş belirtmemişler.

c. Hapishane personelinin ücreti devlete aittir.

Hanefi mezhebi hukukçularının geneli hapishane ve hapishane personelinin ücretinin devlete ait olduğu görüşündedir. Bu hukukçulara göre, mahpus özgürlüğü ile birlikte her türlü kazanç imkânlarını ve hukuki tasarruf ehliyetlerini kaybetmiştir. Bundan dolayı bu ücret beytülmalden karşılanmalıdır. Yine bu hukukçulara göre mahpus her ne kadar suçlu da olsa, özgürlüğünün devlet tarafından alınması ve bu vesile ile toplumun kendisinden korunmuş olması yönüyle bu ceza topluma da fayda sağlamaktadır. Bu nedenle hapishane ve hapishane personelinin ücreti devlete ait olmalıdır.<sup>47</sup>

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi hapishane ve personel ücretlerini mahpusa veya alacaklıya yükleyen hukukçular vardır. Ancak bu alacak verecek durumu ile ilgili bir görüştür. Böyle bir görüş olmakla birlikte Ebû Yûsuf, İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbn Âbidîn<sup>48</sup> (ö.1252/1836) gibi İslam hukukçuları ücretlerin beytülmalden karşılanması gerektiği görüşündedir.

Birinci görüşte olan hukukçular, borcunu ödemeyen kişinin hapishane ve personelinin ücretini karşılaması gerektiği görüşündedirler. Çünkü borcunu ödemeyen kişi işlediği suçun cezasını zaten hapsedilerek çekecektir. Ayrıca bu suçundan dolayı personelin ücretini de ona ödetmek suç-ceza dengesi açısından cezada haddi aşma olur.

İkinci görüşte olan hukukçulara göre, hapishane personelinin ücretini borçlusunu hapsedtiren alacaklı karşılamalıdır. Bu görüş de, bütün suçluları kapsamamaktadır. Sadece borçlunun hapsedilmesi ile ilgilidir. Bu hukukçuların borçlu dışındaki suç işleyenlerle ilgili görüşleri bulunmamaktadır. Bunun yanında borcunu tahsil edemeyen alacaklıya görevlinin ücretini de ödetmek ayrıca bir zarara sebebiyet vermektedir.

Suçluları cezalandırmak, bunun için mekân hazırlamak ve bu mekânı

<sup>44</sup> *el-Fetâva'l-hindiyeye*, IV, 527; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IX, 61.

<sup>45</sup> Mecelle, md. 87.

<sup>46</sup> *el-Fetâva'l-hindiyeye*, IV, 527; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IX, 61.

<sup>47</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 463; Zeynüddin b. İbrâhîm, İbn Nüceym, *el-Bahru'r -râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*, Darü'l- Marife, Kahire 1333, VI, 300; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IX, 61; Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, s. 307.

<sup>48</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 463; İbn Nüceym, *el-Bahru'r -râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*, VI, 300; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IX, 61.

yönetecek ve de idare edecek görevlileri de temin etmek devletin görevidir. Bunun yanında suçluyu hapsedmek toplumun menfaatinedir. Zira suç işleyeni hapsedmek onun insanlara vermesi muhtemel olan zararlarından toplumu korumak demektir. Onun için hapisanenin ve hapishane personelinin ücretini devlet karşılamalıdır.

Hz. Peygamber, hırsızlıkla itham edilenleri,<sup>49</sup> anlaşmaya ihanet edenleri,<sup>50</sup> haklarında hüküm verilmeye kadar zanlıları,<sup>51</sup> savaş esirlerini<sup>52</sup> hapsedmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in, esir ya da mahpuslardan bir ücret aldığı nakledilmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, farklı farklı mekânlarda suçluları veya esirleri hapsedmiştir. Hz. Peygamber, onları yedirmiş, içirmiş ve onlara iyi bakmıştır. Ancak ne hapsedtiği mekânlar için ne de yedirdiği içirdiği gıdaların bir karşılığı olarak kimseden bir ücret istemiştir.

Aynı şekilde Hz. Ömer, Safvân b. Ümeyye'den hapishane yapmak için, parasını beytül mâlden ödeyerek bir ev satın almıştır. Beytül mâlden karşıladığı bu evin bedelini ne mahkûmlardan ne de başkalarından istemiştir.<sup>53</sup>

Hz. Ali de inşa ettiği Nafi hapisanesi için mahpuslardan bir ücret istememiştir.<sup>54</sup> Hz. Ali, hapishane inşası için mahpuslardan para istemediği gibi iaşeleri için de para istememiş bilakis beytül mâlden karşılamıştır.<sup>55</sup>

Hanefi hukukçu Ebû Yûsuf da, Harun Reşid'e hapishane ve hapis yatan suçlulara yönelik yazdığı tavsiye mektubunda, mahkûmların iaşesi ve giyimlerinin devlet tarafından karşılanmasını istemektedir.<sup>56</sup>

## Sonuç

İslam hukukunda işledikleri cürme göre suçlulara farklı cezalar verilmektedir. Bu cezalardan birisi de hapistir. Hz. Peygamber, ihtiyati tedbir olarak bazı kişileri hapsedmiştir. Ancak devlet daha kurumsallaşmadığı için müstakil bir hapis mekânı yoktu. Buna binaen mescit, ev, kuyu ve dehliz gibi yerler hapis mekânı olarak kullanılmıştır.

Hz. Peygamberden sonra devlet başkanı olan halifeler döneminde de hapis cezası verilmiş, Hz. Ömer devri ile birlikte müstakil hapis mekânları edinilmiştir.

Raşid halifelerden sonraki Müslüman devletler de hapis cezası için hapis

<sup>49</sup> İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, II, 117.

<sup>50</sup> Kettâni, *et-Terâfîbü'l-idâriyye*, I, 246.

<sup>51</sup> Sadruşşehid, *Şerhu edebi'l-kâdî*, II, 343; Bilmen, *Kamus*, III, 33.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, Daru's-Sadr, Beyrut ts, II, 22; Kettâni, *et-Terâfîbü'l-idâriyye*, I, 249; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 933.

<sup>53</sup> Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, s. 309.

<sup>54</sup> Ebû Gudde, *Ahkamü's-sicn*, s. 309.

<sup>55</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 464.

<sup>56</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc*, s. 463.

mekânları edinmişler. Ancak ilk dönemlerde, suçluların cinsiyet dışında yaş, suç bağlamında bir tasnifi pek yapılmamıştır. Bundan dolayı ilk dönem hapis mekânlarında işlenen suçlara göre ayrılmış farklı tipte hapishaneler yoktur. Ancak şehirlerin büyümesi ile birlikte, suçların çeşitlenmesi ve artması devlet idarecilerini farklı tipte hapis mekânları yapmaya sevk etmiştir.

İslam hukukçuları, farklı tipteki hapishane çeşitlerini bir bütün olarak ele almış, suçlunun cezalandırıldığı merciye ve cezanın ağırlık derecesine göre bir ayrıma tabi tutmuştur.

İslam hukukçuları naslardan hareketle mahpusun insan olmasından kaynaklanan birtakım ihtiyaçları ve hakları olduğunu, hapsedildiği mekânın fiziki şartlarının bunu sağlamaya uygun olması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak İslam hukukçuları, hapishanenin belli şartlara sahip olmasını gerekli görmekle birlikte, hapishanenin bir ceza infaz yeri olması itibarıyla, orada normal bir evde bulunan imkânların bulunmaması gerektiğini, mahkûmun hapsedildiği mekânın belli oranda mahrumiyet içermesinin hapsin tabiatının gereği olduğunu ifade etmişlerdir.

İslam hukukçuları, hapishaneyi yönetecek, mahkûmları koruyacak, çeşitli hizmetler verecek farklı unvanlarda personelin bulundurulması ve bu personelin de bir takım özelliklere sahip olması gerektiğini, bunların ücretlerinin de tartışmalı olmakla birlikte hazineden karşılanması gerektiğini savunmuşlardır.

### Kaynakça

- Atar, Fahreddin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1990.
- Avcı, Mustafa, *Hukuk Tarihimizde Hapis*, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Ankara 2014.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Mimoza Yayınları, Konya 2014.
- Bardakoğlu, Ali, "Hapis", *DİA*, İstanbul 1997, XVI/54-64.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı islâmiyye ve ıstılahat-ı fikhıyye kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968.
- Çalışkan, Necmettin, "Kur'an'da İnsanın Varlıklarla İlişkisi", *The Center of JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies) Journal*, 55/2017, 247-265.
- Demirbaş, Timur, *Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların ve Cezaevlerinin Evrimi* (Hapishane Kitabı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, Hıms 1969-74.
- Ebü Gudde, Hasan Abdulğani, *Ahkâmü's-sicn*, Riyad 2006.
- Ebü Yûsuf, Yakûb b. İbrahim, *Kitabü'l-harâc*, Umman 2009.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, Beyrut 2000.
- "el-Habs", *Kuveyt* 1983, *el-Meşûatü'l-fikhıyye*, *Kuveyt* 1983, XVI/282-330, .
- Günay, H. Mehmet, "İslam Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve

Mahpuslara yapılacak Muamele”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2000, 2/35-62.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İmaj Yayınevi, Ankara 2003.

Hülagu, Metin, *İslam Hukukunda Hapis Cezası*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1996.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin Alauddin, *Reddu'l-muhtar*, I-XIV, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbn Ferhûn, Burhânüddin İbrahim b. Ali, *Tabsiratü'l-hükkâm fi usulî'l-akdiyye ve menâhicü'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2007.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. el-Kazvîni, *es-Sünen*, (nşr. M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1952.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*, I-VIII, Darü'l-Marife, Kahire 1333.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, I-VIII, Daru's-Sadr, Beyrut, ts.

İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbâs Ahmed et-Taberi el-Bağdâdî, *Edebu'l-kâdî*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turûku'l-hükmiyye fi's-siyaset's-şer'iyye*, Darü'l-Fevaid, Beyrut, ts.

Kettânî, Muhammed el-Haseni el-İdrisi, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I-II, Dar'ül-Erkam, Beyrut ts.

Mahmasânî, Subhi, *en-Nazariyyetü'l-amme li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-şeriatî'l-islamiyye*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983.

Makrizi, Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdillâh (ö. 845/1442), *Kitabu'l-mevâ iz ve'l-î'tibar bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, I-II, Mektebet'u Medbul, Kahire ts.

Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habib, *Ahkâmü's-sultaniyye*, Dâruhâdis, Kahire 2006.

Özdemir, Şuayip, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hapishanelerin Doğuşu Kurumsallaşması ve İşlevleri”, *Tabula Rasa- Felsefe Teoloji*, Isparta 2001, 3/ 97-107.

Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, I-VIII, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.

Rahbi, Abdulaziz b. Muhammed el-Hanefi, *Fıkhü'l-mulûk ve Miftahu'r-ritâc el-mursad alâ huzâneti kitâbi'l-harâc*, I-II, Matbaatü'l-İrşad, Bağdad 1973.

Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdilaziz b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu edebi'l-kâdî*, I-IV, Matbaatül-İrşad, Bağdat 1977.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXX, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Şirbînî, Şemsüddin el-Hatib Muhammed b. Ahmed el-Kahiri, *Muğnî'l-muhtâc*, I-VI, Dâruhâdis, Kahire 2006.

Tillier, Mathieu, “Prisons et Autorites Urbaines Sous Les Abbassides”, *Arabica*, 55, 2008.

Yıldırım, Ahmed Hamdi, *İslam Hukukunda Mahpusun İnsani Hakları*, (Yüksek Lisan Tezi), Sakarya 1997.

Yılmaz, Metin, “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkûmların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2001, 12-13/ 539-581.

# İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Aziz YAŞAR\*



## An Evaluation on the Condolence According to Islamic Jurisprudence

**Citation/©:** Yaşar, Mehmet Aziz, An Evaluation on the Condolence According to Islamic Jurisprudence, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 109-134.

**Abstract:** In this study we have tackled the topic of condolence which has an important place in the Islamic culture and in the social relationships of Islamic community. In this context, the information relating to the value and legitimacy of condolence and its forms and decrees in different situations, the way of condolence, the time and place of condolence and the behaviors to be avoided in condolence has been given in the study. The decree of reading al-Fatiha and donating it to the soul of the deceased which has been a symbol of condolence in the South East part of Turkey and the decree of the offering which are given to the guests have been studied likewise.

**Key Words:** Condolence, Duration, Place, Reading Qur'an, The Chapter of al-Fatiha



**Atıf/©:** Yaşar, Mehmet Aziz, İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 109-134.

**Öz:** Bu çalışmada, İslâm kültüründe ve İslam toplumunun sosyal ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinde önemli bir yeri olan taziye konusu ele alınmıştır. Taziyenin fıkhî değeri, meşruiyeti; taziyenin uygulanış yöntemleri, süresi, mekânı ve taziyede sakınılması gereken davranışlar ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca özellikle ülkemizde taziyenin vazgeçilmez bir pratiği haline gelmiş olan Fatiha suresinin taziye esnasında okunup ölünün ruhuna bağışlanması ve taziyelerde ikram edilen yemeklerin hükmü de ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Taziye, Müddet, Mekân, Kur'an Okuma, Fatiha Suresi.

## Giriş

Fıkh, İmam Ebû Hanife'nin de ifade ettiği gibi "kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesidir."<sup>1</sup> Yani kişinin hak ve yetkilerini, sorumluluk ve yükümlüklerini şer'î kaynaklardan istifade ederek öğrenmesidir. İslâm toplumunda yakını vefat etmiş insanlara yakınlık göstererek acılarını paylaşmak, onları teskin etmeye çalışmak ve onları sabretmeye teşvik etmekten ibaret olması

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ty., I, 6.

hasebiyle taziye, kişinin en önemli toplumsal yükümlülük ve sorumluluklarından addedilmektedir. Müslümanların taziye konusundaki görev ve vazifelerini İslâm hukuku çerçevesinde öğrenmemiz büyük önem arz etmektedir. Bu konuda da bizlere klasik fıkıh eserleri ışık tutacaktır. Makalemizde başta Hz. Peygamber (s.a.v) ve selef-i salihin olmak üzere dört mezhep imamı ve bu mezheplere bağlı fakihlerin, taziye ile ilgili verdikleri malumatları ve bu yöndeki uygulamalarını esas alarak taziyenin meşru şeklini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, taziyenin şekli ve ifadelerinin belirlenmesi, müddetinin tespit edilmesi, taziye sahiplerinin belli bir mekânda toplanıp taziyeleri kabul etmelerinin hükmü, değişik durumlarda taziye pratiğini yerine getirmenin usulü ve taziye esnasında Fatıha suresinin okunması hususları ele alınıp değerlendirilecektir.

### 1. Taziye Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Taziye, sözlükte şeddeli olan “عَزَى/azza” fiilinin mastarı olup musibete maruz kalan kişiyi teselli etme, sabretmeye teşvik etme ve acısını hafifletmeye çalışma anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Taziyenin terim anlamına gelince İslâm hukuku bilginleri, anlamca birbirine yakın tanımlar yapmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Hanefiler taziyeyi “yakınına kaybedenleri metanetli olmaya teşvik ve onları teselli etmeye çalışmaktır” şeklinde tarif etmiş ve onun şiarının da “انا لله والله / biz Allah’a aitiz ve ona döneceğiz” sözü olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>3</sup>

Malikiler, şu şekilde tarif etmişlerdir: “Taziye mükâfat vaadi ile musibetzedeyi sabretmeye teşvik etmek, merhume ve yakınları için dua ve niyazda bulunmaktır.”<sup>4</sup>

Şafîilerin tanımı şu şekildedir: “Yakını vefat edenleri sabretmeye teşvik etmek, ona musibete karşı vaat edilen mükâfatı hatırlatmak, müsibetzedenin tahammülsüzlük edip günahkâr olmasını engellemeye çalışmak, ölünün bağışlanması için dua etmek ve musibettede için niyazda bulunmaktır.”<sup>5</sup>

Hanbelî mezhebine müntesip âlimler de benzer tarifler yapmışlardır. Söz gelimi İbn Kudâme (v. 620/1223) şöyle demektedir: “Taziye ile kastedilen vefat edenin yakınlarının teselli edilmesi, haklarının gözetilmesi ve taziye sahiplerine yakınlık gösterilmesidir.”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1414/1993, XV, 52.

<sup>3</sup> Osman b. Ali Zeylai, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Matba'atu'l-Emiriyye el-Kübrâ, Kahire 1313, I, 246; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî ala Merâki'l-Felâh*, (tahk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, s. 618.

<sup>4</sup> Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zehîre*, (tahk. Muhammed Haci), Dâr'ul-Garbi'l-İslâmiyye, Beyrut 1994, II, 481.

<sup>5</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, (tahk. Zuhayr eş-Şâvîs), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, II, 144; Süleyman b. Muhammed Büceyremî, *el-Büceyremî ala'l-Hatib*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, II, 580.

<sup>6</sup> Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (tahk. Abdullah b. Abdilmühsin ve Abdulfettah Muhammed) Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997, III, 485.



Bütün bu tanımlardan anlaşıldığı üzere taziye, insanların kullandıkları birkaç ifadeden ibaret olup vefat edenin yakınlarını metanet göstermeye teşvik etmek, onların üzüntüsünü paylaşarak onları teskin etmeye çalışmak, hem merhuma hem de yakınlarına dua etmek ve onların Allah'ın kaza ve kaderine boyun eğmesini öğütlemektir. Bu ifadeler, sadece vefat eden Müslüman kimsenin Müslüman yakınları için kullanılır. Gayri müslimler içinse yukarıdaki ifadeler kullanılmaz. Esasen İslâm gibi hoşgörü temeli üzerine bina edilmiş bir dinin mensupları olarak Müslümanların, örnek olma babında ve dinin değerlerinden taviz vermemek kaydıyla, herkes ile hemhal olmaları elzemdir. Müslümanların üzüntülerine, sıkıntılarına, dertlerine ortak olup paylaşmak zorunda oldukları gibi, gayri müslimlerin sıkıntıları ve musibetlerine de ortak olup paylaşmaları, hoşgörü dini olan İslâm'ın, önemsedığı güzel davranışlardandır. Nitekim Peygamber efendimizin (s.a.v.), sahâbenin ve tâbiînin uygulamaları bu konuda bizlere en güzel modeldir. Resûlullah (s.a.v.) Yahudi olan bir çocuğu, ölüm döşegindeyken ziyaret etmiş ve ona Müslüman olmasını teklif etmiştir. Çocuk da onun teklifini kabul edip kelime-i şahadet getirmiştir. Çocuk vefat edince Resûlullah (s.a.v.), "Allah'a hamd olsun ki ateşten kurtuldu, bizim de onun taziyesini yapmamız gerekir." buyurmuştur.<sup>7</sup> Bir rivayete göre Hasan el-Basrî (v. 109/728)'nin sohbetlerine devam eden bir Hıristiyan ölmüş, Hasan el-Basrî de ölen kişinin kardeşinin yanına giderek taziyesini şu ifadelerle yapmıştır: "Allah, bu musibete karşılık sana en güzel sevabı nasip etsin, Allah onun ölümünü bize hayırlı kılsın; başına gelen bu musibete karşı sabırlı olmanı dilerim".<sup>8</sup> Buna göre taziye; sabrı teşvik etmek, ölünen Müslüman yakınları için mükâfat vaadini hatırlatmak, ölü yakınlarını sabırsızlık etmekten sakındırmak, Müslüman olan ölü için mağfiret dilemek ve musibettede için musibetin telafisi için niyazda bulunmak şeklinde tarif edilmiş olsaydı, gayri müslimleri de kapsamı açısından daha uygun olurdu.

## 2. Taziyenin Fazileti

İslâm dini musibete düşenlere ilgi göstermeyi emreder ve bunun karşılığında büyük bir mükâfat olduğunu vaat eder. Nitekim musibet sahibine teselli vermenin, sevabı celbeden makbul bir amel olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla vefat edenin yakınlarına sabrı tavsiye etmek, musibetin karşılığındaki ecir ve sevabını hatırlatmak, onları musibetin acısından dolayı tahammülsüzlük etmekten vazgeçirmek, Müslüman bir topluluğa verilen en önemli görevlerden olan "insanlara iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma"<sup>9</sup> görevinden sayılmıştır. Nevevî, taziye vazifesini "iyilik ve takva konusunda yardımlaşın, günah ve haddi aşmada yardımlaşmayın"<sup>10</sup> ayetinin kapsamına dâhil ederek, önemli bir vazife olduğunu vurgulamıştır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (tahk. Şuayb el-Arnâvutî), Müessesetü'r-Risâle, yy. 1421/2001, XX, 187.

<sup>8</sup> Mihmâs b. Abdillâh el-Cel'ûd, *el-Müvâlatu ve'l-Mü'âdâtu fi'l-Şer'i'eti'l-İslâmî*, Riyad 1407/1987, II, 744.

<sup>9</sup> Âl-i İmran, 3/104.

<sup>10</sup> Mâide, 2/5.

<sup>11</sup> Nevevî, *el-Ezkârü'l-Müntehabe*, s. 269.

Taziyenin faziletine dair Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'den çok sayıda hadis varid olmuştur. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

İbn Mesud'un (ra) naklettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) "Felakete uğrayan bir kimseye geçmiş olsun ziyaretinde bulunana, felakete uğrayana verilecek sevabın misli verilir"<sup>12</sup> buyurmuştur.

Abdullah b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın dedesinden rivayet ettiğine göre Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle demiştir: "Bir musibet nedeniyle kardeşinin taziyesinde bulunan hiç bir mümin yoktur ki, Yüce Allah kıyamet günü ona keramet elbiselerinden bir takım elbise giydirmesin."<sup>13</sup>

Enes b. Malik'ten (r.a) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.): "Her kim bir musibet sebebiyle mümin kardeşine taziyede bulunursa Allah ona kıyamet gününde onun sebebiyle kendisine 'habr' olunacak bir elbiseyi giydirecektir. Sahabe 'ey Allah'ın Rasûlü habr olunması ne demektir?' diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ona gıpta edilecek demektir' buyurmuştur."<sup>14</sup>

### 3. Değişik Hallerde Taziyeleşmenin Usûlü

Fukahâ, namahrem erkek için genç kadının taziyesi hariç; erkek, kadın, küçük ve büyük tüm ölü yakınlarının taziyesinin müstehap olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan da zayıf, musibete tahammülü az olan çocuk, yaşlı erkek ve kadınların taziyelemleri önceliklidir. Çünkü bunların herkesten daha çok teselliye ihtiyaçları vardır. İbn Kudâme bu hususu şu şekilde özetlemiştir: Küçük olsun büyük olsun tüm musibetzedelerin taziyesi müstehaptır. Bunlar arasında da önce salih, yaşlı ve hatırlı kişiler, kendilerini kontrol edemeyecek derecede ağlayıp dövünen cenaze yakınlarını; ölümden kurtuluş olmadığı, isyan etmemek gerektiği gibi sözlerle yatıştırmaya çalışılır. Ayrıca fitne korkusundan dolayı yabancı erkeklerin, genç kadınların taziyesini yapması hoş görülmemiştir.<sup>15</sup>

Hanefilere göre büyük-küçük, erkek-kadın ayrımı yapmaksızın ölünün bütün akrabalarına taziyede bulunmak müstehaptır. Ancak ölünün akrabası olan genç kadınlara, mahremi olmayan kimseler taziyesini yapamazlar.<sup>16</sup> Şafiîlerden Nevevî de İmam Şâfiî'den naklen şöyle demiştir: Akrabalarının taziyesinin yapılması müstehaptır. Ancak ölünün yakını olan genç kadının taziyesini, kendisiyle evlenemeyecek olan yakın akrabası ve eşi dışında kimsenin yapmaması gerekir.<sup>17</sup> Bu konuda Hanbelî mezhebinin görüşü diğer

<sup>12</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1418/1998, II, 376.

<sup>13</sup> Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, yy. ty., I, 511.

<sup>14</sup> Abdurrazzak b. Himâm İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, (tahk. Habibü'r-Rahman el-'Azamî), el-Meclisü'l-İlmî, Hind 1403/1982, IV, 164. Ayrıca bu tür rivâyetler için bkz. Ali Albayrak, İsmail Arıcı, "Elazığ'da Taziye Geleneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2007, s. 35-36.

<sup>15</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 485.

<sup>16</sup> Nizamüddin el-Belhî ve Diğerleri, *el-Fetâve'l-Hindiyeye*, Dâru'l-Fikr, yy. 1310/1892, I, 167.

<sup>17</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu Şerhü'l-Mühazzeb*, Dâru'l-Fikr, yy. ty., V, 305.

mezheplerle aynıdır.<sup>18</sup>

Mezheplerin genel görüşü özet olarak şu şekilde ifade edilebilir: Musibete düşmüş ölünün tüm yakınlarının üzüntülerini paylaşmak, musibetlerini hafifletmek, onlara yakınlık göstererek teselli etmeye çalışmak müstehaptır. Ancak bunlardan genç kadının taziyesi, fitne korkusundan dolayı mahremi olmayanları tarafından yapılmaması tavsiye edilmiştir.

### 3.1. Asinin Taziyesi

Gerek taziye ile ilgili varid olan hadislerin umumi olması ve gerekse mezheplerin konuyla ilgili görüşlerinin genel olması, âsilerin taziyesinin yapılabileceğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu üzüntülü durumlarda, musibete maruz kalanların yanında olmak, üzüntülerini paylaşmak, onları teselli etmek için güzel sözler söylemek, onların da durumlarını düzeltebilecek ve tövbe etmelerine sebep olabilecek davranışlardır. Buna karşı onların bu kerderli hallerinde yalnız bırakılmaları ve onlarla ilgilenilmemesi onların kendilerini toplumdandan dışlanmış olarak hissetmelerine ve dolayısıyla daha kötü bir duruma düşmelerine neden olabilir. Keza taziye sahibinin yalnız bırakılması İslam'ın insanlarla iyi yaklaşımda bulunulması emrine de aykırıdır. Ebu Davûd (v. 275/888), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'e "Elbiselerini yırtıp parçalayan ölü yakınlarının taziyesinde bulunmada bir sakınca var mı?" şeklinde bir soru yöneltir. Buna cevaben Ahmed b. Hanbel "Hak olan bir şey batıl olan bir şey için terk edilmez" diyerek cevap verir.<sup>19</sup> Hâsılı musibete düşer olmuş günahkâr kimsenin taziyesini yapmak, şer'î açıdan her hangi bir sakıncası bulunmamaktadır.

### 3.2. Günah İşlerken Ölenin Taziyesi

Mürted olmadığı müddetçe günah işlerken ölen kimsenin taziyesi yapılabilir. Diğer bir ifadeyle intihar edenlerin, sarhoş iken ölenlerin, kısas veya hadden ötürü öldürülenlerin taziyelerinin yapılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>20</sup> Zira taziyenin meşruiyet ve faziletıyla ilgili deliller, ölenler arasında fark gözetmeksizin âmm olarak varid olmuştur. Onun günahkâr olmayana has kılınması tercihi bilamuraccih (tercih sebebi olmadan) olur ki bu da muhaldir. Yine taziye, insanların birbirleri üzerinde bir hak ve yükümlülükten ibarettir. Ölenin günahı ise onunla Allah arasındadır. Kaldı ki taziyeden amaç ölenin yakınlarını teskin ve teselli etmek, onların acılarını hafifletmek ve ölü için dua etmektir. Ölünün günahkâr olması, taziyesinin yapılmasına mani değildir.

### 3.3. Gayr-i Müslim Yakını Ölen Müslümanın Taziyesi

Hanefî, Hanbelî ve Şafiîlere göre gayr-i müslim yakını ölen Müslümanın

<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebir*, Dâru'l-Fikr, yy. ty., I, 419.

<sup>19</sup> Süleymen b. Eş'as Ebû Dâvud, *Meşâilü'l-İmam Ahmed*, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999, s. 190.

<sup>20</sup> Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tühfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kubrâ, Mısır 1357/1983, III, 179; Abudulaziz b. Abdillâh İbn Baz, *Mecmu'u Fetâvâ ve Mekâllâtin Mütenevve'a*, (www.imambinbaz.org), XIII, 374.

taziyesi mutlak olarak caizdir. Nitekim konuya ilişkin hadisler,<sup>21</sup> ölen kişinin Müslüman olup olmamasına bakılmaksızın taziyesinin yapılabileceğini ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili İmam Malik (v. 179/795)'ten cumhura muhalif bir görüş nakledilmiştir. Şöyle ki; İmam Mâlik gayr-i müslim babası ölen Müslümanın taziyesi caiz midir? sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: Bu hoşlanmadığım bir taziyevidir. Çünkü Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, *"İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiçbir pay yoktur"*<sup>22</sup> buyurmuştur. Bu ayete göre, Müslüman olup hicret etmeyen taziyesi bile yasaklanmışken Müslüman olamayanın taziyesi nasıl caiz olabilir. Fakat Mâlikî mezhebine mensup İbn Rüşd (v. ö. 1126/520), İmam Mâlik'in bu görüşünü tercih etmeyerek şöyle demiştir: *"Taziye, ölenin yakınının musibetini hafifletmeye ve onu teselli etmeye çalışmak, musibettede için duada bulunmak ve ölü için istiğfar etmektir. Burada Müslüman olmayan için dua ve istiğfarın yasaklanması, en büyük musibete duçar olmuş Müslüman birisinin kederine ortak olmaya ve onun acılarını hafifletmeye bir mani teşkil etmez."*<sup>23</sup>

Burada tercihe şayan görüş cumhurun görüşüdür. Çünkü taziyenin müstehap oluşuyla ilgili deliller genel olup Müslüman ve Müslüman olamayanlar arasında ayırım yapılmamıştır. Aynı şekilde İmam Mâlik'in *"bu hoşlanmadığım bir taziyevidir"* ifadesi de söz konusu taziyenin yasak olduğuna delalet etmez.

### 3.4. Yakını Ölen Gayri Müslimin Taziyesi

Yakını ölmüş gayri müslimin taziyesi ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayet ile Hanefî ve Mâlikî mezheplerine mensup bazı fakihlere ve Şafiî mezhebinin genel görüşüne göre ölen kişinin Müslüman olmasına bakılmaksızın taziyesinin caiz olmasıdır.<sup>24</sup> Bu görüşü savunanların delilleri şunlardır:

a. *"Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz; doğrusu Allah adil olanları sever."*<sup>25</sup> Taziye, Müslüman olmayanlarla ilgili meşru' olan bir çeşit iyilik olduğuna göre her hangi bir sakıncasının olmaması gerekir.<sup>26</sup>

b. Taziyenin müstehap oluşuyla ilgili hadislerin umumi bir şekilde

<sup>21</sup> Tirmizî, *Sünen*, II, 378; İbn Mâce, *Sünen*, I, 511.

<sup>22</sup> Enfâl, 8/72.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyânu ve't-Tahsil*, (tahk. Muhammed Hacı ve Diğerleri), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, II, 212.

<sup>24</sup> Komisyon, *el-Fetave'l-Hindiyye*, I, 167; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühazzeb*, V, 305; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 419; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 485.

<sup>25</sup> Mümtehine, 8/60.

<sup>26</sup> Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hekâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Mat'atu'l-Emiriyye el-Kübrâ, Kahire 1313/1896, VI, 30.

varid olmasıdır.<sup>27</sup>

c. Resûlullah (s.a.v.) hasta olan Yahudi çocuğu ziyaretiyle ilgili hadiste, “biz onun taziyesini yaparız”<sup>28</sup> demesi, söz konusu taziyenin caiz olduğunun delilidir. Zira ölen çocuk, her ne kadar Müslüman olmuş ise de akrabaları Müslüman değildi.<sup>29</sup>

İkincisi İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre gayri müslimin taziyesi caiz değildir. İmam Mâlik, “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa- Allah’a ve Rasûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin”<sup>30</sup> ayetini delil getirerek, şöyle demiştir: Bunların ne taziyeleri ne de tebrikleri yapılır. Çünkü Allah (cc) açık bir şekilde müminlerden, en yakınları da olsa bunlara karşı tavır koymalarını istemiştir. Dolayısıyla bu insanların taziyelerini yapmak, onlara karşı bir nevi muhabbetin beslenmesi olur ki bu da ayetin emrine ters düştüğü için haram kılınmıştır.<sup>31</sup>

Ahmed b. Hanbel ise Ebû Hüreyre (ra)’den rivayet edilen, “Yahudi ve Hıristiyanlara önce siz selam vermeyin, yolda onlardan biriyle karşılaşırsanız onları yolun en zor ve en dar yerinden geçmeye zorlayınız”<sup>32</sup> hadis-i şerifini delil göstererek onların taziyesinin de selam gibi onlara bir nevi tazim ve hürmet sadedinde olduğu için yasaklandığını söylemiştir.<sup>33</sup>

Mezhep müçtehitlerden sonra gelen fakihler ise gayr-i müslimin taziyesi meselesini detaylı bir şekilde işlemiş ve şu değerlendirmelerde bulunmuşlardır: Müslüman olmayanlardan zimmilerin taziyesi caizdir. Şafî mezhebine mensup Hatib eş-Şrbinî (v. 977/1569) konu hakkında şöyle demiştir: “Zimmî olan kâfirin taziyesi caizdir. Müslüman olacağı umulduğunda ise mendup olur. Zimmî olmayan kâfirin taziyesi ise Ezra’î (v. 709/1309)’nin ifade ettiği gibi Müslüman olacağı umuluyorsa, taziyesi müstehaptır. Eğer Müslüman olacağı umulmuyorsa, taziyesinin haram veya mekruh olduğuna dair değişik görüşler mevcuttur.”<sup>34</sup> Merdâvî, Ahmed b. Hanbel’in gayri müslimin taziyesine cevaz veren görüşünü, zimmî olan gayri müslime hamletmiştir.<sup>35</sup> Karâfî de zimmî bir kimsenin, ölen zimmî ve Müslüman yakınlarının taziyesinin caiz olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Âlîş, *Menhu’l Celil Şerhu Mühtaseri’l-Halil*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1409/1989, II, 231.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 187.

<sup>29</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 406.

<sup>30</sup> Mücadele, 22/58.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *el-Beyânuve’t-Tahsil*, II, 212.

<sup>32</sup> Tirmizî, *Sünen*, III, 206.

<sup>33</sup> Mansûr b. Yunus el-Buhûti, *Keşşâfü’l-Kına’ an Metni’l-İknâ’*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, yy. ty., II, 161.

<sup>34</sup> Muhammed Hatip eş-Şrbinî, *Müğni’l-Mühtaç*, Dâru’l-Fikr, yy. ty., I, 355.

<sup>35</sup> Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tehbîr Şerhü’t-Tahrîr*, (tahk, Abdurrahman b. Abdillâh el-Cebrin), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad ty., II, 566.

<sup>36</sup> Kerâfî, *ez-Zehîre*, II, 481.

Buna göre gayri müslimin taziyesine cevaz veren fakihlerin görüşlerini zimmî ve Müslümanlığı umulan harbiye hamledilmesi; gayri müslimin taziyesini caiz görmeyenlerin görüşlerinin ise zimmî olmayan ve harbi olup Müslüman olması umulmayana hamledilmesi daha uygun olur. Çünkü İslâm hoşgörü dini olma hasebiyle, örnek olma babında ve dinin değerlerinden taviz vermemek kaydıyla, Müslüman olmayanlara da bir nevi iyilik yapılmaya izin vermiştir.<sup>37</sup> İnsanlar içerisinde Müslümanların en şiddetli düşmanı Yahudiler olduğu halde,<sup>38</sup> Resûlullah'ın hastalanan Yahudi komşusunu ziyaret etmesi<sup>39</sup> ve diğer bir Yahudinin yemek davetine icabet etmesi<sup>40</sup> buna örnek gösterilebilir.

### 3.5. Gayri Müslimden Gelen Taziye

Müslüman olmayanlardan gelen taziye ile ilgili kaynaklarda menfi herhangi bir delil bulunmadığı için gelen bu tür taziyelerin kabulünde bir sakıncanın olmadığı görüşü hâkimdir. Bu hususta İbn Cerir, İbn Abbas'tan şu hadisi rivayet etmiştir:

Resûlullah (s.a.v.): Ey ümmetim, ateşperest dahi olsa Allah'ın kullarından size selâm verenlerin cevabını veriniz. Çünkü Cenab-ı Hak, Kur'an'da "Bir selâmla selâmlandığınız zaman ya ondan daha güzeliyle karşılık veriniz veya aynıyla mukabele ediniz"<sup>41</sup> buyuruyor. Buna göre taziyenin de bir nevi tahiyât (hürmet) olması hasebiyle, her kimden gelirse gelsin, Müslüman'ın onu kabul etmesinde bir sakıncanın olmadığı anlaşılmaktadır.

### 3.6. Kadının Taziye Yapması

Kadının; süslü, kokulu, şeffaf giysileri giymesi, avret yerlerinin açık olması ve namahrem erkeklerle bir arada bulunması gibi şer'an yasaklanmış davranışlardan sakınması kaydıyla, taziyede bulunmasına cevaz verilmiştir.

Abdullah b. Amr b. el-As şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte bir ölüyü defnetmiştik. Defin işlemi bitince Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte oradan ayrıldık. O, evinin kapısının karşısına varınca durdu. Karşıdan bir kadının geldiğini gördük. Resûlullah (s.a.v.)'ın kadını tanıdığını zannettim. Kadın yürüyünce Fâtıma (r.a) olduğunu anladık. Resûlullah (s.a.v.) ona, 'evden neden çıktığını sordu.' Oda 'şu ev halkının taziyesinde bulundum' cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): 'Herhalde onlarla birlikte kabristana da gittin' dedi. Fâtıma (ra): 'Allah korusun, gerçekten ben senin, bu husustaki sözlerini dinlemediğim,' dedi. Hz. Peygamber de: 'Eğer sen onlarla

<sup>37</sup> Mümtehhine, 8/60.

<sup>38</sup> Mâide, 82/5.

<sup>39</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (tahk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir), Dâru Tavkî'n-Necât, yy. 1422/2002, II, 94.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 424.

<sup>41</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, (tahk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî), Merkezü'l-Bühûsive'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye bi Dâri Hicr, Cize 1424/2004, VII, 275.

birlikte oraya gitmiş olsaydın' buyurarak bu mevzuda (çok) şiddetli tehditte bulundu."<sup>42</sup> Anlaşıldığı üzere Resûlullah (s.a.v.) kabrin ziyaretine karşı memnuniyetsizliğini dile getirmiş ki bu da kabir ziyaretine izin verilmeden önce olması gerekir;<sup>43</sup> ancak onun taziyede bulunmasına karşı çıkmamıştır. Bu ise bir kadının başsağlığı dilemek maksadıyla komşularına veya eşe-dosta gitmesinin meşru' olduğunu göstermektedir.

#### 4. Taziyenin Şekil ve İfadeleri

##### 4.1. Resûlullah ve Sahabenin Taziye İfadelerinden Bazı Örnekler

Bu konu ile ilgili Resûlullah (s.a.v.)'tan gelen bir kaç rivayet şu şekildedir:

a. Usame b. Zeyd (ra) şöyle demiştir: "Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in kızı Zeyneb (r. anha)'in kızı Umame vefat etmek üzereyken Zeynep Resûlullah'a, yanımıza gel, diye haber gönderdi. Usame (ra) dedi ki; Resûlullah (s.a.v.), ona selam söylemek ve şunları bildirmek üzere haber gönderdi: Aldığı şey, Allah'ındır. Verdiği de Allah'ındır. Her şey onun yanında belirli bir süreye kadardır. Sabretsin ve ecrini Allah'tan umsun."<sup>44</sup>

b. Resûlullah (s.a.v.) Ummü Seleme (r. anha)'nin kocası Ebu Seleme'nin vefatı üzerine ona giderek şunları söylemiştir: "Allah'ım Ebu Seleme'yi bağışla. Onun derecesini hidayete erdirilmişler arasında yükselt. Geride bıraktıkları arasında onun yerine geçecek hayırlı kimseler ver. Ey âlemlerin Rabbi! Bize de ona da mağfiret et. Onun kabrini ona genişlet ve orayı ona nurlandır" buyurdu.<sup>45</sup>

c. Resûlullah (s.a.v.) Abdullah b. Cafer (ra)'e babasının ölümü sebebiyle şöyle taziyede bulunmuştur: "Allah'ım Cafer'in ailesine onun yerine geçecek kimseleri ver. Abdullah'a sağ elinin yapacağı alış verişlerde bereketler ihсан eyle." Resûlullah (s.a.v.) bu sözlerini üç defa tekrarladı."<sup>46</sup>

d. Muaz'dan nakledilen bir rivayete göre bir oğlu ölünce, Resûlullah (s.a.v.) oğlu için taziyede bulunmak üzere şöyle bir mektup yazdı: "Bismillahirrahmanirrahim. Resûlullah Muhammed (s.a.v.)'den Muaz b. Cebel'e! Selâm üzerine olsun! Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a hamd ederim. Allah senin mükâfatını artırsın ve sana sabır ilham etsin. Bize ve size şükretmeyi nasip eylesin. Canlarımız, mallarımız ve ailemiz Allah'ın bize verdiği birer armağanı ve emanetidir. Allah onun sayesinde sana mutlu bir hayat ihسان eylesin. Onu almakla da seni pek büyük ecirlerle, rahmetiyle, hidayetiyle mükâfatlandırdı. Eğer sevabını bekliyorsan sabret!

<sup>42</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, III, 192.

<sup>43</sup> İbn Mâce, *Sünen*, I, 500.

<sup>44</sup> Buhârî, *Sahîh*, II, 79.

<sup>45</sup> Müslim b. Hecce en-Nisâbüri, *Selîhu Müslim*, (tahk. Muhammed Fuâd Abdülbaki), Dâru İhyâ'î'l-Türasî'l-Arabiyye, Beyrut, ty., II, 634.

<sup>46</sup> Ali b. Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1422/2002, III, 1231-1232.

Tahammülsüzlüğün, mükâfatını boşa çıkarmasın, sonra pişman olursun! Bil ki tahammülsüzlük ölümü geri çevirmediği gibi kederi de defetmez. Gelecek olan, sanki olmuş demektir. Selâm olsun sana!"<sup>47</sup>

e. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr taziyelerde, vefat edenin yakınları için şu duayı yapıyorlardı: "Allah takva sahiplerinin akıbetini sana nasip eylesin. Allah'ın rahmeti üzerine olsun ve Allah seni hidayete erenlerden eylesin. Allah nebi ve salih kullarına ihsan ettiği akıbeti sana da ihsan eylesin."<sup>48</sup>

f. Semure (ra), birinin taziyesinde bulunurken şöyle diyordu: "Allah'ın hükmüne karşı sabret!"<sup>49</sup>

## 4.2. Fukahânın Taziye İfadelerinden Bazı Örnekler

Hanefilerden Bedrüddîn Aynî (v. 855/1451) taziyede, vefat edenin yakınlarına hitaben şu duanın yapılmasının müstehap olduğunu ifade etmiştir: "Yüce Allah, ölünüzün günahlarını bağışlasın, ona merhameti ile muamelede bulunsun. Allah, onun ölümünden dolayı sana sabır versin ve onun ölümüne sabretmenden dolayı mükâfatını artırsın."<sup>50</sup>

İbn Âbidîn taziye ile ilgili şu duayı nakleder: "Allah ecrinizi artırsın, sabrınızı güzel eylesin ve ölünüzü bağışlasın." İbn Abidin'e göre ölü mükellef ise bu son cümledeki dua onun için yapılı; mükellef değilse yapılmaz.<sup>51</sup>

Malikilerden Desûkî (v. 1230/1814), taziye ölü yakınlarını, mükâfat vaadiyle sabretmeye teşvik etmek ve hem ölü hem de müsibettede için dua etmekten ibaret olduğuna göre şu duanın yapılmasının daha uygun olduğunu söylemiştir: "Allah ecrinizi artırsın, size sabır versin ve ölünüzü bağışlasın."<sup>52</sup>

Hattâb b. Habib (v. 954/1547) taziye konusunda şu ifadelerle yer vermiştir: Taziye için belirlenmiş bir söz veya dua bulunmamaktadır. Taziyede bulunan kişi güzel söz ve dualardan ne biliyorsa onu yapması kâfidir. Ancak ben -ölen kişinin yakınlarına yönelik- şu duayı güzel buluyorum: "Allah bu musibete karşı sizlere büyük bir mükâfat versin, sabrınızı artırsın, Allah ölünüzü bağışlasın, ona merhamet etsin ve ölümü onun için hayattan daha hayırlı kılsın."<sup>53</sup>

Şâfiîlerden Şirâzî (v. 1083/476) taziyede bulunan kişinin, önce Hz. Hıdır

<sup>47</sup> Hâkim, *el-Müstedrak*, III, 306.

<sup>48</sup> İbn Ebi Şeybe, *Müsannef*, III, 61.

<sup>49</sup> İbn Ebi Şeybe, *Müsannef*, III, 61. Ayrıca bu tür örnekler için bkz. Ali b. Muhammed el-Medâinî, *et-Te'âzî*, (tahk. İbrahim Sâlih), Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 1424/2003.

<sup>50</sup> Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, III, 360.

<sup>51</sup> Muhammed b. Emin İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ala Dürrü'l-Muhtâr*, (tahk. Şeyh Ahmed Abdilmevcüd-Şeyh Ali Muhammed Muavviz), Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003, III, 147.

<sup>52</sup> Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, I, 419.

<sup>53</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celil li Şerhi Mühtasari Halil*, Dâru Alemi'l-Kütüb, yy. ty., II, 39.



(a.s)'ın Resûlullah'ın vefatından dolayı, ehl-i beytin taziyesinde bulunurken yaptığı şu duayı yapmasının daha uygun olduğunu söyler: “Şüphesiz ki Allah (cc) her musibet için en güzel tesellidir, her ölen için haleftir, kaçırılan her fırsatın telafisidir. Allah'a güvenin ve ona tevekkül edin. Biliniz ki asıl musibet sevaptan mahrum kalmaktır.”<sup>54</sup>

Nevevî konuyu daha detaylı bir şekilde ele alarak şunları kaydetmiştir: Eğer Müslüman, vefat eden Müslümanın, Müslüman olan yakınlarının taziyesini yaparsa, “Allah ecrini çoğaltsın ve sabır ihсан eylesin; ölü için de Allah onu bağışlasın” der. Eğer bu kimse ölen kâfirin Müslüman yakınlarının taziyesini yaparsa “Allah ecrinizi çoğaltsın ve size sabır ihسان eylesin” der. Eğer vefat eden Müslümanın kâfir olan yakınlarının taziyesini yaparsa “Allah sabır versin ve ölünüzü bağışlasın” şeklinde dua eder.<sup>55</sup>

Hanbelilerden Merdâvî (v. 885/1480) şöyle demiştir: Bir Müslüman, diğer bir Müslümanın taziyesinde bulunursa, “Allah ecrini çoğaltsın ve sabrını artırsın”; ölüye de “Allah bağışlasın” der. Merdâvî, bu duanın zorunlu olmadığını başka şekilde de dua yapılabileceğini ifade ederek Ahmed b. Hanbel'in bir adamın taziyesinde “Allah ondan ötürü bize de sana da mükâfat nasip eylesin” şeklinde dua ettiğini söylemiştir.<sup>56</sup> Diğer taraftan İbn Kudâme, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir adamın taziyesindeyken yaptığı şu duanın daha muteber olduğunu ifade eder: “Allah sana rahmet eylesin ve seni mükâfatlandırın.”<sup>57</sup>

Görüldüğü gibi taziye ile ilgili belirlenmiş bir söz veya dua bulunmamaktadır. Bir başka deyişle şâri tarafından taziye için belirli bir dua veya söz tayin edilmemiştir. Dolayısıyla şeriata aykırı olmamak şartıyla taziyenin amacına uygun herhangi bir sözle taziyede bulunulabilir. Ancak Resûlullah (s.a.v.) veya sahabe tarafından taziye için yapılmış duaların yapılması daha faziletlidir. Resûlullah ve sahabeden nakledilen sözler ve dualar ise şu ifadelerle özetlenebilir: Ölünün yakınlarına sabrı tavsiye etmek, musibete katlanmanın ve sabırlı olmanın faziletini hatırlatmak; ölünün yakınları için Allah ecrinizi artırsın, sabr-ı cemil ihسان eylesin ve musibete karşı size şükretmeyi nasip eylesin gibi dualar yapmak; ölü için de Allah onu bağışlasın gibi niyazlarda bulunmak. Buna göre taziyede efdal olan Hz. Peygamber ve sahabenin yaptığı duaları yapmaktır. Ancak bu dualar hatırlanmadığı takdirde ölünün yakınlarına teselli verici sözler ve ölünün bağışlanma talebini içeren sözler söylenebilir. Örneğin “Allah rahmet eylesin, mekânı cennet olsun; Allah günahlarını affetsin” gibi ifadelerle merhuma dua edilebilir. Ölenin yakınları için de “Allah sabırlar versin, merhumun geride kalanlarına Allah hayırlı uzun ömürler versin, Allah başka acılar göstermesin, ölenle ölünmez, er geç hepimiz öleceğiz, Allah imanla vefat etmeyi nasip

<sup>54</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 305.

<sup>55</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâcû't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Mektebetu Eser, İstanbul ty., s. 112.

<sup>56</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 565.

<sup>57</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 486

eylesin” gibi ifadelerle teselli edilmeye çalışılır.

Taziyesinde bulunulan kişinin gelenlere cevabı konusunda ise belirli bir söz varid olmamıştır. Müçtehit imamlar da bununla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Taziyesi yapılan kişi, “âmin,” diyerek, taziye edene; “Allah sana da ecrini versin,” gibi münasip gördüğü ifadelerle cevap verebilir.<sup>58</sup>

Taziyenin yerine getiriliş şekline gelince; bu hususla ilgili bağlayıcı herhangi bir uygulama ne Resûlullah’tan ne de selef-i salihinden gelmiştir. Dolayısıyla şer’atın çizdiği çizgiyi aşmamak şartıyla her yörenin örfüne uygun uygulamalarla yerine getirilebilir. Buna göre taziye vazifesinin yüz yüze gelerek, kucaklaşma veya müsafaha ile yerine getirilebileceği gibi telefon görüşmeleriyle, mektuplaşmayla, faksla ve diğer elektronik iletişim araçlarıyla veya vekâlet yolu ile de yapılabilir.

### 4.3. Taziyenin Tekrarı

Taziyenin tekrarına ilişkin Hanefî ve Hanbelîlerden açıklamalar bulunmaktadır. Hanefîlerden İbn Âbidîn konuyla ilgili Ebû Hanefî’den şu ifadeleri nakletmiştir: “Bir defa taziye ziyaretinde bulunan kimsenin bunu ikinci defa yapması uygun değildir.” İbn Âbidîn de aynı görüşte olduğunu vurgulamıştır.<sup>59</sup> Hanbelîlerden Merdâvî de aynı görüşü savunmuş ve taziyenin tekrarlanmasının mekruh olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup>

Taziyenin tekrarının mekruh sayılması, bir defa ile vazifenin yerine gelmiş olması, taziyenin tekrarında üzüntülerinin yenilenmesine ve yorgun düşmüş olan ölü yakınlarının daha da rahatsız olmasına neden olabileceği gerekçelerine dayandığı kanaatindeyiz.

## 5. Taziyenin Başlangıcı ve Süresi

### 5.1. Taziyenin Başlangıcı

Âlimler taziyenin, definden önce veya sonra yapılabileceği konusunda müttefiktir. Ancak hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine, bir kısım Şafîîler ve Hanbelîlerden Ebû Ya’lâ (v. 458/1065)’ya göre taziyenin definden sonra yapılması daha faziletlidir. Çünkü definden önce ölü yakınları onun teçhiziyle ilgilenirler. Definden sonra ise ölüden ümitleri tamamen kesildiğinden üzüntüleri daha da artar. Bu sebeple de definden sonra onların teselliye ihtiyaçları daha fazla olur. Şafîîlerin çoğu ile bazı Hanefî âlimler, ölü yakınlarının definden önce daha fazla sıkıntılı oldukları durumlarda, taziyelerinin definden önce

<sup>58</sup> Taziyede kullanılan ifadelerle ilgili geniş bilgi için bkz. U. İbrahim el-’Amûş, “Cedeliyyetü’l-Lugavî ve’l-İctimâî fi Hitâbî’t-Te’âzi fi’t-Türâsî’l-Arabî”, *Mecelletu Dimaşk*, 28/2, 2012, ss. 177-233.

<sup>59</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, II, 241.

<sup>60</sup> Buhâtî, *Keşşâfü’l-Kimâ’*, II, 160.

yapılmasının daha uygun olduğunu; böyle bir durumun olmadığı hallerde ise definden sonraya bırakılmasının daha faziletli olacağını ifade etmişlerdir.<sup>61</sup> Öte yandan Hanbelî mezhebine göre ise fazilet açısından taziyenin definden önce veya sonra yapılması arasından bir fark yoktur.<sup>62</sup>

Daha önce de değindiğimiz gibi taziye ile kastedilen ölü yakınlarını teselli etmek ve onlara metanetli davranmalarında yardımcı olmaktır. Bu bağlamda taziye, amacına uygun bir şekilde definden önce veya sonra da yapılabilir. Definden önce taziyenin yapılması onlar için daha faydalı olacaksa, definden önce; yok eğer definden sonra daha faydalı olacaksa definden sonra taziyenin yapılması daha faziletli olur.

## 5.2. Taziye Süresi

Taziyenin müddeti ile ilgili iki farklı görüş vardır:

1. Cumhura göre taziyenin süresi, definden önce başlar definden sonra üç güne kadar devam eder. Buna göre, taziyenin bu süre içerisinde yapılması müstehaptır. Bu süreden sonra yapılması ise mekruhtur. Çünkü taziyeden maksat ölüünün yakınlarını teselli edip kalplerini ferahlatmaktır. Definden üç gün sonra yapılan taziyeler ise onların yaralarını deşip dertlerini tazelemekten başka bir işe yaramayacağı için taziyenin gayesine aykırıdır. Ölü yakınlarının veya taziyede bulunmak isteyenlerden bazılarının bu üç gün içerisinde taziyeye zaruri bir mazeretten dolayı gelememeleri bundan istisna edilmiştir. Bu görüştekiler taziye, kadının üç günden fazla yas tutmasının haram kılınmasına kıyas etmişlerdir.<sup>63</sup> Bu konuda Ümmü Habibe (ra)'den nakledilen rivayet şöyledir: Resûlullah, "Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir kadına ölü için üç günden fazla yas tutmak helâl değildir. Yalnız kocası için dört ay on gün yas müstesna!"<sup>64</sup> buyurmuştur.

2. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup bir kısım fakihlere göre ise taziyenin belirlenmiş bir müddeti yoktur. Bu yüzden uygun görülen bir zamanda taziye yapılabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefattan üç gün sonra taziyede bulunduğu, Abdullah b. Cafer (ra)'ın rivayet ettiği hadiste sabittir. Abdullah b. Cafer'den rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.v.) Cafer'in ailesine onlara gitmek üzere üç gün mühlet vermiş ve sonrasında onlara giderek şöyle demiştir: "Artık bugünden sonra kardeşim için ağlamayınız." Abdullah, sonra elimi tutup kaldırarak şöyle dedi: "Allah'ım Cafer'in ailesine onun yerine geçecek kimseleri ver. Abdullah'a sağ elinin yapacağı alış verişlerde bereketler ihsan eyle."<sup>65</sup> Bu görüşü, İmamü'l-Haremeyn (v.

<sup>61</sup> Şirbinî, *Müğni'l-Mülhtaç*, I, 355; *Desûkî, Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 419; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 241.

<sup>62</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 566.

<sup>63</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 306; Muhammed b. Müflih es-Sâlihî, *el-Fürû' ve Teshîhu'l-Fürû'*, (tahk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), Müessesetü'r-Risâle, yy. 1424/2003, III, 404; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 241; Kevkeb 'Abid el-Hâcce, *Fukhu'l-İbâdât fi'l-Fikhi'l-Mâlikî*, Matba'atü'l-İnşâ, Dimaşk 1406/1986, s. 265.

<sup>64</sup> Buhârî, *Sahîh*, VII, 60.

<sup>65</sup> Ahmed *Müsned*, III, 467.

478/1085), İmam Şâfiî' den nakletmiştir.<sup>66</sup>

Hâsılı vuku bulan ölümden haberi olup taziyede bulunma imkânı olan kimseler için taziyenin en münasip müddeti definden sonra üç güne kadardır. Zira taziyenin amacı ölü yakınlarını güzel sözlerle rahatlatmaktır. Üç günden fazla devam etmesi ise ölü yakınlarının dertlerini deşmekten başka bir fayda sağlamayacağı için uygun değildir. Cenazenin definde hazır bulunamayan uzaktaki kimseler veya üç gün içerisinde, hastalık ve benzeri durumlardan dolayı taziyeye imkânı bulamayanlar, üç günden sonra da taziyeye gidebilirler. Öte yandan taziyenin definden önce veya sonra yapılmasının caiz olması hasebiyle, adli tıp veya benzeri durumlardan dolayı defni geciken ölülerin taziyeleri, gecikmeli de olsa yapılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.

## 6. Taziyenin Mekânı

Ölü yakınlarının taziyeye için gelen ziyaretçileri kabul etmek amacıyla belli bir yerde toplanıp beklemeleri konusunda iki ayrı görüş mevcuttur.

1. Hanefilerden bazıları ile Hanbelî ve Şâfiî âlimlerine göre ölü yakınları, taziyeye için gelenleri kabul etmek için bir yerde toplanıp beklemeleri mekruhtur. Onlara göre cenazenin defninden sonra herkes kendi işine bakar, gitmesi gereken yerlere giderler. Nitekim taziyeye için bir yerde toplanıp beklemek cahiliye adetlerindedir. Bu görüştekiler, Cerîr b. Abdillâh (ra)'ın rivayet ettiği şu hadisi delil olarak göstermişlerdir: "Biz ölünün ev halkının yanında toplanmayı ve onların (toplananlar için) yemek yapmalarını gayr-i meşru görürdük."<sup>67</sup> İmam Şâfiî (v. 204/819), konu hakkında şöyle demiştir: "Ben taziyeye için özel toplantı yerlerinin tahsis edilmesini mekruh görüyorum. Çünkü bu gibi toplantılar, üzüntüleri yeniler ve cenaze sahiplerine külfet getirir."<sup>68</sup>

Hanbelî âlimlerinden İbn Kudâme'nin ifadesine göre göre Ebû'l-Hattâb (v. 510/1116) taziyelerin kabulü için belli bir yerde toplanmayı mekruh görmüştür. Keza İbn Âkil (v. 513/1040) de bu konuda aynı görüşü serdetmiştir.<sup>69</sup>

Hanefilerden Tahavî (v. 321/933) ise şöyle demiştir: Müteahhirîn âlimlerimizden birçoğuna göre, cenaze sahiplerinin evinde toplanmak mekruhtur. Cenaze sahibinin bile evinde oturarak taziyeye için gelenleri beklemesi mekruhtur. İnsanlar cenazenin defninden sonra dağılmalıdır. Herkes işine gitmeli ve ev sahibi de kendi işine bakmalıdır.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matleb fî Dirâyetü'l-Mezheb*, (tahk. Abdülazîm Mahmûde ed-Dîb), Dâru'l-Minhâc, yy., 1428/2007, III, 70; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 306; Sâlihî, *el-Fürû' ve Teshîhu'l-Fürû'*, III, 404.

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 505.

<sup>68</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1410/1990, I, 318; Sâlihî, *el-Fürû' ve Teshîhu'l-Fürû'*, III, 406; İbn Abidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, II, 241.

<sup>69</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 487.

<sup>70</sup> Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkî'l-Felâh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut

2. Mâlikî ve bir kısım Hanefî fakihlerine göre cenaze defnedildikten sonra ölü yakınları, belli bir mekânda toplanarak taziyeye gelenleri kabul edebilirler. Bunlara göre toplanılan yer, bir mescit veya gelen geçeni rahatsız edecek bir mekân olmamalıdır. Bu görüştekiler şu hadisleri delil olarak öne sürmüşlerdir: Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre "Zeyd b. Hârise, Ca'fer ve Abdullah b. Revâha'nın şehit oldukları haberi Peygamber'e ulaştınca, o, bir yere oturdu. Yüzünde hüzün eseri görülüyordu."<sup>71</sup> Bu hadis, cenazenin ardından ölenin ailesi ve akrabaları bir yerde beklemelerinin caiz olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Âbidîn, bu görüşte olan Hanefî âlimlerin görüşlerini şöyle ifade eder: Musibet zamanında, erkeklerin üç gün oturmasına izin verilmiştir. Kadınlar kesinlikle taziyelerin kabulü için bir yerde toplanmamalıdır. Mescitte oturmak ise mekruhtur. Ayrıca İbn Âbidîn, bu meseledeki ihtilaflar, gayr-i meşru durumların yer almadığı taziye meclisleri hakkındadır. Gayr-i meşru davranışların bulunduğu taziye meclislerinin caiz olmadığına ise ittifak olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Her iki tarafın görüş ve delilleri incelendikten sonra şöyle bir sonuca varmamız mümkündür: Gayr-i meşru davranışlardan sakınmak kaydıyla ölünün yakınlarının taziye için bir yerde toplanıp taziyeleri kabul etmelerinde bir sakınca yoktur. Nitekim taziye için bir yerde toplamayı yasaklayan herhangi bir nass yoktur. Esasen ölünün yakınlarının taziye için bir yerde toplanabileceğine dair deliller daha kuvvetlidir. Taziye için bir yerde toplanmaya cevaz vermeyenlerin delil olarak getirdikleri Cerîr b. Abdillâh (ra)'ın "Biz ölünün ev halkının yanında toplanmayı ve onların (toplananlar için) yemek yapmalarını meşru olmayan davranışlardan sayardık" hadisinde geçen toplanma, ölü yakınlarının yaptığı yemek için toplanmadır; burada kastedilen toplanma taziyelerin kabulü için değildir. Zira ölü yakınlarının, sıkıntılı oldukları bir zamanda onların evinde toplanıp yemek ikramına mecbur kılınması, onlara büyük külfet oluşturacaktır. Bu ise cahiliye adetlerinden olup sünnete aykırıdır. Buna karşın taziye için toplanmaya cevaz verenlerin delilleri ise Resûlullah (s.a.v.)'in Zeyd b. Hârise, Ca'fer ve Abdullah b. Revâha'nın vefatlarından sonra taziyeleri için bir mekânda durmasıdır.<sup>73</sup> Hz. Peygamber'in uygulamasının sahabeden nakledilen haberden daha üstün olmasında ihtilaf yoktur. Bu bağlamda diyebiliriz ki; ölü yakınlarının ister taziye için özel olarak hazırlanmış bir yerde (şu anki taziye evleri gibi) ister kendi evlerinde ister başka herhangi bir yerde olsun taziyelerin kabulü için toplanmalarında herhangi bir sakınca yoktur. Hatta zamanımızda taziye evleri veya taziye çadırları gibi yerlerin taziye merasimleri için özel olarak yapılan mekânların güzel bir uygulama halini alarak "العادة محكمة" kaidesince

1997, s. 616.

<sup>71</sup> Buhârî, *Sahîh*, II, 82; Aynî, Bedruddin el-Aynî, 'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dâru İhyâti't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty., XXI, 54.

<sup>72</sup> Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehîre*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1994, II, 481; İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, II, 241.

<sup>73</sup> Buhârî, *Sahîh*, II, 82.

İslam'ın tasvip ettiği güzel uygulamalardan olduğu söylenebilir.<sup>74</sup> Bu bağlamda İbn Mesûd'dan rivayet edilen "Müslümanların güzel gördükleri şeyler Allah katında da güzeldir"<sup>75</sup> ifadesinde dile getirildiği gibi güzel bir uygulama olup ölü yakınları için de kolaylık sağladığı için meşru olmalıdır.

### 7. Taziye meclislerinde Sakınılması Gereken Davranışlar

Taziye meclislerinde işlenen gayr-i meşru davranışların en önemlilerinden bazıları şunlardır:

Taziye meclislerinde sigara içmekten kaçınılmalıdır. Zira sigara hem kullanıcıyı hem de sigaranın içildiği mekândaki insanları rahatsız edecektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Soğan ya da sarımsak yiyen bir kimse bizden ve bizim meclisimizden uzak dursun. Evinde otursun."<sup>76</sup> Sigaranın kokusu ise en az soğan ve sarımsağın kokusu kadar kötüdür.

Taziye meclislerinde sakınılması gereken davranışlardan birisi de ölünün malından veya ölünün ailesinin malından ziyafet verilmesidir. Bazen bu mallarda yetim hakkı bulunduğundan bu ziyafetlerde yetim hakkı yenmektedir. Bazen de yemek masrafları ölü yakınlarına maddi açıdan büyük bir külfet oluşturmakta ve onları zor durumda bırakmaktadır. Nitekim Maliki âlimlerden Derdîr (v. 1127/1715)'e bu mevzu sorulunca, şu cevabı vermiştir: "Eğer cenazenin varisleri içerisinde yetim yoksa cenaze evinde cenazenin arta kalan malından verilen ziyafet için toplanmak bid'attir, mekruhtur. Şayet cenazenin varisleri içerisinde yetim varsa, böyle bir ziyafet için toplanmak haramdır."<sup>77</sup> Özellikle ülkemizin değişik yörelerinde ölümün üçünü veya yedinci gününde büyük bir masraf yapılarak büyük bir kalabalık yemeğe davet edilmekte, bu yemeklerde büyük israflar da yapılmakta ve neticede bu yemekler düğün yemeklerini andırmaktadır. Öyle ki bazı yörelerde bu yemekler gösteriş, şan ve şöhretin aracısı haline gelmiştir. Bu kimselerden bu davranıştan vazgeçmeleri istenince onlar "Biz bu işi yapmazsak halk bizi ayıplar" diyebilmektedir. Ne yazık ki onların bu cevabı, gayelerinin Allah'ın rızası olmayıp sadece gösteriş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>78</sup> Öte yandan taziye meclislerinde kadınlar, erkeklerin olduğu meclislere gelerek taziyede bulunmamalıdır. Kur'an ve sünnet, namahrem kadın ve erkeklerin bir arada bulunmalarını yasakladığı gibi buna vesile olan her şeyi de haram kılar. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "*Eveleriniz de oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak*

<sup>74</sup> Bkz. Celil Abuzer, "Şanlıurfa'da Değişen Toplumsal Yapıda Taziye Geleneği -Bir Toplumsal Yapı Çözümlemesi-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, 2010, s. 268-272.

<sup>75</sup> Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, (tahk. Sâlim Muhammed Âtâ- Muhammed Ali Muavviz), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, VIII, 13.

<sup>76</sup> Buhârî, *Sahîh*, I, 170.

<sup>77</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sâvi el-Mâlikî, *Bülğeti's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, Dâru'l-Me'ârif, yy. ty., I, 561.

<sup>78</sup> Bedri Aslan, "İslâm Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16, 2017, s. 123-124.

istiyor. Evlerin de okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, her şeyin iç yüzünü bilendir ve her şeyden haberi olandır.”<sup>79</sup> Diğer bir ayette Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “(Resûlüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtsünler.”<sup>80</sup>

Konuyla ilgili birkaç hadis şöyledir:

“Kadın avrettir. Dışarı çıktığı zaman şeytan, bakışları ona çevirtir. Kadının Rabbine en yakın olduğu yer, evinin ortasıdır.”<sup>81</sup> Diğer bir rivayette; Ebî Humejd es-Sâ'idî'nin eşi Resûlullah'a senin birlikte namaz kılmayı çok severim demesi üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Evinin ortasında kıldığın namaz, evinin avlusunda kıldığın namazdan hayırlıdır. Evinin avlusunda kıldığın namaz da mahalle mescidinde kıldığın namazdan hayırlıdır. Mahalle mescidinde kıldığın namaz ise, benim şu mescidimde kıldığın namazdan hayırlıdır.”<sup>82</sup>

Bu da gösteriyor ki, Resûlullah (s.a.v.), kadınları mümkün mertebe evinden çıkmaktan sakındırmak istemekte, dışarı çıktıkları takdirde meydana gelebilecek tehlikelere işaret etmektedir. Takvalı ve salih bir kadının, Resûlullah (s.a.v.) ile namaz kılmak için çıkması müstehap olmadığına göre, taziye için olsun veya başka bir şey için olsun, özellikle fitneye sebep olabileceği durumlarda çıkmaları uygun değildir.

## 8. Taziyenin Hükümü

Konuyla ilgili seçtiğimiz birkaç hadis şöyledir:

a. Muaviye b. Kurra (r.a.), babasından naklettiğine göre, sahabenin arasında bir adam vardı. Resûlullah (s.a.v.)'in sohbetine geldiğinde küçük çocuğunu da sırtında getirir ve önüne oturturdu. Bu çocuğun vefat etmesi üzerine babası, sohbetin ahengini bozmaması adına Resûlullah (s.a.v.)'in sohbetine gelmemeye başladı. Resûlullah (s.a.v.) onu göremeyince, “falan kimseyi göremiyorum, nerededir?” diye sordu. Sahabe “Ey Allah'ın Rasûlü yanında getirdiğini gördüğün o çocuk öldü!” dediler. Resûlullah (s.a.v.) adamı buldu ve ona çocuğunu sordu; o da çocuğunun öldüğünü söyledi. Resûlullah (s.a.v.) ona, başsağlığı diledi ve şöyle bir soru yöneltti: “Ey falan kimse yaşadığın sürece ondan faydalanman mı daha iyidir yoksa cennet kapılarından birine geldiğinde çocuğunun senden önce koşup kapıyı sana açması mı daha iyidir?” Buna cevaben adam: “Ey Allah'ın Peygamberi, tabii ki

<sup>79</sup> Ahzab, 33/33-34.

<sup>80</sup> Nur, 24/30-31.

<sup>81</sup> Tirmizî, Sünen, II, 467.

<sup>82</sup> Muhammed b. İshak b. Huzeyme, *Sahihü İbn Huzeyme*, (tahk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut ty., III, 95.

onun benden önce koşup cennet kapısını açmasını isterim.” demiştir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): “Öyleyse istediğin olacaktır”<sup>83</sup> buyurmuştur.

b. Ebû Berze (ra)’den nakledilen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.): “Her kim çocuğunu kaybeden bir kadına başsağlığı ziyaretinde bulunursa o kimseye cennette bir elbise giydirilir”<sup>84</sup> buyurmuştur.

c. Bureyde b. Hasib (ra) şöyle dedi: “Resûlullah (s.a.v.) Ensar’ın hastalarını ziyaret eder, onları sürekli sorup soruştururdu. Ensar’dan tek olan çocuğunun ölümü için çokça kederlenen bir kadının, oğlunun ölüm haberini alan Hz. Peygamber (s.a.v.) birkaç sahabe ile birlikte o kadının yanına giderek “Duyduğuma göre sen oğlun için çok üzülmüş ve kederlenmişsin.” demiştir. Buna cevaben kadın “Ey Allah’ın Resulü, nasıl üzülmeiyim ben artık doğum yapamayan ‘rakub’ bir kadını. Benim ondan başka çocuğum da yok.” demiştir. Resûlullah (s.a.v.) ona şöyle demiş: “Rakub çocuğu hayatta kalan demektir. Bir erkeğin yahut Müslüman bir kadının üç evladı ölür de onların mükâfatını ümit ederse mutlaka Allah, onu, o çocukları vasıtasıyla cennete girdirir.” Sonrasında Resûlullah (s.a.v.) kadına sabırlı ve Allah’a karşı takvalı olmasını emretti.<sup>85</sup>

Mezheplerin bu konundaki görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hanefî âlimlerinden İbn Âbidîn (v.1252/1836) de *Reddü'l-Muhtar* adlı eserinde, Şerhü'l-Münye'den naklederek, taziyenin müstehap olduğunu söylemiş ve konuyla ilgili bazı hadisleri zikretmiştir.<sup>86</sup>

Mâlikîlerden Habib b. Tahir, taziyenin müstehap olduğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup>

Şâfiî fakîhi Nevevî (v. 1277/676) taziyenin müstehap olduğuna dair Mâide suresinde geçen şu ayeti delil göstermiştir: “İyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın. Allah’tan sakının, Allah’ın cezası şiddetlidir.”<sup>88</sup> Nevevî, bu ayetin taziye ile ilgili gösterilen en güzel delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>89</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz hadislerden anlaşıldığı üzere Resûlullah (s.a.v.) taziyeye gitmeyi teşvik ettiği gibi bizzat kendisi de bu vazifeyi ifa etmiştir. Bu

<sup>83</sup> Ahmed b. Şuayb en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi*, (tahk. Abdulfettâh Ebû Gudda), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, IV, 351.

<sup>84</sup> Tirmizî, *Sünen*, II, 378.

<sup>85</sup> Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (tahk. Mustafa Abdulkadir Âtâ), Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I 540.

<sup>86</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, III, 147.

<sup>87</sup> Habib b. Tahir, *el-Fikhü'l-Malikî ve Edilletuhu*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1418/1998, II, 387.

<sup>88</sup> Mâide, 2/5.

<sup>89</sup> Yehya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkârü'l-Müntehabe min Kelami Seyyidü'l-Ebrâr*, (tahk. el-Cefân-el-Câbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1425/2004, s. 269.



da taziyenin müstehap olduğunu göstermektedir. Fukahâ, konuyla ilgili varid olmuş bu tür kavli ve fiilî sünnete dayanarak taziyenin müstehap olduğuna kanaat getirmişlerdir. Vacip olduğuna veya meşru olmadığına dair herhangi bir yaklaşım ise söz konusu olmamıştır.<sup>90</sup>

### 9. Taziyede Fatiha Okumanın Hükümü

Âlimler, Fatiha süresinin taziyelerde okunması hususunu, Kur'an okumanın sevabı ve ölümlere ulaşım sağlayamayacağı meselesi çerçevesinde ele almışlardır. Hanefîlerin çoğunluğu ile Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezhebine mensup bazı fakihlere göre okunan Kur'an'ın sevabı ölümlere ulaşır ve ölümler ondan faydalanır. Bu görüştekilere göre bir kimse namaz, oruç, Kur'an okuması, zikir ve hac gibi işlediği güzel amellerinin sevabını başkasına hediye edebilir.<sup>91</sup>

İbn Salâh (v. 806/1403) *el-Fetâvâ* adlı eserinde konuyu özetle şöyle ifade etmiştir: "Âlimlerden çoğunun kabul ettiği görüşe göre Kur'an'ın sevabını ölümlere bağışlamak caizdir; ancak okuduğu Kur'an'ın sevabını bağışlarken; Allah'ım okuduğum Kur'an'ın sevabını falan kimseye ulaştır şeklinde dua etmesi gerekir."<sup>92</sup>

Nevevî, Şafiî mezhebinin konuyla ilgili görüşünü şöyle açıklamıştır: "Şafiî mezhebinde daha çok şöhret bulmuş görüşe göre, Kur'an'ın sevabı ölüme ulaşmaz şeklindedir. Ancak, tercih edilen görüşe göre bu tür sevabın -özellikle arkasından dua edildiği zaman- ölüme ulaşacağı şeklindedir. Nitekim Kur'an'ın okunması duadan ibarettir. Duanın faydasının ölüme ulaşacağı konusunda ise ittifak vardır."<sup>93</sup>

İmam Mâlik'e göre Kur'an okumanın sevabı ölüme ulaşmaz ve ona faydası dokunmaz. Ancak Malikî mezhebinin bazı âlimlerine göre Kur'an okumanın sevabının ölümlere bağışlanması caiz olduğu gibi sevabı ölüme ulaşır ve ona faydası da dokunur.<sup>94</sup> Bu bağlamda Karâfî şöyle demiştir: İnsanı Allah'a yaklaştıran ameller üç kısımdır:

a. Sevabı sadece işleyene ait olup başkasına bağışlanması caiz olmayan ve faydasının da başkasına ulaşması hiçbir şekilde mümkün olmayan amellerdir. Bunlar iman, tevhid ve diğer itikâdî amellerdir.

b. Sevabının başkasına ulaşmasında ihtilaf bulunmayan amellerdir. Mâli ibadetler bu türdendir.

<sup>90</sup> Mustafa Çağrı, "Taziye", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2011, XL, 203.

<sup>91</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 424; Muhammed Necib el-Mutî'î, *el-Mecmû'*, XV, 522; İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtâr*, II, 243; Sâvî, *Bülğeti's-sâlik*, I, 580.

<sup>92</sup> Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, (tahk. Muveffek Abdullah Abdulkâdir), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986, s. 27.

<sup>93</sup> Mutî'î, *el-Mecmû'*, XV, 522.

<sup>94</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 423.

c. Sevabının başkasına ulaşip ulaşmayacağı hususunda ihtilâf bulunan ameller. Bunlar oruç, hac ve Kur'an okuma gibi ibadetlerdir. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik, bu tür amellerin sevaplarının başkasına bağışlanmasını caiz görmemişler ve bu sevapların başkasına ulaşmasının mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Ancak İnsanlar bu tür davranışlardan vazgeçmemeli; zira asıl olan bu tür sevapların ölümlere ulaşmasının umulmasıdır. İnsanlar bunda Allah'a güvenmelidir.<sup>95</sup>

Hanbelî mezhebinin ise konuya ilişkin farklı görüşleri olmakla beraber mezhebin genel kanaati şu şekildedir: Kur'an'ı okuyan kişi, ölü için niyet edip okumaya yöneldiğinde okuduğu Kur'an ölüye faydalı olur ve sevabı da ona ulaşır.<sup>96</sup> Ebu Bekir el-Hallal (v. 923/1517)'in rivayetiyle Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu bir cenazede ölü defnedilince, kör bir adam kabrin yanına gelerek Kur'an okudu. Ahmed b. Hanbel de kabrin yanında Kur'an okumasının bid'at olduğunu söyleyerek adamı Kur'an okumaktan menetti. Muhammed b. Kudâme el-Cevherî (v. 237/851) bunu duyunca Ahmed b. Hanbel'e, Ebû İsmail Mübeşşir el-Halebî (v. 200/815) hakkında ne düşünüyorsun diyerek bu zatın cerh ve ta'dil durumunu sordu. Ahmed b. Hanbel sika biri olduğunu biliyorum dedi. Bunun üzerinde Cevherî; Mübeşşir, babası kendisine, "beni defnettiğinizde kabrimin başında Bakara'nın ilk ve son ayetlerini okuyun" diye vasiyet yaptığını söyledi. İbn Ömer'in de bu vasiyette bulunduğunu duydum. Ahmed b. Hanbel bunu duyunca şöyle dedi: "Adamına git ve okumana devam etmesini söyle." Aynı şekilde Ebu Bekr el-Mervezî (v. 275/888) de Ahmed b. Hanbel'in şunları söylediğini nakleder: "Kabirlere girdiğiniz zaman; Fatiha, Felak, Nas ve İhlâs surelerini okuyun ve okuduklarınızı kabir ehline hediye edin, böylece bu okuduklarınızın sevabı onlara ulaşır."<sup>97</sup>

Okunan Kur'an'ın sevabı ölümlere ulaşmaz diyenler genelde şu delilleri ileri sürerler:

a. Bunlar ilk olarak şu ayeti delil göstermişlerdir: "*İnsana ancak çalıştığıının karşılığı vardır.*"<sup>98</sup> Kur'an okumak ölümlerin ameli ve kesbi olmadığından onlara hiçbir faydası olmaz. Dolayısıyla Resûlullah (s.a.v.), bunu ne yapmış ne de teşvik etmiştir.<sup>99</sup>

b. Peygamber efendimiz (s.a.v.) hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur: "İnsan ölünce, şu üç şeyden başka bütün amelleri sona erer; devam eden sadaka, yararlanılan bilgi ve kendisine duâ eden hayırlı evlât."<sup>100</sup> Kur'an

<sup>95</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Aliş, *Menhü'l Celil Şerhu Mühtaseri'l-Halil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1989, VII, 499.

<sup>96</sup> Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî, *el-Udde Şerhü'l-Umde*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1424/2003, I, 134.

<sup>97</sup> Abdurrahman b. Muhammed Ebu'l-Ferac, *eş-Şerhü'l-Kebîr ala Metni'l-Muknî*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, II, 425; Buhutî, *Keşşâfü'l-Kına' 'an Metni'l-İkna'*, IV, 431.

<sup>98</sup> Necm 53/39.

<sup>99</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîli Müslim Bin Haccâc*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1392/1973, I, 90; XI, 85.

<sup>100</sup> Müslim, *Sahîh*, III, 1255; Ebû Dâvud, *Sünen*, III, 117: 14; Tirmizî, *Sünen*, III, 53.

okumak bunlardan olmadığı için sevabı ölüye ulaşmaz.<sup>101</sup>

Okunan Kur'an'ı Kerim'in sevabı ölülere ulaşır diyenlerin delilleri ise şunlardır:

a. "Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tespih ederler; O'na inanırlar. Müminler için: 'Rabbimiz! İlimin ve rahmetin her şeyi içine almıştır. Tevbe edip Senin yoluna uyanları başışla; onları cehennemden azabından koru' diye başışlanma dilerler."<sup>102</sup> Ayete göre Müminlere duâ etmek, onların amellerinden olmadığı halde onlara fayda vermektedir.<sup>103</sup>

b. "Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur; kendinin, inanmış erkek ve kadınların günahlarının başışlanmasını dile. Allah, gezip dolaştığınız ve duracağınız yerleri bilir."<sup>104</sup> Bu ayette Allah (cc) Hz. Muhammed, müminlere dua etmesini emretmiştir. Bu da Hz. Muhammed'in duasının onlara fayda sağlayacağını göstermektedir.<sup>105</sup>

c. "İnanan, soyları da inançta kendilerine uyan kimselere soylarını da katarız. Onların işlediklerinden hiçbir şey eksiltmeyiz. Herkes kazancına bağlıdır."<sup>106</sup> Bu ayette Yüce Allah müminlere, âhret mutluluğunu, iman konusunda aynı yolu izleyen nesilleriyle birlikte yaşama imkânı vereceğini buyuruyor. Bu da başkalarının amellerinden faydalanılabileceğine işaret eder.<sup>107</sup>

d. Ma'kal b. Yesâr'dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "ölülerinizin üzerine Yasin süresini okuyunuz."<sup>108</sup> Şayet bunun ölüye faydası olmasaydı Resûlullah (s.a.v.) okunmasını tavsiye etmezdi.<sup>109</sup>

e. Kur'an okumanın sevabının ölüye ulaşacağını savunanlar; onu hac, sadaka ve duaya kıyas etmişlerdir. Yani bu tür ibadetlerin ölüye faydası olduğu gibi Kur'an okumanın faydasının da olması gerekir.<sup>110</sup> Nitekim Enes, Resûlullah (s.a.v.)'a ölülerimiz için duâ etmemizin onlar için sadaka vermeyiz ve onların yerine hac etmemizin onlara faydasının olup olmayacağını sormuş, Resûlullah da şöyle cevap vermiştir: "Yaptığınız bu amellerin sevapları onlara ulaşır ve birinize bir hediye başışlandığında sevindiği gibi onlar da o sevaba sevinirler"<sup>111</sup>

<sup>101</sup> İbn Kudâme, *el-Müğni*, II, 423.

<sup>102</sup> Mümin, 7/40.

<sup>103</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1414/1993, VI, 135.

<sup>104</sup> Muhammed, 47/19.

<sup>105</sup> İbn Kudâme, *el-Müğni*, V, 79.

<sup>106</sup> Tür, 21/52.

<sup>107</sup> Muhammed el-Emin eş-Şenkîti, *Edvâü'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, VIII, 470-471.

<sup>108</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, III, 191.

<sup>109</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî ala Merâki'l-Felâh*, s. 621.

<sup>110</sup> Buhûti, *Keşşâfü'l-Kinâ*, I, 147.

<sup>111</sup> Âynî, *Umdetü'l-Kâri*, VIII, 222.

Her iki görüşteki âlimlerin delillerini karşılaştırdığımızda, Kur'an-ı okumanın sevabının bağışlanması durumunda ölümlere ulaşacağı şeklindeki görüşün tercihe şayan olduğu kanaatine varmaktayız. Nitekim ölümlere Kur'an okunabileceği, sevabının bağışlanabileceği ve ölümlerin bundan faydalanacağı konusunda fukahâ arasında bir ittifak oluşmuştur. Zira İslâm âleminde öteden beri, ölümler için Kur'an okunmakta olup hiç kimse buna karşı çıkmamıştır.<sup>112</sup> Diğer görüştekilerin delillerine gelince; ileri sürdükleri en önemli delilleri olan, “İnsân için yalnızca kendi çalışıp çabalaması vardır”<sup>113</sup> ayetini Ebû Bekir el-Verrâk (v. 240/854); “insanlar kıyamet gününde niyetleri üzerine haşr olunur”<sup>114</sup> manasındaki hadisi delil getirerek “الاما ما سعي”nın “الاما ما سعي” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>115</sup>

İbn Abbâs, “İnsân için yalnızca kendi çalışıp çabalaması vardır”, ayetinin “İnanan, soyları da inançta kendilerine uyan kimselere soylarını da katarız.” ayetiyle nesh olduğunu ifade etmiştir.<sup>116</sup>

Bazı müfessirlere göre bu ayet Hz. Musa ve Hz. İbrahim'in kavimlerine hastr. Çünkü bu ayette onların suhurlarından bahsedilmektedir.<sup>117</sup> Bazılarına göre, ayette geçen insanlardan kasıt, kâfirlerdir.<sup>118</sup> Diğer bazı müfessirler ise “للإنسان”deki “ل”yi “على” manasına hamlederek ayeti şöyle yorumlamışlardır: İnsanlar için sadece yaptıkları günahların cezası vardır.<sup>119</sup>

Bunların yanı sıra ayetin anlamı, insan ancak kendi çabasıyla elde ettiğinin sahibidir, onu hak edebilir, başkasının kazandıklarında hak iddia edemez şeklindedir. Bu ayet, birisinin sahip olduğu bir şeyi başkasına bağışlamasına herhangi bir mani teşkil etmez. Buna göre bir kimsenin hayatta olan birisine, sahip olduğu bir şeyi hibe etmesinin caiz olması gibi vefat etmiş birisine de hibede bulunmasının caiz olması gerekir.

“İnsan ölünce bütün amelleri kesilir. Ancak üç şey müstesna: Sadaka-i cariye veya istifade edilen bir ilim ya da kendine dua edecek salih evlat.” şeklindeki delillerine şöyle cevap verilebilir: Buradaki ihtilaf ölenin ameli ile ilgili değil, başkasının ameli ile ilgilidir. İbn Kudâme bunu şu şekilde ifade eder: “Söz konusu hadis onlar için hüccet olamaz. Çünkü hadis ölünün amelinin kesilmesinden bahsediyor. Kur'an okumanın sevabı ise ölünün

<sup>112</sup> İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mükni'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, II, 281; Buhâti, *Keşşâfü'l-Kinâ'*, I, 147.

<sup>113</sup> Necm 53/39.

<sup>114</sup> Buhâri, *Sahîh*, III, 26.

<sup>115</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 115.

<sup>116</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (tahk. Ahmed el-Berdüni-İbrahim Etfiş), Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, Kahire 1384/1964, XVII, 114.

<sup>117</sup> Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (tahk. Yusuf Ali), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, III, 396; Zeylai, *Tebyînü'l-Hekâik*, II, 83-84.

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 114; Buhâti, *Keşşâfü'l-Kinâ'*, II, 148.

<sup>119</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 114; Zeylai, *Tebyînü'l-Hekâik*, II, 85.

amelinden değildir ki ona faydası dokunmasın.”<sup>120</sup> Böylece denilebilir ki fukahânın çoğu, Kur’ân-ı Kerîm’in ölümlere okunabileceği, kıraatin sevabının bağışlanması durumunda, bu sevabın, ölümlere ulaşacağı ve ölümlerin bu sevaptan yararlanacağı kanaatinde dir. Buna binaen taziyelerde Fatıha okumanın hiçbir sakıncasının olmadığı ve onlara fayda sağlayacağı da söylenebilir. Ayrıca Kur’an okumanın sevabının ölüye ulaşamayacağı varsayılsa bile, Hz. Peygamber (s.a.v.), “Bir topluluk Kur’ân’ı okuyup onu aralarında müzakere etmek üzere Allah’ın evlerinden birinde bir araya toplandıklarında, mutlaka üzerlerine sükûnet iner ve onları Allah’ın rahmeti bürür. Melekler de onları kanatlarıyla sararlar. Allah Teâlâ da, onları huzurunda bulunan yüce topluluğa (meleklerle) anar”<sup>121</sup> hadisinin hükmünce, okunan yerde rahmet ve sükûnet (huzur-güven) ortamı oluşuyorsa, taziyelerde Fatıha’nın okumasında da bir beis olmaması gerekir.<sup>122</sup>

### Sonuç

Taziye, sevdiklerini kaybedenlerin metanetli olmalarına yardımcı olmak, onların üzüntüsünü paylaşarak onları teskin etmeye çalışmak, hem merhum hem de yakınları için dua etmek ve merhumun yakınlarına Allah’ın kaza ve kaderine boyun eğmeyi öğütlemektir. Bu bağlamda taziye, Müslüman toplum içerisinde birlik ve dayanışmayı sağlayan önemli bir gelenektir.

Hz. Peygamber ve selef-i salihinin söz ve davranışlarından hareketle, genç kadının taziyesi hariç, Müslüman olan erkek, kadın, küçük, büyük tüm ölü yakınlarının taziyesi müstehap kabul edilmiştir. Öte yandan İslâm’ın çizdiği sınırı aşmamak kaydıyla gayri müslimin taziyesine de cevaz verilmiş ve onlardan gelen taziyelerin kabulünde de bir sakınca görülmemiştir.

Taziyenin yapılış şekli ve taziyede kullanılan ifadelerin, Hz. Peygamber’den nakledilmiş davranışlara ve ifadelere muvafık olması daha faziletli olmakla beraber, ölünün yakınlarına mümkün olduğunca teselli edici, rahatlatıcı sözler söylemek ve üzüntülerinin paylaşıldığını göstermek gibi taziyenin amacını yerine getiren ifadeler ve davranışlar yeterli görülmüştür.

Şer’î bir mazeret olmadığı durumlarda taziyenin üç günden fazla sürmesi uygun görülmemiştir. Öte yandan şer’î münkeratlardan uzak durmak şartıyla, ölü yakınlarının taziye için bir yerde toplanıp taziyeye gelenleri kabul etmesinde de bir sakınca görülmemiştir. Aynı şekilde taziye merasimlerinin icrası adına yapılan özel mekânlar, Müslümanların öteden beri güzel gördükleri bir gelenek olup teşvik edilmelidir.

Taziyeye gelenlere, ölünün malından veya ölünün ailesinin yakınlarının malından ziyafet verilmesi maddi açıdan büyük bir külfet oluşturarak onları zor durumda bıraktığı için bid’at olarak addedilmiş olup kaçınılması

<sup>120</sup> Ebu’l-Farac, *eş-Şerhü’l-Kebîr*, II, 426.

<sup>121</sup> Müslim, *Sahîh*, IV, 2074.

<sup>122</sup> Bkz. Aslan, “İslâm Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)”, s. 125-127.

gerekmektedir. Verilen bu yemeklerde yetim hakkı bulunduğu durumlarda ise bu tür yemekler caiz görülmediğinden yasaklanmalıdır. Ancak ölünün ailesi dışındaki diğer akrabaları, komşuları ve diğer Müslümanların yardımıyla, taziye gelenlere, ikram edilen yemeklerde bir sakınca bulunmadığı kanaati hâkimdir.

Okunan Kur'an'ın sevabının ölümlere faydalı olup olmayacağı hususu çerçevesinde değerlendirilen Fatıha suresinin taziyelerde okunması, güzel bir uygulama olup şer'î açıdan herhangi bir sakıncası yoktur.

### Kaynakça

- Abuzer, Celil, "Şanlıurfa'da Değişen Toplumsal Yapıda Taziye Geleneği -Bir Toplumsal Yapı Çözümlemesi-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, 2010, ss. 259-274.
- Albayrak, Ali, Arıcı, İsmail, "Elazığ'da Taziye Geleneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2007, s. 33-44.
- Âliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menhu'l Celîl Şerhu Mühtaseri'l-Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1989.
- Aslan, Bedri, "İslâm Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16, 2017, ss. 118-131.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.
- \_\_\_\_\_ *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâtü't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Buhârî*, (tahk. Muhammed Zuhayr b. Nasır), Dâru Tavkî'n-Necât, yy. 1422/2002.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed, *el-Büceyremî ala'l-Hatîb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- Buhâtî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfü'l-Kana' an Metni'l-İknâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy. ty.
- Çağrı, Mustafa, (Taziye), *DİA*, XL, TDV Yayınları, Ankara 203-202 ,2011.
- Cel'ûd, Mehmâs b. Abdillâh, *el-Müvâlatu ve'l-Mu'âdatu fi's-Şeri'ati'l-İslâmî*, Riyad 1407/1987.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh, *Nihayetü'l-Matleb fi Dirayetü'l-Mezheb*, (tahk. Abdulazîm Mahmude ed-Dîb), Dâru'l-Minhâc, yy. 1428/2007.
- Derdîrî, Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhi'l-Kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkûile birlikte)*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.
- El-'Amûş, Hulûd İbrahim, "Cedeliyyetü'l-Lugavî ve'l-İctimâî fî Hitâbî't-Te'âzî fi't-Türâsî'l-Arabî", *Mecelletu Dimaşk*, 28/2, 2012, ss. 177-233.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Mesâilü'l-İmam Ahmed*, Mektebetu İbnTeymiyye, Mısır 1420/1999.
- Ebu'l-Ferac, Abdurrahman b. Muhammed, *eş-Şerhü'l-Kebîr ala Metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ty. yy.
- el-Hâcce, Kevkeb 'Abid, *Fukhu'l-İbâdât fi'l-Fikhi'l-Mâlikî*, Matba'atü'l-İnşâ,

- Dımaşk 1406/1986.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (tahk Mustafa Abdülkadir Âta), Dâu'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-Mühhtar ala Dürri'l-Mühhtar*, (tahk. Şeyh Ahmed Adil Mevcûd-Şeyh Ali Muhammed Muavviz), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1423/2003.
- İbn Baz, Abudulaziz b. Abdillâh, *Mecmû'u Fetâvâ ve Mekâlâtin Mutenevva'a*, (www.imambinbaz.org).
- İbn Ebî Şeybe, Abdurrazzak b. Himâm, *el-Musannef*, (tahk. Habibü'r-Rahman el-'Azamî), el-Meclisü'l-İlmî, Hind 1403/1982.
- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed, *el-Heytemî, Tühfetü'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kubrâ, Mısır 1357/1983.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu Ahmed*, (tahk. Şuayb el-Arnâvutî ve dğr.), Müssetetü'r-Risâle, yy. 1421/2001.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, (tahk. Abdullah b. Abdilmühsin ve Abdulfettah Muhammed) Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, (Muhammed Fuâd Abdülbaki), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Halep ty.
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1414/1993.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mükni'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ty.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *el-Beyânu ve't-Tahsîl*, (tahk. Muhammed Hacı ve diğeri), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, (tahk. Muveffak Abdullah Abdulkâdir), 1. Baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986.
- İbn Tahir Habib, *el-Fikhü'l-Malikî ve Edilletuhu*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1418/1998.
- Kârî, Ali b. Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1422/2002.
- Karâfî, Ahmed b. İdris, *ez-Zehîre*, (tahk. Muhammed Hacı), Dâr'ul-Garbi'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.
- Komisyon, *el-Fetave'l-Hindiyye*, Dâru'l-Fikr, 1310/1892.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, (tahk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîs), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.
- Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim, *el-Udde Şerhü'l-Umde*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1424/2003.
- Medâinî, Ali b. Muhammed, *et-Te'âzî*, (tahk. İbrahim Sâlih), Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 1424/2003.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Racih mine'l-Hilâf*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy. ty.
- \_\_\_\_\_ *et-Tehbîr Şerhü't-Tahrîr*, (tahk. Abdurrahman b. Abdillâh el-Cebrîn), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ty.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1391/1971.

- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, (tahk. Yusuf Ali), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Nemerî, Yusuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, (tahk. Sâlim Muhammed Âtâ-Muhammed Ali Muavviz), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Nevevî, Yahya b. Şeref, *el-Mecmu Şerhü'l-Mühazzeb*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.  
 \_\_\_\_\_ *el-Ezkâru'l-Müntehabe min Kelami Seyyidi'l-Ebrâr*, (tahk. el-Cefân-el-Câbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1425/2004.  
 \_\_\_\_\_ *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Mektebetu Eser, İstanbul ty.  
 \_\_\_\_\_ *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim Bin Haccâc*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1392/1973.
- Nisâbüri, Müslim b. Heccac, *Sahihu Müslim*, (tahk. Muhammed Fuâd Abdülbaki), Dâru İhyâi'l-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- Ruaynî, Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Mühtasari Halîl*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. ty.
- Sâlihî, Muhammed b. Müflih, *el-Fürû' ve Teshîhu'l-Fürû'*, (tahk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, yy. 1424/2003.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Bülğetü's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, Dâru'l-Me'ârif, yy. ty.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1410/1990.
- Şenkîfî, Muhammed el-Emîn, *Edvâü'l-Beyân fi İdâli'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1993/1414.
- Şırbînî, Muhammed Hatip, *Müğni'l-Mühtaç*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.
- 134 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsirü't-Taberî*, (tahk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Merkezü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye bi Dâri Hicr, Cize 1424/2004.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetu-Tehâvî ala Merâgi'l-Felâh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmizî*, (tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hekâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Matb'atu'l-Emîriyye el-Kübrâ, Kahire 1313/1896.



# Kur'an ve Sünnet Bağlamında Yaygın Din Eğitimi

Mehmet MÜFTÜOĞLU\*



## Public Religious Education in the Context of the Qur'an and the Sunna

**Citation/©:** Müftüoğlu, Mehmet, Public Religious Education in the Context of the Qur'an and the Sunna, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 135-160.

**Abstract:** In order to achieve the desired goal of public religious education which has some purposes such as to inform Muslims about the faith, worship and moral principles of the Islamic religion that is the origin of the Qur'an and the Sunna, to help their interpretations of the religious dimension of life by developing their religious understanding, providing guidance and religious counsel to Muslims on religious and moral issues, applying a proper method of the Qur'an and the Sunnah is imperative. In order to reach this goal, analyzing of the revelation and education activities of Prophet Muhammad's twenty-three year prophets in the Mecca and Medina period is extremely important. Therefore, the revelation and education activities of Prophet Muhammad who is the prophet and the chief educator of the Islamic religion, and also the Qur'an and Prophet Muhammad's educational methods are need to be well known and practiced by religious educators who are interested in today's public religious education.

In this study, we will try to study how to transmit the teaching and learning activities and methods of the Quran and the religion education of the Prophet Muhammed in Mecca and the Medina period.

**Key words:** the Qur'an, Sunna, Religious Education, Public Religious Education.



**Atıf/©:** Müftüoğlu, Mehmet, Kur'an ve Sünnet Bağlamında Yaygın Din Eğitimi, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 135-160.

**Öz:** Kaynağı Kur'an ve Sünnet olan, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda Müslümanları bilgilendirmek, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunun yorumlarına yardımcı olmak, dini ve ahlaki konularda onlara rehberlik ve dini danışmanlık yapmak gibi bir amacı olan yaygın din eğitiminde arzu edilen hedefe ulaşılabilmesi için Kur'an ve Sünnete uygun bir metodun uygulanması zarurettir. Bu hedefe ulaşabilmek için de Hz. Muhammed'in yirmi üç senelik peygamberliğinin Mekke ve Medine dönemi tebliğ ve eğitim faaliyetlerinin incelenmesi, günümüz yaygın din eğitimine uyarlanması bakımından son derece önemlidir. Bundan dolayı, İslam dininin hem peygamberi hem de baş eğitimcisi olan Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim faaliyetleri ile, Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in eğitimdeki metodlarının günümüz yaygın din eğitimi ile ilgilenen din eğitimcileri tarafından iyi bilinmesi ve uygulanması gerekmektedir.

Bu çalışmamızda Kur'an ve din eğitimi, Hz. Muhammed'in Mekke-Medine dönemi tebliğ-eğitim-öğretim faaliyetleri ve metodlarını incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Sünnet, Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi.

\* Dr., İstanbul Esenyurt Müftüsü.

## Giriş

Her ne kadar yüce Allah, hakla batılı, hayırla şerri birbirinden ayırt etmesi için insana akıl nimetini vermişse de insanın aklıyla her şeyi bilmesi mümkün olmamıştır. İnsanın aklıyla kavrayamadığı ama bilmek ve yapmak zorunda olduğu birtakım hakikatler vardır ki bunlar ancak Allah'ın kullarına bildirmesiyle mümkündür. Bu bildirme işi ise Allah'ın yine kulları arasından seçtiği müstesna kişiler vasıtasıyla yani peygamberler aracılığı ile mümkün olmaktadır.<sup>1</sup> Peygamberlerin, Allah'ın kullarına ulaştırmak istediği hakikatler bütününe ise din diyoruz. Hemen her dinin, yaşanan hayata ait pratik davranış kurallarına varıncaya kadar her konuda insanı aydınlatmayı hedef edindiği muhakkaktır.<sup>2</sup> İslam dininin hedefi de cehaleti ortadan kaldırmak, insanları hem bu dünya hem de ahiret için hazırlamaktır.<sup>3</sup>

Dinlerin kurucuları durumunda olan peygamberlerin eğitim ve öğretimlerindeki hedefleri, halkı, kâinat ve kâinattaki olayları tetkike ve düşünmeye sevk ederek irşat etmek ve Allah'ın nimetlerine kavuşmalarını sağlamaktır. Peygamberlerin eğitimdeki hedefleri, insanlığın din eğitimini üstlenmiş, tebliğ ve eğitim görevini üzerine almış din eğitimcileri için rehber olmalıdır. Bunun için din eğitimcileri hedef kitlelerini düşünmeye sevk edecek gerçek bilgilerle donatılmış olarak yetişmelidirler.<sup>4</sup>

Din eğitimi her şeyden önce bir bilgi meselesidir. Dinle ilgili bilgiler hurafe ve safsatadan arındırılmış temel ilkelere dayanmalıdır. Gerek iman gerek ibadet konularında ehem ve mühim sırası mutlaka gözetilmelidir. Ancak dinle ilgili bilgiler sırf malumat olsun diye öğretilmez. Zira dini bilgilerin vicdanımıza mal olması ve bir inanç sistemi halinde benliğimize kazandırılması söz konusudur. Bu bilgilerin insanın iç dünyasında iman, irade ve moral gücü olarak yer alması istenirken, bir taraftan da namaz ve oruç gibi ibadetler insan iradesini güçlendirmeye yönelik hareketler olarak görülmektedir.<sup>5</sup>

İlk nazil olan ayetlerden son ayete kadar, Hz. Muhammed'in görevinin özünü tebliğ oluştuyordu. Bu konuda yüce Allah kendisini "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir*"<sup>6</sup> ayetiyle uyarmaktadır. Ancak onun görevinin sadece Allah'tan aldığı mesajları insanlara tebliğ ve nakletmekten ibaret olduğunu düşünemeyiz. Zira Hz. Peygamber kendisine nazil olan ayetleri hem tebliğ ediyor hem de kendisine inanan insanları

<sup>1</sup> Nurettin Ali el-Kari, *Şerhu'l-emali*, İrşad Kitabevi, İstanbul trs. s.17.

<sup>2</sup> Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1988, s. 113.

<sup>3</sup> Beşir İslamoğlu, *Kur'an'da Müslümanların Özellikleri*, Pınar Yayınları, Ankara 1991, s. 63.

<sup>4</sup> Burhaneddin Ez-Zernuci, *Talimül-müteallim, İslamda Eğitim Öğretim Metodu*, çev. Vehbi Yavuz, Pamuk Ofset, İstanbul 1995, s. 37.

<sup>5</sup> Emin Işık, *Gençliğin Ruhî ve Manevî Problemleri, (Gençliğin Din Eğitimi ve İnanç Problemleri)*, ISAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 35.

<sup>6</sup> Mâide, 5/67.

eğitiyordu. Öyleyse, ilk nazil olan beş ayetle Hz. Muhammed'in hem tebliğ hem de eğitim-öğretim süreci artık başlamış demektir. Ancak bu süreçte bugünkü eğitim sistemlerine benzeyen herhangi bir müfredatı ve planı olan bir din eğitiminden söz etmek mümkün görünmese de onun takip ettiği vahye dayalı bir müfredatı ve metodu vardı. Zira o kendi arzusuna göre konuşmuyordu. Bildirdikleri kendisine vahyolunan vahiyden ibaretti.<sup>7</sup>

Günümüz eğitimcileri niteliği itibariyle eğitimi kontrollü (formal) ve kontrolsüz (informal) olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Kontrolsüz eğitim herhangi bir amacı olmayan ve kontrol edilemeyen eğitim iken, kontrollü eğitim ise, belli amaçlar doğrultusunda planlanıp programlanarak ve kontrol edilerek yürütülen eğitim faaliyetleridir.<sup>8</sup> Hz. Muhammed'in peygamberliğinin esasını teşkil eden Kur'an'ı tebliğ ve insanları yeni dine davet görevi bir yaygın din eğitimi idi. Nitekim o yüce Allah'tan aldığı vahiyleri bir taraftan insanlara tebliğ ediyor, bir taraftan da inananlara yaygın eğitim yoluyla öğretiyordu.<sup>9</sup> Bundan dolayı çalışmamızı yaygın din eğitimi ile sınırlandırdık.

Bütünçağlarda, eğitimin iki amacı olmuştur: Öğretim ve iyi davranışlar.<sup>10</sup> Bugünkü yaygın din eğitiminin gayesi ise "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda Müslümanları aydınlatmak, bilgilendirmek, batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunun yorumlarına yardımcı olmak, dini ve ahlaki konularda onlara rehberlik etmek ve dini danışmanlık yapmaktır."<sup>11</sup>

Dolayısıyla yaygın din eğitiminin, İslam dininin yukarıda zikredilen hedefi olan cehaleti ortadan kaldırması ve insanları hem bu dünya hem de ahirete hazırlaması için, öncelikle İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin benimsenmesi ve günümüz yaygın din eğitimine uyarlanması bir zarurettir. Bundan dolayı çalışmamızın, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemi din eğitimi ve tebliğ faaliyetlerinin, metot ve içerik bakımından bugünkü yaygın din eğitimine uyarlanması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Ancak geniş bir hedef kitlesi bulunan bugünün yaygın din eğitiminin, günümüz Müslümanlarının ihtiyaçlarına cevap vermesi hususunda, konuların amaçlarının belirlenmesinden, muhtevasının tespitine ve eğitim metotlarına kadar uzanan birtakım problemleri vardır.<sup>12</sup> Çalışmamızın amacı bu problemleri ortaya koyarak çözüm önerileri sunmaktan ziyade Yüce Allah tarafından eğitilen İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'in yirmi üç senelik, başarıyla tamamladığı dini tebliğ ve eğitim faaliyetleri içerisinden

<sup>7</sup> Necm, 53/3-4.

<sup>8</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 15.

<sup>9</sup> Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 267.

<sup>10</sup> Bertrand Russel, *Eğitim ve Toplum Düzeni*, çev. Nail Bezel, Varlık Yayınları, İstanbul 1981, s. 38.

<sup>11</sup> Doğan, *Yaygın Din Eğitiminin Neliği*, s. 271.

<sup>12</sup> Bkz. Doğan, *Yaygın Din Eğitiminin Neliği*, s. 283-286.

özellikle bugünün yaygın din eğitimcilerinin örnek alabilecekleri ve yaygın din eğitimine uyarlayabilecekleri hususları onların takdirine sunmaktır.

Çalışmamızda öncelikle Kur'an ve din eğitimi, Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim-öğretim faaliyetleri ile eğitim metotlarını ele alacağız. Zira Kur'an'ın ikinci suresi olan Bakara suresinin ikinci ayetindeki "Kendisinde şüphe olmayan bu kitap, müttakiler için bir yol göstericidir" ifadesinden hareketle, bugünkü yaygın din eğitimcilerinin Kur'an'ın eğitimle ilgili bu rehberliğinden istifade etmeleri son derece önemlidir. Yine aynı şekilde Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim-öğretim metodunun uygulanmadığı bir yaygın din eğitiminin başarılı olması düşünülemez. Onun gerek Mekke gerekse Medine dönemi tebliğ ve eğitim-öğretim faaliyetleri ile eğitim metotlarından bugünkü yaygın din eğitiminin ve eğitimcilerinin alması gereken birçok örnek bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in 610 yılında, Hira-Nur dağında ilk nazil olan beş ayetle başlayan ve vefatına kadar devam eden tebliğ ve eğitim faaliyetlerini Mekke ve Medine dönemi olarak iki başlık altında ele alacağız. Zira her iki dönemin tebliğ ve din eğitimi-öğretimi faaliyetleri hem muhataplar hem de konular açısından birbirinden farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekke döneminde genelde evlerde yapılan din eğitimi, Medine döneminde mescit merkezli ve belirli mekanlarda yürütülmüş, yetişkinler kadar çocukların eğitimine de önem verilmiştir.<sup>13</sup>

Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim-öğretim faaliyetleri ile eğitim metotlarına başlamadan önce Kur'an ve din eğitimi konusuna kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

### 1. Kur'an ve Din Eğitimi

Kur'an Yüce Allah tarafından, ayetleri akıl sahipleri tarafından derinlemesine düşünölsün ve ögüt alsınlar diye Hz. Muhammed'e indirilen<sup>14</sup> ve yine Rahman tarafından ona ögretilen<sup>15</sup>, ayetleri müttakiler için yol gösterici olan<sup>16</sup> bir kitap olup, İslam dininin iki temel kaynağından biridir. Bundan dolayı İslam din eğitimi Kur'an'sız düşünmemiz mümkün değildir. İslam eğitim ve öğretilimi Kur'an'la başlar. İnsan Kur'an'ı okuyacak, ögrenecek, anlayacak ve üzerinde düşünerek hayatına yön verecektir.<sup>17</sup> Okunmadan ve anlaşılmasından Kur'an'ın insana yol göstermesi mümkün değildir. Dolayısıyla İslam din eğitimine Kur'an'ın ögretilmesiyle başlanacaktır.

Kur'an'a göre Yüce Allah eğitime, Hz. Adem'e eşyanın isimlerini<sup>18</sup> ve

<sup>13</sup> Zeki Salih Zengin, *Din Eğitimi/Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012, s. 37.

<sup>14</sup> Sad, 38/29.

<sup>15</sup> Rahman, 55/2.

<sup>16</sup> Bakara, 2/2.

<sup>17</sup> Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana 1998, s. 13.

<sup>18</sup> Bakara, 2/31

insana beyanı,<sup>19</sup> yani ifade etmeyi öğreterek başlamıştır. Buna göre Yüce Allah'ın ilk terbiyecisi olduğunu,<sup>20</sup> Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiyde de yaygın din eğitiminin başladığını<sup>21</sup> söyleyebiliriz. Hz. Peygamber kendisine gelen vahiy muhafaza etmek için gayret göstermiş,<sup>22</sup> ezberlemiş, ashabına okumuş, yazıyla kayıt altına aldırılmış ve aynı zamanda uygulamasını da ashabına öğretmiştir.<sup>23</sup>

İlk nazil olan ayetlerdeki "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı "alâk"tan (döllenmiş bir yumurta) yarattı. Oku! senin Rabbin en cömert olandır; O kalemler öğretendir, insana bilmediğini öğretendir"<sup>24</sup> şeklindeki ifadeler bize eğitim ve öğretime insanın ilk terbiyecisi, ikram ve ihsan sahibi olan Allah'ın ismiyle başlanacağını, eğitim ve öğretimde okuma ve yazmanın, yani kalemin ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplar arasında okuma yazma bilenlerin sayısı çok az olup bilhassa göçebeler arasında cehalet yaygındı. Zira onlar bu çağda ilimden, felsefeden habersizdi. Kur'an'ın nüzülü ile, Kur'an'ın okunması ve yazılması söz konusu olduğundan inananlar okuma yazma öğrenmek zorunda olduklarını hissettiler. Çünkü bazı Müslümanlar dinlerini daha iyi öğrenmek ve mükemmel derecede bilmek için okuma ve yazmaya muhtaç olduklarını anladılar. Bununla da kalmayıp, Hz. Muhammed'in tavsiyesi ile Arap dilinin dışında başka dilleri öğrenmeye de yöneldiler. Kur'an'daki Âdem, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, Yunus, Davud, Süleyman ve diğer peygamberlerin kıssaları sayesinde Arap dünyasında geçmiş kavimlerin haberleri, diğer milletlerin özellikle Yahudi ve Hıristiyanların durumları Müslümanlar tarafından öğrenilmiş oldu. O dönemin insanları arasında belli bir düzeni olmayan evlilik, boşanma ve medeni hollere ve suçlara dair hükümler, sosyal ve ekonomik hayata dair hükümlerin öğrenilmesine Kur'an vesile oldu.<sup>25</sup> Yine Kur'an Allah'ın varlığına, birliğine imana davet etmek, ilim ve kudret gibi sıfatlarını anlatmak hususunda aklı harekete geçirerek insanları alemde gözle görünen varlıkları düşünmeye ve onlardan ders almaya çağırdı.<sup>26</sup> Böylece teakkül, tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tefekkuh gibi düşünce çeşitleriyle inananları araştırmaya sevk etti ve onlarda yeni fikirlerin ortaya çıkmasına yardımcı oldu. Zira İslami ilimlerin disiplinlerinin oluşmasında Kur'an'ın düşünmeye işaret eden ayetlerin rolü önemlidir.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Rahman, 55/4.

<sup>20</sup> M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde-Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.İ.Fak. Yayınları, İstanbul 1994, s. 100.

<sup>21</sup> Doğan, *Yaygın Din Eğitiminin Neliği*, s. 270.

<sup>22</sup> Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. A. Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1983, s. 59.

<sup>23</sup> Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012, s. 350.

<sup>24</sup> Alâk, 96/1-5

<sup>25</sup> Ahmed Emin, *Fecrül İslam (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 223-225.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân, 3/191-192.

<sup>27</sup> Mehmet Müftüoğlu, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Doğru Düşünme*, Forart İletişim, İstanbul 2016, s. 21.

Kur'an ayetlerini incelediğimizde; imandan ibadete, ahlaktan muamelelata, ilimden ticarete, çalışmaya ve sosyal hayata varıncaya kadar, insanı ilgilendiren her konuda Yüce Allah, Kur'an'ın muhataplarından uygulama istemektedir.<sup>28</sup> Bu uygulamanın gerçekleşmesi ancak eğitim ve öğretim yoluyla mümkün olabilir. Yüce Allah Hz. Peygambere Kur'an ile öğüt vermeyi,<sup>29</sup> emretmektedir. Dolayısıyla Kur'an İslam eğitim ve öğretiminin ilk ve en temel kitabıdır. Hz. Muhammed, insanları itikadi, ahlaki ve sosyal konularda, kime ve nasıl ibadet edileceğini Kur'an'a göre eğitmek ve öğretmek zorundaydı. Aksi takdirde o peygamberlik görevini yerine getirmemiş olurdu.

Kur'an bugünkü yaygın din eğitimcilerinin eğitim ve öğretimde uyması ve uygulaması gereken temel prensibi Hz. Muhammed'e hitaben şu şekilde dile getiriyor: *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış."*<sup>30</sup> Bu ayetle Yüce Allah Kur'an vasıtasıyla önce peygamberini, tebliğ ve davet görevini nasıl yerine getireceği konusunda eğitiyor. Buna göre, İslam'ı insanlara anlatan din eğitimcileri her şeyden önce gereği kadar bilgi sahibi olmalı, güzel öğütlerle ve en güzel metotla insanlara İslam'ı öğretmelidir. Bu ayeti kerime, yaygın din eğitiminde İslam'a davetin ve tartışmanın yöntemini bildirmektedir.

Kur'an'da üstün bir eğitim metodu bulunduğunu görmekteyiz. Zira, inananlar için bir hidayet rehberi olan<sup>31</sup> Kur'an insanın eğitiminde öncelikle imanın, küfrün, şirkin ve nifakın mekânı olan<sup>32</sup> kalbe, Allah'a ve ahiret gününe imanı yerleştiriyor. Bunu yaparken zorlamadan, baskı yapmadan, basit bir yolla, insan fitratına uygun olarak hissedilen, görülen ve insan aklının kabul ettiği hususları dile getirerek dikkatleri yağmur, rüzgâr, bitki, şimşek, gök gürlütüsü, sema ve arza çekiyor.<sup>33</sup> Bu konudaki örnekleri Kur'an'ın birçok sure ve ayetlerinde görmemiz mümkündür.<sup>34</sup>

Başarılı bir din eğitimi için, din eğitimcisinin toplum tarafından örnek alınan bir insan olması son derece önemlidir. *"Andolsun ki, Resulullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredener için güzel bir örnektir"*<sup>35</sup> ifadeleriyle Kur'an bir eğitimci olan Hz. Peygamberi ona inananlar için bir örnek olarak takdim ediyor. Yağmurun yağmasıyla yeryüzündeki kurumuş, ölmüş bitki örtüsünün tekrar yeşillenmesini açıkladıktan sonra, bu durumu ibret alınması gereken bir hadise olarak gözler önüne seriyor. Yine Kur'an hayvanlardan elde edilen süttten, hurma, üzüm gibi gıdalardan, bal arısının ürettiği baldan örneklerle, meyvelerin her birinde düşünen

<sup>28</sup> Müftüoğlu, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Doğru Düşünme*, s. 4.

<sup>29</sup> Kaf, 50/45.

<sup>30</sup> Nahl, 16/125.

<sup>31</sup> Bakara, 2/2-3.

<sup>32</sup> Bakara, 2/7, 10.

<sup>33</sup> Bayraktar, *İslam Eğitiminde-Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, s. 100.

<sup>34</sup> Bakara, 2/19, 22, 164; Araf,7/57; Nuh, 71/10-12; Nur, 24/43, Mü'minun, 23/18-19; Fatır, 35/ 27.

<sup>35</sup> Ahzab, 33/21.

bir kavim için ibret olduğunu<sup>36</sup> ifade etmektedir. Böylece o, eğitimde dikkatleri düşünmeye ve ibret almaya, “Bu Kur'an, ayetleri düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır”<sup>37</sup> şeklindeki ifadesiyle, din eğitimi açısından ve Müslümanların anlayıp uygulamaları bakımından son derece önemli olan Kur'an ayetleri hakkında tedebbüre ve bu ayetlerdeki ilahi mesajlardan öğüt almaları hususuna dikkatleri çekiyor. Zira anlaşılmasından okunan Kur'an'ın hayata tatbik edilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, Bakara suresi 232. ayette Yüce Allah, eşlerini boşayan erkeklere, boşanma sürecinden sonra uymaları gereken hususları açıkladıktan sonra bunların onlar için bir öğüt olduğunu ve Araf suresi 79. ayette Salih peygamberin kavmine öğüt verdiğini, ancak kavminin öğüt verenleri sevmediğini bildirmektedir.

Kur'an bir taraftan Hz. Peygamber aracılığı ile insanları eğitirken, bir taraftan da bu eğitimin metodunu öğretmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da gerek genel din eğitimine gerekse yaygın din eğitime ışık tutacak metotlardan soru-cevap, örnek alma, ibretle terbiye, öğütle eğitim gibi metotların kullanıldığı dikkatimizi çekmektedir. Ancak Hz. Muhammed'in tebliğ, eğitim ve öğretim faaliyetleri vahyin ışığı doğrultusunda, yani Kur'an'a göre olduğundan, tekrarlardan kaçınmak ve konuyu uzatmamak için Hz. Peygamberin eğitim-öğretim faaliyetleri ve metotlarıyla çalışmamızı sürdürüyoruz.

## 2. Hz. Muhammed'in Mekke-Medine Dönemi Tebliğ, Din Eğitim-Öğretimi Faaliyetleri

Lügatte bir haberi bildirmek ve haber vermek anlamlarına gelen tebliğ kelimesi, dini manada Allah'ın sözünü ve vahyini insanlara duyurmaktır.<sup>38</sup> Tebliğ, Hz. Muhammed'in en başta gelen vazifesi olup hem mü'minleri hem de mü'min olmayanları kapsadığından eğitime nazaran daha geneldir. Din eğitimi ve öğretimi ise sadece ona inanan ve peygamberliğini tasdik eden mü'minlerin tamamını kapsamaktadır. Nitekim Kur'an'da Yüce Allah bazen genel olarak insanlara, bazen inananlara bazen kâfirlere hitap etmektedir. Yirmi üç senelik peygamberlik sürecinde insanları şirkten tevhide davet eden ayetler kâfirler ve müşrikler için bir tebliğ niteliği taşıırken, tevhit inancını benimsemiş, Allah'ın varlığını birliğini tasdik etmiş mü'minlere hitaben, namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadet konularıyla ahlâki konuları ihtiva eden ve “ey iman edenler” şeklinde başlayan ayetler mü'minler için hem tebliğ hem eğitim niteliğini taşımaktadır. Kur'an ayetlerinin tamamının inanan ve inanmayan herkese bildirilmesi bir tebliğ faaliyeti iken, tebliği yapılan Kur'an ayetlerinin ve bu ayetlerin muhtevasının ve hükümlerinin inananlara öğretilmesi ise bir eğitim faaliyeti diyebiliriz. Gerek Kur'an'ı Kerime gerekse Hz. Muhammed'in kendi ifadelerine göre onun hem bir peygamber hem de eğitimci olduğunu görüyoruz. Zira Cum'a suresinde Yüce Allah onu ümmi ve daha önce dalalet içinde olan bir topluluğa kendi ayetlerini okuyan, onları

<sup>36</sup> Nahl, 16/ 65-69.

<sup>37</sup> Sâd, 38/ 29.

<sup>38</sup> www.elmaany.com. el-Mu'cemul vasit, El-lügatü-l arabiyetü-l muasir, “tebliğ” mad. 22.10.2017.

tezkiye eden, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber olarak,<sup>39</sup> Nisa suresinde bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiğini<sup>40</sup> bildirmekte ve Hz. Muhammed de kendisinin bir eğitimci olarak gönderildiğini<sup>41</sup> beyan etmektedir.

Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim-öğretim faaliyetlerini Mekke ve Medine dönemi olarak ele aldıktan sonra onun eğitim metodlarından örneklerle çalışmamızı sürdüreceğiz.

### 2.1. Hz. Muhammed'in Mekke Dönemi'nde Yaptığı Tebliğ ve Din Eğitim-Öğretimi Faaliyetleri

Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in ilk muhatap olduğu beş Kur'an ayetinden birincisi "Oku!"<sup>42</sup> emri ilahisidir. Bu beş ayetle, ilk tebliğ Hz. Peygamberin bizzat kendisine yapılmıştı; ve bunun Allah tarafından indirildiğine kendisi bizzat inanmalıydı ki, o da kendisine vahyolunanı tebliğ etsin. Yoksa peygamberlik vazifesini yerine getirmemiş olurdu.<sup>43</sup> Kur'an ayetleri belli aralıklarla nazil oldukça, bütün vahiy tamamlanuncaya kadar Hz. Muhammed onları bir taraftan insanlara bildiriyor, açıklıyor ve yorumluyor, bir taraftan da bu ayetlerin uygulanması ile ilgileniyordu.<sup>44</sup> Müddessir suresinin ilk ayetleri ile vahiy yeniden gelmeye başlamış ve bu ayetlerle Hz. Peygamber'in kendi elleriyle yaptıkları putlara tapan insanları uyarması gerektiği,<sup>45</sup> daha sonra tebliğ vazifesine önce kimlerden başlayacağı ve kendisine uyan müminlere karşı alçak gönüllü olması, şayet yakın akrabaları kendisine inanmayıp karşı gelirlerse onlara ne söylemesi gerektiği<sup>46</sup> gibi hususlar bildirilmiştir. Daha sonra ise Hz. Muhammed, ulaşabildiği herkese son dini tebliğ edecektir.<sup>47</sup> Çünkü o, sadece kendi akrabalarına peygamber olarak değil, bütün insanlara peygamber olarak,<sup>48</sup> müjdeci ve uyarıcı olarak gönderilmiştir.<sup>49</sup> Bu ayetlerle tebliğ ve davette takip edilmesi gereken sıra ile inananlara ve inananlara karşı takınılacak tutum ve davranışın şekli ortaya konmuştur. Dini tebliğe önce en yakın akrabadan başlanılacak, sonra diğer insanlar dine davet edilecektir.

"Yakın akrabaları uyar" ayeti nazil olduktan sonra, Hz. Muhammed akrabalarına verdiği bir yemekte onları İslam'a davet etmiş, fakat bu daveti amca-

<sup>39</sup> Cum'a, 62/2.

<sup>40</sup> Nisâ, 4/79.

<sup>41</sup> Abdulfettah Ebu Gudde, *er-Resul- el-muallim*, Daru'l-beşairu'l-islamiye, Beyrut 1996, s. 10.

<sup>42</sup> Alâk, 96/1.

<sup>43</sup> Mâide, 5/67.

<sup>44</sup> Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, s. 25.

<sup>45</sup> Müddessir, 74/1-5.

<sup>46</sup> Şu'arâ, 26/ 214-216.

<sup>47</sup> En'am, 6/19.

<sup>48</sup> Nisâ, 4/ 79.

<sup>49</sup> Sebe', 34/28.



sı Ebu Talip'in oğlu Hz. Ali'den başka kimse kabul etmemiştir.<sup>50</sup> Akraba desteği görmeyen Hz. Peygamber dini tebliğe üç yıl gizli olarak devam etmiştir. "Sana emredileni açıkça ortaya koy ve Allah'a ortak koşanlardan yüz çevir"<sup>51</sup> ayeti nazil olduktan sonra artık açıktan tebliğ başlamıştı.

İlk vahiyle ikinci vahiy arasındaki belli bir süre kesintiden dolayı, Hz. Muhammed'in Allah tarafından terkedildiğini söyleyen bazı Mekkeliler tarafından alay konusu edildiği bilinmektedir.<sup>52</sup> Hz. Muhammed, kendisine "Oku!" emriyle gelen ilahi vahiy Cebrail'den (a.s) dan aldığı şekilde ezberliyor ve daha sonra bu ezberlediklerini gelip insanlara tebliğ ediyordu. Öyleyse asrı saadet, talebesi sahabe olan ve kısa sürede başarılı sonuçlar veren yeni bir eğitim ve öğretim sistemi getirmiştir.<sup>53</sup> Bu sistem, tebliğ vazifesini yerine getirirken Hz. Muhammed'in üslubu önce Kur'an ayetlerinden yumuşak sesiyle birkaç ayet okumak, sonra da bunları yorumlayıp dinleyicileri bu ayetlere inanmaya davet etmek biçimindeydi.<sup>54</sup>

Kur'an'ı tebliğ ve öğretmek, Hz. Muhammed'in en önde gelen vazifesi idi. Bunun için Mekke döneminde, kendi evinde düzenli olarak Kur'an okurdu. Aynı şekilde Hz. Ebu Bekr'in ise evinin bahçesine yaptırdığı küçük mescitte, seslice Kur'an okuduğu ve Mekke'li insanların düzenli olarak okunan Kur'an'ı dinlediklerini, Kur'an okumasını bilen sahabelerin, diğer Müslümanlara Kur'an öğrettiklerini görüyoruz. Mesela Hz. Ömer Müslüman olmadan önce kız kardeşinin evine gittiğinde orada kız kardeşi ve eniştesine bir öğretmen Kur'an okuyordu.<sup>55</sup> Mekke'de din eğitimi ve dini tebliğin yapıldığı ilk kapalı mekân olarak Erkam'ın evini söylemek mümkündür. Hz. Muhammed burada İslam'ı kabul edenlere nazil olan ayetleri okuyor ve yorumunu yapıyor, öğütler veriyor, sahabeler vasıtasıyla oraya gelen ve gerçeği arayan insanlar burada kabul edip onlarla görüşüyordu. İbn Hazm'ın *Cevami'us-Sire*'sindeki rivayete göre Hz. Ömer de burada şahadet getirerek İslam'ı kabul etmiştir.<sup>56</sup>

Erkam'ın evinde Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretiminden istifade edenlerin sayısı otuz iki erkek, on üç kadın olmak üzere kırk beş kişi olup, sekiz tanesi okuma yazma biliyordu. Yaş ortalamaları ise 25-28 idi. İslam'ın ilk yetişkinler okulu olan Dar'ül-Erkam'da eğitim-öğretim vahyin ışığında ve Hz. Muhammed'in rehberliğinde yürütülüyordu. Dar'ül-Erkam'da sabahın erken saatlerinden gün kararınca kadar devam eden eğitimin konusu sağlam bir

<sup>50</sup> İsmail Lütfi Çakan, N. Mehmed Solmaz, *Kur'an'ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 269.

<sup>51</sup> Hicr, 15/94.

<sup>52</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), Beyan Yayınları, İstanbul 2009, s. 87.

<sup>53</sup> Bayraktar, *İslam Eğitiminde-Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, s. 85.

<sup>54</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 89.

<sup>55</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 94.

<sup>56</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 95. (1932 yılında Kâbe'nin karşısında Safa tepesi üzerinde mevcut olan bu ev, Suud yönetimi tarafından restore edilip okul yapılmış, ancak hacıların çoğalması nedeniyle mescidi genişletme ihtiyacı doğduğundan, yıkılmasına karar verilmiştir.)

akide, sağlam bir akıl ve sağlam bir ruh eğitimi idi. Hz. Peygamber kendisine inanan bu insanların önce kalplerindeki, kafalarındaki ve ruhlarındaki batıl inançları temizleyip onların yerine tevhid akidesini yerleştirerek şahsiyet eğitimi veriyordu.<sup>57</sup>

Klasik İslam tarihçilerine göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ana hedefi olan tebliğ ve davet vazifesini yapacağı Mekke'de okur yazar olanların sayısı 15-20 kişiden ibaretti.<sup>58</sup> Bundan dolayı ilk nazil olan beş ayetten ilkinin "oku", dört ve beşinci ayetlerin kalem ve insanın eğitimi ile alakalı olması manidardır. Hz. Peygamber'in okuma yazma bilenlerin bir kısmını veya tamamını kendi huzurunda vahiy kâtibi olarak çalıştırdığı rivayet edilmektedir.<sup>59</sup>

İslam'ın daha geniş kitlelere öğretilmesinde kadının rolü son derece önemlidir. Vahyin başlangıcından itibaren Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i destekliyor ve ona yardım ediyordu. Peygamberliğinin ilerleyen dönemlerinde ne zaman bir miktar Kur'an ayeti nazil olsa, Allah'ın Resulü bu ayetleri önce erkekler sonra da kadınlar topluluğu içinde okurdu.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu dönemin eğitim ve öğretiminin temeli yeni gelen ayetlerin insanlara anlatılarak öğretilmesi esasına dayanmaktaydı. İnananlar Hz. Peygamber tarafından kendilerine okunan ve anlatılan ayetlere göre davranışlarını şekillendiriyorlardı.<sup>61</sup>

İlk vahiyden sonra bir müddet vahiy kesilir. Hz. Peygamber'in etrafındaki insanların, özellikle en yakınlarının Allah'ın kendisini terk ettiğini ve darıldığını söyleyerek alaya aldıklarında Cebrail'(a.s.)in yeni bir vahiyyle çıkıp gelerek; "And olsun doğan güne! Ve her şeyi örttüğü zaman geceye! Ki "Rabbin seni terk etmedi, sana hiç de darılmadı"<sup>62</sup> ifadelerinin de geçtiği "Duha" suresiyle yüce Allah peygamberimizin yüreğine adeta su serperek onu sevindirip ferahlattı.<sup>63</sup>

Mekke döneminde Hz. Peygamber'in sistemli ve kurumsal bir din eğitiminden bahsetmemiz mümkün olmasa da o, bir taraftan nazil olan ayetleri tebliğ yöntemiyle insanları yeni dine ve dinin tevhit inancına davet ederken, diğer taraftan da davetine icabet edenleri ilahi vahyin akışına bağlı olarak, hemen her fırsatta, bireysel de olsa eğitmiştir. Kur'an'ın ifadesine göre, Hz. Muhammed'in bir öğüt verici ve uyarıcı olduğu,<sup>64</sup> daha önce dalalet

<sup>57</sup> Muhammed Emin Yıldırım, *Nebevi Eğitim Modeli-Darü'l-Erkan Vahyin*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016, s. 84-91.

<sup>58</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 627.

<sup>59</sup> Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 35.

<sup>60</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 80.

<sup>61</sup> İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, İstanbul 2013, s. 41.

<sup>62</sup> Duha, 93/1-3.

<sup>63</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 83.

<sup>64</sup> Gâşiye, 88/21.

içinde olan müminlere kitabı, hikmeti ve bilmediklerini öğrettiği,<sup>65</sup> yani bir muallim olduğu bildirilmektedir.

### 2.1.1. Mekke Dönemi İlahi Tebliğin Muhatapları

Mekke'de Hz. Muhammed'in ilahi tebliğine ilk muhatap olanlar, İslam tarihinde ilk Müslümanlar olarak da bilinen, eşi Hz. Hatice, amcası Ebu Talib'in oğlu Hz. Ali, daha önce kölesi iken azat ettikten sonra evlatlık olarak yanında bulunan Hz. Zeyd bin Harise ve çocukluğundan beri candan arkadaş ve dostu Hz. Ebu Bekir idi. Bunlara herhangi bir sıkıntıya maruz kalmadan ilahi mesaj tebliğ edilmiş ve kabul görmüştür. İlahi tebliğ görevinin ikinci safhasında ise *"Önce en yakın akrabalarını ikaz edip uyandır!"*<sup>66</sup> emriyle Hz. Peygamberin bu görevi yerine getirmeye en yakın akrabalarından başladığını görüyoruz. Akrabalarından başlaması diğer insanlara karşı tebliğ ve din eğitimi açısından büyük bir önem taşıyordu. Akrabalarının karakterlerini bildiği için ne pahasına olursa olsun o, bu görevi yerine getirirken karşılaşabileceği tepkilere hazırdı. Hz. Hamza gibi bir amcası onun peygamberliğini kabul edip desteklerken, Ebu Talip sadece desteklemiş, bir diğer amcası Ebu Leheb ise kabul etmemekle kalmamış hanımıyla birlikte kendisine hakaret etmiş ve Leheb suresinin nazil olmasına sebep olmuştu. Nihayet Mekke'deki hemen herkes artık Hz. Muhammed'in bu yeni davasından haberdar olmuş ve başlangıçta gizli yürütülen tebliğ görevi alenen her ortamda ve her kesimden insanlara açıkça yapılmaya başlanmıştı.<sup>67</sup> Yukarıda zikredilen *"Sana emredilen şeyi açıkça ortaya koyup söyle ve Allaha ortak koşanlardan yüz çevir! Gerçekten, Allah'la birlikte başka tanrılar edinip seninle alay eden kimselere karşı biz senin için yeterliyiz"*<sup>68</sup> ayetleri ile Hz. Muhammed Yüce Allah tarafından hem tam yetkili kılınmış hem de kendisine tam bir destek sözü verilmiştir. Bu desteği aldıktan sonra, hiç kimsenin hakaretine, tehdidine aldırış etmeden karşılaştığı herkese ilahi mesajları tebliğ etmeye devam etti. Ancak tebliğe muhatap olanlar arasında maddi ve manevi özgürlükleri olmayan kölelerle kadınların da olması ve bunların sahipleri tarafından fiziki ve psikolojik baskı altında olmaları Hz. Peygamberin görevini bir hayli zorlaştırıyordu. Uygulanan bu baskılar ya peygambere inananların imanlarını gizlemelerine ya da onun izniyle, doğup büyüdükleri şehirlerini terk ederek başka ülkeye (I. ve II. Habeşistan hicreti gibi) göç etmelerine sebep olmuştu. Hz. Muhammed'e yapılan maddi ve manevi baskılar bir taraftan onu üzerken diğer taraftan da onun azmini ve şevkini daha da artırmıştı.

Hz. Muhammed'in dini tebliğine muhatap olanlar arasında Mekke dışından Mekke'ye ticaret ve hac maksadıyla gelenleri de zikretmemiz gerekmektedir. Bunlar arasında Hz. Muhammed'in peygamberliğinin 11. yılında Medine'den Mekke'ye hac için gelen ve Akabe denilen yerde peygamberle görüşen altı kişi ile bir sene sonra yine Medine'den gelerek

<sup>65</sup> Bakara, 2/151; Ali İmran, 3/164; Mâide, 5/67; Nahl, 16/35; Cum'a, 62/2; Hicr, 15/94.

<sup>66</sup> Şu'arâ, 26/214.

<sup>67</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 87- 89.

<sup>68</sup> Hicr,15/94-95.

aynı yerde ona biat eden on iki kişi Müslüman olarak tekrar Medine'ye geri döndüler. Bu yeni Medineli Müslümanlar Hz. Peygamber'e bir mektup göndererek kendilerine dini öğretecek bir öğretmen göndermesini istediler. O da ilmine ve hitabetine güvendiği Mus'ab bin Umeyr'i Medine'ye öğretmen olarak gönderdi. Medine'de çok büyük bir tebliğ ve eğitim hizmeti yürüten Mus'ab, Hz. Muhammed'in ilk defa Müslümanların din eğitimi için tayin ettiği kişi oldu. Bir yıl sonra Medine'den ikisi kadın, toplam yetmiş beş kişi Mekke'ye gelerek yine Akabe denilen yerde Hz. Peygambere biat ederek Müslüman oldular. Bu iki biat olayına I. ve II. akabe biatleri denmektedir.<sup>69</sup>

### 2.1.2. Mekke Dönemi İlahi Tebliğin Konuları

Mekke döneminde ilahi tebliğ muhatap olan insanların gerek Hz. Muhammed'in akrabaları gerekse diğerlerinin hemen büyük çoğunluğu puta tapan müşrikler olup ahlaki çöküntünün içerisindeydiler. Ona tevdi edilen görev ise bu insanlara Allah'ın ayetlerini okumak, onları tezkiye etmek, kitabı ve hikmeti yani doğru bilgiyi öğretmektir. Bunun için Mekke döneminde nazil olan ayetlerin konularının, tek bir Allah'ın varlığı, sadece O'na inanmanın gerekliliği, O'nun her şeye gücünün yettiği, sadece Allaha kulluk etmeleri gerektiği, O'na ortak koşmamaları, puta tapıcılığın kötü bir şey olduğu, dünyada yapılanların ahirette mutlaka karşılığının verileceği, insanı ve her şeyi yaratanın Allah olduğu, sadece hayırlı ve güzel işler yaparak sıratı müstakim üzere yaşama zorunluluğu, öldükten sonra dirilme ve ahiret hayatı, bu dünyada yapılan şeylerin kayıt altına alındığı ve hesabının mutlaka sorulacağı gibi, başta imanla ve bu iman gereği olan güzel amellerle ilgili olduğunu görüyoruz.<sup>70</sup>

Hz. Muhammed'in en büyük mucizelerinden biri olan İsrâ ve Miraç hadisesi ile Miraçtan döndükten sonra Hz. Peygamber, Miraç esnasında gördüklerini ve karşılaştıklarını, yüce Allah'tan aldıklarını, ashabına ve insanlara tebliğ etmiş ve öğretmiştir. Hz. Peygamber yüce Allah'ın, kendisinin birliğine iman eden ve Muhammed'i (s.a.v.) resul olarak kabul eden bütün Müslümanların, eğer günahları varsa cehennemde bir süre ceza çektikten sonra kurtulacaklarını vaat ettiğini müjdelemiştir. Beş vakit namaz, ana-babaya itaat ve ihsanın önemi, akraba ilişkileri, fakirlerin ve yolda kalanların hakkı, infak ve ölçüsü, tevekkül, canın, malın ırz ve namusun kutsiyeti, bunların dokunulmazlığı, sözünde durma, vaatleri yerine getirme, yetimin malına dokunmama, ölçü ve tartıya riayet etme, gurur ve kibirle yer yüzünde dolaşmama, hakkında hiçbir bilgi sahibi olunmayan şeylerin peşinden koşulmaması gibi iman, ibadet, ahlak ve muamelatla ilgili temel esaslarla ilgili hususlar miraç hadisesiyle birlikte Mekke dönemi ilahi tebliğin konuları arasına girmiştir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 136-145.

<sup>70</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 84-89.

<sup>71</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 124-135.

## 2.2. Hz. Muhammed'in Medine Dönemi'nde Yaptığı Din Eğitim ve Öğretimi Faaliyetleri

Hz. Muhammed Mekke'li Müşriklerin yaptıkları zulümlerden dolayı Medine'ye hicret ettiğinde, on dört günlük misafir olarak kaldığı Kuba köyünde bir mescit inşa etmiştir. Kuba'dan ayrılıp Medine'ye doğru gelirken, Hz. Peygamber yol üzerinde bulunan Salimoğulları yurdunda Ranuna vadisinde ilk Cum'a hutbesini okuyup Cum'a namazını kıldırıştır. Allah Rasulü'nün yanında daha önceden Medine'lilere yazmış olduğu cuma günleri öğle namazı yerine bir hutbe ve ardından iki rekâtlı bir namaz kılınmasını emrettiği bir mektup bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in, burada okuduğu "*nefis terbiyesi, öldükten sonra Allah Teâlâ ile karşılaşma, peygambere iman, insanı cehennemden uzak tutacak amellerden sadaka ve güzel söz, iyiliklere karşı Allah Teâlâ'nın bire on sevap vereceği...*"<sup>72</sup> gibi konuları içeren Cuma hutbesiyle aslında Medine'deki ilk yaygın din eğitimine başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Gerek ilk nazil olan ayetlerin gerekse Mekke döneminde nazil olan diğer ayetlerin okumaya ve ilme teşvik etmesinden olsa gerek, daha Medine'ye hicret eder etmez Hz. Muhammed'in ilk icraatı, bir Mescid inşa etmek olmuştur. Mescidin yerinin tespitinde, arsasının alınmasında ve inşaatında bizzat Allah Resul'ünün bulunmasından dolayı bu mescit İslam tarihi boyunca Mescid-i Nebi veya Nebi olarak nitelendirilmiş ve öyle anılmıştır.<sup>73</sup> Hiç vakit geçirmeden onun Medine'de bir mescit inşa etmesinin sebebini, daha sonra bu mescitte yapılan faaliyetlerden anlamış oluyoruz.

Medine dönemi din eğitimini faaliyetlerini Mescid-i Nebi'de ve Mescid-i Nebi Dışında Din Eğitimi olarak iki başlık altında incelememiz mümkündür.

### 2.2.1. Mescid-i Nebi'de Din Eğitimi

Başta beş vakit namaz olmak üzere, bünyesinde yapılan eğitim faaliyetlerinden ötürü Mescid-i Nebi'nin Erkam'ın evinden sonra yaygın din eğitiminin yürütüldüğü ikinci mekân olduğunu söylememiz mümkündür.

Mescid-i Nebi'de birbirinden müstakil üç ayrı bölüm vardı. Bunlar;

1) Başta namaz kılmak, hutbe irad etmek, yeni gelen vahiylerin tebliği, zikir, Kur'an okuma (vb.) ibadetler için kullanılan kadın erkek ve çocuklara açık olan mescit bölümü,

2) Okul olarak kullanılan ve Suffe veya Zulle olarak nitelendirilen bölüm,

3) Resulullah'ın hanımları için ayrılmış birkaç küçük oda.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 155-156.

<sup>73</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 633.

<sup>74</sup> Ziya Kazıcı, *Ana Hatlılarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 21.

Mescid-i Nebevî her şeyden önce ibadet mahalli idi. Ancak bununla beraber Peygamber Mescidinin namaz kılmanın dışında da birçok işlevinin olduğunu biliyoruz. Hz. Muhammed, bir başka sebep yoksa namazını burada kılar ve kıldırır, dua ederdi. Namaz öncesi veya sonrasında sahabesi ile ve diğer insanlarla burada sohbet ederek, dinin ibadet, inanç, ahlak ve edeple ilgili bütün konularını, namazlardan önce veya sonra, namaz aralarında, cemaatin durumuna göre, erkek ve kadın, yaşlı, genç ve çocuk ayırımı yapmadan ashabına burada öğretmiş, onları eğitmiştir. İslâm toplumunu ilgilendiren bütün meseleler genelde burada müzakere edilirdi.<sup>75</sup> Hz. Muhammed ve hanımlarının kalacağı odalar da mescidin hemen bitişiğinde inşa edilmiştir.<sup>76</sup>

Mescid-i Nebevî'nin din eğitimi açısından en önemli bölümünü, gündüzleri okul, geceleri de kalacak yeri olmayanlara yatakhane görevi yapacak olan ve geniş bir oda şeklinde inşa edilen "Suffe" oluşturmaktaydı. Bu bölüm adeta bugünkü öğrenci pansiyonu gibi hizmet veriyordu. Bütün bunları yaparken Hz. Peygamber topluca ibadet etmek ve bu maksatla mescide gelenlere İslam dinini öğretmek ve onları eğitmek suretiyle günümüz cami ve mescitlerinde görev yapan din görevlilerine örnek oluyordu. Suffe, yatılı ve gündüzlü olarak Müslümanlara hizmet veren ve Hz. Muhammed'in kontrolünde tüm masrafları varlıklı kişilerce karşılanan bir eğitim kurumu idi. İslam dininin ilk okulu ve eğitim-öğretim kurumu olma özelliğine sahip olan Suffe'de, bizzat Hz. Peygamber dersler verirdi. Hz. Peygamber burada sadece Kur'an öğretimi ile meşgul olmayıp aynı zamanda âyetlerin manasını açıklamak, yani Kur'an çevresinde oluşan dinî bilgileri öğretmekle de meşgul oluyordu. Suffe'nin Kur'an merkezli; ancak Kur'an'la alakalı derslerle birlikte okuma yazma gibi diğer derslere de yer veren bir eğitim müessesesi olduğu da bilinmektedir. İslam eğitim tarihinde Suffe bir eğitim kurumu olmanın yanı sıra aynı zamanda bir aşevi, mescit, ibadetgah nazarıyla da görülmüştür. Bununla ilgili olarak Elmalılı, burasının İslam dininin ilk yatılı medresesi olduğunu ve bundan sonra buranın durumu örnek alınarak İslam âleminde medreselerin hep camilerin etrafına yapılageldiğini belirtmiştir.<sup>77</sup>

Hz. Peygamber Suffe'de bizzat ders verirdi. Ancak, İslam'a yeni girmiş bulunan Müslümanlara okuma yazmayı, Kur'an'ı ve temel dini bilgileri öğretmek üzere kendisine yardımcı olmak üzere başka öğretmenler de görevlendirmiştir. Mesela Ubade bin Samit, okuma yazma ve Kur'an eğitimi için, kendisi yazı uzmanı olan Abdullah bin Sa'id İbn-el As, Hz. Peygamber tarafından öğretmen olarak görevlendirilmişti.<sup>78</sup> Yine aynı şekilde, bugünkü tecvid, tashih'i-huruf, hatta Kur'an'ı ahenkli seslerle, manasını düşünüp tefekkür ederek okumak için verilen kıraat dersleri ile Kur'an'ın itikatla, hukukla ve ahlakla ilgili ayetler açıklanarak ilk tefsir, akâid,

<sup>75</sup> Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* s. 84.

<sup>76</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 158.

<sup>77</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, c. II, s. 940.

<sup>78</sup> Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 22.

hukuk ve ahlak derslerinin temellerinin Suffe okulunda atıldığını ve Hz. Muhammed'in dersleri ve öğretmenleri branşlarına göre ayırdığı ve görev verdiği görülmektedir. Kaynaklara göre Medine'de okuma ve yazma bilen insan sayısının çok az olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber Bedir savaşında esir düşen Müşriklerden okuma yazma bilenleri on Müslüman çocuğa okuma yazma öğretmesi halinde serbest bırakmak üzere onlara okuma yazma öğretme görevi vermiştir.<sup>79</sup> Bu durum, Hz. Peygamber'in çocukların eğitimine ve okuma yazmaya ne derece önem verdiğini göstermekte ve bu uygulamasıyla o, ilmin dini, dostu, düşmanı olmadığını, gerektiği zaman ilim konusunda gayrimüslimden de istifade edilebileceğini ashabına ve tüm Müslümanlara göstermiştir.

Ebu Hureyre'nin bildirdiğine göre; Suffe'de içlerinde belinden yukarısını örtecek elbisesi bulunmayan yetmiş civarında sahabe kalıyordu.<sup>80</sup> Yine Temim kabilesinden seksen kadar insanın buraya yerleştirildiği, Medine'li cömert insan Sa'd ibni Ubade'nin her gün bu öğrencilere yemek verdiği ve bir dönem buradaki öğrenci sayısının dört yüze kadar çıktığı rivayet edilmektedir. Suffe okulunun yatılı öğrencilerinin yaşesiyle Hz. Peygamber bizzat ilgileniyor, sahip olduğu şeyleri öğrencilerle paylaşıyor ve hayırsever insanları buradaki öğrencilere yardım konusunda teşvik ediyordu. Burada yetişen öğrenciler, ileride Arap yarımadasında İslam'ı tebliğ edecek ve Müslümanları eğitecek şekilde kendilerini yetiştiriyorlardı. İbni Mesut, Bilali Habeşi, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, Ebu Amir'in oğlu Hanzala, Selmani Farisi, Ebu Hureyre, Sa'd bin Ebi Vakkas ve Ebu Zer gibi meşhur sahabeler Suffe okulunun önde gelen öğrencilerindendi. Bunların içlerinde, kendilerine okuyucu (kari) adı verilen Kur'an'ı okuyup inceleyenler bulunduğu gibi, bütün gece namaz kılıp, bütün gün oruç tutan, zühd ve takvayla meşgul olan ilk Müslümanlar da vardı. Hz. Peygamber bu öğrenciler arasında disiplinini sağlamak, problemlerini Resulullah'a iletmek için bir kişiyi başkan seçerdi. Bir dönem bu görev Ebu Hureyre'ye verilmişti.<sup>81</sup>

Görüldüğü gibi, Suffe'de yapılan eğitim genel itibarıyla bir yetişkin eğitimi olmuş, Hz. Peygamber burada öncelikli olarak İslam'ın bayraktarlığını yapacak eğitimcileri yetiştirmeyi hedeflemiştir. Burada eğitim alanlar, daha sonra başkalarını eğitmek, başkalarına hizmet vermek üzere değişik vazifelerle görevlendirilmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Suffe'deki eğitime çok fazla önem vermekteydi. Buradan hareketle günümüzde cemaatten önce yaygın din eğitiminde görev alacak din görevlilerini ve eğitimcileri, öğrencilerden önce öğretmenleri eğitmenin son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>79</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 634-635.

<sup>80</sup> Zeynuddin Ahmed b. Ahmed Zebidi, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmet Naim, Kâmil Miras, DİB Yayınları, Ankara 1981, c. II, s. 383.

<sup>81</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 634-636.

### 2.2.2. Mescid-i Nebevi Dışında Din Eğitimi

Bir süre sonra Suffe artık ihtiyacı karşılamaz hale gelince Hz. Muhammed buradaki yığılmanın önüne geçmek için Medine'nin değişik semtlerinde ilkokul ya da hazırlık okulu niteliğinde küttablar-okullar açtı. Daha hicretin ikinci yılında Makrame İbni Nevfel'in evinde Da'ru'l Kurra adıyla Kur'an öğretimine yönelik yeni bir okulun faaliyete geçtiğini görüyoruz. Aynı şekilde Kuba Mescidi'nde de bir okulun bulunduğundan söz edilmektedir. Hz. Muhammed buraya sık sık gelerek buradaki eğitim ve öğretime nezaret ediyordu. Hz. Muhammed ashabını, evlerine yakın olan bu mescitlere devam etmelerini tavsiye ediyordu. Bir taraftan bu okullar eğitim faaliyetini yürütürken diğer taraftan da mescitler okul olarak hizmet veriyordu. Öğrencilerden herhangi bir ücret alınmadığı gibi, hediye bile kabul etmemeleri tavsiye ediliyordu. Ancak daha sonraları Hz. Muhammed tarafından tayin edilen öğretmenlere devlet tarafından maaş ödenmeye başlanmıştır. Hz. Muhammed imamlık görevi ile idari görevi birleştirerek aynı şahsa her iki görevi birden vermiştir. Ancak bu görevlendirmelerde Kur'an'ı en iyi bilene öncelik vererek mesleki yeterliliğe önem vermiştir. İslam devletinin sınırları Medine'nin dışında taşığında Hz. Muhammed Suffe'de yetişmiş olan sahabeleri Medine dışında bulunan Arap yarım adasındaki, Yemen, Bahreyn, Umman, Mekke, Taif ve Necran gibi valiler tayin etmiştir. Bu valilerin görevi buradaki insanların idaresiyle birlikte onlara İslam'ı tebliğ etmek ve öğretmektir. Valilere verilen resmi yazılı talimatlarda İslam'ın dini hayatla ilgili temel kurallarının yanı sıra medeni hukuk ve ceza hukukunun eğitimi gibi konular yer almaktaydı. Medine döneminde Hz. Muhammed kadınların eğitimine de özen gösteriyordu. Resulüllah haftada bir günü kadınlara ayırmış ve o gün sadece onlara hitap edip, onların sorularını cevaplandırmıştır. Hanımlarından Hz. Hafsa okuma yazma bilirken, Hz. Aişe de hukuk alanında kendisini yetiştirmişti. Hz. Aişe'den başka kadın sahabeler arasında yirmi kadar kadın hukukçunun adı geçmektedir.<sup>82</sup>

### 2.2.3. Medine Dönemi Din Eğitiminin Konuları

Medine döneminde, gerek Mescid-i Nebevi'de gerekse Mescid-i Nebevi dışında Hz. Muhammed Kur'an'ın ilk emri olan okumaya, dolayısıyla ilme büyük önem vermiştir. Yine ilk nazil olan ayetlerde kalemin, yani yazmanın önemine işaret edilmiştir. Okuma yazma öğretimi genelde bizzat okuma ve yazma bilen muallimlerin evlerinde icra ediliyordu.<sup>83</sup> Bu çeşit mektepler Kur'an ve dini esasların eğitiminin yapıldığı diğer mekanlardan ayrı tutuluyordu. Ancak bazı yazarlar hem okuma yazma hem de Kur'an öğretiminin aynı mekanlarda yapıldığını ileri sürmektedirler. Mesela, Dr. Hitti'ye göre söz konusu mekteplerin programları Kur'an etrafında toplanmıştı. Kur'an talebeleri okumayı öğrenirken Kur'an'ı mütalaa ettikleri herhangi bir kitap yerine tutarlardı. Yazı öğrenimi için de, yazacakları parçaları Kur'an'dan seçiyorlardı. Dolayısıyla bir taraftan okuma yazma, yani Arap grameri, diğer

<sup>82</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 636-638.

<sup>83</sup> Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 35.



taraftan Kur'an ayetlerini, özellikle Kur'an'daki peygamber kıssalarını ve Hz. Peygamber'in hadislerini öğreniyorlardı.<sup>84</sup>

Genel olarak Müslümanların eğitiminin merkezini Kur'an oluştur-maktaydı. Hz. Muhammed yaygın din eğitimi içerisinde önemli bir yeri olan hafızlık eğitimine ve Kur'an'ın güzel okunmasına önem veriyordu. Kur'an'ı öğrenen ve öğretmenlerin en hayırlıları olduğunu bildirerek Kur'an eğitimine teşvik ediyordu. Daha onun sağlığında bir hayli sahabenin Kur'an'ı baştan sona ezberlediğini, bir kısmının da Kur'an'ın bazı surelerini ezberlediklerini görüyoruz. Abdullah b. Mes'ûd, Ubey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel ve Ebu Hûzeyfe'nin âzadlısı Sâlim bu hafız sahabelerin meşhurlarındandır. Onlar hakkında Hz. Muhammed: "Kur'an'ı dört kişiden öğrenin: Abdullah b. Mes'ud, Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel ve Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim" buyurmuştur.<sup>85</sup>

Mekke dönemi ilahi tebliğ muhatap olan insanların tamamı, başlangıçta ilahi mesajla henüz tanışmamış ve İslam'ı henüz kabul etmemiş insanlar iken, Medine'deki insanlar İslam'ı kabul etmiş, eğitime ihtiyacı olan insanlardı. Bir kısmı ev sahibi durumunda olan ve Ensar olarak nitelendirilen Medine'nin yerlileri iken, bir kısmı ise Mekke'den Medine'ye, yurtlarını, evlerini, hatta ailelerini terk ederek göç eden Muhacirler idi.

Hz. Muhammed, yaklaşık yüz bin civarında Müslüman'ın katılmış olduğu veda haccında, sunmuş olduğu meşhur veda hutbesinde yirmi üç senelik ilahi mesajı özetlemiş, ashabını ve kıyamete kadar gelecek ümmetini eğitmiştir. Veda hutbesinde Hz. Peygamber insan haklarından, kadın haklarından, kan davasına kadar, faiz, akrabalık ve komşuluk ilişkileri, emanete riayet, Allaha kavuşma, sapıklıklara tekrar dönmeme, cahiliye adetlerinin tamamen ortadan kaldırıldığı, cahiliye adetleri yerine Kur'an ve Sünnete sarılmaları, din kardeşliği, miras gibi önemli konuları dile getirmiştir.

Dolayısıyla Medine dönemi din eğitiminin konuları yine Kur'an'ın okunması ve anlaşılması, yaşanması, ibadetler, İslam kardeşliği, Kur'an ahlaki, ana-baba ve kul hakları, gibi daha somut konulardan ibaret olduğunu görüyoruz.

### 3. Hz. Muhammed'in Kullandığı Eğitim-Öğretim Metotları

Arapların tabiatları çok sert, mizaçları çok katı olmasına rağmen, Hz. Muhammed onların eziyetlerine sabretti ve cefalarına tahammül etti. Ona inanan ve güvenen insanlar etrafında toplanarak kendilerinin nazarında en şereflileriyle, babalarıyla ve akrabalarıyla savaştılar. Hz. Muhammed'i kendi canlarına tercih ettiler. Onun rızası ve ona itaat için dostlarını, vatanlarını, kabilelerini ve kardeşlerini terk ettiler. Okur yazar olmamasına rağmen, insanları bu derece etkilemiş olup arkasından sürüklemesi Hz. Muhammed'in

<sup>84</sup> Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 35.

<sup>85</sup> Zebidi, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, c. IX, s. 401.

ne kadar büyük bir eğitimci olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup>

Onun, eğitim ve öğretimde en güzel ve en üstün, muhatabın aklına ve anlayışına en uygun olan metodu seçtiğini, hadis kitaplarını dikkatlice okuduğumuzda kırk civarında farklı metot kullandığını görmemiz mümkündür.<sup>87</sup>

Hız. Muhammed'in eğitimde uyguladığı en önemli ve etkili metotlarından tespit ettiğimiz ve günümüz yaygın eğitiminde de uygulanabileceğini düşündüklerimizin bazıları şunlardır:

### 3.1. Tebliğ Metodu

Allah'ın emirlerini ve İslam dininin temel esaslarını insanlara bildirme anlatma ve açıklama anlamını taşıyan tebliğ, Hız. Muhammed'in peygamberlik görevinin esasını teşkil etmektedir. Kur'an'ın 23 senelik tebliğ sürecine aslında dini bir öğretim süreci olarak bakılabilir. Yüce Allah Hız. Peygamber'den sadece tebliğ etmesini ve tarafından gönderilen mesajları bildirmesini istemektedir.<sup>88</sup> Bundan dolayı o tebliğ görevini yaparken, henüz Müslüman olmayan muhatablarını mutlaka inandırma, tebliğ ettiği hususları kabul ettirme gibi bir çabası olmamıştır.<sup>89</sup> Kimseyi zorlamamış sadece insanlara hakikatleri bildirmiştir. O Allah'tan aldığı vahyi tebliğ ettikçe gelen ayetlerden haberdar oluyor ve onları öğrenmeye ve anlamaya çalışıyorlardı.<sup>90</sup> İşte Hız. Muhammed'i başarıya ulaştıran en önemli hususlardan birisi de özellikle bugünkü yaygın din eğitimine ışık tutacak olan onun tebliğ metodudur. Onun tebliği sadece vahye, yani Kur'an'a dayanmaktaydı. Onun tebliğ geleneği İslam eğitim ve öğretimi içinde özellikle yaygın eğitimin içinde önemli bir yeri olan vaazlarda vaizler tarafından benimsemekte olup, onlar da daha çok Kur'an ve sünneti esas almaktadır.<sup>91</sup>

### 3.2. Davet Metodu

Kur'an'da Allah'a, Allah'ın dinine ve hayra çağırma, İslam'ın güzelliklerini benimsetme görevi olan davet Hız. Peygamber'in uyguladığı ilahi bir metottur. Tebliğde sadece ilahi mesajı insanlara bildirmek söz konusu iken, davette ilahi mesaj kendisine tebliğ edildiği halde inanmayan ve kabul etmeyen veya kabul ettiği halde tam olarak benimsememiş olanlara karşı kabul etmesi ve benimsemesi için gayret göstermek söz konusudur.<sup>92</sup> Nahl suresi 125. ayetinde Hız. Muhammed'e hitaben davetin hikmet ve güzel öğütle olması gerektiği bildirilirken, "Sizden hayra çağırın, iyiliği emredip

<sup>86</sup> Ebu Gudde, *er-Resûl el-muallim*, s. 10-11.

<sup>87</sup> Ebu Gudde, *er-Rasûl el-muallim*, s. 63.

<sup>88</sup> Nahl, 16/82; Şura, 42/48.

<sup>89</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 73.

<sup>90</sup> Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, s. 26.

<sup>91</sup> Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, s. 27.

<sup>92</sup> Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 74.

kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun!"<sup>93</sup> ayetiyle Müslümanlara davet görevi verilmektedir.

### 3.3. Örnek Olma ve Tatbik Metodu

Eğitim ve öğretimde kullandığı en etkili metot onun güzel ahlakı ile insanlara örnek olması idi. Zira inananlar için Yüce Allah tarafından bir model kılınan Hz. Peygamber,<sup>94</sup> eğitimde de onlara örnek olmuştur. O insanlara, şefkat ve merhametle, yumuşak davranırdı. Gerek bireylere gerekse topluluklara hitap ederken, önce tatlı ve yumuşak sesiyle Kur'an'dan birkaç ayet okur, sonra da bu ayetleri yorumlayarak dinleyenleri bunlara inanmaya davet ederdi.<sup>95</sup> Onun bu davranış biçimini Kur'an şu şekilde ifade ediyor: "Allah'tan bir rahmet sebebiyle sen onlara yumuşak davrandın. Şayet katı kalpli ve kaba olsaydın onlar senin etrafından dağılırlardı. Onları bağışla ve onlar için af talebinde bulun. Azmettiğinde de Allaha tevekkül et, zira Allah kendisine tevekkül edenleri sever."<sup>96</sup> Bir başka ayette ise Hz. Muhammed'in Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırması ve insanlarla en güzel şekilde mücadele etmesi bildirilmektedir.<sup>97</sup> Bu ayeti kerimeler aslında İslam din eğitiminin de metodunu ortaya koymaktadır. Buna göre bir nevi Hz. Muhammed'in görevini icra eden din eğitimcisi, din eğitiminde başarıya ulaşabilmesi için insanlara şefkat ve merhametle muamele etmesi, Allah'ın dinine, hikmetle ve güzel öğütle davet etmesi ve güzel ahlakıyla insanlara örnek olması gerekmektedir.

Allah'ın kitabını öğretirken, insanlar arasında ayırım yapmayan<sup>98</sup> Hz. Muhammed, ibadetlerin yapılış şekillerini bizzat tatbik ederek öğretirdi. Sonra insanlar ondan gördüğü gibi hareket ederlerdi. Bir defasında abdestin nasıl alındığını soran bir adama göstermek için, bir kaptaki su istedi, usulüne uygun abdest aldıktan sonra: "Abdest işte böyledir, kim bundan fazla veya noksan yaparsa hata etmiş olur"<sup>99</sup> buyurdu. Görüldüğü gibi Hz. Muhammed söylediklerini önce kendi nefsinde tatbik eden bir eğitimciydi. Adalet, eşitlik, ilim, cihad, kardeşlik, yardımlaşma, istişare, çocuklara ilgi, kadınlara hürmet, komşuyu gözetme akrabayı ziyaret gibi konularda her ne söylemişse önce kendisi tatbik etmiş, böylece "tatbik" ve örnek olma İslam din eğitiminin en belirgin vasfı olmuştur.<sup>100</sup> Buna göre bir nevi Hz. Muhammed'in görevini icra eden din eğitimcisi, din eğitiminde başarıya ulaşabilmesi için insanlara şefkat ve merhametle muamele etmesi, Allah'ın dinine, hikmetle ve güzel öğütle davet etmesi ve güzel ahlakıyla insanlara örnek olması gerekmektedir.

<sup>93</sup> Âl-i İmran, 3/104.

<sup>94</sup> Ahzab, 33/21.

<sup>95</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 89.

<sup>96</sup> Âl-i İmran, 159/3.

<sup>97</sup> Nahl, 16/125.

<sup>98</sup> Sebe', 34/28.

<sup>99</sup> Ebu Davud, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, c. I, s. 94.

<sup>100</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 20-21.

### 3.4. Tedricilik Metodu

Bugünkü yaygın din eğitimine uyarlanması bakımından önemli gördüğümüz metotlardan bir diğeri, Hz. Muhammed'in eğitimde tedricilik metodunu uygulamasıydı. En çok önemli olandan en az önemli olana doğru öğretir, bir şeyi öğretmeden başka bir şeyin öğretilmesine geçmezdi.<sup>101</sup> Cüdebin Abdullah'ın rivayet ve ettiği şu hadis din eğitiminde önceliğin hangi konuya verilmesi hususunda dikkat çekicidir. Cüdebin şöyle diyor: "Biz buluş çağına yaklaşmış gençler iken peygamberimizin yanındaydık. O bize Kur'an'ı öğretmeden önce imanı, sonra Kur'an'ı öğretti. Kur'an öğrenmemizle de imanımız kuvvetlendi ve arttı."<sup>102</sup>

Kur'an'ın bir bütün halinde gönderilmeyip yirmi iki sene gibi bir zamana yayılarak gönderilmesi, mesela Mekke döneminde genelde imanla ilgili ayetlerin nazil olması, cahiliye döneminde içki, kumar gibi birtakım alışkanlıkları olan toplumda söz konusu alışkanlıkların aşamalı olarak yasak edilmesi, ibadetlerin peygamberliğin ikinci yarısında, Medine döneminde farz olmaya başlaması,<sup>103</sup> eğitimde tedriciliğin önemini ortaya koymaktadır. Zira dini bilgilerin ve hükümlerin tedrici olarak öğretilmesinin hem öğrenmeye hem de ilgili hükümlerin toplum tarafından daha kolay benimsenmesine ve öğrenilmesine yardımcı olacağı<sup>104</sup> düşünülmektedir.

### 3.5. İtidal Metodu

Hz. Muhammed eğitimde itidali yani orta yolu ve kolay olanı tercih eder, bıktırmaktan kaçınırdı. Aynı konuda, ama farklı kişiler tarafından sorulara, kişilerin anlayışına, o andaki durumuna göre cevap verirdi. Mesela, kendisine gelerek hangi amelin daha faziletli, hangi İslam'ın daha hayırlı ve Allah için daha sevimli sorusunu soran kişilere, bazen "yemek yedirmen", bazen "Allah ve Resulüne iman", bazen "vaktinde kılınan namaz", bazen "Allah yolunda cihad", bazen "sıla-i rahim, sonra emri bil maruf ve nehy'i anil münker" şeklinde değişik cevaplar verdiğini görüyoruz.<sup>105</sup> Cemaat içerisinde anlayış ve kavrayış bakımından farklı kişilerin olduğunu hiçbir zaman göz ardı etmezdi. Bunun için de her şeyi herkese söylemezdi. Çünkü değişik anlayış ve kavrayışta olan insanlar, duyduklarıyla yanlış hareket edebilirlerdi. Enes bin Malik'in rivayetine göre; kendisi ile yol arkadaşlığı yapan Muaz bin Cebel'e Allah Resulü "Ya Muaz" diye üç defa seslenerek: "Allah'tan başka tanrı olmadığını kalbiyle tasdik eden kuluna Allah cehennemi haram kılar" sözü üzerine Muaz: "Bunu insanlara söyleyerek sevinirler mi?" diye sorduğunda, Rasulüallah'ın: "hayır, haber verirken insanlar buna güvenirler de amel etmekten kaçınırlar"<sup>106</sup> şeklinde buyurması eğitimde itidal metoduna en uygun misaldir.

<sup>101</sup> Ebu Gudde, *er-Rasül el-muallim*, s. 77.

<sup>102</sup> İbn-i Mace, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvini, *Mukaddime*, Mısır 1395, c. I, s. 23.

<sup>103</sup> Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 82.

<sup>104</sup> Muhammed Müs'ad, Yakut, *Nebiyü'r-rahme*, Darü'l-Harraz, Cidde 2009, s. 193.

<sup>105</sup> Ebu Gudde, *er-Rasül el-muallim*, s. 81-91.

<sup>106</sup> Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, c. I, s. 126.

İnsanların en mutedili olan Hz. Peygamber, konulara bakışı ve problemleri çözme konusunda her daim ifrat ve tefrit arası orta yolu seçer,<sup>107</sup> aşırılıktan sakındırırdı. Bir defasında sahabeden üç kişi Allah Resulünün ibadetini sorup öğrendikten sonra, içlerinden bir tanesi her gün oruç tutacağını, diğeri her gece sabaha kadar namaz kılacağını, üçüncüsü ise kadınlarla evlenmeyeceğini söylemişti. Hz. Peygamber, kendisinin Allah'tan en çok korkan ve O'na en çok saygı gösteren birisi olmasına rağmen, bazen oruç tutup bazen iftar ettiğini, gecenin bir kısmında namaz kılıp bir kısmında istirahat ettiğini ve kadınlarla evlendiğini<sup>108</sup> söyleyerek dinin emirlerini uygulamada orta yolun seçilmesi gerektiğini ashabına ve Müslümanlara öğretmiştir.

### 3.6. Soru Cevap Metodu

Hz. Muhammed'in eğitim ve öğretimde uyguladığı metotlardan bir diğeri de soru cevap metodu idi. Bu metotla o muhatabın dikkatini ve merakını çeker, muhatabın doğru cevabı bulmasını teşvik eder ve dinleyenlere doğrusunu kendisi söyleyerek onları eğitirdi. Mesela namazın faziletini öğretmek için, "Sizden birinin kapısının önünde bulunan bir nehirde günde beş defa yıkanması halinde bedeninin kir kalır mı?" şeklinde soru sorarak cevabı ashabından alması, "Müslüman kimdir? sorusunu sorarak cevabını kendisinin vermesi, "müflis kime denir? seklindeki sorusuna verdikleri cevabın, onun kastettiği şey olmadığını söyleyerek onlara asıl müflisin kim olduğunu öğretmesi soru cevap metodu ile ilgili misallerden sadece bir kaçıdır. Soru cevap metoduna uygun en meşhur örnek, imanın, İslam'ın, ihsan'ın ve kıyamet alametlerinin öğretildiği cibril hadisi olarak bilinen hadisedir.<sup>109</sup>

### 3.7. Mukayese Metodu

Hz. Peygamber bazen birbirine benzeyen hükümleri, tam olarak anlaşılmayan hükümü, anlaşılması daha kolay başka bir hükümle illetlerini de ortaya koyarak mukayese yoluyla açıklardı. Mesela, annesinin hac etmek üzere nezrettiğini fakat nezrini yerine getiremeden öldüğünü, annesinin yerine haccedip edemeyeceğini soran bir kadına: "Annenin borcu olsa onu öder miydin? Sorusuna "evet" cevabını verdikten sonra, Hz. Peygamber'in "öyleyse Allah vefaya daha layıktır" şeklinde cevap vererek kadının annesi adına hac yapmasının geçerli olduğunu mukayese yoluyla öğretmiştir.<sup>110</sup>

### 3.8. Darbı Mesel ve Teşbih Metodu

Allah Resulü, bazen bir konunun önemini daha iyi açıklamak için insanların bizzat gözleriyle şahit olduğu, tattığı şeyleri zikrederek teşbih veya temsil ile konuyu anlatırdı. Mesela Kur'an okumanın faziletini öğretirken, insanlar tarafından bilinen hurmaya, Ebu Cehil karpuzuna, reyhan çiçeğine

<sup>107</sup> Yakut, *Nebiy'ür-rahme*, s. 178.

<sup>108</sup> Zebidi, *Muhtasar sahihü'l-Buhari*, Beyrut 2007, c. II, s. 427.

<sup>109</sup> Ebu Gudde, *er-Resul el-muallim*, s. 92-95.

<sup>110</sup> Ebu Gudde, *er-Resul el-muallim*, s. 110.

ve turuncgillerden olan meyvelere benzetme yaparak muhatabın daha kolay öğrenmesini sağladığını görüyoruz.<sup>111</sup> Yine Hz. Peygamber: “İyi kimse ile oturup kalkanın misali misk kokusu satan biri gibidir. Bu kişiden hiçbir şey dokunmasa dahi güzel koku isabet eder. Kötü kimse ile oturup kalkmak ise, körükle demir işleyen gibidir. Ondan hiçbir şey dokunmasa dahi, körükten çıkan duman isabet eder.” Şeklindeki ifadeleriyle darbu mesel metodunu en güzel şekilde kullanmıştır.”<sup>112</sup>

Hadis kitaplarına baktığımızda, Hz. Peygamber’in eğitimde çoğu zaman söylediği şeyin önemli olduğuna dikkat çekmek ve konuyla ilgili hükmü daha da kuvvetlendirmek için söze “nefsim kudret elinde bulunan Allah’a yemin olsun ki” şeklinde yeminle başladığını, beden dilini kullandığını, muhatabına soru sorarak imtihan edip doğru cevap aldığı anda onu methettiğini, önce genelleme yaparak sonra tafsilatlıca anlattığını ve konuyu açıkladığını, vaaz, öğüt, sakındırma ve teşvik (tergib ve terhib) metotlarını kullandığını ve geçmiş kavimlerin kıssalarını anlatarak insanların bu kıssalardan ders almalarını sağladığını görüyoruz.<sup>113</sup>

### Sonuç

Çalışmamızın gayesi Yüce Allah tarafından eğitilen, İslam’ın peygamberi Hz. Muhammed’in yirmi üç senelik, başarıyla tamamladığı dini tebliğ ve eğitim faaliyetleri içerisinde özellikle bugünün yaygın din eğitimcilerinin örnek alabilecekleri ve yaygın din eğitimine uyarlayabilecekleri hususları onların takdirlerine sunmaktır.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz bilgilere göre, Kur’an’ın ilk nazil olan beş ayetle İslam din eğitimi başlamıştır. Vahiy yoluyla Yüce Allah tarafından eğitilen Hz. Muhammed, kendisine tevdi edilmiş olan İslam’ı tebliğ görevini ilahi bir metotla, Kur’an’ın da ifadesine göre, itikaden ve ahlaken sapıtmış, yollarını şaşırılmış bir toplum içerisinde bütün zorluklara ve sıkıntılara rağmen başarı ile tamamlamıştır. Yirmi üç senelik tebliğ süreci içerisinde Yüce Allah peygamberini bir an olsun yalnız bırakmamış, İslam’ı tebliğde takip etmesi gereken yolu ve uygulaması gereken metodu da kendisine göstermiştir. Hz. Muhammed de İslam’ı tebliğ vazifesini Yüce Allah’tan aldığı vahiy doğrultusunda, bugünün de din eğitimcilerine ışık tutacak bir şekilde ifa etmiştir.

İlhamını Kur’an’dan alan, Hz. Muhammed’in rehberliğindeki İslam eğitiminin İslam’ın yayıldığı bölgelerdeki ilmi harekete birkaç yönden tesir ettiğini görüyoruz. Bunlar:

1. Dinin yayılması için okuyup yazmaya ihtiyaç vardı. Kur’an ayetleri bir taraftan o gün itibarıyla çok az sayıda okuma yazma bilen Müslümanlar

<sup>111</sup> Nevevî, *Riyazü’l-salihin*, Daru’l-fikr el-muasır, Beyrut 1979., s. 446.

<sup>112</sup> Ebu Gudde, *er-Resul el-muallim*, s. 112.

<sup>113</sup> Geniş bilgi için, Ebu Gudde, *er-Resul el-muallim*, s. 63.

tarafından yazılıyor ve okuma bilmeyenlere okunuyordu. Bedir savaşında esir edilenler arasında okuma yazma bilenlerin Medineli on çocuğa okuma yazmayı öğretmesi karşılığında serbest bırakılması, Hz. Peygamberin okuma yazmaya verdiği önemini ortaya koyarken, Müslümanlar da dinlerini en iyi şekilde öğrenebilmek için yazı öğrenmeye muhtaç olduklarını anladılar.

2. Müslümanlar Kur'an'daki kıssalar sayesinde *Âdem*, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, Yunus, Davud, Süleyman ve diğer peygamberlerin ve peygamber olarak gönderildikleri kavimlerin haberlerini, Yahudi ve Hıristiyanların hallerini öğrenerek bilgi sahibi oldular.

3. Kur'an'ın öğretim üslubu sayesinde ay, güneş ve yıldızlar gibi semalarda olanlarla yer yüzünde olan, alemde gözle görünen varlıklar hakkında, tefekkür ve tedebbür ederek akıl ve idrak seviyeleri yükseldi.<sup>114</sup>

Tebliğ ve eğitim konusunda peygamberini eğiten Yüce Allah, Nahl suresi 125. ayeti ile peygamberinin şahsında Allah'ın dinine hikmetle, yani bilgiyle davet edileceğini ve eğitimde en güzel yöntem ve metotları kullanmaları gerektiğini bugünün din eğitimcilerine bildirmiştir.

Her ne kadar, günümüz yaygın din eğitiminin hedef kitlesi ile, Hz. Muhammed'in tebliği ve eğitiminin hedef kitlesi, her ikisinde de çoğunluğun yetişkin olması hasebiyle bir benzerlik gösterse de Hz. Muhammed'in Mekke dönemi ile Medine döneminde tebliğ ve eğitimine muhatap olanlar farklı idi. Mekke dönemindekiler Kur'an ayetleriyle ilk defa muhatap olmuş, çoğunluğu kendi elleriyle yaptıkları putlara tapan ve kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten çekinmeyen insanlarken, Medine'dekiler Kur'an'la tanışmış, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmiş, tevhit inancını kalplerinde hissedilen, ancak eğitime muhtaç olan insanlardı.

Bugünkü yaygın din eğitiminin de çok geniş bir hedef kitlesi mevcuttur. Hz. Muhammed'in tebliğ ve eğitim görevini üstlenmiş din görevlileri, imamlar, vaizler, Kur'an-ı Kerim öğreticileri, muhataplarının sosyal, kültürel ve tahsil durumlarını göz önünde bulundurarak onların durumlarına uygun metotları seçebilmeli, hatta aynı anda sohbet ettikleri, vaaz ve nasihat ettikleri cemaatleri arasında bile farklı sosyal, kültürel çevreden insanların olabileceğini, ilk defa camiye gelmiş bir insanın olabileceğini hesaba katarak, Kur'an ve Sünnete uygun bir üslup ve metodu uygulamalıdır.

Mekke'de nazil olan ayetler genelde, şirkten tevhide davet eden ayetler olup, kâfirler ve müşrikler için bir tebliğ niteliği taşımakta iken, Medine'deki ayetler ise, tevhit inancını benimsemiş, Allah'ın varlığını birliğini tasdik etmiş mü'minlere hitaben, namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadet konularıyla ahlaki konuları ihtiva eden ve "ey iman edenler" şeklinde başlayan ayetler olup, Mü'minler için hem tebliğ hem de eğitim niteliğini taşımaktaydı. Hz. Muhammed bir taraftan yeni gelen ayetleri tebliğ ediyor, bir taraftan da

<sup>114</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s. 223-225.

ashabını eğitiyor ve İslam dininin kitabı olan Kur'an'ı onlara öğretiyordu.

Mekke dönemi ayetlerine baktığımızda Hz. Muhammed'in tebliğ ilk önce kimlerden başlayacağı, tepkilere karşı nasıl tavır takınacağının bildirildiği görülmektedir. Bu dönemde tebliğ ve eğitim faaliyetlerinin genelde gizli ve evlerde yapıldığı düşünüldüğünde, günümüzde yaygın din eğitimi de sadece camiler ve Kur'an Kurslarıyla sınırlı kalmamalı, duruma göre ve zaruret halinde evlerde de bireysel olarak da verilebilmelidir.

Hz. Muhammed'in tebliğ vazifesinde, Mekke'de Hz. Hatice, Medine'de Hz. Aişe başta olmak üzere, akraba desteğinin olduğunu görüyor, bundan da bugünkü yaygın din eğitimiyle ilgilenenlerin vazifelerinde başarılı olmaları ve görevlerini aksatmamaları için başta eşleri olmak üzere yakın akraba desteğinin son derece önemli olduğunu düşünüyoruz.

Mekke ve Medine dönemi nazil olan ayetlerin konuları bize önceliği hangi konulara vermemiz gerektiği hususunda da rehberlik etmektedir. Dolayısıyla yaygın din eğitiminde arzu edilen verimin elde edilmesi için konular önem sırasına göre seçilmeli ve anlatılmalıdır.

Gerek Hz. Muhammed'den sonraki dönemlere gerekse günümüz yaygın din eğitimine örnek teşkil edecek Medine dönemi din eğitiminde, Mescid-i Nebevi'nin ve mescidin bitişiğindeki eğitim yeri olan Suffe'nin inşasıyla, yavaş yavaş kurumsallaşmaya doğru gidildiğini görüyoruz. Hz. Muhammed mescitte, namaz öncesi veya sonrasında sahabesini dinin ibadet, inanç, ahlak ve edeple ilgili bütün konularda, namazlardan önce veya sonra, namaz aralarında, cemaatin durumuna göre, erkek ve kadın, yaşlı, genç ve çocuk ayırımı yapmadan eğitmiştir. Haftada bir gün kadınlara ayrılmış, kadınlar bizzat Hz. Muhammed'in eğitiminden istifade etmiştir. Günümüz yaygın din eğitiminin ana mekanları olarak kabul edilen cami ve mescitlerde Mescid-i Nebevi'deki eğitim faaliyetlerinin yürütülmesi, eğitimin içeriği ve metotları günümüz şartlarına da uygun olarak uyarlanabilir kanaatindeyiz.

İslam'ın tebliğinde ve yayılmasında Mekke döneminde kadın Müslümanların rolü çok büyük olmuştur. Bu kadın Müslümanların en önde gelenleri arasında Lübabe bintil Haris, Guzeyye, Ümm'ü Şerik, Fatma bintil Hattab, Şifa binti Abdillah, Sade binti Kurayz, Ümmü Habibe ve Sevde, Ammar bin Yasirin annesi Sümeyye (r. anhunne) hazretleri gibi isimleri sayabiliriz.<sup>115</sup> İsimleri zikredilen bu kadın sahabeler, yaygın din eğitiminde görev alan kadın din eğitimcilerine örnek olması bakımından önemlidir.

Halkı din konusunda aydınlatarak, onları batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dinin kardeşlik ve hoş görü gibi ilkelerini bireylere kazandırmak ve ibadetlerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere farklı mekanlarda yapılan faaliyetler yaygın din eğitimi olarak kabul

<sup>115</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 152-154.



edilmektedir.<sup>116</sup> Bu itibarla Hz. Muhammed'e Yüce Allah tarafından Kur'an vasıtasıyla öğretilen ve onun 23 senelik peygamberliği döneminde dini tebliğ ve eğitim-öğretim faaliyetleri ile eğitim ve öğretim metotları, bu görevi ifa eden din eğitimcisine rehberlik edecektir.

### Kaynakça

- Ali el-Kari, Nureddin, *Şerhu'l-emali*, İrşad Kitabevi, İstanbul trs.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul 2008.
- Başkurt, İrfan, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, İstanbul 2013.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Kahire 1948.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Müslümanların Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.
- Çakan, İsmail Lütfi-Solmaz, N. Mehmed, *Kur'an'ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1983.
- Doğan, Recai, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani, *Sünen-i Ebu Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebu Gudde, Abdül Fettah, *er-Resul el-muallim*, Darü'l-beşairi'l-islamiyye, Beyrut 1997.
- Emin, Ahmed, *Fecrü'l İslam (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- Ez-Zernuci, Burhaneddin, *Ta'limü'l-müteallim*, *İslamda Eğitim Öğretim Metodu*, (çev. Vehbi Yavuz), Pamuk Ofset, İstanbul 1995.
- Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1988.
- Işık, Emin, *Gençliğin Ruhi ve Manevi Problemleri*, (Gençliğin Din Eğitimi ve İnanç Problemleri), ISAV Yayınları, İstanbul 1987.
- İbn-i Mace, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvini, *Mukaddime*, Mısır 1395.
- İslamoğlu, Beşir, *Kur'an'da Müslümanların Özellikleri*, Pınar Yayınları, Ankara 1991.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2009.
- Kazıcı, Ziya, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.
- Koç, Ahmet, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012.
- Müftüoğlu, Mehmet, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Doğru Düşünme*, Forart İletişim, İstanbul 2016.

<sup>116</sup> Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, s. 270.

- Müs'ad, Muhammed Yakut, *Nebiyü'r-rahme*, Dar'ul-harraz, Cidde 2009.
- Nevevi, Muhyiddin, *Riyâzu's-sâlihîn*, Dar'ul-fikr'il-muasır, Beyrut 1979.
- Russel, Bertrand, *Eğitim ve Toplum Düzeni*, çev. Nail Bezel, Varlık Yayınları, İstanbul 1981.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınları, Konya 1994.
- Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.
- Yavuz, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana 1998.
- Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Yıldırım, Muhammed Emin, *Nebevi Eğitim Modeli Darü'l-Erkam Vahyin Nuzül Sürecinde Şahsiyet Eğitimi*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016.
- Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmet Naim, DİB Yayınları, Ankara 1980.
- Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Abdi'l-Latif, *Muhtasar sahihü'l-Buhari*, c. II. Dar an-Nafais, Beyrut 2007
- Zengin, Zeki Salih, *Din Eğitimi/Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012.
- İnternet: [www.elmaany.com](http://www.elmaany.com). *El Mu'cemul vasit, El-lügatü-l arabiyyetü-l muasır*, "tebliğ" mad. 22.10.2017.

## منزلة الدليل الكلامي عند الشافعي بين النظرية والتطبيق

ابراهيم الديبو / İbrahim AL-DIBOU\*



### The Kalam Argument Form The Point of Theoretical and Practical According to al-Shafii

**Citation/©:** al-Dibou, İbrahim, The Kalam Argument Form The Point of Theoretical and Practical According to al-Shafii, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 161-173.

**Abstract:** This study attempts to provide answers to multiple questions relating to Imam Şafii's stand on the theological proof in general. This is also known as the theoretical bases on which Imam Şafii predicated his criticism of the theological proof, and the alternative proofs he introduced. The study concludes that Şafii's criticism of the theological proof intended for the theological argument that is ambiguous and argumentative, and that Imam Şafii did introduce a new structure for the theological proof, which is based on well-established and Fiqh-related principles and parameters.

**Key Words:** Kalam, Usul al-fiqh, Principles of the Religion, Imam Şafii.



### İmam Şafii'ye göre Teorik ve Pratik Açından Kelâmî Delilin Yeri

**Citation/©:** al-Dibou, İbrahim, İmam Şafii'ye göre Teorik ve Pratik Açından Kelâmî Delilin Yeri, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 161-173.

**Öz:** Bu çalışmada İmam Şafii'nin kalam alimlerinin itikadi konularda hangi delilleri kullandığı konusu ele alınmıştır. Konu işlenirken İmam Şafii'nin kelamcıları delillerini eleştirirken hangi delillere dayandığı, kelâmî delilin haricinde herhangi bir delil kullanıp kullanmadığı, kelâmî delilin hepsini toptan reddedip reddetmediği, yoksa bu delilleri usul açısından mı eleştirdiği, kelâmî delileri teorikte eleştirmesine rağmen kendisinin uygulamada buna uyup uymadığı sorularına yanıtlar aranmıştır. Çalışma iki bölüm halinde işlenmiş olup ilk bölümde İmam Şafii'nin kelâmî delili teorikte nasıl ele aldı; ikinci bölümde ise uygulamada konuyu nasıl işlediğine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm İlmi, Fıkıh Usulü, Usulü'd-Dîn, İmam Şafii.



ملخص:

يعدُّ الإمام الشافعي من أكثر العلماء المتقدمين شهرةً في نقد الدليل الكلامي، كما رويث عنه عباراتٌ شديدة الطعن في مناهج المتكلمين وأساليبهم الجدلية، وقد تناولت في هذا البحث تلك

\* أستاذ مشارك في كلية العلوم الإسلامية في جامعة آرتكلو - ماردين.

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

العبارات وفق سياقاتها التاريخية محاولاً الإجابة عن عدّة أسئلة ترسم ملامح منهج الشافعي وموقفه من الدليل الكلامي؛ ومن الأسئلة التي طرحها البحث: ما هي الأسس النظرية التي استند إليها الشافعي في نقده للدليل الكلامي، وهل قدّم بديلاً عن هذا الدليل، وهل كان نقده موجهاً للدليل بجملته أم للصياغة الكلامية البعيدة عن الوضوح والمرتبطة بالجدل والمراء وحبّ التغلب، وهل التزم بموقف واضح على المستويين النظري والتطبيقي؟ وقد تناولت تلك الأسئلة بالبيان والشرح والإجابة من خلال مبحثين يشتملان على موقف الشافعي، المبحث الأول: الموقف النظري، والمبحث الثاني: الموقف التطبيقي.

**كلمات مفتاحية:** علم الكلام- أصول الفقه- أصول الدين- الإمام الشافعي.

### المقدمة:

من المؤكد أنّ الخلاف حول منزلة الدليل الكلامي يتفرّع عن الخلاف حول مشروعية علم الكلام، ذلك الخلاف الذي أفرز مدارس واتجاهات مختلفة نظر أصحابها إلى علم الكلام وما يتضمنه من أساليب وصيغ وصور استدلال ونظراتٍ مختلفة، وبرز تيار كبير ترتبط جذوره بعلماء من السلف والمتقدمين من علماء الفقه والحديث دعوا إلى هجر علم الكلام وأدلة المتكلمين استغناءً بأدلة القرآن والسنة، وهذا يبرز لنا سبباً مهماً من أسباب الهجوم على مناهج المتكلمين وطرق صياغة أدلتهم وهو المقابلة بين علم الكلام وعلوم الشريعة، وبين الأدلة القرآنية والأدلة الكلامية وهي مقابلة تجعل أي باحث -يقرّ بها- ينحاز مباشرة إلى علوم الشريعة وأدلة القرآن والسنة؛ لظنه أنّ الدليل الكلامي بديل عن الدليل الشرعي، مع أنّ دراسات المتكلمين ومجال بحوثهم وطرق الاستدلال عندهم كل ذلك يؤكد على أنّ الدليل الكلامي ليس بديلاً عن الدليل الشرعي وإنما له مجاله الخاص في الردّ على الشبهات والشكوك وتشويش المبتدعة، فعلماء الكلام كانوا يواجهون خصوصاً لا يستجيبون إلا لأدلة العقل وبراهينه، وقد كان من هؤلاء يهود ونصارى ومجوس وصابئة وزنادقة، وكان منهم من يشترط على علماء الكلام ألا يستخدموا في الجدل والمناظرة إلا الأدلة العقلية<sup>(1)</sup>، فاضطروا لصياغة أدلتهم بأسلوب عقلي جدلي يتسم بالتشويق لمواجهة المخالفين، لذلك تميز الدليل الكلامي بسمات معينة من حيث مادته وأسلوبه وغايته نلمسها في أغلب المؤلفات الكلامية وهي تعرّف بحقيقته وبمنهجه:

- مادة الدليل الكلامي: مسلمات الخصوم والقضايا التي تلقى القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية.
- أسلوبه: يتسم بالتشويق وتعدد الاحتمالات وكثرة الفروض والحجج المتوالية وقد تغني عنها حجة واحدة حاسمة.
- غايته: هي – في الغالب- التغلب على الخصم بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلاً من إثباتها بطريق مباشر<sup>(2)</sup>.

<sup>1</sup> راجع: الدكتور عبد الحميد مذكور والدكتور السيد رزق الحजर: دراسات في علم الكلام (بالاشتراك)، الناشر: دار الثقافة العربية، مصر 1999م، ص 9.

<sup>2</sup> راجع: د.حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة- مصر، الطبعة الثانية 1990م، ص 190، Hasan; Türkmen, "Hüsâmüddin es-Sig'nâki'nin 'et-Tesdid fi Şerhi't-Temhid' İsimli Eseri Bağlamında .Kelâmullâhın Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", A. S.A.D., sy. 5/44, 2017: 318

ويعدُّ الإمام الشافعي من أشهر العلماء الذين تنسبُ لهم أقوال تقلُّ من قيمة الدليل الكلامي وتوجهُ الطعن إلى مناهج المتكلمين وأساليبهم الجدلية، وسأحاول في هذه الدراسة الإجابة عن عدَّة أسئلة تبين موقف الشافعي من الدليل الكلامي لنعرف الأسس النظرية التي استند إليها في نقده للدليل الكلامي، وهل قدَّم بديلاً عن هذا الدليل، وهل كان نقده موجهاً للدليل بجملته أم للصياغة الكلامية البعيدة عن الوضوح والمرتبطة بالجدل والمراء وحب التغلب، وهل التزم بموقف واضح على المستويين النظري والتطبيقي؟

سأحاول توضيح ذلك من خلال كتبه بالإضافة إلى كتب المناقب والتاريخ التي أبرزت موقفه بشكل أوضح، وسأعرض ذلك في مبحثين:

المبحث الأول: الموقف النظري

المبحث الثاني: الموقف التطبيقي

### المبحث الأول: الموقف النظري:

الشافعي إمامٌ في الحجة والبيان ومؤسس لعلم الأصول وضوابط الفهم للنص الشرعي<sup>(3)</sup>، وكان حريصاً على إبطال البدع وإلزام المبتدعة بضعف حججهم وسوء طريقتهم وفساد مناهجهم، وقد تناول أدلة المتكلمين المعاصرين له بالنقد المتصل بالشكل والمضمون، ثم قدَّم نماذج تطبيقية للدليل الصحيح من خلال معارضة المخالفين والرد على أدلتهم، وإبراز مواضع الخلل في صياغتهم للدليل الكلامي، وكل ذلك سنوضحه من خلال موضوع البحث وهو «منزلة الدليل الكلامي عند الشافعي بين النظرية والتطبيق» لذلك سأجمل الكلام أولاً على أهم المآخذ والطعون التي وجهها للدليل الكلامي وهي تبرز الموقف النظري له:

### أولاً: نقد الدليل الكلامي المرتبط بالنشأة التاريخية:

المراد بنقد الدليل الكلامي المرتبط بالنشأة التاريخية هو بيان موقف الشافعي من الأدلة التي استخدمها المبتدعة المعاصرون له، فلا يمكن فهم موقفه من الدليل الكلامي بمنأى عن المرحلة التاريخية التي عاش فيها الشافعي، فقد شهد العصر الذي عاش فيه ظهور تيارات وأفكار، وشخصيات لها مواقف معروفة ومشهورة من الدليل الشرعي ومن قضايا العقيدة، وكان للمعتزلة المعاصرين للشافعي دور بارز في صياغة الدليل الكلامي والإعلاء من منزلته، فهم أصحاب نزعة عقلية تقوم على المبالغة في تقدير الدليل الكلامي على حساب الدليل السمعي بالإضافة إلى استخدامهم لمناهج فلسفية ومنطقية أثرت في صياغة الدليل الكلامي، وقد سرى ذلك الأثر - بعد ذلك - لعدد كبير من متأخري المدارس الكلامية الأخرى كالشاعرة والماتريدية فاستخدموا الدليل الكلامي وصاغوه صياغة لا تراعي قواعد اللغة العربية ولا تستقيم مع أصول النظر الإسلامي وأساليب الاستدلال القرآني القريبة من العقل والفطرة، ولعلَّ ذلك

<sup>3</sup> راجع: عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي، دار القلم-دمشق، الطبعة السابعة 2005م، ص 227.

يوضح أهم أسباب الاختلاف بين الدليل الكلامي والدليل السمعي ويوضح لنا سبب النقد الذي وجهه الشافعي للدليل الكلامي، روى البيهقي بإسناد حسن عن يونس بن عبد الأعلى قال: أتيت الشافعي بعد ما ناظر في الأصول مع حفص الفرد<sup>(4)</sup> فقال: غبت عنا يا أبا موسى ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط «لأن يلقي الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يبتليه الله بالكلام»<sup>(5)</sup>، وهي عبارات تحمل عدة دلالات ويمكن أن تفهم فهماً مختلفاً إذا نزلت من سياقها وعصرها وظروف قائلها، إلا أن العصر الذي عاش فيه الشافعي يبين مرادها ويؤكد صلتها بأهل البدع وطرق الاستدلال عندهم، فالشافعي عاصر حفصاً الفرد وناقشه واطلع منه على أساليب عقيمة في الجدل، كما عاصر رأساً من رؤوس المبتدعة وهو بشر المريسي وحاوره في قضايا كثيرة، لذلك حذر من علم الكلام وأدلة المتكلمين، لأنهما – بالنظر لتاريخ نشأة العلم-الأداة التي يستعملها أهل البدع في نقد الأدلة الشرعية وتوهين مكانتها، فنقد الدليل الشرعي قد يحمل صاحبه على الكفر والاعتقادات الباطلة، فالابتلاء بالمعصية أهون من الابتلاء بالكلام كما يرى الشافعي.

### ثانياً: نقد الدليل الكلامي بصيغته الفنية المعقدة التي تعتمد على الجدل العقيم:

يغلبُ على الدليل الكلامي اعتماده على مصطلحات فنية معقدة ومناهج استدلال دقيقة يصعب فهمها، ولعل ذلك أضاف سبباً آخر لموقف الشافعي من أدلة الكلام، فكان يرى أن الدليل الكلامي فيه صنعة جدل ويؤدي إلى الملل وتنفير النفوس من أهل الكلام، وقد سمي علم الكلام بذلك-في أحد وجوهه- لاشتماله على كلام وجدل ليس تحته عمل، وقد يسفر عن خواء وعمق بائسين، روى البيهقي بسنده عن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم يتكلمون في الكلام فصاح بهم «إمّا أن تجاورونا بخير وإمّا أن تقوموا عنا»<sup>(6)</sup>، فالشافعي يرى أن المتكلم يستفز خصمه بأسلوبه وأنه ينفر النفوس بطريقته الجدلية المبنية على حب الغلبة، لذلك صاح بهم وطلب منهم أن يقولوا خيراً أو أن يقوموا، ويؤكد ذلك المعنى قول الغزالي: «فأما الكلام المحرّر على رسم المتكلمين فإنه يشعر نفوس المستمعين بأن فيه صنعة جدل يعجز عنه العامي لا لكونه حقاً في نفسه، وربما يكون ذلك سبباً لرسوخ العناد في قلبه»<sup>(7)</sup>.

### ثالثاً: الدليل الكلامي يؤدي إلى هجر الدليل الشرعي:

يرى الشافعي أن أدلة القرآن والسنة هي أوضح الأدلة وأقواها، وأن المتكلم الذي يسعى لتحرير الدليل الكلامي يترك الدليل القوي إلى الدليل الضعيف والدليل القريب إلى الدليل البعيد،

4 راجع: اللالكائي: أصول اعتقاد أهل السنة، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع 2/252-254.

5 رواه ثقات إلا محمد بن عبد الله العمري فهو مقبول (راجع: تقريب التهذيب ص 467، 613) (مناب الشافعي ص 460).

6 إسناده ضعيف، ففيه راو مجهول الحال وهو أبو أحمد بن أبي الحسين وقد روى عنه الحاكم، (راجع: السيوطي: صون المنطق والكلام، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، د.ت، ص 18-19، 30-31، 65).

7 الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 99.

لذلك نقل عنه القول بتعزير أهل الكلام والأمر بضربهم وعلل ذلك بأنهم تركوا الكتاب والسنة، روى البيهقي بإسناده عن أبي ثور والحسين بن علي الكرابيسي- أنهما قالوا: سمعنا الشافعي يقول: « حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل ، وينادى عليهم ، هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام » (8)، فالشافعي حريص على الإعلاء من مكانة الدليل الشرعي المستند إلى القرآن والسنة أو المستنبط منهما فكان يرى أن صبغ الدليل بصبغة كلامية يضعف قوته ويؤثر على قدرته في الإلزام وإثبات المراد من إيراده.

#### رابعاً: الدليل الكلامي لا يهدي إلى الصواب بل يجمع بين المختلفات:

إنّ الجدل بين المتكلمين واختلافهم في مسائل الكلام يجعل كل متكلم يصوغ أدلته صياغة جدلية ترد على المخالف فيقر كل منهم بخطأ صاحبه لذلك قال الشافعي « الكلام يلعن أهل الكلام» (9) وهي عبارة قوية الدلالة على التنفير من الكلام، بل إنّ المتكلم- كما يرى الشافعي- لا يهديه كلامه إلى الصواب لما تتضمنه الصياغة الكلامية من خلل في ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج، روى البيهقي عن أبي ثور قال: سمعت الشافعي يقول: « من تردى في الكلام لم يفلح » (10)، أي لم يفلح في الوصول إلى الحق والصواب، فالشافعي على الجانب النظري شديد التحذير من التردّي في أساليب المتكلمين وطرقهم الاستدلالية التي تحمل المتناقضات وتجمع بين المختلفات وتبعد المتكلم عن جادة الحق والصواب، وقد نقلت عنه عبارات كثيرة فيها تحذير من علم الكلام لما رآه وخبره منه؛ نقل ابن أبي حاتم والإمام الرازي عن الشافعي قوله: « لو علم الناس ما يحل بالعالم بالكلام من العذاب لفروا منه كما يفرون الإنسان من الأسد » (11)، وقال: « مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم في البلاد» (12) فهذه الأحكام القاسية من الشافعي على أهل الكلام وأدلتهم والتحذير من طرقهم بالنظر إلى كثرة المفاسد في أدلة المتكلمين.

#### خامساً: النظر إلى الغاية من صياغة الدليل الكلامي:

لم يكن موقف الشافعي من الدليل الكلامي مبنياً على شكل الدليل وصياغته المنطقية فقط؛ بل كان ينظر إلى الأمر الأهم وهو الغاية من إيراد الدليل؛ فالدليل الكلامي أداة يستخدمها

8 البيهقي: مناقب الشافعي ص 462. إسناده ضعيف لضعف أبي عبد الرحمن السلمي المتوفى 412، وهو محمد بن الحسين بن موسى من الصوفية كان ضعيفاً في رواية الأحاديث (راجع: البداية والنهاية لابن كثير، تحقيق د. أحمد عبد الوهاب فيّيح، دار الحديث- القاهرة 2002م، 12/14).

9 راجع: البيهقي: مناقب الشافعي ص 262 رواه أئمة ثقات إلا أبو جعفر الأصبهاني لم أجده له ترجمة. (تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تحقيق الشيخ محمد عوامة، دار الرشيد- سوريا، الطبعة الرابعة 1997م، ص 89، 216، 404) وقد جاءت الرواية عن الشافعي في عدة كتب منها: ابن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الحافظ، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، سوريا د.ت، 281-981 وفخر الدين الرازي: مناقب الشافعي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م، ص 96-95.

10 راجع: البيهقي: مناقب الشافعي ص 262.

11 راجع: ابن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي 189-182، وفخر الدين الرازي: مناقب الشافعي ص 96-95.

12 راجع: ابن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي 189-182، وفخر الدين الرازي: مناقب الشافعي ص 96-95.

المتكلم ليصوغ فيها أفكاره ومعارفه التي أخذها عن طريق العقل أو النقل كي يثبت دعواه أو يدفع بها هجوم خصمه أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة الخصم<sup>(13)</sup>، وعندما يسرف في صياغته الكلامية يغفل عن الغاية التي يصوغ الدليل من أجلها فيقع في محظورات كثيرة من أشدها تكفير المخالف والطعن في إيمانه، روى البيهقي بإسناده عن المزني قال: «كُنَّا على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا وسمع بعض ما كنا فيه، فرجع عنا وما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج وقال: ما منعتني من الخروج إليكم إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام، أتظنون أنني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت مبلغاً، إلا أنَّ الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه، يقال لكم: أخطأتم، لا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه، يقال: كفرتم»<sup>(14)</sup>.

فالشافعي إذاً يرى أنَّ الدليلَ الكلامي له مفاصد كثيرة منها أن المتكلم قد لا يسعى إلى غاية بل هو مبني على الجدل والمراء وحب الغلبة، بالإضافة إلى أمر خطير نبه عليه في النص السابق وهو أن الدليل الكلامي يحمل كل خصم على رمي خصمه بالكفر والضلال، ويحمل المتكلم على الطعن في إيمان عوام الناس ومن لا يحسنون الصياغة الكلامية، وقد ذكر الغزالي معنى قريباً مما ذكره الشافعي فقال في رده على المتكلمين الذين قصرُوا الإيمان على طائفة من المتكلمين: من أشدَّ الناس غلواً وإسرافاً طائفة من المتكلمين كَفَرُوا عوام المسلمين، وزعموا أنَّ من لم يعرف الكلام بمعرفتهم ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلّتهم الشرعية التي حرروها فهو كافر، وقال عنهم: هؤلاء ضيقوا رحمة الله تعالى الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وفقاً على شردمة سيرة من المتكلمين<sup>(15)</sup>.

### المبحث الثاني: الجانب التطبيقي:

ذكرنا الموقف النظري للإمام الشافعي وهو موقف واضح يقوم على نقد أساليب الكلام وطرق صياغة الدليل الكلامي والتنبيه على الغاية التي يريدها المتكلم من كلامه، وهي بجملتها تؤكد لنا أن الشافعي يسعى إلى نقد الدليل الكلامي من حيث الصياغة ومن حيث الغاية، فليس نقده للدليل الكلامي شكلياً فقط؛ بل كان ينظر إلى الغاية أيضاً، لذلك نجد أنه سلك مسلكاً جديداً تجاوز فيه تلك المآخذ المتعلقة بالشكل والمضمون، وجعل الدليل الكلامي مغنياً أي له غاية شريفة، فقدّم لنا نماذج تطبيقية للدليل الكلامي كما يريده هو وفق صياغة لها أصولها وضوابطها مما يجعلها قريبة من الفهم والإقناع، ولها صلة بالأدلة الفقهية والأصولية التي أسهم إسهامات كبيرة في وضع أصولها، وقد ساعده على ذلك ما يمتلكه من قدرة على البيان والاحتجاج، فشخصيته العلمية وقدراته المتميزة جعلت منه عالماً مجتهداً وعلماً مبرزاً في العلوم النقلية

<sup>13</sup> راجع: د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص 173 .

<sup>14</sup> البيهقي: مناقب الشافعي ص 458-459، وراجع: الرازي: مناقب الإمام الشافعي ص 100، وأبو عبد الله هو الحاكم النيسابوري ت 405 وهو ثقة حافظ، والحسن بن يعقوب ت 342 وهو ثقة، ومحمد بن روح مجهول الحال، (راجع: البداية والنهاية لابن كثير 382-11/381).

<sup>15</sup> الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 99 .



والعقلية، اطلع على علم الكلام وأدلة المتكلمين وتنبه إلى مواضع الخلل فيها فدقق فيها وصح أساليبها، لذلك لم يكن نقده بعيداً عن واقع المتكلمين، بل يقوم على اطلاع وفهم ونقد من خبير بحقيقة الكلام وطرق الاستدلال، ودليل ذلك ما ذكره البيهقي قال: قرأت في كتاب أبي نعيم الأصبهاني حكاية عن الصاحب بن عباد أنه ذكر بإسناده عن إسحاق أنه قال: قال لي أبي: «كلم الشافعي يوماً بعض الفقهاء فدقق عليه وحقق وضيق، فقيل له: يا أبا عبد الله، هذا لأهل الكلام، لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحكمنا ذلك قبل هذا» (16). فهو إذاً اتقن الكلام قبل علم الفقه، ولكنه لم يتأثر بالمناهج الفاسدة في الاستدلال، ولم تدخله شبهات الفلاسفة ولا تأثيرات المنطق الأرسطي، لذلك نجد أن صياغته للأدلة كانت بعيدة عن التأثيرات الفلسفية أو الصياغات المنطقية المركبة والموغلة في الجدل وهي قريبة من صيغ الفقهاء والأصوليين، ويمكن أن نوضح ذلك من خلال القواعد العامة التي كان يراعيها في جانب صياغة الأدلة والاستدلال والرد على المخالفين، وهي بجملتها بديل عن الدليل الذي نقده، لذلك يمكن لنا أن نلخص أهم معالم الدليل الكلامي عند الشافعي في الآتي:

### أولاً: الدليل الواضح القريب من الفهم والإقناع الذي ينتفع به الجميع:

الشافعي رائد في مجال الاستدلال وواضع لأصول الفهم والمناقشة، أوضح تلك القواعد والأسس في كتابه الرسالة والتزم بها في مناقشاته ومجادلاته لخصومه المخالفين له في الرأي والأسلوب؛ فلم تكن طريقته على منهج المعتزلة والقدرية والخوارج وأهل البدع، بل له شخصيته المتميزة ومنهجية الواضحة وطريقته الصحيحة التي تسلك طريق الحق وترشد إليه، وفق أسلوب بسيط وقريب من النفوس والقلوب، ولذلك أمثلة كثيرة تذكر في كتب الفضائل والتاريخ منها: أنه سئل عن أدلة التوحيد فقال: اختلاف الأصوات والصور، وهو دليل واضح مأخوذ من قوله تعالى (17): (واختلف ألسنتكم وألوانكم) (الروم: الآية 22)، فالدليل الذي أشار إليه الشافعي في غاية الوضوح وهو مأخوذ من الآيات القرآنية التي خاطبت الناس جميعاً ودللت على التوحيد بأسلوب يفهمه العالم والعامي، وهي سمة أساسية للأدلة القرآنية أبرزها الغزالي من بعده عندما قارن بين الأدلة القرآنية وأدلة المتكلمين فقال في إجماع العوام: فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون؛ بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان (18)، فأدلة الشافعي واضحة وهي خالية من المآخذ التي أخذها على الأدلة الكلامية التقليدية، فهو ينقد أدلة أهل البدع ويقدم بديلاً عنها، وهذا يؤكد لنا أن نقده الشديد لأدلة الكلام واستدلالات المتكلمين يراد منه أدلة أهل البدع؛ لذلك قال البيهقي مبيناً مراد الشافعي من ذم الكلام: إنما أراد رحمه

16 البيهقي: مناقب الشافعي ص 457.

17 راجع: مناقب الإمام الشافعي للرازي ص 102.

18 الغزالي: إجماع العوام 35.

الله بهذا الكلام حفصاً وأمثاله من أهل البدع وهذا مراده بكل ما حكي عنه في ذمّ الكلام وذمّ أهله<sup>(19)</sup>.

### ثانياً: أن يستند الدليل إلى أصل شرعي:

كان الشافعي يكره الكلام في مسائل العقيدة بطريقة تقلل من أهمية الدليل الشرعي أو تبعده عن دائرة الاستدلال استغناءً بمنطق اليونان وفلسفتهم، ويدل على ذلك ما رواه البيهقي قال: حدثني محمد بن إسماعيل قال سمعت الحسين بن علي يقول قال الشافعي: «كلُّ متكلم على الكتاب والسنة فهو الحدُّ الذي يجب، وكل متكلم على غير أصل ولا سنة فهو هذيان»<sup>(20)</sup>، قال المزني: كان مذهب الشافعي مبنياً على كراهية الخوض في الكلام، وقد صرح السيوطي بالعلّة التي استند إليها الشافعي في ترك الدليل الكلامي بقوله: لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة ولا وجد عن السلف البحث فيه<sup>(21)</sup>، وفي رد الشافعي على بشر المريسي قال له: أخبرني عما تدعو إليه؟ أكتاب ناطق وفرض مفترض وسنة قائمة ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال؟، فقال بشر: لا، إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعي: أقررت بنفسك على الخطأ، وأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار، فلما خرج قال الشافعي لا يفلح<sup>(22)</sup>، فالشافعي لتعظيمه للأدلة الشرعية واهتمامه بشأنها يريد أن يشتغل بكل ما له صلة بها ولا يريد أن يخوض في مسائل كلامية قد تضطره إلى مجارة أهل الكلام في طريقتهم واستدلالاتهم فهو حريص على أن يتميز عنهم بمنهجية في الاستدلال وأسلوب يرد على جملة أساليبهم، وعندما سأله رجل عن مسألة في الكلام قال: إنَّ هذا يدعو إلى الكلام ونحن لا نجيب في شيء من الكلام<sup>(23)</sup>، أي لا نجيب عن أشياء ليس لها دليل صحيح من قرآن وسنة صراحة أو استنباطاً، وذلك يكشف عن سمة من سمات منهجه، لأنه لا يريد أن يخوض في أساليبهم الجدلية التي تؤدي إلى المنازعة أو التكفير مع تمام قدرته وتكامل استعداداته العلمية فهو لا يقبل أن يدخل إلى دائرة الاستدلال عند المخالف. كما هو موقف الإمام أحمد من المعتزلة في قضية القول بخلق القرآن. وإذا كانت هناك مصلحة في إيراد دليل أورد شبهة اختار من الأدلة أقواها وأقربها إلى القرآن والسنة، فينتقل من دائرة التأثير إلى دائرة التأثير ومن حيز التقليد إلى حيز الإبداع والتأصيل.

### ثالثاً: تحرير الدليل بصيغة صحيحة وغاية شريفة:

تقدم سؤال في مقدمة البحث عن موقف الشافعي من الدليل الكلامي، هل هو منتقد بجملته أم من جهة خاصة تتعلق في صياغته، ونجيب عن ذلك بأن الشافعي يرى أنّ العيب ليس

19 البيهقي: مناقب الشافعي ص 454.

20 البيهقي: مناقب الشافعي ص 470، رواه ثقات فالحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي صاحب الشافعي وهو صدوق فاضل من الطبقة الحادية عشرة ت 246، ومحمد بن إسماعيل ثقة من رواة النسائي وهو من الطبقة الثانية عشرة (تقريب التهذيب ص 761، 864).

21 راجع: السيوطي: صون المنطق والكلام ص 30.

22 راجع: السابق: الصفحة نفسها.

23 راجع: السيوطي: صون المنطق والكلام ص 66.

في الدليل الكلامي نفسه؛ بل في طريقة صياغته والغاية من استخدامه، فهو وسيلة لغاية، فإذا كانت الغاية من علم الكلام إزالة الشبهات فالدليل الكلامي لا بد أن يحمل هذه الصفة وإلا كان دليلاً يثير الشبهات، وإذا صيغ الدليل الكلامي صياغة صحيحة تقنع المخالف وتزيل الشبهة وتبديد الشكوك فهو دليل مقبول عند الشافعي، وقد استعمل الشافعي أدلة كلامية كثيرة، فمهمة الدليل الكلامي حراسة العقيدة وحفظها من تشويش المبتدعة بأنواع الجدل، وهي غاية شريفة إلا أن كثيراً من المتكلمين بالغوا في الجدل وصاغوا أدلتهم بأسلوب يثير من الإشكالات أكثر مما يحقق الطمأنينة لنفس الإنسان؛ لذلك حذر الشافعي من تلك الأدلة وأكد على حسن الصياغة وبعدها عن الجدل الممل، وقد رأينا له كلمات قليلة تجمع معاني كثيرة منها:

- ذكر الشافعي في مقدمة الرسالة كلمة جامعة في الصفات الإلهية فقال: « ولا يبلغ الواصفون كنه عظمتة الذي هو كما وصف نفسه وفوق ما يصفه به خلقه»<sup>(24)</sup> ، وهي كلمة جامعة لكل ما قاله أهل السنة في إثبات صفات الله تعالى وتزويجه عن النقائص، قال الرازي: « وهذا القدر وإن كان كلاماً قليلاً إلا أنه كاف في الغرض»<sup>(25)</sup>.

- عندما سأل بشر المريسي الشافعي: ما الدليل على نبوة محمد قال: «القرآن المنزل وإجماع الناس والآيات التي لا تليق بأحد غيره» قال الرازي: ذكر الإمام الشافعي رضي الله عنه في هذه الكلمات القليلة أكثر مما ذكره المتكلمون في الكتب الطويلة وهذا يدل على أنه كان متقناً في علم الأصول<sup>(26)</sup>

فالشافعي حريص على الخوض في المسائل النافعة والأدلة الصحيحة لذلك نأى بنفسه عن تحرير الأدلة الكلامية مع تمكنه من ذلك وقال مؤكداً على ذلك: « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً كبيراً لفعلت ولكن ليس الكلام من شأني ولا أحب أن ينسب إلي منه»<sup>(27)</sup>، لذلك اشتغل بالرسالة في أصول الفقه وأدلة الفقهاء ووضع ضوابط لفهم القرآن فكتب في العام الذي يراد به العام ويدخله الخصوص، وعام الظاهر ويجمع العام والخاص، والعام الظاهر الذي يراد به الخاص، والعام الذي تخصصه السنة<sup>(28)</sup>، وكلها مباحث في فهم أدلة القرآن والسنة، تعين في فهم الأدلة والتوفيق بينها، فمن المعلوم أن كثيراً من الخلافات الكلامية كانت ترجع لعدم الاسترشاد بهذه القواعد.

#### رابعاً: الالتزام بقواعد اللغة العربية والبعد عن الصياغة المنطقية الأرسطية أو التعسف في التأويل:

اهتمَّ الشافعي في كتابه الرسالة وفي سائر كتبه بقانون العربية وأكد على أهميته في فهم

24 راجع: الرسالة ص 8 .

25 مناقب الإمام الشافعي ص 108.

26 مناقب الإمام الشافعي ص 107.

27 راجع: السيوطي: صون المنطق والكلام ص 66.

28 راجع: الشافعي: الرسالة ص 53-64 وما بعدها.

الآيات (29)، فقال في الرسالة: « وإنما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها، فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه(30)، فهو وإن لم يشر في كتابه الرسالة صراحة إلى مخالقات المتكلمين وجهلهم باللغة العربية، إلا أنه ضمن كلامه إشارات ذات دلالة واضحة على أنهم يدخلون في عموم كلامه، ففي قوله» ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها» إشارة إلى تخبطات المخالفين وجهلهم بلغة العرب ودخول الشبه عليهم، فمعرفة قانون اللغة العربية أساس في فهم الأدلة وصحة مقدماتها وصدق نتائجها لذلك جعل أبرز أسباب الاختلاف الجهل بلغة العرب، ومن ثم الأخذ بلغة أرسطو فقال: « ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»(31) وهو بذلك يشير إلى أصل الخلافات الكلامية وأصل ظهور البدع التي نتجت عن التعسف في تأويل النص الشرعي وصياغة الدليل صياغة لا تراعي قواعد اللغة العربية وإنما تستند إلى المنطق الأرسطي (32)، فجهل المتكلمين باللغة العربية والبلاغة الموضوعية وما فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع حملهم على رد الأدلة الشرعية وإنكار دلالاتها الواضحة، وهو فهم تشهد له مخالقات المعتزلة ومناقشاتهم حول مسألة رؤية الله تعالى وغيرها من المسائل الكلامية التي خالفوا فيها أهل السنة(33).

#### خامساً: التسليم للدليل الشرعي والاستنباط منه:

هناك مسلمة في منهج الشافعي وهو أنه لا يقدم على الأدلة الشرعية أي دليل ولا يترك نصاً صريحاً في القرآن والسنة، وقد كان حريصاً على رد أدلة المخالفين وإبطال حججهم بأدلة من القرآن والسنة، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

- ذكر الرازي عن سعيد بن أسد قال قلت للشافعي: ما تقول في حديث الرؤية؟ فقال لي: يا ابن أسد اقص عليّ سواء كنت حياً أو ميتاً: إن كل حديث يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإني أقول به وإن لم يبلغني»(34).

- قال للحميدي: لا تحتج على أهل الإرجاء بآية إلا قوله تعالى: ( وما أمروا إلا ليعبدوا

29 راجع كلامه في: إبطال الاستحسان 129/15 ( من موسوعة الإمام الشافعي).

30 راجع: الشافعي: الرسالة ص 50.

31 نقله عنه: السيوطي في: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص 15، نشره وعلق عليه علي سامي النشار، مطبعة السعادة- مصر، الطبعة الأولى، ص 15.

32 السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص 15.

33 راجع أمثلة ذلك في كتاب المعنى للقاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي، وأبو الوفا التنفازي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 4/225-231، وكتاب شرح الأصول الخمسة لابن أبي هاشم أحمد بن الحسين، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 6991 الناشر مكتبة وهبة بمصر، ص 274-233.

34 مناقب الإمام الشافعي ص 111.

الله مخلصين له الدين) (البينة: الآية 5)<sup>(35)</sup>.

- وفي كلامه عن إثبات الرؤية لله تعالى قال: لما حجب الكفار في السخط دل على أن الأولياء يرونه في الرضا» ودليله في ذلك قوله تعالى: ( كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (المطففين: الآية 51)<sup>(36)</sup>، وهو فهم صحيح للقرآن واستنباط دقيق.

### ساساً: الاعتناء بصياغة الدليل في موضع الحاجة لردّ شبهة أو إلزام مبتدع:

يرى الشافعي أن أصحاب الفطر السليمة لا يحتاجون لتلك الأدلة والصيغ التي تكلم عنها المتكلمون والفلاسفة المسلمون وغيرهم، أما من انحرفت فطرته ومن علقت به شبهة تشكّكه في عقيدته وتزلزل عليه طمأنينته، فثساق له الأدلة والبراهين لإزالة الشبهة وإعادة الطمأنينة إليه، على أن تكون تلك الأدلة صحيحة وواضحة؛ لذلك نجد أنه انبرى للردّ على المبتدعة وبين ضعف مذاهبهم، وقد حكى أبو منصور البغدادي أن الشافعي أول من صنف في الرد على البراهمة المنكرين للنبوة<sup>(37)</sup>، كما تقدم الكلام أنه كان يحاور حفصاً الفرد في مسائل نعدّها الآن من أدقّ مسائل الكلام، كالجدل حول القرآن: أم مخلوق، أم غير مخلوق؟ كما كان يجادل حول زيادة الإيمان ونقصانه، ويرد على شبه القدرية والمرجئة، وردّ على بشر المريسي، وذكر عدّة أدلة على أن الأعمال من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وكل ذلك مذكور في كتب المناقب التي أفردت للحديث عن الشافعي<sup>(38)</sup>، وقد استخلص الرازي من مجمل كلام الشافعي حول خلق الأعمال ست حجج<sup>(39)</sup> وتدل على أنه كان صاحب حجة وبرهان واستنباط دقيق من الأدلة وأن تلك الحجج تكشف عن موقفه من المبتدعة وقدرته على صياغة الدليل المعارض والمبطل لأدلة المخالفين لمنهج أهل السنة، إلا أن صياغته للدليل متميزة فقد خلص الدليل الكلامي من مؤثرات عدة كالمنطق الأرسطي والمنهج الجدلي العقيم.

### الخاتمة

بعد أن تناولت في بحثي منزلة الدليل الكلامي عند الشافعي يمكن أن أسجل أهم النتائج التي خلص إليها البحث:

- تناول الشافعي أدلة المتكلمين المعاصرين له بالنقد المتعلق بالشكل والمضمون، وقدم نماذج تطبيقية للدليل الصحيح من خلال معارضة المخالفين والرد على أدلتهم، وإبراز مواضع الخلل في صياغتهم للدليل الكلامي.
- حدّر الشافعي من علم الكلام وأدلة المتكلمين التي استعملها المبتدعة، لأنها الأداة

<sup>35</sup> راجع: مناقب الإمام الشافعي ص 122.

<sup>36</sup> راجع: السابق ص 111.

<sup>37</sup> راجع: السابق ص 121.

<sup>38</sup> البيهقي: مناقب الشافعي ص 387، 408، 453، 456، 457. مناقب الإمام الشافعي للرازي ص 112-124.

<sup>39</sup> راجع: مناقب الإمام الشافعي للرازي ص 112-120.

- التي يستعملها أهل البدع - غالباً- في نقد الأدلة الشرعية وتوهين مكانتها، فنقد الدليل الشرعي قد يحمل صاحبه على الكفر والاعتقادات الباطلة.
- يرى الشافعي أنّ أدلة القرآن والسنة هي أوضح الأدلة وأقواها، وأنّ المتكلم الذي يسعى لتحرير الدليل الكلامي يترك الدليل القوي إلى الدليل الضعيف والدليل القريب إلى الدليل البعيد.
  - يرى الشافعي أنّ الدليل الكلامي له مفسدات كثيرة منها أن المتكلم قد لا يسعى إلى غاية بل هو مبني على الجدل والمراء وحب التغلب، بالإضافة إلى أمر خطير نبه عليه في وهو أن الدليل الكلامي يحمل كل خصم على رمي خصمه بالكفر والضلال، ويحمل المتكلم على الطعن في إيمان عوام الناس ومن لا يحسنون الصياغة الكلامية.
  - هناك مسلمة في منهج الشافعي وهو أنه لا يقدم على الأدلة الشرعية أي دليل ولا يترك نصاً صريحاً في القرآن والسنة، وقد كان حريصاً على رد أدلة المخالفين وإبطال حججهم بأدلة من القرآن والسنة.
  - قدّم لنا الشافعي نماذج تطبيقية للدليل الكلامي كما يريده هو وفق صياغة لها أصولها وضوابطها مما يجعلها قريبة من الفهم والإقناع، ولها صلة بالأدلة الفقهية والأصولية التي أسهم إسهامات كبيرة في وضع أصولها، وقد ساعده على ذلك ما يمتلكه من قدرة على البيان والاحتجاج.

### المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، سوريا د.ت.
- ابن أبي هاشم أحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1996، الناشر مكتبة وهبة بمصر.
- البيهقي: مناقب الشافعي. تحقيق: أحمد صقر: دار النصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى 1391هـ، 1971.
- الرازي (فخر الدين ت 606هـ): مناقب الشافعي، تحقيق: الدكتور /أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م.
- السيوطي: صون المنطق والكلام، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، د.ت.
- الشافعي: الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد شاکر، دار الكتب العلمية.
- الشافعي: إبطال الاستحسان (من موسوعة الإمام الشافعي)، دار قتيبة- دمشق، الطبعة الثانية 2003م.

- الدكتور عبد الحميد مذكور والدكتور السيد رزق الحجر : دراسات في علم الكلام (بالاشتراك) الناشر: دار الثقافة العربية، مصر 1999م.
- عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي ، دار القلم-دمشق ، الطبعة السابعة 2005م.
- العسقلاني(ابن حجر): تقريب التهذيب، تحقيق الشيخ محمد عوامة ، دار الرشيد- سوريا، الطبعة الرابعة 1997م.
- الغزالي(محمد بن محمد ت 505هـ): إجماع العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث بمصر 1998م.
- الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، دار الحكمة – دمشق الطبعة الأولى 1996م.
- للقاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي، وأبو الوفا التفتازاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
- ابن كثير: البداية والنهاية ، تحقيق: د.أحمد عبد الوهاب فتوح، دار الحديث- القاهرة 2002م.
- اللالكائي: أصول اعتقاد أهل السنة ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، دار طيبة للنشر والتوزيع.

## SEÇİLMİŞ

İmam Şafiî, *er-Risale*, (tahk. Ahmed Şakir), yy. tsz.

\_\_\_\_\_, *İbtalu'l-İstihsân*, 2, Baskı, Dımaşk 2003.

Gazzâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, Mısır 1998.

İbn Kesir, *Bidayetü'l-Müctehid*, tahk. Ahmed Said Hamdan, yy. tsz.

Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire tsz.

Türkmen, Hasan, "Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin 'et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd' İsimli Eseri Bağlamında Kelâmullahun Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", *The Journal of Academic Social Science*, sy. 5/44, 2017.





---

---

## Kitap Tanıtımı ve Kriği

---

---



## Kitap Tanıtımı ve Kritiği

Ahmet AĐIRAKĐA,

*İslâm Tarihinde Tartışmalı Konular*

Akdem Yayınları, İstanbul 2015, 320 sayfa.

Bu yazıda İslam tarihinin klasik dönemi, İslam tıp tarihi, siyasi hadiseler ve İslam tarihindeki büyük siyaset adamları üzerine yayınladığı kitaplarla tanınan Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'nın *İslam Tarihinde Tartışmalı Konular* isimli eseri tanıtılacaktır. 2015 yılında Akdem yayınları tarafından İstanbul'da yayımlanan eser Müslümanların tarihteki etkilerini, İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle ilişkilerini ve İslam devletlerinin yönetim tarzlarını konu alan makaleleri muhtevi dört bölümden oluşmaktadır. Makaleler "İslâm ve Tarih", "Çığır Açan Hadiseler", "Müslümanlar ve Ötekiler" ve "İslam'da Yönetim Tartışmaları" başlıkları altında tasnif edilmiştir.

Eserin birinci bölümü Müslümanların dünya tarihindeki etkin rolünü ortaya koyma çabasıdır. Tarih bilincinin medeniyetlerin taşıyıcı gücü olmasına işaretleyen bölümde, İslam medeniyetinin insan, çevre, toplum ve siyasetle ilgili olarak ortaya koyduğu temel ilkelerin yanı sıra medeniyetler arası karşılaşma, uzlaşma ve çatışma durumları da ele alınmaktadır. Zengin ve oldukça spesifik örnekler üzerinden değerlendirilen bu etkileşimlerin anlatımında Don Quijote'un yol arkadaşı Sancho'yla yaptığı bir tür ahkamü's-sultaniye olarak değerlendirilen konuşmaları, matematik, astronomi, tıp ve iktisat alanlarında batı dillerine geçen Arapça kökenli kelimeler gibi ilgi çekici örnekleri görmek mümkün. Oryantalistlerin Müslüman ilim adamlarının eserlerinden yaptıkları intihalleri ele alan makalede ise *Kâmilu's-Sinaati't-Tıbbiyye, Aşr Makalât fi'l-Ayn, Şerh 'alâ İlmi't-Teşrîh* isimli eserlerin serüveni anlatılmaktadır. Ayrıca J. Wiet gibi batılı araştırmacıların bu intihalleri tespit ettiklerine de değinilmektedir. Ağırakça bu bölümde Müslüman kadınların dünya tarihindeki rollerini de zikretmiş, Hz. Havva'dan Nene Hatun'a kadar bir çok kişiye muhtasar anlatılarla yer vermiştir. Bölümün "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mî'rac Olayı" başlıklı son makalesinde ise Kureyşlilerin bu mucizeye verdikleri tepkiler, Mescid-i Aksâ'nın nerede olduğu, miracın bedenlen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği, Hz. Peygamber'in o gece Rabbinin görüşmediği tartışmaları değerlendirilmekte ve o gece emrolunan hükümler yer almaktadır.

İkinci bölüm İslam coğrafyasının batıya doğru genişlemesinde etkili olan iki önemli hadisenin değerlendirilmesine hasredilmiştir. Bunlardan ilki Tarık b. Ziyâd'ın Endülü's'ün fethi sırasında gemileri yakması, diğeri

ise İstanbul'un fethi esnasında gemilerin karadan yürütülmesidir. Tarık b. Ziyâd'ın komutanlık tecrübeleri ve karakteri hakkında bilgi veren ve Endülüs'ün fethi sürecindeki mücadelelerini, kısa sürede elde ettiği başarıları ve bölgede görevli diğer bir komutan olan Musa b. Nusayr ile sürtüşmelerini ele alan makalede, onun kararı üzerine fetih esnasında gemiler yakıldığı için geri dönüş yolunun kalmamasının, ordunun motivasyonunu ve dolayısıyla İslam'ın o bölgede yayılmasını etkilediğine dikkat çekilmektedir. Tarık b. Ziyâd'ın bu kararına benzer şekilde İstanbul'un fethi sırasında gemilerin karadan Haliç'e indirilmesi de İslam tarihi açısından en etkili olay olarak değerlendirilmektedir. Fatih'in savaş esnasında uyguladığı bu taktiğin tarihteki başka örneklerini de aktaran (s.165) Ağırakça, buradaki en önemli motivasyon unsuru olarak Hz. Peygamber'den nakledilen hadisteki fetih hedefini zikreder. Bu hadisin etkilerine ve İslam tarihindeki İstanbul'un fethi teşebbüslerine de bölümde başka bir makalede yer verir.

Üçüncü bölüm Müslüman toplumların kendi bünyesinde farklı inanç ve yaşam biçimleriyle nasıl bir hukuk geliştirdiğini ele almaktadır. Bu çerçevede hicretten sonra Hz. Peygamber'in Medine'de uygulamaya koyduğu "Medine Sözleşmesi" ele alınmaktadır. İlk olarak Medine'deki toplumsal ve hukuki yapıyı değerlendiren Ağırakça, onun bir anayasadan çok "toplumu yönlendirmek için bir temel hukuk metni" (s. 205) olduğu görüşüne yer verir ve oryantalist çalışmalarda vesika ile ilgili literatürü değerlendirerek Muhammed Hamidullah'ın bu konudaki çabalarına işaret eder. Vesikanın sıhhati, sözleşme metni de açıklama ve değerlendirmelerle makalede yer almaktadır. Bu bölümde ayrıca İslam'ın zimmilere tanıdığı haklar, bunun İslam coğrafyasındaki yansımaları ele alınmıştır. Karşılıklı etkileşimlerin değerlendirildiği kısımda çeşitli sosyal ilişkiler ve Mardin'deki Mevlit geleneğinde yapılan çörek ikramının paskalya çöreğinden etkilenecek yapıyor olması gibi dini pratiklerdeki ilginç yansımaları ortaya koyulmuştur.

Kitabın son bölümünde İslam'da yönetim tartışmalarına yer verilmiştir. Hz. Peygamber dönemini değerlendiren yazar, onun Medine Vesikası'nı yürürlüğe koyması, diğer hükümdarlara elçiler göndererek diplomatik ilişkiler geliştirmesinden hareketle o dönemde bir İslam devletinin teşekkül ettiğini ve kurumsal işleyişin bunu ortaya koyduğunu söylemektedir. İslam'ın itikadi, ameli ve ahlaki bütünlüğüne işaret eden yazar onu oligarşi, teokrasi ve monarşi gibi diğer yönetim biçimlerinden farklı görmektedir. Bölümün hilafet makamını ele alan makalesinde Ağırakça, kelimenin kavramsal izahını yaptıktan sonra halifenin göreve getirilme usullerini zikretmektedir. "Devlet başkanı', 'halife', 'Emirü'l-Mü'minin' veya 'imam-ı Ümmet' seçimle ve bey'at usulüyle belirlenebilir. Bu seçimin tamamen hür bir iradeyle ve İslam'a aykırı olmayan herhangi bir yöntemle belirlenmesi gerekir." (s. 256) diyen yazar bey'at, istişare, istihlaf (kendisinden sonraki halifeyi belirleme), istila (ele geçirme) yoluyla hilafete gelme yöntemlerini değerlendirir. Bu çerçevede yazar ayrıca halifenin özellikleri, hilafet müddeti ve halifenin azli konularını da ele almaktadır. Şura ve istişareye dayalı yönetim biçimleri bölümde müstakil makalede ayrıca değerlendirilmekte, Hz. Peygamber'den itibaren yönetimde

istişareye verilen öneme tarihi örneklerle dikkat çekilmekte, bu yöntemin halifeyi keyfi uygulamalarda bulunmaktan alıkoyduğuna değinilmektedir. Son olarak Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle İslam'ın inanç, amel ve ahlak ilkelerinin uygulanabilmesi için siyasal bir yapının gerekliliğine işaret edilerek bu bütünlüklü yapının muhafazasının önemine değinilmiştir.

İslam medeniyeti ve siyasi tarihine dair bir çok meselenin ele alındığı eserin akıcı üslubu ile okuyucuya faydalı olmasını diliyoruz.

Tuba Nur SARAÖĞLU  
Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi



## Kitap Tanıtımı ve Kritiği

Cem ZORLU

*İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi,*  
İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 327 sayfa.

Cem Zorlu tarafından kaleme alınan eser, ilk önce 2002 yılında Yediveren, 2014 yılında ise İz Yayınları'ndan çıkmıştır. Kapak resminde yer alan celfi divanı usulle hurma ağacı biçiminde yazılmış kelime-i tevhid silueti ve hemen yanında olan risalet mührü ile hazırlanmış görsel, manidardır. Bununla, Hz. Peygamber'in vefatı ardından ortaya çıkan hilafet yönetimi ile İbrahim suresi 24. ayette vurgulanan "kökü yerin derinliklerinde dalları ise semada olan bir ağaca benzeyen hoş bir söz" ayetinden mütevellit olsa gerek, İslam temeli üzere gelişen ve devam ede gelen bir yönetim anlayışının ve uygulamasının gerçekleştiği mesajı verilmiş gibidir.

Eser, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte Arap kabile yapısı ve siyasi uygulamaları, Kuran'da yöneticilik vasıfları, Hz. Peygamber'in yönetim anlayışı ve uygulaması ele alınmaktadır. Birinci bölümde kırtas, son hutbe; ikinci bölümde Hz. Peygamber'in vefatı, Sakife toplantısı, seçim ve biat; üçüncü bölümde ise Muhacirun'un ve Hz. Ali'nin biati ve Hz. Peygamber'in maddi-manevi mirası tartışması ele alınmaktadır.

İslam tarihindeki ilk iktidar mücadelesi hususunda biline gelen Ali-Muaviye kavgası tezini eleştirerek, aslında bunun Sakife olayı olduğunu söylediği önsöz yazısında yazar, konunun anlam ve önemini oldukça açık ve net bir şekilde belirtmiş olmaktadır. Sakife olayının, sorunun başlangıcı olarak görülmemesinde veya Sakife olayının tam olarak ne olduğunu tespit edilememesinde, Müslümanların ashaba biçtikleri konunun etkisine işaret eden yazar, sorunların çözümü için şahısların aşkınlştırılmamasının en önemli öncül olduğunu söylemektedir.

Tarih alanı açısından belki de en zor çalışma konuları, vuku bulma ve yansımaları itibariyle tartışmalı olanlardır. İslam tarihi itibariyle de bu tarz sorunların başında hilafet meselesi gelir. Çünkü İslam tarihi boyunca tartışıla gelen hilafet hususu, İslam dünyasında akidevi ve siyasi ayrışmaların da zeminini oluşturmuştur. Hilafetin ilk ortaya çıkış anına kadarki sürece dair ülkemizde müstakil olarak ele alınmış eser yoktur. Ancak bu olayı Hz. Ebu Bekir'in hayatı ve onun hilafetine dair yazılan eserlerde görmek mümkündür. Birkaç tercüme faaliyeti dışında hilafet hususunun, üstelik bir iktidar mücadelesi ismiyle kaleme alınması kayda değer bir husustur. Yazar eserine koyduğu "ilk iktidar mücadelesi" ismiyle, olaya taraflı bakmayacağı ve ilgili

rivayetleri etraflı bir tahlille ele alacağı mesajını vermektedir. Yazarın, ele aldığı konu, kendi alanı olan İslam tarihi başta olmak üzere, İslam mezhepleri tarihi ve kelam gibi disiplinlerin temel konularından birini teşkil etmesi yönüyle de hayli önemlidir.

Çalışma, Hadis ve İslam Tarihi kaynaklarından geniş şekilde faydalanmanın yanında, Şii ravilerin rivayetlerine yer veren ilk dönem kaynaklarına veya bizzat Şii olan müelliflerin eserlerine de başvurarak, aslında Sakîfe olayının yansımaları ve uzantılarına da değinmekte, hilafet hususundaki temel tartışma noktasına çok yönlü olarak yaklaşmaya çalışacağı izlenimini vermektedir. Yazar, temel kaynaklar yanında konunun güncel tartışmalarda aldığı seyri tespit ve etraflı bir tahlil için hilafet dair Hadis, Tarih, Kelam, Mezhepler Tarihi alanlarında kaleme alınmış birçok kitap, makale ve madde çalışmasından da faydalanmak suretiyle okuyucuya kapsamlı bir literatürden faydalandığını hissettirmektedir. Kaynak hususunda söylenebilecek önemli bir husus ise İbn Küteybe'ye atfedilen *el-İmame ve's-Siyase* adlı eserdir. Müellif bu eserin İbn Küteybe'ye nispetinin sorunlu olduğunu, dolayısıyla da künye aktarımında müellif kullanmadığını belirtmektedir. Ancak bu durumda aidiyeti şüpheli ve en önemlisi de bir iktidar mücadelesi için siyasi ve akidevî ayrışmalara zemin oluşturmuş, üstelik Şii nitelikli rivayetlerin indirgemeci mantıkla ele alındığı bir eserde, Şii ağırlıklı rivayetlere yer veren (s. 253) meçhul bir müellifin kaynağını defalarca kullanması ( s. 32, 44, 67,112, 114, 123, 131, 132, 135, 137, 175, 213, 228, 234, 253, 257, 262, 267) akademik bir duruş değildir.

182

Yazar, giriş kısmında, hilafet yönetim biçiminin belirlendiği Sakîfe'den önce Arap siyasi tarihindeki seyri tespit adına, önce kabile yapısına, ardından Kureys'in şura yönetimi sistemine değinir. Hatta İslam Peygamberi bizzat hayatta iken bile eski kabile asabiyeti üzerinden kabile siyasi yapısına rücu eden bir hareketliliğe işaret eder. Yazarın kabileciliğe dair açıklamalarda bulunmasında Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte karşı karşıya kalınan siyasi boşluk ve kısa süreli siyasi kriz esnasında sunulan çözüm önerilerinde, kabileciliğe endeksli bir bakış olmasının payı büyüktür. Yazara göre Hz. Peygamber'e isnat edilen Sünni-Şii cenahtaki mebzul tayin rivayetine rağmen, idari belirsizlik bir vakadır. Kuran ve Sünnet itibarıyla netleştirilmeyen bu noktanın bir boşluk olarak değerlendirilmesi söz konusu olmuştur ve yazarın deyimiyle 23 yıllık bir İslam siyasal kültürünün, asırlarca süren Arap ve cahiliye siyasi kültürüne baskın çıkmaması normaldir. (ss. 22-23) Ancak bunu bir sorun olarak öne süren yazarın, Hz. Peygamber'in bir halef bırakmamasının insanların hayrına olduğunu, hatta kendisinden sonra bir yönetici atamamasının eskiden var olan Arap kabile lideri seçimi tarzına daha da uygun olduğunu belirtmesi (s. 40) şaşırtıcıdır.

Kuran endeksli bir yönetim biçimi belirleme durumunda elde var olan kriterlerin adalet, liyakat, danışma ve uzlaşmadan ibaret olduğunu söyleyen yazar (ss. 24-25), belirlenecek siyasi yönetim anlayışında "ilahi ilkelere muvafık ve halka dayalı" bir kriter öne sürerek, nedense bunun



tarihsel süreçte benimsenen idare tarzlarından demokrasi ve teokrasiyle kısmen örtüştüğünü, ancak nevi şahsına münhasır tanımlamanın daha yerinde olacağını söylemektedir. Neticede yazar, Sakîfe olayı ve ardından tesis edilmiş olan “hilafet” yönetimini tanımlamak ve bu anlayışın arka planını betimlemek adına Hz. Peygamber döneminin yönetim anlayışına bakışın gerekli ve önemli olduğunun altını çizmektedir. (ss. 26-27) Yazar, Hz. Peygamber idaresini yarı teokratik, ancak adalet ve ehliyete harfiyen riayet eden bir tarz olarak tarif etmektedir. (s. 27, 30-32)

Birinci bölümde Hz. Peygamber’in hastalığı ve bu esnada cereyan eden bazı olaylardan hareketle yeni bir yönetici belirleme çalışmaları ele alınır. İslam tarihi kaynaklarında -Sünni ya da Şii- yönetim nizamı ve hatta yöneticinin isminin tayini hususunda mebzul miktarda rivayete rastlamak mümkündür. Bu rivayetler, İslam’ın tebliğinin başlangıcından, Hz. Peygamber’in vefatı anına dek olan zaman sürecini kapsamaktadır. Meşruiyet itibariyle kaynaklarda yer alan ilgili rivayetler, yazarı Hz. Peygamber’in dönemini incelemeye sevk etmiştir. Hz. Peygamber’in sağlığında ismen halife tayini hususundaki rivayetleri biz Şii tarih kaynaklarında çokça görmekteyiz. Bu rivayet yekûnunun gelip dayandığı nokta, Hz. Peygamber’in son anlarında gerçekleştiği öne sürülen kırtas olayıdır. Bu olayın Şia tarafından ehl-i beyt teziyle de desteklenerek bir sigorta olarak gösterilmesi yanında ehl-i sünnet tarafından da dayanak olarak alınmasını İslam’ın getirdiği seçim ve irade hürriyetine aykırı görür. Aslında yazar, ashabın ve onun nezdinde birçok olayın idealize edilmesinin İslam ümmetinin temel sorunu olduğunu söylerken, burada kendisi de bir idealize etme sorunu ile karşı karşıyadır. Çünkü kırtas gibi hususlarla belirlenmeye çalışılan idarecilik, zaten Hz. Ömer’i tayin eden Hz. Ebu Bekir tarafından bir değişime uğratılmıştır. Neticede yazar, kırtas gibi hususların yönetici tayini için birer meşruiyet çabası olarak kullanıldığını söylemektedir. Ancak gerek Hz. Ebu Bekir gerekse Hz. Ali’nin hilafetine dair getirilen kırtas delilleri hususunda elde mevcut olan rivayetlerin sadece metin açısından tenkit edilmesi, çalışma için önemli bir eksikliklerdir. Diğer bir husus, Hz. Peygamber’in verdiği son hutbedir. Bu hutbe, özellikle Muhacirun ve de üstü örtülü olarak Hz. Ebu Bekir’in hilafete namzet olduğuna delil olarak sunulur ki yazar da bu kanaattedir. (s.54-55). Hz. Peygamber’in hutbede Ensar’a olan sevgisini dile getirmesi ve onları bir emanet olarak tanımlaması, kendilerinin yönetilen veya yönetilecek kesim olarak belirlendiğine bir delil gösterilir. Ancak yazarın ilgili hutbede Ensar ve Muhacirun’dan bahsedilmesini, muhtemel bir iktidar mücadelesinin bu ikisi arasında geçeceğine delil getirmesi anlamsızdır.(s. 54) Çünkü zaten burada iki muhatap kesim vardır. Dahası bu konuşmada “Ensar’a iyi davranılması” tavsiyesinden, dini, siyasi ve sosyal şartların muhacirleri iktidara taşıyacağını anlaması (s. 54) bir başka çelişkidir. Çünkü yazar kitabın girişinde dini açıdan adalet ve liyakat hususu hariç idareciliğe dair herhangi bir referansa yer olmadığını söylemiştir. Buradaki daha vahim bir diğer husus ise, yazarın “Eğer Hz. Peygamber vefat edeceğini açıkça beyan etse” (s. 55) ifadesidir. Bu ifade Müslüman siyaset tarihi itibariyle aleyhte sorunlara kapı aralamanın engellenmesi açısından söylenmiş olsa da Hz. Peygamber’e gaybın bilgisinin

verildiği anlamı taşımaktadır. Keza Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine dair Hz. Peygamber'e atfedilen söz ve tavsiyelerin tarihsel gerçekliğini sorgulayan yazar, verilen hutbede Hz. Peygamber'in bazı telmihlerde bulunmuş olabileceğini (s. 55) söyleyerek, Hz. Ebu Bekir'in hilafetini meşru hale getirmekte ve böylece bir başka tezat durumuna düşmektedir. Çünkü bu hutbeye dair aktarılanların hepsi, Muhacirun'un öne çıkarılması ve Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin meşruiyetine dairdir.

Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesi hususunun halife olmasında önemli rol oynamakla beraber bunun, hilafet için yegâne neden olarak görülmemesi gerektiğini belirten yazar (s. 57), Hz. Peygamber'in "Onu mihraba geçiren ben değilim, Allah'tır" rivayetinden hareketle, bu hilafetin vahye dayandığı rivayetine eleştiri yapmadan yer vermektedir. (s. 62) Yazar devamında nedense "Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'den sonra bütün sahabenin kabul edeceği bir zattır" (s. 62) demektedir. Bu ifade, gerek bu iddianın nedeninin belirtilmemesi, gerekse bizzat kitabın adından da hareketle söyleyecek olursak sıkıntılıdır. Çünkü Sakîfe'de bir toplantının olması, hatta yazarın aktardığı rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, öncesinde de yönetime dair birtakım kulislerin yapılmış olması, böyle bir iddiayı çürütür. Daha sorunlu olan bir başka değerlendirme ise yazarın, vuku bulan olaylardan hareketle 2. halifenin meşruiyetine dair de bir takım yorumlarda bulunmasıdır. (s. 63) Buna delil olarak da Hz. Hafsa ve Abdullah b. Zem'a'nın, Hz. Ömer'in imamlık yapması teklifini kullanır. Hâlbuki bu teklif, rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Aişe'nin ricasından ibaret olup, ayrıca bu durum Hafsa'nın, babasının lehine hareket etme çabası olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla yazar, sanki daha sonra vuku bulan olaylar silsilesinden hareketle bir meşruiyet oluşturmaya çalışmaktadır. Keza hilafet mücadelesinde namaz kıldırmanın vahye dayandığı görüşünden sonra, namaz kıldırma görevlendirmesinin "fiili bir durumdan kaynaklandığı" şeklindeki yorum da (s. 63) oldukça düşündürücüdür.

Hilafete Hz. Ali lehine delil oluşturacak bir rivayet kaynağı olan Tabersî'nin eserinden alınanları da sened tenkidine tabi tutmadan "Şii tandanslı ve motifli" diyerek (ss. 70-71) reddetmektedir. Neticede hilafete delil teşkil etmesi yönünde öne sürülen rivayetlerin hepsini belge savaşları olarak (s. 73) nitelerken, maalesef yine sadece metin üzerinden bir tanımlama yoluna gitmektedir. Bu hususta verilebilecek en sıra dışı örnek, Hz. Ebu Bekir'le Hz. Fatıma arasında "Bize varis olunamaz, bıraktıklarımız sadakadır" hadisinin geçtiği diyalogla ilgili "Hz. Ebu Bekir'in ifadeleri sahih rivayetlerle örtüşmektedir" sözüdür. Yazarın burada sahih tanımlaması ile neyi kastettiği belirsizdir. Çünkü yazar, bir rivayetin sıhhat şartlarına dair herhangi bir kıstas belirtmediği gibi, zikrettiği rivayetleri de metin kıyaslaması hariç herhangi bir eleştiri süzgecinden de geçirmemektedir. Zaten Şii tandanslı olarak tavsif ettiği kaynaklardan aktardığı bazı rivayetlerden sonra "Ancak bu rivayetlerdeki bilgilerin tamamı yanlış değildir" (s. 250) ifadesi ile aynı rivayet içinde yer alan bilgilerin doğru-yanlış ayırımını nasıl yaptığı, meçhuldür.

İkinci bölüm başlangıcında Hz. Peygamber'in vefat olayını ele alan yazar, burada onun ölüp ölmediği hususundaki tartışmalara geniş yer verir. Yazarın, vefatından emin olmak amacıyla Esmâ binti Umeyyâ'nın Hz. Peygamberin sırtına eliyle dokunup "Ölmüştür, çünkü iki kürek kemiği arasındaki peygamberlik mührü kaybolmuştur" şeklindeki rivayeti hiçbir tenkide tabi tutmadan eserinde zikretmesi manidardır. Üstelik Hz. Aişe'nin, defin anına dair söylediği "Salıyı çarşambaya bağlayan gece yarısı kürek seslerini duyunca, Hz. Peygamber'in defnedildiğini anladık" (s. 205) sözü bile, Hz. Peygamber'in bulunduğu odaya kadınların namaz kılma haricinde, kolayca giremediklerine işaret etmektedir. Yazar, vefatın kesinleşmesi ardından, Ensar'ın Sakîfe'de toplanmasını fiili bir durum yaratmak ve bundan faydalanmak olarak sürekli vurgulasa da (s. 101), Ensar'ın burada ileri sürdüğü deliller üzerinden bakıldığında, aslında herhangi bir fırsatçılık değil, bilakis burada İslam'a hizmet ve bu uğurdaki fedakârlıklara dikkat çekilmektedir. Sakîfe'de Ensar, hilafetin kendi hakları olduğu yönündeki delillendirmeleri ve kendi aralarındaki ikna çalışmaları ardından; hilafet hakkı, yarı yarıya paylaşım, Kureyş'in hakkı, Ensar kimliğinin mahiyeti vs. noktalarını dile getirmiştir. Yazar, bu gidişat nedeniyle Ensar'ın hedef açısından net ve sistematik olmadığını söylemektedir. (s. 120) Aslında bu şekildeki bir duruş, oldukça sistematiktir. Çünkü Ensar, hilafet için meşruiyet itibarıyla birtakım deliller ileri sürmekte, bu olmazsa dönüşümlü idari yapıyı önermektedir. Yani idarede olma adına Ensar'ın birkaç aşamalı plan yaptığını söylemek mümkündür. Ancak yazar Ensar'ın istikrarsız ve tavizkar olduğuna dair bu iddiasını ileride de tekrarlamaktadır. (s. 129)

Yazar, Hz. Ebu Bekir'in "Bizler emirler sizler vezirlersiniz, sizler Resulullah'ın da vezirleriydiniz" sözünden hareketle, Ebu Bekir'in Ensar'a idarede ortaklık teklif ettiğini söylemektedir. (s. 133) Aslında bu bir ortaklık teklifi değil, bilakis Ensar -dine yardımcı olma- niteliğinin sürdürülmesine dair bir tanımlamadır. Çünkü idarede fiili ortaklık/dönüşümlü idarecilik, zaten Ensar tarafından teklif edilmiş olup, bu teklif katılımcı Muhacirun tarafından kabul edilmemiştir. Hilafet namzetlerinin belirlenmesinde Hz. Ebu Bekir'in mağara arkadaşlığı ve namazda imameti gibi hususları dile getiren Hz. Ömer'in teklifini yorumlayan yazar, bu niteliklerden hareketle hilafet hakkı doğmayacağını söylemektedir. Bu durumda Akabe'de Hz. Peygamber'in yanında olan amcası Abbas ve Hz. Peygamber'in münafıkların isimlerini sadece kendisine bildirdiği Huzeife b. el-Yeman'ın da hilafete namzet olabileceğini öne sürmektedir. (s. 135) Yazarın böyle bir kıyaslamaya başvurusu şaşırtıcıdır. Çünkü Akabe'de Abbas b. Abdulmuttalib, henüz İslam'a girmemiştir. Oysa kendisinin de defalarca tekrarladığı üzere imamlık, başta Sakîfe olmak üzere ardından cereyan eden değerlendirmelerde defalarca dile getirilmiş bir husustur.

Yazar, Sakîfe'de süren hilafet tartışmalarında son noktada Kureyş'e hilafet yolunu açan en etkili sözün "İmamlar Kureyş'tendir" hadisi olduğu görüşündedir. Bu tartışmayı dipnotta sürdüren yazar, hadisin gerçekliğine dair tartışmalara da uzunca yer verdikten sonra, "Ensar böyle bir hadisin

varlığını bildiği halde bunun, yeni iktidarın sahibini belirlemek amacıyla söylenmediğine inandığı için bu hadisi dikkate almamıştır. Sonuç olarak bu hadis, sebab-i vürudunun dışında, ümmetin selameti için iktidarın Kureyş'ten birine geçmesini isteyen Hz. Ebu Bekir tarafından karşı cepheyi ikna etmek için kullanılmıştır" (s. 144, 124 nolu dipnot) demektedir. Bu tespit, Ensar'ın Hz. Peygamber'e olan yakınlığı, Kuran'a ve Hadis'e olan vukufiyeti itibariyle sıkıntılıdır. Zaten bizzat kendisinin de belirttiği gibi böyle bir durum Sakife toplantısını baştan itibaren anlamsız kılmaktadır. Yazarın söz konusu hadise dair kurduğu şu cümle ise Kureyş adına üstü örtülü bir meşruiyet çabasıdır: "Bu hadis inşaî değil, ihbarîdir. Yani Hz. Peygamber'in, geleceğe yönelik bir tahmininden ve mucizesinden ibarettir. O imamların Kureyş'ten olacağını ümmetine haber vermiş, imamlarınızı onlardan seçin diye bir talimatta bulunmamıştır." (s. 145) Yazar, burada tahmin ve mucizeyi aynı anlama gelecek şekilde kullanabilmiş, dahası geleceğe dönük idari anlamda hiçbir tayin ve tespitte bulunmadığını söylediği Hz. Peygamber'in, bu sözüyle bir mucizesinin gerçekleştiğini öne sürmektedir. Kaldı ki ilgili hadis, ihbarî nitelikte bile olsa an itibariyle Kureyş mensupları tarafından inşaî bir amaçla kullanılabilmiştir. Hilafet seçimi tartışmaları hakkında Taberî'nin *Tarih* ve İbnu'l-Esîr'in *el-Kâmil* adlı eserlerinde yer alan ve Ensar'dan bazılarına nispet edilen "Biz Alî'den başkasına biat etmeyiz" ifadesini yazar, Şii unsurlar barındırdığı gerekçesiyle şüphe ile karşılamaktadır. (s. 163) Dolayısıyla, rivayetin gerçekliğini kabul durumunda bu çıkışı, "Hilafette aradığını bulamayan Ensar'ın işi sulandırma gayreti" olarak tavsif etmektedir. Halbuki böyle bir süreçte dile getirilen iddianın sübutunun yolu, iddianın kimin tarafından dile getirilmiş olmasından ziyade, rivayete dair tenkit sürecinin işletilmesidir. Neticede bu bölümde dini, siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik birçok alana dair Kureyş'in liderliğinin zaruretini öne çıkartan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in tezlerinin, Sakife'de süreci belirlediğini ve sayılan tüm etkenler sayesinde Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiğini söyleyen yazarın tespitleri önemlidir.

Eserde, ayrıca Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi ardından Sakife'de yapılan ve daha sonra mescitte genel olarak gerçekleşen umumi biatla ilgili sonraki dönemlerde yapılan değerlendirmelere de yer verilmiştir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in de Sakife'deki seçim ve biat için "felte/ansızın" betimlemesi, Sakife toplantısını çok iyi özetleyen bir ifadedir. Ancak, gerek Hz. Ebu Bekir'in umumi biattan sonra verdiği hutbede (s. 185), gerekse Hz. Ömer'in kendi hilafeti döneminde "felte" ifadesini kullandığı hutbede herhangi bir özür beyanından (s. 189) bahsetmek anlamsızdır. Bunun en bariz göstergesi Hz. Ebu Bekir'in hilafete, ashaba da danıştıktan sonra aday olarak gösterdiği Hz. Ömer'i tayin etmesidir. Hz. Ömer'in de (s. 187 ve 188'de yer verilen) "...en uygun ve doğru olanın, Sakife'de Ebu Bekir'e biat etmek olduğu.." ve "birisinin Ebu Bekir'e yapılan beyat aceleye getirildi demesi size sakın yanlış manalar verdirmesin. Aslında her ne kadar böyle olmuşsa da Allah bu şartlar altında verilmiş bir kararın doğurabileceği kötülüklerden ümmeti korumuştur." ifadelerini, hilafet beklentisinde olanlara yönelik herhangi bir özür beyanı olarak anlamak (s. 189), Sakife sürecinde Hz. Ömer'i suçluymuş

gibi göstermektedir. Yazar, 226 nolu dipnotta, “Hz. Ömer’in meşveretsiz biatın şerrinden Allah’a sığındığını” öne süren Ahmet Akbulut’a yönelik “tarihsel gerçekleri doğru okuyamama” hatasına, bahsettiği özür beyanıyla kendisi de düşmektedir. Yazar, seçim ardından halifenin bazı değerlendirmelerini aktardıktan sonra bir değerlendirme yaparak, Ensar’ın toplantısına katılan Muhacirun’la, Sakife’deki toplantının bir şuraya dönüştüğünü öne sürer. (s. 192) Halbuki Ensar’ın tek adayla ve Muhacirun’a haber vermeden düzenlediği, Muhacirun’dan da 3 lider şahsın katıldığı, başta Muhacirun’un genelinin ve özellikle Haşimoğullarından kimsenin bulunmadığı, hele hele Hz. Ömer’in felte olarak tarif ettiği böyle bir toplantıyı şura olarak nitelemek çok zordur. Keza yazarın “Hevazin ve Sakif gibi Kureyş’in dışında diğer güçlü kabilelerin seçime katılmamaları Kureyş’e, Haşimoğulları ve Ümeyyeoğulları gibi önemli ailelerin orada bulunmaması da Hz. Ebu Bekir’e hilafet yolunu açmıştır.” (s. 195) tespiti de bizzat kendi açıklamalarıyla uyuşmamaktadır. Çünkü Sakife’de «İmamlar Kureyş’tendir” hadisi belirleyici olduğu için diğer kabilelerin şansı kalmadığı gibi, katılımcılar arasında Ensar ve Muhacirun lehine İslam’a giriş ve İslam’da faziletin yarıştırıldığı toplantıda Beni Ümmeyye ve Beni Sakif’in mücadele etme şansı da pek olmayacaktı.

Üçüncü bölümde ise Beni Haşim’in halifeye karşı tutumu, biatte gecikmesi, biat zamanı ve ayrıntısı ve biatla ilintili olarak Hz. Peygamber’in mirası olayı ele alınmıştır. Tabii ki yukarıda da belirttiğimiz üzere siyasi ve dini fırkaların teşekkülüne zemin hazırlayan ilk halifenin belirlenmesi hususu, geçmişe dönük birtakım meşruiyet çabalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak bunun temel sebebi, yazarın da dediği gibi İslam tarihinde siyasi tarafgirliğin rivayet kültürüne şekil vermiş olmasıdır. Yazarın, “tarihçilerin rivayetleri bir hadisçi kadar hassas kriterlere tabi tutmaması” yönündeki tespiti, benimsediği tarz dolayısıyla kendisi için de geçerlidir. Bunun yanında, olayın Beni Haşim’e ve Hz. Ali’ye taalluk eden hilafete namzetlik hususundaki rivayetleri ele almadan, ilk etapta Şia’yı tarih oluşturan bir yaftalamayla suçlaması, bilimsel değildir.

Çalışmada, Sakife toplantısının başlaması, Muhacirun’dan buraya katılan lider şahıslar, Hz. Peygamber’in defin işleminde bulunanlar, genel biat, Hz. Ali’yi ikna çabaları, miras olayı gibi konular başta olmak üzere, rivayetlerin tekrar tekrar verilmesi, hem ahengi bozmakta hem de okuyucuyu sıkacak bir durum arz etmektedir. Bunun temel nedeni, olayın bazen problematik bazen de kronolojik olarak ele alınmasıdır. Bu durum, tekrar tekrar parçaları birleştirme adına aynı rivayetlere dönülmesine neden olmaktadır. Yazar, rivayetlerde genel biat anında, hemen ertesinde veya Hz. Fatıma’nın vefatının ardından olmak üzere farklı zamanlara dair farklı rivayetlerden hareketle Hz. Ali’nin iki biat etmiş olduğu kanısına varmaktadır. Ayrıca halifeye biat etmeme hususunda kitlesel bir tavrın olmadığını, ilk etapta vuku bulan muhalif tavrın, Beni Haşim’de kısmi bir küskünlüğe, miras olayı sebebiyle ise bireysel bir küskünlüğe dönüştüğü kanaatindedir. Yazar, sürecin uzamasına rağmen, Hz. Ali tarafından halifeye Sad b. Ubade gibi keskin bir tavır alınmadığını belirtmektedir. Yazar, Şii nitelikli olarak tavsif ettiği rivayetlerle

mazlum-mağdur bir Hz. Ali profili çizildiğini, ancak bundan zamanla Hz. Ali'nin zarar gördüğünü ve nihayetinde gerçekleşen biatle de sorunların giderildiğini belirtmektedir. İlginç olan husus ise yazarın burada Hz. Ali'nin biati sürecinde Hz. Ömer'e biçtiği roldür. Yazar, Hz. Ömer'in karakterinin şiddete meyilli olduğunu (s. 24), sürekli yatıştırıldığını, duygularının esiri olduğunu söylemektedir. Hatta halife Hz. Ebu Bekir'in halife olmasına rağmen Hz. Ömer'i teskin etmeye çalıştığını, yanında bulunan Ensar ve Muhacirun'dan zevat sayesinde Hz. Ömer'in sebep olacağı çatışma ortamının engellendiğini belirtmektedir. (s. 243) Aslında bu tarz bir değerlendirme ile indirgemeci bir bakışla ele aldığı Şii yaklaşımının düştüğü hataya (Hz. Ömer'e yönelik suçlamalar) kendisi de düşmektedir. Bu süreçte cereyan eden tartışmaları, rivayet kıyaslamaları ile ele alırken aslında yazarın, eleştirdiği aşkınlaştırma hatasına defalarca düştüğünü görmek mümkündür. Örneğin, İbn Kesir'e dayanarak aktardığı bir rivayette yer alan mutedil karakter betimlemesi ardından "Hz. Ali'ye yakışan da budur" tarzı ifadelerle karşın, Hz. Fatıma'nın halifeye sözlü eleştiri ve tepkilerini ise, "Bir insan olması hasebiyle -bunların- muhtemel olabileceğini" söylemekte (s. 290), keza "Beni Saide'de halifeyi belirleyici unsur, cahiliyeden gelen kabile asabiyeti olmuştur" (s. 305) ifadesiyle, kabile asabiyetini ashaba yakıştırılmaktadır. Keza miras ve Hz. Ali'nin biati konusunu ele alırken "Önyargılı-olarak meseleye bakmayan bir kişi bu olaylarda o günkü şartlarda olması mümkün olmayan pek çok abartılı noktayı rahatlıkla görebilir" (s. 262) derken, bir aşkınlaştırma yapmakta, böylece dönemin olaylarının iyi anlaşılmasında sahabeye biçilen "beşer üstü rol" (s. 11) hatasına kendisi de düşmüş olmaktadır.

Yazar, Hz. Fatıma ile Hz. Ebu Bekir'in kavgalı ve küs olduklarına dair tüm rivayetleri maddi-manevi miras noktasında Şia'nın kaynaklara yaptığı eklemeler olarak tavsif ederek sıradanlaştırmaktadır. Ancak Hz. Fatıma'nın cenazesinin halifeye haber verilmeden gece defnedildiği ve bu ana kadar Hz. Ali'nin halifeye biat etmediği (s. 283) şeklindeki oldukça sıra dışı rivayeti; İbn Sad, Buhari, Müslim, Beyhaki ve Abdurrezak'tan aktarmasına rağmen, ilgili kaynaklara dair herhangi bir eleştiride bulunmamakta ve bu kaynakların mezhepsel aidiyetlerini sorgulamamaktadır. Dahası burada saydığımız temel kaynaklardaki küslük rivayetlerine rağmen, Hz. Fatıma'nın vefat etmeden önce halifeye arasını düzelttiğine dair İbn Kesir'e dayanarak aktardığı rivayete katılmasının (s. 290) izahı mümkün değildir. Neticede tarihsel olarak aleyhte rivayetler olsa da Hz. Ali'nin Hulefa-i Raşidin'in dördüncüsü olması, hilafet seçimi ve devamında siyasi bir kırılmanın liderliğini yapmadığını söylemek için yeterlidir. Ancak, onun ilk biati ve altı ay sonra gerçekleşen ikinci biatına dair öne sürülen deliller içinden mantıklı deliller diyerek bir kısmını dayanak olarak almak ve bunun üzerine bir tez inşa etmek, ancak aleyhteki tezler kadar makul ve mantıklı olabilecektir.

Sonuç kısmında da bir iktidar mücadelesinin serencamı verilirken, aslında bir şekilde Şia'ya karşı bir savunma çalışması gerçekleştirildiğini görmek mümkündür. Bu denli tartışmalı bir konuda yapılan böyle bir çalışmada hilafet seçiminin makul ve masumluğunu ispat adına, Şia'nın

iddiaları ve çabalarını boşa çıkarmak için kullanılan “Kuran’a yeni ayetler sokamayacağı için ya mevcut ayetleri yorumlayacak ya da Hz. Peygamber’in ağzından piyasaya rivayetler sürerek bu iddiasını ispatlayacaktır” biçimindeki ifadelerin akademik olmadığını söylemek mümkündür.

Yazarın, sonuç bölümünde zaman ve zemin şartlarından hareketle, tesis edilen hilafet biçiminin ümmet tarafından idealize edilmesine dair tespiti, kayda değerdir. Keza burada kullanılan fazilet, liyakat ve veraset gibi delillerin İslam tarihi boyunca süregelen siyasi mücadelelere birer referans olarak sunulması yönündeki yorum da İslam siyasi tarihini özetleyen önemli bir tespittir. Alana dair etraflı bir araştırma olarak tavsif edebileceğimiz bu çalışma, günümüzde hilafet meselesinden kaynaklı sosyo-kültürel ve akidevî anlamda devam etmekte olan mezhepsel ayrışmalara taraflı olarak bakmayı sürdürmesi nedeniyle yeni bir bakış açısı sunmamaktadır. Buna rağmen, terminolojik açıdan sorun içermeyen ve hilafete dair bolca rivayetin çok geniş bir kaynak yelpazesinden derlendiği çalışma, tespit edilen soruna dair alanında yazılmış yegâne eser olması yönüyle önemlidir.

Abdurrahman DEMİRCİ

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi





## Kitap Tanıtımı ve Kritiği

Jean Baudrillard

*Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*  
Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, 6.Baskı, 176 sayfa.

İnsan sosyalleştikçe ve sistemli bir felsefe yaptıkça çeşitli sorunlarla beraber sorularını da peşinde sürüklemiştir. Bu süreç içerisinde filozoflar, zihinlerini meşgul eden birçok konuda iddialar, savunular, argümanlar üreterek düşünme faaliyetini sürdürmüştür. İnsanların üzerinde düşündükleri sorunlardan biri de 'ateistlerin kalesi' olarak nitelendirilen kötülük problemidir. Bu problem felsefe tarihinde, Epikür'ün sistemli bir şekilde başlattığı ve devamında da birçok teist ve ateist filozofun tartıştığı ve günümüze kadar filozofların çeşitli argümanlarla savunduğu bir problem haline gelmiştir. Meselenin hala birçok filozof tarafından ele alınmasının nedenlerinden biri de kötülüğün kaynağı sorunudur. Problem günümüze kadar tartışılmış ve her düşünür, kendi döneminin de bir şekilde etkisinde kalarak meseleye farklı bakış alanları üretmişlerdir. Kötülüğün kaynağına toplum bilimci özelliğiyle farklı bir boyut kazandıran, döneminin görüşlerine en çok başvurulan düşünürlerden biri olan, Fransız felsefeci ve toplum bilimci Postmodern düşünür Baudrillard'ın kötülüğu toplumsal dönüşümler boyutuyla ele aldığı kitabı, bu açıdan önemli bir yere sahiptir. Yazar kitabında, kötülüğün kaynağına yalnızca felsefi açıdan bakmakla kalmamış, dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak toplumsal bir boyut da kazandırmıştır. 1960 sonrası Batıyı var eden ve günümüze kadar devam ettiren, birçok medeniyeti etkisi altına alıp, medeniyetleri zehirleyen temel kavramlara değinerek kötülüğe sebep olan durumların, özünü keşfetmemizi ve kendi döneminden yola çıkarak geleceği de şimdiden etkisi altına aldığını düşündüğu 'kanseri uygulamaları' tespit ederek, kötülüğün kaynağına farklı bir açıdan bakmamızı sağlamıştır. (s. 11)

Kötülüğün şeffaflığı kitabının giriş bölümünde yazar, "Modernliğin patladığı an; her alandaki özgürlüğün patladığı an" olarak nitelendirdiği Orji sonrası dönemden bahsetmektedir. (s. 9) Ona göre orji, ütopyaların gerçekteştiği ve yaşamaya devam etmek için 'simülasyon' kavramını önerdiği bir dönemdir. Bu bölümde, kötülüğün kaynağına dair, detaylıca düşünülüp günümüzdeki durumlarla örneklenerek güncellendiğinde haklılık payı olan iddialarda ve çıkarımlarda bulunmaktadır.

Evrende 10 yıl öncesine kadar var olan ama şu anda düşüncesi bile köreltilerek ortada olmayan birçok şey var peki bunlara ne oldu? diye soran

yazara göre, hiçbir şey yok olmadan dönüşüm (fraktal) halinde katlanarak, sistemler kendi varlıklarını riske atarcasına virüse (viral) maruz kalarak ve simülasyona uğrayarak dağılmış durumdadır. İnsanlık alışılan durum karşısında kendi rollerini oynayarak, tepki gösterme yetisini kaybederek ve değerlerin zihinlerdeki düşüncesini yok ederek bu virüsü beslemektedir. (s. 13-18) Aslında bu iddiasıyla yazar, kötülüğü bitmeyen ve insan eliyle sürekli var olan bir olgu haline getirmektedir. Bu yüzden yaşadığımız sistem içerisinde, kötülük bitmeyecek ve bir şekilde var olan kötülük farklı versiyonlarıyla virüs gibi insanlığın içinde yaşamaya devam edecektir.

Sanat, günümüzde gördüğümüz kadarıyla kısır döngüye girmiş ve müzeler hapsolmaya ve süreç içerisinde yok olmaya mahkûm bırakılmıştır. Baudrillard Trans-sanat bölümünde bunun nedenini, sanatın özü olan estetiğin ticarileşmesine ve estetiğin farklı alanlarda çıkar amacıyla kullanılmasına bağlayarak açıklamıştır. Bunun sonucunda sanat, toplumlar içerisinde virüslü (fraktal) ve kısır döngüye mahkûm edilerek pazarlama aracına dönüştürülmüştür (s. 20-21). Yazarın, toplumda kötülüğün ortaya çıkma nedenlerinden birini de sanattaki bu dönüşüme bağlaması, bizlere farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Baudrillard'a göre Trans-seksüellik cinsel kutupların farklılaşması ve cinselliği önemsememenin haz olarak dönüşüme uğramasının temel kaynağı, cinsiyet göstergelerinin (kadın-erkek cinsiyet özelliklerinin ve farklılıklarının umursanmaması) yer değiştirmesidir. Cinsellikteki bu dönüşüm hayatımızın her alanını istila etmeye devam etmektedir. Ona göre bu durum cinsellikten kaynaklı kötülükleri de beslemektedir.

Müellif, Wall Street iflasından sonra fark edilen sanal ve gerçek ekonomi dönüşümünden yola çıkarak medya ile dengelerin süreç içerisindeki değişiminin insan zihninde ve gerçekte nelere mal olabileceğine Trans-ekonomik kısmında değinmektedir. Bu bölümde 'kullanılabilir nükleer gücün binde biri dünyayı ortadan kaldırmaya yeteriyken dünya hala dünya olmayı sürdürüyor' şeklinde ilginç bir çıkarımda bulunmaktadır. Aslında gerçeklerin medyada yansıtıldığı gibi olmadığına temas ederek (medyatik) gerçeklikler olgusunu işaret etmektedir. (s. 31-40)

Baudrillard, 'Medusa öyle kökten bir ötekiliği temsil eder ki ona bakan ölür.' cümlesiyle son bölüme giriş yaparak, Batının bağışıklık sisteminin, kendi bünyesindeki virüsler sebebiyle tehdit altında olduğunu açık etmektedir. (s. 115) Batı'yı, sömürgeciliğinin bedeli olarak, kendinin kopyası olan zihniyetlerin türediği, kendi cehenneminde yaşayan bireylerin dünyası olarak görmektedir.

Kitap yoğun bir kavramsal yapıyı arz ettiğinden okuyucuyu yorsa da, kötülüğün felsefi-dini tartışma alanının dışında, sosyolojik bir düzleme çekilmesi bağlamında oldukça ilgi çekicidir. Yazar oluşturduğu kavram kümesinin içinde bulunan fenomenlerin dönüşümlerin hangi boyutlarda kötülüğe neden olduğunu açıklamaktadır. Kitabın ismiyle içerik, yazarın

iddiaları ve çıkarımlarına hakimiyeti sayesinde ince noktalarda kesişmektedir. Sorun sadece kötülük olarak anlaşılrsa da toplumsal dönüşümlerin kaynağını merak edenlerin, günümüzde toplumlarda meydana gelen ve devam eden kötülüklerin kaynağına farklı açıdan bakmak isteyenlerin ve Batı'nın masumca görünen uygulamalarının nelere sebep olabileceğini öğrenmek isteyenlerin bu kitabı okumaları, arayışlarına cevap olabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir.

Ümmügülsüm YILDIRIM  
Mardin Artuklu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri  
Yüksek Lisans Öğrencisi

## Artuklu Akademi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri

### A. Yayın İlkeleri:

1. "Artuklu Akademi" Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Artuklu Akademi"de, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü akademik çalışmalara yer verilir.
3. "Artuklu Akademi"de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Sadece bir hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda üçüncü hakeme gönderilir.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazıların yayımlandığı "Artuklu Akademi Dergisi" sayısından iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Yayınına karar verilen yazılar öncelikle matbu olarak yayımlanacak, her yeni sayı çıktığında ise bir önceki sayının tüm makaleleri, pdf olarak Artuklu Akademi'nin web sayfasında yayımlanacaktır.
11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
12. Başvurular posta yoluyla "Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite Kampüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin" adresine veya elektronik posta yoluyla artukluakademi@gmail.com adresine yapılır.

## B. Yazım İlkeleri:

1. Artuklu Akademi'de Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Mardin Artuklu Üniv. Yay., Mardin 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler; sûre adı, sûre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)
9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (" ") kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.

## قواعد النشر و الكتابة لمجلة آرتوقلو أكاديمي

1. مجلة "آرتوقلو أكاديمي" مجلة دولية محكمة تصدر من قبل كلية الإلهيات بجامعة ماردين آرتوقلو مرتين في السنة في شهري حزيران وكانون الأول.
2. تُنشر في مجلة "آرتوقلو أكاديمي" بحوث في العلوم الإسلامية وكذلك كل بحث يتعلق بالعلوم الاجتماعية في شتى المجالات.
3. تُنشر في "آرتوقلو أكاديمي" الترجمات والتحقيقات ومراجعات الكتب بالإضافة إلى المقالات المؤلفة.
4. تُرسل المقالات إلى محكمين خبيرين بعد فحص أولي لهيئة التحرير وتُنشر في حالة وجود تقريرين إيجابيين من المحكمين. وفي حالة وجود تقرير إيجابي واحد تُرسل المقالة إلى محكم آخر.
5. لا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة عدم نشرها، وترسل إليهم تقارير المحكمين فقط.
6. في حالة قرار المحكمين "نشر البحث بعد التصحيحات" يعاد البحث إلى صاحبه لتصحيحه. وبعد التصحيحات المطلوبة تتأكد هيئة التحرير من التزام الكاتب بتبهيئات المحكمين أو عدمه.
7. إذا كان البحث ترجمة تضاف نسخة من أصلها كذلك.
8. هيئة التحرير هي التي تقرر نشر مراجعة الكتب أو عدم نشرها.
9. المسؤولية العلمية والشرعية للآراء الواردة في البحوث المنشورة ترجع إلى أصحابها، وتُرسل إلى الباحث نسختان من المجلة التي نشر فيها بحثه ولا تدفع له أية أجره.
10. تُنشر البحوث ورقياً أولاً ثم إلكترونياً بصيغة pdf في موقع آرتوقلو أكاديمي عندما يُنشر العدد الجديد من المجلة.
11. يجب ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو مقمدا للنشر لجهة أخرى. وتُنشر الورقات التي قدمت في ندوات علمية بعد التصريحات اللازمة.

12. يرسل الباحث بحثه إلى عنوان :

Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite  
Kampüsü Diyarbakır Yolu Üzeri Artuklu/Mardin  
جامعة ماردين آرتوقلو كلية الإلهيات، الحرم الجامعي، على طريق دياربكر،  
آرتوقلو/ماردين) أو يرسل إلكترونياً إلى عنوان: artukluakademi@gmail.com

### (ب) قواعد الكتابة:

1. تقبل مجلتنا الأبحاث المكتوبة باللغة العربية والتركية والإنجليزية
2. يجب أن لا تتجاوز المقالة 10.000 كلمة، ومراجعة الكتب والبحوث الأخرى 1.500 كلمة.
3. يتعين على الباحث أن يضيف لمقالته عنواناً بالإنجليزية وملخصاً يتكون من 150-200 كلمة باللغة الإنجليزية والتركية. ويجب أن تكون الملخصات بحجم 12.
4. يجب أن يكون متن البحث بخط Simplified Arabic وبحجم 14 والحواشي بحجم 12 وأن يكون العنوان بخط غامق. ويراعى بأن يكون التباعد 1.5 في المتن و1 في الحواشي. ويراعى في المقتبسات القواعد المطلوبة للحواشي.
5. تكون الصفحة مقاس A4 وتكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة 2.5 سم.
6. تكون أرقام الحواشي بعد علامات الترقيم.
7. يكون ثبت المصادر في آخر البحث ويراعى في الترتيب أن يكون اللقب/النسبة أولاً والاسم بعدها.
8. طريقة توثيق البحث كالتالي:

(أ) الكتاب: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، إن كان للكتاب مترجم يكتب اسمه بعد (تر.)، أو محقق بعد (تح.)، أو رئيس تحرير (رت.)، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها في حال وجودها، الجلد، الصفحة. مثال: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.121. وإذا كان مخطوطاً: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، مكتبته، رقمه، رقم الورقة. وأما في تخريج الأحاديث النبوية فيكتفى بذكر الكتاب والباب

ورقم الحديث إن كان ترتيبه على طريقة الكتاب والباب، وإن لم يكن كذلك فيكتفى بذكر الجزء والصفحة.

ب) المقالة: اسم الكاتب، كنيته، اسم المقالة (بين علامتي التنصيص: " " )، اسم المجلة أو الكتاب (غامق)، اسم المترجم (تر.) إذا كانت ترجمة، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها إن كانت موجودة، جدها، عدد المجلة (العدد: 3 مثلا)، الصفحة (ص.).

ج) يتم توثيق البحوث التي قُدمت في المؤتمرات إن كانت مطبوعة، ومواد الموسوعات مثل المقالات.

د) إذا تكرر الإسناد إلى مرجع ما يكتفى بلقب/نسبة الكاتب، اسم الكتاب بشكل مختصر، والجدد والصفحة. المثال: الزمخشري، أساس البلاغة، ص. 122.

هـ) تُكتب الحروف الأولى من البحوث والأعلام بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة إذا كان البحث المسند إليه باللغة العربية. وإذا كان البحث المسند إليه باللغة الفارسية أو الإنجليزية أو بلغة أجنبية أخرى أو في التركية العثمانية تكتب كل الحروف الأولى بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة. هذا إذا كان البحث باللغة التركية أو الإنجليزية وفي ثبت المصادر والمراجع المختارة إذا كان بالعربية.

و) الإسناد إلى الآيات الكريمة كالتالي: اسم السورة، رقم السورة/رقم الآية(البقرة 10/2).

9. للتأكيد على عبارة ما لا يستخدم الخط الغامق أو المائل بل تستخدم علامتا التنصيص (" فقط).

10. تكون الرسوم والجداول وما أشبه ذلك بصيغة JPEG أو GIF. وتُرسل العناصر المرئية والإضافات التصريحية بطريقة البريد الإلكتروني مرفقة بالبحث.