

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



ISSN: 1303-9199

EYLÜL-ARALIK / CİLT 17 SAYI 3 / 2017

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi

Journal of Academic Researches in Religious Sciences

Sahibi
Genel Koordinatör/ General Coordinator

Yavuz Ünal

Editörler / Editor in Chief

Hasan Atsız

Yayın Koordinatörü/Correspondence Coordinator

Zübeyir Üçtaş / Bekir Özudođru

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Faruk Sancar	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasıra-Emir	Emir Abdelkader University
Nazmu'l-Hakk en-Nedvi	International Islamic University Chittagong
Salih Kesgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrânî	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

db@dinbilimleri.com

ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, hakemlidir.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'nde yayınlanan yazıların, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir.

*Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez. Raporlarıyla birlikte makale takip sisteminde muhafaza edilir. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* dört ayda bir www.dinbilimleri.com adresinde yayınlanır.*

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Doç. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç, Ahmet Öz (Yrd. Doç. Dr.), (Prof. Dr.), Aladdin Gültekin (Yrd. Doç. Dr.), Ali Ayten (Doç. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Yrd. Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prfo. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Yrd. Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Yrd. Doç. Dr.),Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Doç. Dr.), Cüneyt Eren (Doç. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Yrd. Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Yrd. Doç. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijssen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Doç. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Yrd. Doç. Dr.), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Yrd. Doç. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Yrd. Doç. Dr.), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Yrd. Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Yrd. Doç. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Yrd. Doç. Dr.), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Yrd. Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşikoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.),Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Yrd. Doç. Dr.), Recep Gün (Prof. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Yrd. Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Yrd. Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Yrd. Doç. Dr.), Süleyman Turan (Yrd. Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştı (Doç. Dr.),Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

ENTELEKTÜEL KİMDİR? -TÜRKİYE’NİN ENTELEKTÜEL SORUNU- Who is Intellectual? -Turkey’s Intellectual Problem- Latif TOKAT	9-42
HÂMİD’İN MAKBER’İNDE İFADEYİ BULMA, ÇELİŞKİ VE OLASILIK SORUNU The Question of Find the Expression, the Contradiction and the Possibility in Hâmid’s <i>Makber</i> (<i>The Grave</i>) Servet GÜNDOĞDU	43-72
KUR’ÂN-I KERİM’DE İŞÂRET EDİLEN BAZI RİVÂYET KÂİDE VE ESASLARI The Rules and Principles of transmission Pointed in the Holy Qur’an Ali ARSLAN	73-106
TİRMİZİ’NİN KULLANDIĞI “HADİSUN GARİBUN” KAVRAMI ‘Hadîthun Gharîbun’ Concept used by Tirmizî Hüseyin AKGÜN	107-124
KEMALİDİN İBNÜ’L-HÜMÂM’IN RİVAYETLERİN İSNADINA YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİ Evaluations of Kamaladdin İbnu’l-Humam for İsnad of Rivayât Bekir ÖZÜDOĞRU	125-155
CEMAAT KAVRAMININ DELALETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR VE İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİNE YANSIMALARI Approach to Portend of the Concept of Islamic Community and Effect on Schools of Islamic Thought Recep KÖKLÜ	157-192

MU'TEZİLÎ BAKIŞ AÇISIYLA ALLAH'IN İNKÂR EDECEĞİNİ BİLDİĞİ KİMSEYE TEKLİFTE BULUNMASI Allah's Proposal to the One Who is Already Known as to Deny According to Mu'tazilite Hüseyin MARAZ	193-236
LÜTUF TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNİN MU'TEZİLÎ YORUMU Mu'tazilite Interpretation of Allah-Human Relationship in the Framework of Grace Theory Mahsum AYTEPE	237-276
BİR İLM-İ KIRÂAT KLASİĞİ: TAYYİBETÜ'N-NEŞR Fİ'L-KIRÂÂTİ'L-'AŞR A Recitation Classic: Tayyiba al-Nashr fi'l-Qirââti'l-'Ashr Yaşar AKASLAN	277-310

EDİTÖRDEN

2017 yılının üçüncü sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



ENTELEKTÜEL KİMDİR? -TÜRKİYE’NİN ENTELEKTÜEL SORUNU-

Latif TOKAT*

Öz

Türkiye’nin ama genelde İslam dünyasının son birkaç asırdaki “durum”unun ve sosyal, siyasal, kültürel, dini ve düşünsel alanda yaşadığı sorunların gerisinde esas olarak “entelektüel sorunu”nun yattığını düşünmekteyiz. Bugün Türkiye’nin de içinde yer aldığı İslam dünyası “entelektüel bir meydan okuma” ile karşı karşıyadır. En basit ifadesiyle neden bugünün dünyasının ama özellikle İslam coğrafyasının sorunlarına cevap verecek nitelikte entelektüellerin olmadığı, var olanların da neden toplumun sorunlarına çözümler üretmediği ve gerisinden geldiği sorgulanmalıdır.

Siyasi angajman içine girmesi, entelektüel çabayı siyasi çabaya indirgemesi, ideolojik ön yargı saplantısı, konformizm tuzağına düşmesi, bilgiyi araçsallaştırması, maddi avantaj arayışına girmesi, popülerleşme ve sığılaşma riski, hakikatin değil gücün ve otoritenin yanında yer alma, konjunktüre göre davranma, eleştirel olmayı terk etme, dini olanı dogmatik olarak reddetme, bilim adamı, akademisyen veya bir sanatçı olarak sahip olduğu itibarı istismar etme bugünün entelektüelinin temel problemleridir. Hakikatin peşindeki insan olarak tanımlanan entelektüel, sayılan durumlar nedeniyle “entelektüel ihanet” içine düşebilmektedir.

Genel olarak entelektüellerin sahip olması gereken dört temel bilgi alanından bahsedilebilir. Bunlar, varlığın niçin’liğine dair düşünme olan felsefe bilgisi; insanın potansiyellerini, bireysel ve toplumsal anlamda yerinin ne olduğunu görmek açısından tarih bilgisi; inanan bir varlık olmanın ötesinde İslam dünyasına düşünsel anlamda ana rengini veren İslam’ın ve genel olarak diğer dinlerin bilgisi; varoluşun bir boyutu olarak estetik ve yaratıcı hayal gücünün sonucunda ortaya çıkan sanat bilgisidir.

Acaba kelimenin en geniş anlamıyla entelektüel kimdir ve ne yapar? Türkiye’nin entelektüel probleminin gerisinde yatan sebepler nelerdir? Bu yazıda Türkiye’deki entelektüellerin yetersizlikleri ve “entelektüel körlük” durumundan hareketle entelektüelin karakteristik özellikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Entelektüel, Entelektüel İhanet, Müslüman Entelektüel, Entelektüel ve Din, Entelektüel ve Siyaset.



* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, latif.tokatasbu.edu.tr

Who is Intellectual? -Turkey's Intellectual Problem-

Abstract

In this article, I will evaluate the intellectual problem of Turkey especially, and Islamic World generally. This problem is lying behind the all political, religious, cultural and philosophical problems of the situation of Turkey and Islamic world last several century. Today, the Islamic world in which Turkey is involved is faced with an "intellectual challenge". In the simplest terms, it is always questioned and complained about why there are no intellectuals in Turkey that are capable of responding to the problems of today's world but especially of the Islamic geography, why those who cannot produce solutions to the problems of the country and that they are behind the society.

The intellectuals' political commitment, the reduction of the intellectual effort to the political effort, the obsession of ideological prejudice, the fallen into conformism, the instrumentalization of knowledge, the risk of popularization and shallowness, not side with truth but with power and authority; leaving criticism, rejecting religion as dogmatic; exploiting the reputation of being a scientist, an academician, or an artist is a fundamental problem of today's intellectuals. The intellectual, defined as the person pursuing the Truth, can fall into "intellectual treason" because of these circumstances.

In general, there are four basic knowledge areas that intellectuals should possess. These are the philosophical knowledge that speaks of the causes of existence; the knowledge of history in terms of seeing the potentials of man and his individual and social place; the religious knowledge that gives the Islamic world the main color in a philosophical sense; and finally, as a dimension of existence, aesthetics and art knowledge that emerge as the result of imagination power based on it.

Who is the intellectual in the broadest sense of the word and what does it do? What are the reasons behind the intellectual problem of Turkey? In this article, we will focus on the characteristics of intellectuals in Turkey with inadequacies of intellectuals in the context of "intellectual blindness".

Keywords: Intellectual, Intellectual Treason, Muslim Intellectual, Intellectual and Religion, Intellectual and Politics.

1) Giriş

Bugün Türkiye'de ve genel olarak İslam dünyasında bir entelektüel sorunu yaşadığımız hep dile getirilmektedir. Pek çok düşünsel, dini, sosyal ve siyasal sorunun gerisinde entelektüellerin işini iyi yapmadıklarından, yetersizliklerinden ve hatta var olup olmadıklarından dem vurulur. En basit ifadesiyle neden Türkiye'de, bugünün dünyasının ama özellikle İslam coğrafyasının sorunlarına cevap verecek nitelikte entelektüellerin olmadığı, var olanların da neden

ülkenin sorunlarına çözümler üretmediği ve toplumun gerisinden geldiği hep sorulur ve şikâyet edilir. Özellikle dini/teolojik konular söz konusu olduğunda Müslüman entelektüelin çok daha problemlili olduğu vurgulanır. Dahası İslam dünyasının pek çok probleminin gerisinde din alanındaki aydın, akademisyen, entelektüel ve düşünürlerin yetersizliklerinin yattığı iddia edilir.

Türkiye’de, entelektüel, aydın, akademisyen, yazar, bilim adamı, sanatçı ve düşünce adamı vasfını taşıyan ve toplumsal sorunlar konusunda önden gitmesi, toplumu ve toplumu yönetenleri yönlendirmesi beklenen insanlar, son dönemde dini, teolojik, psikolojik, felsefi, sosyolojik, siyaset ve uluslararası ilişkiler bilimi boyutları olan konulardaki öngörüsüzlükleri nedeniyle maalesef sınıfta kalmıştır. Acaba entelektüeller doğrunun ne olduğunu biliyor da birtakım sebepler nedeniyle mi gereğini yapamıyor? Yoksa kendisi ve toplum için doğrunun ne olduğunu bilecek donanıma zaten sahip olmadığı için mi bir fonksiyon göremiyor?

Tanzimat’tan bugüne entelektüellerin iki temel çizgiye yakın durduklarını söyleyebiliriz. Batıcılık, en uç haliyle Batı düşüncesine, bilimine ve kültürüne teslim olmayı; İslamcılık ise, en uç şekliyle sefeli çizgi diyebileceğimiz, yoruma çok açık olmayan bir İslam anlayışını savunmaktadır. Batıcılığın temel sorunu kendi kültürüne, düşünce geleneğine, medeniyet mirasına sahip çıkmamak; İslamcılığın temel sorunu ise İslam’ın güncel yorumunu yapamamak, ruhunu anlayamamaktır.

Bir genelleme yapılacak olursa, Batı düşünce ve kültürünün en azından Aydınlanma sonrası dönemde hakim anlayışını belirleyenler seküler alandan filozof ve bilim adamları iken, İslam düşünce ve kültürünün hakim anlayışını belirleyenler daha ziyade dini yönü olan ve en azından din alanında da bilgi sahibi olan düşünce adamları olmuştur. Dolayısıyla Batıcılık-İslamcılık ikileminde Batıcılığın temel sorunu beslendiği düşünsel ve kültürel arkaplanı göz ardı etmesidir. “Türk aydınının birinci beslenme alanının İslami kültür olması, özellikle batılılaşma sürecine girilmesinden sonra, giderek artan bir bölünme ve travma, hatta şizofreni ve paranoya unsurunun buradan kaynaklanmasına yol açmıştır.”¹

¹ M. Ali Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay. İstanbul 1995, s. 178.

Müslüman toplumlardaki entelektüellerin bu ikilimi aşamamaları entelektüel kısırlığa yol açmaktadır. İslamcılık-Batıcılık tartışmaları bir yana bugün Müslüman toplumların karşı karşıya olduğu en temel problem S. H. Nasr'ın ifadesiyle Batı dünyası karşısında, "entelektüel meydan okuma"ya cevap verememeleridir. Moğol istilası sırasında Müslüman coğrafya ekonomik ve askeri bir meydan okuma karşısında yenik düşmüştür, ancak bu maddi meydan okuma kısa zamanda bertaraf edilebilmiştir.² Bugün karşı karşıya olduğumuz meydan okuma ise, telafisi uzun zaman alacak olan, düşünsel, kültürel, kısaca entelektüel bir meydan okumadır.

Acaba kelimenin en geniş anlamıyla entelektüel kimdir ve ne yapar? Türkiye'nin entelektüel probleminin gerisinde yatan sebepler nelerdir? Bu yazıda entelektüellerin yetersizlikleri ve "entelektüel körlük" durumundan hareketle karakteristik özellikleri üzerinde durulacaktır.

Alim, ulema sınıfı, mütefekkir, filozof, münevver, aydın, bilim adamı, düşünür, sanatçı ve entelektüel kelimelerinin, her birine farklı anlamlar yüklense de bu kelimeler çoğu zaman birbiri yerine kullanılmaktadır. Ancak yoğunlaştıkları konular arasında farklar olmakla birlikte hepsinin ortak noktası, bilgi, bilim, düşünce, kültür, sanat, siyaset ve felsefe gibi kültürel alanla ilgileniyor olmalarıdır. Bu yüzden aralarındaki farkların ne olduğu üzerinde durmak yerine bütün bu alanı ifade edebileceğini düşündüğümüz entelektüel sözcüğünü seçmeyi uygun bulduk. Entelektüel sözcüğünün nasıl ortaya çıktığı³ üzerinde durmaktan çok bu kelimenin taşıdığı anlam üzerinden tartışmayı daha doğru buluyoruz.

Entelektüel kavramıyla ilgili kimi yazılar, bu kavramın ve kastedtiği toplumsal sınıfın modern dönemde ortaya çıktığını iddia etmekte ve bunu tartışmaktadır. Entelektüelle, bir toplumun bilim, felsefe, sanat, siyaset, din ve düşünce dünyasıyla ilgilenen kesimi kastedilmektedir. Adı ister filozof, mütefekkir, ilim adamı, aydın, alim olsun, isterse entelektüel olsun böyle bir insan sınıfı tarihin her döneminde var olmuştur. Dolayısıyla modern dönem öncesinde entelektüel kavramı kullanılmamış olsa da, bugün bizim bu kavra-

² S. Hüseyin Nasr, "Philosophy Matters", *RIS Talks*, youtube.com, 26.12.2012.

³ Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay. İstanbul 1991, s. 255-257, 266-267.

ma yüklediğimiz anlamda karşılığı olan bir insan sınıfı hep var olmuştur.

Biz yine de entelektüel kavramı ve ifade ettiği insan sınıfı ile ilgili tanımsal bir çerçeve çizmeye çalışacağız. S. Ülgener entelektüelin rolü ve fonksiyonlarını şöyle tanımlar: “Kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek.” Ülgener devamla entelektüelin yöntemine dair de şu ifadeyi kullanır: “Çoğu zaman tenkit ve oppozisyon biçiminde, ses ve söz sahibi olmayı statülerinin vaz geçilmez misyonu sayan bir grup.”⁴ Ülgener entelektüelin gördüğü fonksiyondan hareketle sosyal-siyasal yönünü vurgulamakta ve onun eleştirel ve muhalif olma yöntemine değinmektedir. Ancak sahip olması gereken donanımına yer vermemektedir.

“Aydınların İhaneti” adlı eseriyle başlı başına bu probleme değinen J. Benda entelektüeli donanımı açısından ve felsefi yönüyle tanımlamaktadır. Ona göre entelektüel, “hemcinslerini maddiyatın dininden başka dinlere yönelten insan”dır. Bu yüzden bunlara sözcüğün ortaçağdaki anlamıyla “ruhban sınıfı” denilebilir.⁵ Benda, entelektüelle, “faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan herkesi, sanat, bilim ve metafizik düşünceden zevk alan herkesi, kısacası maddi-olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda ‘benim yurdum bu dünya değildir’ diyen herkesi” kastetmektedir.⁶

Eserini “Entelektüel” adıyla bu konuya hasreden E. Said’in ise Benda ile benzer bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Said’e göre, “gerçek entelektüeller en çok, metafizik tutkunun, çıkar gözetmeyen adalet ve hakikat ilkelerinin etkisiyle yozlaşmayı mahkum ettikleri, zayıfları savundukları, kusurlu ya da baskıcı otoriteye meydan okudukları zaman kendileri olurlar.” Entelektüeller “insanlığın vicdanı olan süper yetenekli, ahlaki donanımları gelişkin filozof-krallardan oluşan bir avuç insan”dır. Benda ve Said’e göre, “entelektüeller bu dünyaya ait olmayan ebedi hakikat ve adalet standartlarının bayraktarlığını yaparlar.” “Ruhban sınıfı” nitelemesine

⁴ Sabri Ülgener, “Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını”, *İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası*, Sayı 35, 2012, s. 9-10.

⁵ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yay. 2. Baskı, Ankara 2011, s. 9.

⁶ Benda, s. 37-38.

uygun olarak entelektüeller, maddi avantajlar edinme, mümkünse dünyevi güçlerle yakın ilişkiler kurma gibi dertleri olmayan insanlardır.⁷

Entelektüelin sahip olması gereken donanımdan hareketle Benda ve Said'in bakış açılarıyla şöyle bir tanımlama yapabiliriz. Entelektüel, adeta bir ruhban gibidir; maddiyatın dinine yönelmeyen, maddi avantaj peşinde olmayan, sanat, bilim ve metafizik düşünmeden zevk alan, çıkar gözetmeksizin adalet ve Hakikatin ilkelelerinin peşinde olan, zayıfları savunan, kusurlu ve baskıcı otoriteye meydan okuyan, toplumun ya da insanlığın vicdanı olan, ahlaki donanıma sahip olan, dünyevi güçlerle yakın ilişkiler kurma derdi olmayan, "her şeyin olduğu gibi olmasıyla asla tatmin olur gözükmeyen"⁸, felsefe, din, tarih ve sanat bilgisine sahip olan ve nihayet en geniş tanımlamayla Varlığın "Büyük Resim"ini anlama peşinde olan insandır.

Entelektüel Varlığı ve kendi varoluşunu anlama konusunda "derdi olan" insandır. Dert kelimesiyle entelektüelin egzistansiyel bir çaba içinde olduğunu kastetmekteyiz. Hakikati, insanı ve toplumu anlama ve bunu toplumuna ulaştırma konusunda derdi olan kişidir entelektüel. Dolayısıyla o, insanın bütün bilme, anlama ve düşünme yetilerinin ve vicdanının en saf, sahici ve otantik halde çalıştığı herhangi başka bir hesap ve amaç peşinde olmayan kişi olmak durumundadır. Derdi olan entelektüel Varlığı anlama konusunda nihai bir soru olarak "niçin" sorusuna odaklanır ve bir cevap arar. Niçin sorusu, A. İzzetbegoviç'in tanımlamasıyla insanın en temel iki sorusundan biridir: Hayatımı *nasıl* sürdürebilirim? Hayatımı *niçin* sürdürmeliyim? Nasıl sorusu insanın fiziksel varlığını sürdürebilmesi, ayakta kalabilmesi için cevabını vermesi gereken öncelikli sorudur. Sadece bu sorunun cevabını verme meşgalesinden kurtulduktan sonra ikinci temel sorunun cevabını arama uğraşı içine girebilir. Ne zaman ki, entelektüel için de "nasıl" sorusu "daha fazlasını iste" şeklinde esas uğraş haline dönüşürse, o zaman konformizmin tuzağına düşer ve entelektüel çabayı araçsallaştırmış olur. "Hayatta kalmayı becermek asıl uğraş haline gelince sürekli

⁷ Edward W. Said, *Entelektüel*, Çev. T. Birkan, Ayrıntı Yay. 5. Baskı, İstanbul 2013, s. 22-23.

⁸ Frank Furedi, *Nerede Bu Entelektüeller?* Çev. A. E. Koca, Atf Yay. 3. Baskı, Ankara 2014, s. 56.

tetikte durulması gereken bir tehdit çıkar ortaya: Fazla rahat ve güvenli olma tehlikesi.”⁹

Çizilen bu çerçeveden bakıldığında günümüz dünyasında böyle bir insan tipinin bir ütopyadan ibaret olduğu ve mümkün olamayacağı düşünülebilir. Zaten sorun da buradadır. Sorun, günümüz dünyasında böyle bir entelektüel tipinin gerekli olup olmadığı konusunda entelektüel çevrelerin bile tereddüt içinde olmasıdır. Dolayısıyla şu değerlendirmeyi de yapabiliriz: Bugünün entelektüeli, eğer vicdandan, ahlaktan, ilkeden ve Hakikatten bahsetmiyorsa, kendisini felsefeye, metafiziğe ve dini düşünceye yöneltmesi ihtimali nedeniyle “niçin” sorusunun saçmalığını ve gereksizliğini düşünüyorsa, düşünceleri ve savunuları her şeyin göreceliliği ve her şeyin mümkün olduğu anlayışı üzerinde temelleniyorsa, entelektüelin bu anlayışı veya öğretisi Benda'nın ifadesiyle, “iradesi artık şimdiye dek görülmemiş bir kesinlikle materyalizme dayanan bir insanlığa” seslenmektedir.¹⁰ Böyle bir durumda, tek amacı ve dürtüsü çıkar sağlamak, maddi avantaj elde etmek olan bir ihtirasla hareket eden entelektüelle, çıkara ilaveten onuru ve hakikati de önemseyen bir entelektüel ihtiras asla rekabet edemez.¹¹ İlkesi olmayan bir düşünce veya anlayışla girilen her rekabette ilkesi olan entelektüelin hiç şansı yoktur ve o daima *kaybedecektir*. Bu durumda entelektüelin tanımlayıcı özelliği olan Hakikatin bilgisinin ne olduğunun hiçbir önemi yoktur.

2) Entelektüel, Hakikat ve Felsefe Bilgisi

Bir cümleyle ifade etmek gerekirse, entelektüel Varlığın büyük resmi hakkında fikir sahibi olan ve konuşan insandır. O halde, acaba entelektüel, Nihai Gerçeklik ya da Hakikat peşinde olan insansa çağdaş entelektüel açısından da bir Hakikat fikrinden bahsedebilir miyiz?

Düşünce tarihine bakıldığında Hakikat fikrine dair iki temel yaklaşımdan bahsedebiliriz:

1) Platon'dan Farabi ve İbn Arabi'ye, İbn Sina'dan Hegel, Descartes ve Spinoza'ya kadar büyük anlatı ya da sistemci felsefe filozofları bir Hakikat'in varlığını kabul eden ve onun büyük resmini

⁹ Said, *Entelektüel*, s. 55.

¹⁰ Benda, s. 10.

¹¹ Benda, s. 32.

anlama ve ifade etme amacı güden filozoflardır. Bu noktada hakikat ya Parmenides çizgisinde olduğu gibi sabit, değişmeyen ve açıklanabilir olandır; ya da Herakleitos çizgisini takip ederek, bir hakikat olsa da o sürekli değişim ve oluş halindedir. Tipik ifadesini Hegel'in "varolan her şey rasyoneldir, rasyonel olan her şey de vardır" cümlesinde bulan Varlık anlayışı, düşünülebilir ve bilinebilir bir hakikat anlayışını ortaya koymaktadır.

2) Metafizik alanın bilgisinin olmayacağını iddia etmesiyle düşünce tarihinde dönüm noktası olan Kant sonrasında başlamak suretiyle Postmodern dönemde Hakikatle ilgili anlayış tamamen değişmiştir. XIX. yüzyıl sonlarından itibaren büyük anlatılar/sistemci felsefeler dönemi sona ermiş ve iki durum ortaya çıkmıştır. a) Hakikat pragmatik ve sosyolojik olandır; b) Hakikat, evrensel gerçeklik veya nihai gerçeklik diye bir şey yoktur.

Çağdaş postmodern entelektüelin Hakikatle ilgili anlayışı "her şeyin mümkün olduğu ve hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyada yaşıyoruz" şeklinde özetlenebilir. Postmodernistler "bütün bilginin sosyal bir inşa olduğunu" ileri sürmektedirler.¹² Dolayısıyla bilgi alanındaki bu izafi durumun sonucu olarak, M. Foucault'nun "gerçek anlamda evrensel bir gerçek yoktur" iddiası, akademik çevrelerde yaygın bir etki alanı bulmuştur. Gerçeğin algılayan göre değiştiği görüşü, eğitim ve kültür kurumlarının yani bütün bir entelektüel hayatın çalışmalarını etkilemiştir. Eğer Gerçek, öznel görüşe ve yorumlamaya bağlı kalacaksa, yani tam bir rölativizm durumu söz konusuysa, bu durumda Gerçeğin ne olduğunun hiçbir önemi yoktur.¹³ E. Said'e göre, bugün "nesnel gerçekliği oluşturan şeyin ne olduğu konusunda bir konsensüs kalmadığı gibi, Tanrı dahil geleneksel otoritelerin çoğu da büyük ölçüde silinip süpürülmüştür."¹⁴

Hiçbir şeyin kesin olmadığı dünyada, doğru, gerçek ya da hakikatin ne olduğunu tanımlamak için tek bir yol vardır, o da hakikatin sosyolojik ya da bireysel ve toplumsal yarar kriterine göre tanımlanacağıdır. Bu durumda, felsefi, dini ya da metafizik bir ilkeye dayanmaksızın sosyolojik, çevresel, toplumsal ve tabii şartlara bağlı olarak tanımlanan görece bir hakikat söz konusudur. Dolayısıyla sosyal, beşeri ve dini bilimlerin en temel araştırma ve hatta düşün-

¹² Furedi, s. 87.

¹³ Furedi, s. 17-18; 67.

¹⁴ Said, *Entelektüel*, s. 90.

me araçları, anketler, saha araştırmaları ve istatistikler olacak, ardından da felsefe, din ve metafiziğin bilim olmadığı ve can sıkıcı spekülasyonlardan başka bir işe yaramadıkları sonucu doğacaktır. Hakikat sosyolojikse vazgeçemeyeceğimiz bir mutlak olmayacağı gibi bir “ilke”den de bahsedemeyiz.

Eğer evrensel bir hakikat yoksa, “doğru” ya da “gerçek”, tarihsel ve mekânsal şartlar tarafından belirleniyorsa bu durumda günümüz entelektüeli “adalet, hakikat, doğruluk ve diğer ‘metafizik sisler’ ile neyin kastedildiğini bilmediklerini ve kendileri için doğruyu faydalı olanın belirlediğini, adil olanı da koşulların belirlediğini” söyleyeceklerdir.¹⁵ Felsefi, metafizik ya da dini hakikatin yerini “fayda” ilkesi ya da kriteri ile tanımlanan sözde ve görece bir hakikat alacaktır. Varoluşun pratik yanı yüceltilecek, ama metafizik tarafı küçümsenecektir. Nitekim çağdaş entelektüeller, “ahlaki değerler ölçeğinin en tepesine, somut faydalara ve maddi güce sahip olmayı ve bunlara ulaşılmasını sağlayacak araçlarını koyarlar; sahici manevi fayda, pratik-olmayan veya yansız değer arayışlarının küçümsenmesi gerektiğini savunurlar.”¹⁶ Bu durumda, hakikat, doğru ve gerçek, sosyolojik, pratik ve ekonomik anlamda gördüğü fonksiyon ve sağladığı fayda kriterleri tarafından belirlenecektir. Bilgi, düşünce, kültür, sanat, felsefe, eğitim ve hatta din ve metafizik, işlevsel, kârlı, pragmatik ve ekonomik oldukları sürece değerli görülecek, kısaca araçsallaşacaktır.¹⁷ Dolayısıyla örneğin felsefe yönteme, din toplumsal ve psikolojik olarak gördüğü fonksiyona, sanat da faydaya indirgenerek, işsizliği azaltmada, ahlaki eğitimde, sağlığa katkı sağlamada işe yararlılığı bakımından gerekli olup olmayacağı değerlendirilecektir. Kullanılan temel bilgi ve değerlendirme araçları ise, anketler, istatistikler ve kamuoyu araştırmaları olacaktır.

Araçsallaştırmanın ve faydaya indirgemenin en tipik ifadesi “bilgi güçtür” anlayışıdır. Burada bilginin hakikatle olan ilişkisi adeta koparılmış, bilginin değeri bir yandan faydaya indirgenmiş, bir yandan da tabiat karşısında güçlü olmanın ya da başka toplumlara karşı siyasal anlamda güçlü olmanın bir aracı olmaya indirgenmiştir. “Çağdaş tahayyül, bilgiyi yüzeysel ve neredeyse bayağı bir karaktere irca etmiştir. Bilgi, sıklıkla, ‘aktarılabilen’, ‘taşınabilen’, ‘pi-

¹⁵ Benda, s. 48.

¹⁶ Benda, s. 83.

¹⁷ Furedi, s. 13-30; Benda, s. 121.

yasası yapılabilen' ve 'tüketilebilen' kolayca sindirilebilir bir hazır ürün olarak kavramsallaştırılmaktadır... Bilginin ürüne dönüşmüş olması, onu içeriğinden gelen değerinden veya anlamından yoksun kılmıştır."¹⁸ Siyasi açıdan bakıldığında, bilgi ulusal güvenlik için gerekli olan şeydir. Bugünün dünyasında bilim adamlarının %40'ının silah sanayinde çalışıyor olması da bunun bir göstergesidir.

Bilginin, düşüncenin, kültürün, sanatın ve felsefenin alınıp satılır meta olarak değerlendirilmesi yüksek değerler açısından büyük bir çöküş olsa gerek. Oysa acaba insanı ve insanî olanı tabiatın bir parçası olarak görmeyeceksek paraya çevrilemeyen, parasal değer biçilemeyen değerler olmalı değil midir? İnsanı tabiatın parçası olarak değerlendiriyorsak, tabiatta fayda ve çıkar ilkesi olduğuna göre, alınıp satılmayan şeylerden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda entelektüele ihtiyaç olup olmadığı da tartışmalı hale gelecektir. "Gerçeğin tedavülden kalktığı, bilginin değersizleştiği ve her şeye piyasanın isterlerinin hüküm sürdüğü bir toplumsal-siyasal düzenlenişte kamusal alanın olmazsa olmaz hareket noktası ve can damarı olan aydın ve entelektüeller" mumla aranacaktır.¹⁹ Bütün mesele, insanı ve topyekün varlığı nasıl gördüğümüz konusunda düğümlenmektedir.

Benda, entelektüellerin sıradanlaştığı bir dünyayı ve bunun sonuçlarını şöyle tanımlıyor: "İnsan türü çok büyük tek bir ordu, tek bir büyük fabrika gibi işleyecek, kendi kahramanlıklarının, disiplinlerinin, buluşlarının farkındalığına sahip çıkacak; bağımsız ve önyargısız hareketi kınayacak; iyiyi gerçek dünyanın dışında konumlandırmayı çoktan bırakmış olacak; kendisi ve arzuları dışında bir Tanrı tanımayacak, büyük işler başaracaktır; bundan kastettiğim, kendisini çevreleyen madde üzerinde gerçekten çok büyük kontrol, güç ve büyüklüğünü duyumsamaktan gerçekten keyifli bir bilinç hali kazanacaktır. Ve tarih Sokrat ve İsa'nın bu tür için ölmüş olmasını tebessümle karşılayacaktır."²⁰

Böyle bir durumda entelektüelin sahip olması gereken felsefe bilgisinin gerekliliği de tartışmalı hale gelecektir. En iyi ihtimalle

¹⁸ Furedi, s. 21.

¹⁹ Nur Vergin, "Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 37. 2006, s. 29.

²⁰ Benda, s. 158.

felsefe bilgisi kendine özgü konuları olan bir alan olmaktan çıkıp bir yönteme indirgenecektir. Eğer hala bir Hakikat'ten bahsediyorsak, felsefe, din, tarih ve sanat bilgisi²¹ büyük resmi görmek açısından zorunludur. Felsefe bilgisi, üç temel özelliği nedeniyle entelektüelin sahip olması gereken bir niteliktir. Bu üç temel özellik, büyük resim hakkında konuşmak, her ne konu ediliyorsa onun hakkında "niçin" sorusunu sormak, metodik şüpheyile ve eleştirel bakmaktır. Büyük anlatılar dönemi sona ermiştir iddiası dönemsel olarak kabul görmüş olsa da, insan büyük resme dair konuşmaktan kendini alamaz. S. Hawking, teologlar ve filozoflar büyük resme dair konuşmadıkları için fizikçilerin ve astrofizikçilerin konuşmak zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Hawking, Wittgenstein ile birlikte felsefenin metafizik, din ve Tanrı'dan uzaklaşarak, felsefeyi sadece yönteme indirgemenin düşünce tarihi açısından büyük bir geri gidış olduğunu da belirtmektedir.²²

Kendine özgü konuları olan bir alan olarak felsefi bilgi sağlığın, popüler olanın önündeki en önemli engellerden biridir. Teknolojinin baskın olduğu çağımızda, felsefeyi yönteme, sanatı teknolojiye ve eğitimsel faydaya, ahlakı yarara ve çıkara indirgemek sığlaşmanın en açık ifadesidir. Fukuyama'nın tarihin sonu tezinde "felsefe, sanat ve ahlaka yer olmayacak" iddiasında bulunması bu yüzdendir. Popüler kitap, popüler bilim, popüler sanat şeklinde tezahür eden popülizm, reel olanı ya da popülerliği yeterli bulmaktır, kültürel ve düşünsel sığılıktır. Bugün din alanında popülerliğin çok daha fazla yaygınlaştığını ve bir yöntem olarak kullanıldığını görmekteyiz. Büyük halk yığınları öyle istiyor diye, dinin anlatım biçiminin halkın isteği yönünde şekillenmesi ciddi bir sorundur. Popülerleştirme bütün dünyanın bir problemi olmuştur. TV programlarında ya da konferanslarda, kimin ne konuştuğunun bir önemi yoktur, amaç reyting almak, geniş katılım sağlamaktır. Popüler olanla herkes tarafından onaylanan, herkes arasında yaygın olan, herkesçe övülen, herkesçe benimsenen ve değerli bulunan, herkesi memnun eden, herkesin katıldığı anlayış, bilgi ya da yargılar kastedilmektedir.

Popülerliğin söz konusu olduğu bir toplumsal yapıda entelektüeller, filozoflar ve metafizikçiler değil, bilim adamları ya da uz-

²¹ Tarık Ramazan, "The Quest for Meaning and Pluralism" youtube.com 04.02.2011.

²² Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. S. Say-M. Uraz, Doğan Kitap, İstanbul 1988, s. 182-183.

manlar yeterli bulunacaktır. Oysa bilim adamı ve uzman ile entelektüel aynı fonksiyonu görmezler. Heidegger'in ifadesiyle işinin yapısı gereği kelimenin felsefi anlamıyla bilim adamı esasında düşünmez. Bilim adamının düşünmesi ancak nesnelere ya da topyekün varlığın nasıllığı ile ilgilidir. Niçinlik üzerinde durmak bilimin meselesi olmadığı gibi, bu sorunun bilim tarafından cevaplandırılması da mümkün değildir. Varlığın niçinliğine dair düşünme felsefi bilginin alanına girmektedir. Hesap edilebilir, ölçülebilir, istatistiği yapılabilir olanla ilgilenen bilimden felsefi anlamda bir "düşünme" beklemez.

Modern toplum ve modern entelektüelin düşünmeyle ilgili bir probleminin olduğu açıktır. Yine Heidegger'in ifadesiyle bugün düşünmeden değil, olsa olsa "düşünmeyle ilgilenme"den bahsedebiliriz. Zira modern toplumun düşünmesinin önündeki en önemli handikaplardan birisi K. Sayar'ın ifadesiyle hız ve aceledir, oysa düşünmek aceleye gelmez.

20 | db

Günümüzde entelektüelin yerini ya bilim adamı ya da uzmanlar almaktadır.²³ Uzmanlar ya da profesyoneller uzman oldukları alanın dışında bilgi sahibi olmayan ve kendi uzman olduğu alanın dışında konuşmamayı da erdem, haddini bilme ve bilimsel tutum içinde olma olarak değerlendiren kişilerdir. Uzmanlaşma/profesyonelleşme parçacı bilim anlayışının bir sonucu olarak büyük resim hakkında konuşma tutumunu boş metafizik çaba olarak değerlendirir. Said'e göre, "entelektüele yönelik asıl tehdit ne akademiden ne varoşlardan ne de basın ve yayınevlerinin insanın kanını donduracak ölçüde ticarileşmiş olmasından gelir." Asıl tehdit bu uzmanlaşma veya profesyonelizm tutumudur. Profesyonelizm "bir entelektüel olarak yaptığınız işi geçim kaygısıyla, sabah saat dokuz ila akşam saat beş arasında (bir gözünüzü saatten ayırmadan, öbür gözünüzü devamlı profesyonel davranış standartlarına uygun davranıp davranmadığınız üzerinde) yaptığınız bir şey diye düşünmenizdir –denizi bulandırmamanız, kabul edilmiş paradigmalara ya da sınırların dışına çıkmamanız, pazarlanabilir ve öncelikle de 'presentable' olmak uğruna 'aman bir tatsızlık çıkmasın da' diye düşünen, apolitik ve 'nesnel' biri haline getirmenizdir."²⁴ Profesyonellerin gerçeğin peşinde gitmek gibi bir meselesi, derdi yoktur.

²³ Furedi, s. 99.

²⁴ Said, *Entelektüel*, s. 76.

“Yirminci yüzyılda entelektüeller ya da entelijansiya –fikirleri karşılığı para alan yöneticiler, profesörler, gazeteciler, bilgisayar ya da hükümet uzmanları, lobiciler, allameler, sendikalı köşe yazarları, danışmanlar- adı verilen genel bir gruba ait insanların sayısındaki artışla birlikte, insan artık bağımsız bir ses olarak entelektüel birey var olabilir mi diye sormak zorunda kalıyor.”²⁵

3) Entelektüel, Din ve Sekülerlik

Felsefi ve metafizik bilgiye işe yararlılık açısından bakılırken, acaba dini düşüncenin entelektüel uğraş içindeki yeri nedir? Türkiye’de entelektüellerin “birinci beslenme alanı İslamiyet ve bunun devamında İslami veya İslamileşmiş kültür”²⁶ olduğu halde bu gerçek görmezden gelinmektedir. Entelektüellerin dinle ilgili iki temel probleminden ve buna bağlı olarak ortaya çıkan iki entelektüel tipten bahsedilebilir: 1) Dini kategorik olarak reddeden, düşmanlık besleyen ve bu yüzden de “dine yabancılaşan” entelektüeller. Dine düşman olmaları ya bugünün dünyasına hakim olan Batı düşüncesinin etkisinde kalmalarından ve bu güç karşısındaki çaresizlik nedeniyle onları taklit etmelerinden, kendi geleneğine ve tarihine reaksiyon göstermelerinden, ya da İslam’ı bilmemekten kaynaklanmaktadır. 2) Dinin bizzat kendisinden kaynaklanıyormuş gibi görünen ama dini anlamamaktan veya yanlış anlamaktan kaynaklanan bir tutumla “dinden dolayı yabancılaşan” entelektüeller.²⁷ Dini ve dinin dile getirdiği Tanrı, varlık, bilgi, insan ve ahlak anlayışını yanlış anlama, tembellik, bilgisizlik ya da çağın sorunları karşısında reaksiyoner davranış, geleneğin gücüne teslim olmakla sonuçlanmaktadır.

İlk gruptaki entelektüeller İslam dini hakkında Ortaçağ sonrası Avrupası’nın dinle ilgili değerlendirmelerine bakarak hareket etmektedir. Kendi toplumunun zamanına yabancılaşarak, başka toplumsal şartları kendi toplumu için de doğru sanmak sonuçta ithal düşünceleri ve ithal sorunları kendi toplumuna taşımaktadır. Böylece entelektüel kendi toplumuna ve toplumsal değerlerine yabancılaşmaktadır. Avrupalı entelektüelin dine karşı tutumunun her toplum, tarihsel dönem ve dini gelenek için de geçerli olduğunu zannetmektedir. Bu suretle “çağdaş”, “aydın”, “modern” ve “bilimsel”

²⁵ Said, *Entelektüel*, s. 72.

²⁶ Kılıçbay, s. 177.

²⁷ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 55.

olunacağı ve Avrupalı entelektüelin düzeyine ulaşılacağını düşünür. Bu durum entelektüellerin kendi halklarından kopmalarına sebep olmaktadır. K. H. Karpat şöyle ifade etmektedir: “Müslüman dünyasında eski ilmiye sınıfının yerini alan veya ona muvazi olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan aydın kitlesinin ana özelliği, halktan kopuk olmasıdır... Cumhuriyetin ilk devirlerinde halktan kopukluk çok yüksek derecede olduğu için aydının, kendisinden beklenen ödevi doğru dürüst yerine getiremediği” anlaşılmaktadır. Halktan kopukluğun ana sebebi ise “havasslılığın, yani elit olma özelliğinin sınıfsal bir şekil almasıdır.”²⁸

Birinci grupta yer alan entelektüel vasıflı kişiler çağı, mekanı, tarihsel arka planı, sosyolojik yapıyı görmezden geldiler. Kimi entelektüeller şöyle düşündüler: “Ben kendi istediğim gibi düşünüp yaşayabilirim, zaman ve toplumdaki etkilenmeden ve eskimiş bir toplumda kokuşmadan doğru ve yüce bir insan olabilirim.”²⁹ Oysa hiçbir bilgi, bilim ve düşünce üretildiği tarih, kültür ve mekânın şartlarından bağımsız değildir. Kimi entelektüellerin ise İslam’la ilgili iyimser tutumu şu şekildedir. Evet, “İslam kültürüne döndüğümüz zaman kişiliğimizi ve bağımsızlığımızı kazanacağız. İslam’a hurafelerin sokulduğu, ama gerçek İslam’ın ilerici ve uyarıcı bir hayat dini olduğu ve bu dinin ruhu yeniden diriltildiğinde Batı’nın saldırıları karşısında durabileceğimiz doğru... Ama gerçek İslam’ı diriltmek yıllarca sürececek bir iştir. En iyisi İslam’ın üzerine kırmızı bir çizgi çekelim.”³⁰

İkinci grupta yer alan Müslüman entelektüelin ise, Tanrı, din, varlık, bilgi, insan ve dünya hayatının ne olduğuna dair anlayışındaki problemlerden dolayı dinden dolayı çağa ve çağın problemlerine ve hayatın kendisine karşı bir yabancılaşma içine düştüğü söylenebilir. İnsanın kim veya ne olduğu, Tanrı’yla ilişkisinin nasıl olduğu, bilginin kaynağının ne olduğu hakkında kanaatler veya inançlar; bilgiyi nakilden ibaret görmek, insanı güvenilmez ve sadece bir itaat varlığı olarak değerlendirmek, tarihi belli bir dönemi kutsayarak ve mutlaklaştırarak okumak, bütün bunların bugün açısından doğuracağı sonuçları göremeyen Müslüman entelektüel yanlış din, Tanrı, insan ve Varlık tasavvuru nedeniyle yabancılaşma

²⁸ Kemal H. Karpat, “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 35. 2006, s. 63.

²⁹ Ali Şeriatî, *Biz ve İkbal*, Çev. E. Kılıçtutan, Burhan Yay. İstanbul tarihsiz, s. 29.

³⁰ Şeriatî, *Biz ve İkbal*, s. 58.

durumunu yaşamaktadır. Müslüman entelektüelin temel sorunu çağrı ve insanı kuşatıcı bir yaşam felsefesi geliştirememiş olmasıdır.

Acaba din ve metafizik, entelektüel için kaçınılması gereken bir yük/bariyer midir? Dini inançların entelektüel açık fikirliliğin önünde engel teşkil ettiği iddia edilir. Aydınlanmanın ve modern dönemin en belirgin üç özelliği, Tanrı merkezliliğin yerine insan merkezliliğin geçmesi, tabiatüstü bilginin yerine insanın kendi yetenekleriyle (akıl, deney, duyu) bilgisinin koyulması ve son olarak dünyevileşmenin vurgulanmasıdır. Modern dönemde kutsal ya kaybolmuş ya da hümanizm ve bilimin kutsanması gibi tabiatüstü olmayan kutsallar ortaya çıkmıştır. Dini düşünce, insanın özgür düşüncesinin önünde engel olarak değerlendirilmiştir. Bir “hakikat varsa özgürlük yoktur” anlayışı bu durumun en tipik ifadesidir. Dinler, inançla kabul edilen bir hakikat öngördüğüne göre, özgür düşüncenin ve insani olanın önünde engel olmuş olacaktır. Batı dünyasında, Nietzsche, Marx, Feuerbach, Sartre ve Camus gibi düşünürlerin dini reddetme gerekçelerinin ardında dindar profiline yattığı bilinmektedir. Dinle bilim arasında Batı dünyasında yaşanan sert gerilim, dinin bilimsel çalışmalara engel olduğu anlayışıyla sonuçlanmıştır. Ahlaki ve insani konular açısından bakıldığında dinin insanı değersizleştirdiği, pasifleştirdiği, dogmatikleştirdiği, yaşamı değersizleştirdiği ve eleştirel bakmayı engellediği dahası yaşamı zorlaştırdığı düşünülerek entelektüelin din ve metafizikle işinin olmayacağı sonucuna varılmıştır. Çağdaş Batı entelektüeli, “dinin ne bilimsel ne de nesnel olduğunu iddia ettiğinden yeni entelektüel sınıf dini reddetmiş, onu küçümsemiş, ona muhalif olmuş veya ondan kaçınmıştır.”³¹

db | 23

Çağdaş entelektüelin dine en büyük eleştirilerinden birisi şudur: “Dini inanç gökyüzünün mutlak iradesine, yani ilahi meşiyete dayanmakta ve insan iradesi mutlak bir hiçe, yokluğa ve yenilgiye mahkum edilmektedir. Mantıksal açıdan da, insan görülmeyen güçlerin karşısında iradesiz bir oyuncak olarak görülmekte, bu zillet, kölelik ve insanın özgürlüğüyle gücünün elinden alınması ve sonuç olarak da sorumluluğun hiçe sayılması ve mevcut duruma rıza göstermek ve başına gelen her şeyin ilahi bir irade sonucu geldiğine inanmak durumu ortaya çıkmaktadır.”³²

³¹ Ali Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, Çev. O. Bekin, Bir Yay. İstanbul 1986, s. 38.

³² Şeriatî, *Biz ve İktidar*, s. 24.

O halde acaba entelektüelin dini düşünce ve inançlar karşısında tutumu ne olmalıdır?

Said'e göre, "gerçek entelektüel laik bir varlıktır."³³ Said entelektüelin dini dogmaları kriter almaksızın, "tanrılara yaslanmadan" davranması gerektiğini vurguladıktan sonra onun yerine kriter olarak hümanizmi koymaktadır. Onun hümanizmle kastettiği şey ise, aklın kullanımı, "gerçek düşünsel kavrayışa ve sahici bir açılıma ulaşma gayreti"dir. Hümanizm başka toplumlarla ve başka dönemlerle ortak yönlerimizin olduğunu vurgular. Dolayısıyla tek başına bir hümanist olamaz. Bütün toplumlar öteki toplumlarla mutlaka bağlantılıdır, yalıtılmış değildir. Bu durumda, Said açısından, İslam ve Batı gibi ikilemler hümanizmin ruhuna aykırı olmuş oluyor.³⁴

Said'in iddiasının iki temel gerekçesinden bahsedilebilir. 1) Mutlak bir doğru olmadığı için dini dogmalara göre gerçekleşen bir entelektüel faaliyet evrensel değerlere uygun olmayacaktır. "Yeni tanrı şüphesiz Batı'dır" diyen Said, tanrı kavramını kelimenin en geniş anlamında düşünerek tanımlanacak kadar değerli bir şeyin olmayacağını da belirtir. Dolayısıyla bütün tanımlanmış/mutlaklaştırılmış şeylerden uzak durulmalıdır. 2) Entelektüelin inancını kriter olarak bakmaması beklenir. Entelektüel bir doğruyu dayatamaz. Bu durum postmodern dönemin bir sonucu olsa gerek.

Entelektüelin filozof gibi bütün doğruların, yargıların ve ön kabullerin dışında davranması gerektiği düşünülebilir. Bu tutum Gazali ve Descartes'ta gördüğümüz metodik şüphenin başka bir ifadesidir. Felsefi bakış açısı objektiftir, dolayısıyla bir konuyu felsefi yöntemle ele almak, bütün ön kabulleri, yargıları ve doğruları metodik olarak askıya almayı gerektirir. Metodik anlamda laik olmak kutsalı olmamak anlamına gelemez. Dolayısıyla entelektüelin ortaya çıkması için profan kültürün şart olduğunu ve modernite sonrası dönemde ortaya çıktığını savunan³⁵ anlayışlara katılmak mümkün değildir.

Hıristiyanlık örneğinde görüldüğü üzere Batı toplumunun dinle ilgili tecrübesi problemlidir. Bu yüzden Batılı entelektüel,

³³ Said, *Entelektüel*, s. 112.

³⁴ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. B. Yıldırım, Metis Yay. 9. Baskı, İst. 2016, s. vii.

³⁵ Zeki Özcan, "Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 36. 2006, s. 43.

dinin geri dönmesinden korkuyor olabilir.³⁶ Ancak Türkiye'deki bir kısım entelektüel, İslam'la ilgili değerlendirme yaparken tıpkı Avrupalı entelektüel gibi davranmaktadır. Said'in dile getirdiği Avrupalı entelektüelin İslam'la ilgili değerlendirme biçiminin bugün Türkiye'deki pek çok entelektüel için de söz konusu olduğunu görmekteyiz. Said'e göre Amerikalı ya da Britanyalı akademik entelektüeller bugün indirgemeci ve sorumsuz bir biçimde 'İslam' hakkında konuşmaktadırlar. İslam tarihinin yarısından fazlasını oluşturan bin yıllık bir dönem hakkında genellemeler yaparak, İslam'la demokrasinin, İslam'la insan haklarının, İslam'la ilerlemenin adeta bağdaşmayacağını iddia etmektedirler.³⁷ Bu problemin günümüz Türkiye'sindeki dine yabancılaşan entelektüeller arasında da geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

4) Eleştiri ve Muhalefet

Hakikat peşinde olan entelektüel açısından felsefi düşüncenin en önemli fonksiyonu "metodik şüphe" ciliğidir. Metodik şüphenin açık-seçik örneklerinden birisini Gazali düşüncesinde görmekteyiz. O, özellikle dini-felsefi düşünce bakımından kendisine ulaşan bütün bilgilerden, doğrulardan, kabullerden, yargılardan vazgeçmiş ya da hepsini askıya alarak hareket etmiş, adeta bilginin ve düşüncenin bir "sıfır" noktasından başlamak istemiştir. Gazali'nin bu egzistansiyel durumunu "bunalım dönemi" olarak adlandırmak mümkündür.³⁸ Gazali'nin çabası kelimenin en gerçekçi anlamıyla entelektüel bir çabadır. O, bu tutumuyla hakikat peşinde olmanın en tipik örneğini sergilemiştir. Müslüman entelektüel olarak Gazali'nin İslam düşünce tarihinde büyük etkiye sahip olmasının gerisinde onun geçirdiği bu entelektüel süreç yatmaktadır. Sürecin kendisini göz ardı edip, ulaştığı son noktaya bakarak Gazali düşüncesini anlamak isabetli olmayacaktır.

İkinci örnek olarak Descartes, "Felsefenin İlkeleri" adlı eserinde doğru bilginin ve dolayısıyla felsefenin birinci ilkesi olarak şu ilkeyi koymaktadır: "Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir."³⁹ Descartes'ın tutumunun Gazali'den farklı olmadığı açıktır. Hakikat araştırmacısı, eğer ha-

³⁶ Tarık Ramazan, *İslam –Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, Çev. A. Meral, Anka Yay. İstanbul 2003, s. 296.

³⁷ Said, *Entelektüel*, s. 42.

³⁸ Gazali, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, Çev. H. Güngör, MEB Yay. İstanbul 1990, s. 14-20.

³⁹ R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Akın, Say Yay. 9. Baskı İst. 2004, s. 49.

kikatin peşindeyse, içine doğduğu toplumun, düşünce dünyasının, bütün değer yargılarının, kuralların, doğru ve yanlışların, yasak ve meşru olanın, iyi ve kötü olanın hepsine doğru olmayabilecekleri şüphesiyle bakmalıdır. Toplumsal bir varlık olarak insanın bunu gerçekleştirmesini istemek her ne kadar ondan ağır bir risk altına girmesini istemek olsa da, var olan yanlışları ayıklamanın en doğru yolu olsa gerek. Aksi halde geleneksel olarak var olan yanlış bilgi, kural veya değerlerin düzeltilmesi imkanı yoktur. Öte yandan kendi geleneğini, düşünce dünyasını değer yargılarını ve özellikle dini düşüncesini eleştiriye tabi tutmayı gereksiz gören, kendi geleneğinin hakikat olduğunu düşünen ve bu metodik şüpheyi sadece başka gelenekler ve düşünceler için gerekli gören hakikat araştırmacısının tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Zira aynı yaklaşımı her dünya görüşü ve kültürdeki insanların da göstermesi haklarıdır.

Felsefenin kendisi yapısı gereği egzistansiyeldir. Varoluş alanında mutlak bir istikrardan söz edilemez. Hz. Adem'in hikayesiyle başlayan bu egzistansiyel durumdan kaynaklanan istikrarsızlık felsefenin ve dolayısıyla entelektüelin eleştirel ve muhalif olmasının gerisinde yatan temel sebeptir. "Temelleri sarsmak" entelektüelin olmazsa olmazlarından. Gazali ve Descartes örneklerinde olduğu gibi geleneksel olanın ve hakim olan anlayışın eleştirisi ancak bizi hakikate ve gerçeğe götürebilir. Birey hazır ve yorumlanmış bir dünya içine doğar. İyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, yasak-serbest, haram-helal, bütün bu yargılarla kurulmuş bir geleneğin içinde bulur kendini. Bu yargılar elbette mutlak yargılar değildir. Entelektüel bütün bu en güçlü, en sağlam ve en kesin olduğu sanılan yargılara "ya yanlışsa" perspektifiyle bakmak zorundadır. Nitekim bilim tarihine bakıldığında bilimsel devrimlerin pek çoğu bu "ya yanlışsa" ilkesiyle hareket etmenin sonucu ortaya çıkmıştır. Kopernik "ya yanlışsa" diyebildiği için bilim tarihinin dönüm noktalarından birisinin sembolü olmuştur. Entelektüel cesaret gelenek ne der, toplum ne der, hakim anlayış ne der, kısaca "başkaları ne der" kaygısı taşımaz.

Entelektüelin eleştirel olma zorunluluğu çoğu zaman onun muhalif olmasını gerektirir. Acaba entelektüelin muhalefeti reaksiyoner olarak her hal ve durumda olan kategorik, müzmin bir muhalefet midir?

Entelektüel, Said'in kelimeleriyle "marjinal, aykırı, sürgünde, muhalif, yersiz, yurtsuz"dur.⁴⁰ O kökleri sarsabilir. İktidar, güç, popüler olan, otorite, gelenek, sermaye, burjuva, halk, devlet, statüko vb. bütün güç ve baskı oluşturabilecek unsurlara eleştirel gözle bakar. Zira bu güç unsurları, içinde buldukları "durum" nedeniyle doğrunun üstünün örtülmesine sebep olabilir. Doğrunun söylenmesini engelleyecek durumlar doğurabilir. Örneğin K. Marx'ın zenginlere karşı hep muhalif olmasının sebebi, zenginliğin bizzat kendisinden nefret ettiği için değil, zenginlerin zenginlik yoluyla farkında olmadıkları başka bir güç ve iktidar elde etmeleridir. Zenginlik vasfına sahip olan kişi farkında olarak ya da olmayarak zenginliğin getireceği iktidarı, gücü ve kısaca *kibri* kendisinde bulur. Aynı risk, başka toplumsal güçler için de geçerlidir. Devlet adamı istikrar yanlısıdır. Halk da gelenek ve istikrar yanlısıdır. Diğer yandan Marx'ın dediği anlamda bunların bizzat varlıkları ya da kendileri problem değildir, bunlara sahip olmanın getirdiği gayri meşru güç sorundur. Entelektüelin muhalifliği, hakikatin her zaman yozlaştırılmaya maruz kalmasından kaynaklanır.

db | 27

Entelektüel A. İzzetbegoviç'in ifadesiyle kazananlardan yana değil, "hep kaybedenlerden yana"dır. O "her zaman ya daha zayıf olanların, daha az temsil edilen, unutulmuş veya umursanmayanların ya da daha güçlü olanların yanında saf tutma seçenekleriyle karşı karşıyadır."⁴¹ Entelektüelin "ne yüksek mevkilerde eş dostları, ne de resmi makamlarda itibarları olur. İnsan yalnız kalır, doğru; ama her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnızlık."⁴² Bu yüzden Said entelektüelin durumu için "sürgün" metaforunu kullanır. "Bir yanda toplumun mevcut haline tamamen ait olanlar, onun içinde yoğun bir aykırılık ya da uyumsuzluk duygusu hissetmeksizin barınanlar ki bunlara evet-diyiciler diyebiliriz; öte yanda hayır-diyenler, toplumlarıyla, yıldızı barışmayan, bu yüzden imtiyaz, güç ve şan şöhret edinmeme anlamında yabancı ve sürgün olan bireyler. Yabancı olarak entelektüelin izlediği mecrayı belirleyen kalıbı en iyi anlatan söz sürgünlüktür."⁴³ Sürgün, muhalif, yalnız, marjinal ve yurtsuz olmanın karşılığı olarak konfor, entelektüelin önündeki en önemli risklerden birisidir. Memnuniyet,

⁴⁰ Said, *Entelektüel*, s. 14.

⁴¹ Said, *Entelektüel*, s. 43.

⁴² Said, *Entelektüel*, s. 16.

⁴³ Said, *Entelektüel*, s. 58-63.

hiçbir şey yokmuş, her şey yolundaymış gibi davranmak, her şeyin istikrar içinde olduğunu sanmak, dertsizliğin mümkün olduğunu düşünmek entelektüelin önündeki temel bariyerlerdendir.

Nasıl ki felsefe istikrarsızlığın var olduğunu dile getirir, entelektüel de daima bir memnuniyetsizlik durumu içindedir. O “kendini evde hissedemez”, “yersiz ve yurtsuzdur.” Heidegger’in ontolojik ve egzistansiyel ifadesiyle “insan dünyada evde değildir.” O halde bu felsefi gerçekliğe rağmen konformizm çağdaş entelektüel için en büyük tuzaklardan biridir. Entelektüelin peşine düşeceği “her bir konforun bedeli bilgiye ihanet”tir.⁴⁴

Eleştirel ve muhalif olmanın yanında entelektüelin diğer bir vasfı, deşifre etmek, üstünü açmak, arkaplanı görmek, sebepleri çıkarmak, durumun arkasındaki saikleri gün yüzüne çıkarmak, maskeleri indirmek/düşürmektir. O adeta bir yapıbozumcudur. Düşüncelerin, ideolojilerin ve bütün anlayış ve uygulamaların gerisinde yatan esas amaçları ortaya koymak entelektüelin varlık sebeplerinden biridir. Entelektüel maskeleri indirerek, deşifre ederek mümkün olduğunca hakikati anlatmaya çalışır.⁴⁵ Örneğin Nietzsche Hıristiyan ilahiyatının ve din adamı tipinin gerisinde yatan anlayışı deşifre eden önemli isimlerden birisidir. Freud’un da bu konuda özellikle ilahiyat alanına yaptığı katkılar önemlidir.

5) Entelektüel ve Siyaset

Düşündükleri, konuştukları ve yazdıklarıyla toplumsal alanla doğrudan ilişkili olan entelektüelin acaba siyasetle ve siyasal alanla ilişkisi nedir?

Entelektüelin en büyük bariyeri siyasi angajmanlardır. Elbette hiçbir entelektüel siyasetten uzak kalmaz. Bir yazı yazmış ve yayınlamış olmak siyasal alana girmiş olmak anlamına gelir. Burada siyasal olanla pratik siyasi yapıları birbirinden ayırmak gerekir. Güncel bir siyasi anlayışı savunma adına siyasete angaje olmak ile siyasi alanda söz söylemek farklı şeylerdir. Örneğin Türkiye’de sözde entelektüel olarak nitelenen kimi insanların herhangi bir toplumsal ya da insani sorunla ilgili olarak hangi görüşü savunacağını tahmin etmek siyasal tercihleri nedeniyle son derece kolaydır. Zira siyasal tercihi ona, karşıt olduğu görüşün yine sözde entelektüel

⁴⁴ Said, *Entelektüel*, s. 61.

⁴⁵ Said, *Entelektüel*, s. 35.

savunucusunun karşısında olmayı söylemektedir. Doğrunun ne olduğunun hiçbir önemi yoktur, yapılması gereken şey, kendi siyasi tercihi ya da ideolojisinin bu tartışmayı kazanmasıdır. Onun, söz konusu toplumsal ya da insani sorunun ne olduğu ve çözümünün ne olacağı konusunda objektif bir değerlendirme yapmasını beklemek mümkün değildir. İki kesim de her türlü çarpıtmanın yollarını aramaktadır. Kararlarını en başta vermişler, seçimlerini yapmışlardır ve bu tercihler birer dogmaya dönmüştür, o dogma için argümanlar geliştirilmeli ve her durumda savunulmalıdır, hakikatin, gerçeğin veya doğrunun ne olduğunun hiçbir önemi yoktur.

Benda, siyasetle olan sıkı ilişkisi, siyasi ihtirasları, siyaseti alet ederek maddi ihtirasları ve buradan doğan sonuçlar nedeniyle siyasi angajmanlar içindeki entelektüeli, hakikate, bilgiye, yaptığı işe ve taşıdığı vasıftan elde ettiği itibara “ihamet” etmekle suçlamaktadır. “Entelektüellerin ihameti” tabiri Benda tarafından aynı adı taşıyan eserinde dile getirilmiştir. Benda’ya göre, entelektüel siyasi ihtirasları benimsemek suretiyle, “eğer bir sanatçıysa, duyarlılığının muazzam etkisini, eğer bir düşünürse ikna kabiliyetinin gücünü” bu siyasi ihtiraslarına katar ve her iki durumda da sahip olduğu ahlaki itibarını kullanır.⁴⁶ Böylece entelektüel sanatçılığını, düşünürlüğüne siyasi ihtiraslarına kurban eder.

“İçinde bulunduğumuz çağ özünde bir siyaset çağıdır” diyen Benda⁴⁷, daha da ileri bir ifadeyle “siyasetin tanrılaştırıldığını” söylemektedir.⁴⁸ Siyasal bağılıklar ve ideolojik ihtiraslar entelektüelin hakikati gizlemesine ve bu yolda bir savunma mekanizması geliştirmesine sebep olmaktadır. Bugünün dünyasında, bilim adamı, düşünür, entelektüel, sanatçı, teolog ya da filozofun, siyasetçi kadar toplumsal etkisinin olduğunu kimse iddia edemez. Bu durumun bugüne özgü olmadığı da iddia edilebilir. Ancak entelektüelin siyasal angajmanlara girmesinin yıkıcı sonuçlar doğurduğunu ve doğurmaya da devam ettiğinin örnekleri çok fazladır. II. Dünya savaşı ve sonrasında yaşananlar üzerinde entelektüellerin siyaset güdümünde olmasının etkili olduğu bilinmektedir.⁴⁹ (Örneğin A. Einstein’ın 1940’lı yıllarda Almanya’daki bilim adamlarının atomu parçalama çalışmaları hakkında dönemin ABD başkanına mektup yaza-

⁴⁶ Benda, s. 40.

⁴⁷ Benda, s. 30.

⁴⁸ Benda, s. 87.

⁴⁹ Furedi, s. 47-48.

rak, “kısa süre içinde atom bombası yapabilirler” şeklinde uyarması, ABD’nin insanlık suçu olan bu bombayı yapmasını hızlandırmıştır. Aynı Einstein’ın daha sonraları savaş karşıtı hümanist açıklamalar yapması da şaşırtıcıdır.)

Acaba siyasi, dini veya ideolojik mensubiyeti nedeniyle entelektüel “duruma göre” mi davranmaktadır? Bu tür mensubiyetler entelektüelin dogmatik bir tavır içine girmesine sebep olmaktadır. “Büyük/ulvi hedef’e ulaşma adına hakikat gizlenmekte veya aksine hareket edilmektedir. Burada sorulması gereken temel soru şudur: Acaba entelektüel Kantçı ahlak felsefesinin ifadesiyle ödev ahlakı ile mi hareket etmeli, yoksa kendi dogmatik zihniyetince doğru saydığı hedefe ulaşma anlamında konjonktürü de hesaba katarak “sonuçcu” bir anlayışla davranabilir mi? Entelektüel, bir siyasetçi gibi konjonktüre göre davranamayacağına göre, onun vazgeçemediği bir takım ilkeleri olmak zorundadır. O şartlı (hipotetik) ve sonucu hesaba katarak değil, yine Kantçı ifadeyle şartsız (kategorik) olarak davranmak durumundadır. Aksi halde, entelektüelin manipülatif veya bir retorikle hareket etmesi durumu söz konusudur ki, bu entelektüel olmanın tanımına aykırı düşer.

30 | db

Siyasi bağlılıkların ve ihtirasların entelektüel hayata yansıyan sonuçlarıyla ilgili olarak K. H. Karpat şöyle demektedir: “Osmanlı Müslüman toplumunun on altıncı yüzyıldan sonra gerilemesinin baş nedeni devrin entelektüel kesimini oluşturan ulemanın (bilhassa ifta grubunu oluşturanların) özgürlüklerini kaybederek devlet hizmetine girmeleridir. Şüphesiz, Osmanlı uleması içinde her devirde müstakil düşünen, dürüst hareket eden ulema olmuştur fakat bunlar toplum ve devlet nezdinde etkisiz kalmışlardır.”⁵⁰

Entelektüel, kendi ülkesi, devleti, siyasi görüşü, ait olduğu sosyal grubu, cemaati, ideolojisi, dünya görüşü haksız olsa veya haksızlığa yol açsa bile onun haksızlığını dile getirebilir mi? Ya da özellikle kendi ülkesi ve içinde yaşadığı kültürün dünya görüşü haklı olsa bile ondan haksız olduğu şeklinde bahsedebilir mi? Bugün pek çok Avrupa ülkesinde birinci seçeneği görürken, maalesef Türkiye gibi ülkelerde kimi entelektüel adını taşıyan insanların kendi ülkesi haklı olsa bile haksız olduğu şeklinde değerlendirmeler yaptıklarını görmekteyiz. Ancak entelektüel olmanın getirdiği zorunluluk her iki durumda da haklıyı ve haksızı dile getirmektir. Zira bunu kendi

⁵⁰ Karpat, s. 62.

ülkesi ya da toplumu için istemedikçe, başka ülkelerdeki ya da toplumlardaki entelektüellerin de aynı tutum içinde olması kaçınılmazdır. Benda, entelektüellerin “işlevinin imparatorlukları ayakta tutmak olup olmadığını saptamamız gerekiyor”⁵¹ derken tam da bu durumu dile getirmektedir. Burada bağımsız bir kişilik olarak entelektüele, eğer mümkünse tarih ve mekan üstü bir misyon verilmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle entelektüelden evrensel insani değerleri savunan bir hümanist olması asgari koşul olarak beklenmektedir.

Körfez savaşı ve Irak'ın işgali esnasında ABD'deki entelektüel adını taşıyan ve buna “ihanet” eden şarkiyatçılar savaşın gerçek içeriğini gizlediler. Onlar, kimyasal silah, kitle imha silahları bahanesinin gerçek olmadığını biliyorlardı. Ve sözde özgürlük getirme ya da uygarlaştırma erdemiyle bunu yapmışlardı. Burada esas sorun entelektüellerin gereğini yapmamış, bu duruma gönüllü olarak sözcülük etmiş ve olan biteni onaylamış olmalarıdır.⁵²

Dil felsefecisi Noam Chomsky, ABD'de muhalif bir felsefeci olarak bilinir. 11 Eylül olayıyla ilgili ABD resmi makamlarının açıklamalarına muhalefet etmesi ve halkı aydınlatmaya çalışması örneklerden birisidir. Ancak Aynı Chomsky bir entelektüel olarak Türkiye'deki Gezi Olayları esnasında, ya manipüle edildiği için, ya da Türkiye'deki olayların iç yüzünü bilmeksizin “ben de çapulcuym” diyerek destek vermiştir. Chomsky bu ikinci durumda entelektüel sorumlulukla davranmamıştır.

Filozof Antony Flew ise kültürel aidiyetini objektif felsefi bakış açısına yeğlemiştir. XX. yüzyılın önde gelen ateist filozoflarından birisi olarak Flew bir Tanrı'ya inandığını ilan ettikten sonra yaptığı söyleşide, inandığı Tanrı'nın ne Yahudilik, ne Hristiyanlık ne de İslam'ın Tanrısı olduğunu belirttikten sonra, eğer bunlardan birini seçecek olsaydım bu din Hristiyanlık olurdu demektedir, Filistin'de Müslümanların haksız olduklarını ve şiddete başvurduklarını, dolayısıyla İslam'ın şiddetle ilişkili olduğunu bir gerekçe olarak öne sürmektedir. Flew'in bu tutumu açıkça kültürel aidiyetinden vazgeçmediğini göstermektedir.

Öte yandan yine ateist bir filozof olarak Bertrand Russell'in daha tutarlı ve erdemli davrandığını görmekteyiz. Bir İngiliz olarak

⁵¹ Benda, s. 45.

⁵² Said, *Şarkiyatçılık*, s. iv-vi.

Russell'ın, İsrail-Filistin mücadelesinde, İsrail devletinin arkasındaki en önemli kurucu güç İngiltere olmasına rağmen Filistin'i desteklediğini açıklaması entelektüelin duruma göre davranmadığının bir örneğidir. Russell İngiltere'nin çıkarlarını düşünerek hareket etmemiştir.

ABD ve Batı'nın kendileri dışındakilere bakışı, onların aşağı halklar olarak kendilerini örnek alması gerektiği şeklindedir. Batılı entelektüel Batı dışında kalan dünya ile ilgili olarak şöyle bir savunma mekanizması geliştirmiştir. Evet, Afrika'yı ve Asya'yı sömürdük ama oralara medeniyet, özgürlük ve teknoloji götürdük. Bir kısım Batılı entelektüel 3. Dünya ülkeleriyle ilişkilerini kurarken, hümanizm, medeniyet ve evrensel insan hakları götürme adı altında petrol, petrolden gelen sermaye, tarım ürünleri ve madenleri alma konusunda ticari bir ilişki kuruyor görünmektedirler. Bu noktada son derece eşitlikçi görüneler de, aynı coğrafyanın insanlarının kendi dinlerini ve kimliklerini Avrupa'ya taşınması konusunda son derece sert reaksiyonlar göstermektedirler.

32 | db

Batı dünyasının yaptığı şey şudur, hem İnsan Hakları Evrensel Beyannameğine öncülük etmek, hümanizmi bir değer olarak ortaya koymakla evrensel bir erdeme, değere beşiklik yaptığını ifade ederek tarihin en medeni toplumu olduğu izlenimi vermekte; hem de sömürünün ve ötekileştirmenin en ağır uygulamalarını gerçekleştirmektedir. "Tarihte Neler Oldu?" kitabının önsözünde Gordon Childe, bir Avrupalı olarak Avrupalı olmayanlara dair değerlendirmesinde bir bakıma bugünün medeniyetinin sahibinin Avrupa ırkı olduğunu belirtir ve geri kalanları değersizleştirir. Benzer bir tavrı Pakistanlı bilim adamı Abdusselam ile bir Batılı bilim adamı arasındaki konuşmada görürüz. Batılı bilim adamı Abdusselam'a İslam coğrafyasını ve 3. Dünya ülkelerini kastederek "bilim tarihine zerre kadar katkısı olmayan insanlara neden merhamet edelim ki" demektedir. Bu örnek hümanizmin iflas ettiğinin bir göstergesi değil midir? Bu anlamda batılı entelektüelden "insanlık" için bir şey beklemek zor görünüyor.

O halde Hakikat sosyolojik olmanın da ötesinde acaba siyasal mıdır? Acaba siyasi hedefler taşımayan bilim ya da bilimsel çalışma var mıdır ve mümkün müdür? Yoksa bütün bilgi ve bilim siyasal hedeflerin yükünü taşımakta mıdır? Saf bilgi var mıdır? Bilgi daima siyasallık unsuru taşıyor mu?

“Araştırmacıyı, yaşam koşullarından, bir sınıfa, bir inanç öbeğine, bir toplumsal konuma –bilinçli ya da bilinçsiz- bağlanmışlığından ya da sırf toplumun bir üyesi olarak hareket etmekten uzak tutacak bir yöntem henüz geliştirilebilmiş değildir” diyen Said yine de şu cümleyi eklemektedir: “Bilgiyi üreten bireyden görece daha tarafsız olan, ‘bilgi’ diye bir şey vardır. Yine de bu tarafsızlık bilgiyi kendiliğinden siyaset dışı kılmaz.”⁵³ Bir araştırmacı ya da düşünür farkında olmaksızın ve aksi muhal olacak şekilde içinde büyüdüğü kültürün izlerini düşüncelerine yansıtır. Bu durum yadırganamayacak şekilde doğaldır ve eleştirilemez. Ancak bilgiyi siyasal hedefler için araçsallaştırma ve manipüle etme durumu da söz konusu olabilir. Yani daha başlangıçta bilginin yönlendirileceği niyetiyle hareket edilebilmektedir. Örneğin Said’in Hallac-ı Mansur uzmanı olarak bilinen L. Massignon’la ilgili söylediklerine bakılacak olursa, bilginin ve bilimin nasıl manipüle edildiğini görebiliriz. Said’e göre, Massignon’un Hallac’la ilgilenmesi çok da masum bir ilgilenme değildir. “Massignon’un Hallac-ı Mansur’a ifrata kaçan bir önem atfetmesi”nin ardında yatan sebep Said’e göre şudur: “Massignon’un Hallac-ı Mansur’u temelde İslamın asli öğretisi sistemi tarafından gayri meşru kılınmış değerleri sözcüğün tam anlamıyla somutlaştırmaya, ete kemiğe büründürmeye yönelik bir figürdü –ve Massignon’un bu sistemi betimlemesinin asıl amacı da, onu Hallac-ı Mansur’un yardımıyla köşeye sıkıştırmaktı.”⁵⁴

Said’in yaklaşımına göre, ilk dönemden bugüne kadar şarkiyatçılar topladıkları bilgileri daima kendi hükümetleri veya devletlerinin hizmetine sundular, hatta entelektüel olarak bilinen pek çok şarkiyatçı, şarktaki çalışmalarının ardından hükümetlere üst düzey danışmanlık görevi yaptılar. Burada bilginin daha başlangıçta hangi amaçla peşine düşüldüğü ve nasıl manipüle edildiğini görmek mümkündür. Şarkiyatçı entelektüel (L. Massignon ve S. H. Gibb gibi), ulusal amaçlarına hizmet etmiştir. Öyle ki, “bilim-siyaset-kültür bileşimi” gerçekleşmiştir.⁵⁵

Evrensel insani değerler iddiasındaki Batılı entelektüel kendi ülkesi söz konusu olduğunda adeta bütün evrensel insani değerleri ve hakikati bir yana bırakıp siyasal anlamda “biz” demektedir. Vietnam savaşında, körfez savaşında esnasında Amerikalı entelektüeller-

⁵³ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 19.

⁵⁴ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 284.

⁵⁵ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 222, 244, 287-288.

den, gazetecilerden televizyonlardan ve New York Times gibi önde gelen Amerikan gazetelerinden sık sık şu ifadeleri duymuşuzdur. “Biz Amerikan halkı”, “bizde zayıf var mı?” Vietnam savaşı sırasında savaşın adaletsiz olduğunu düşünen muhalif entelektüellerin yalnız kaldığı da bilinmektedir. Örneğin N. Chomsky bunlardan birisiydi.⁵⁶ “Biz” diyen ABD’li gazeteci, köşe yazarı ve entelektüel evrensel olandan bahsetmez. Evrensellik iddiasına rağmen, başka “biz”lere ihanet ederek, kendi “biz”ine hizmet eder.

“Bütün entelektüel hilelerin en bayağılarından biri, bir başkasının kültüründeki bozukluklar hakkında ahkam keserken kendi kültüründeki tam tamına aynı uygulamalara mazeretler bulmaktır.”⁵⁷ Evrensel insan hakları savunuculuğu yapan kimi entelektüeller kendi ülkeleri söz konusu olduğunda evrenselliği kaybediveriyorlar. Amerikalı entelektüelin Kızılderililerle ilgili anlatımları, Fransız entelektüellerin Cezayir ile ilgili söyledikleri, İngiltere entelektüelinin Hindistan için düşündükleri bunun örneğidir. İşkencenin, otoriterliğin, sömürünün, gayri insani olduğunu savunan kimi devletler, kendi çıkarları söz konusu olduğunda işkenceye de, çıkarları olan ülkelerdeki otoriterliğe de, sömürüye de hiç ses çıkarmamaktadır.

34 | db

Acaba Türkiye’deki entelektüeller batılı önderlerinden daha mı hümanist, daha mı tarafsız ve daha mı objektif ki, kendi ülkelerinin çıkarları yerine sırf siyasi hesaplar ve belki de şahsi hesaplar için kendi ülkesinin ve dolaylı olarak da kendi çıkarlarının tam karşısında durmaktadırlar? Elbette Said’in dediği gibi entelektüel nihai noktada kendi ülkesinde hakikatin zıddına olan durumlarda sırf kendi ülkesi olduğu için onun yanında yer alan insan değildir ve muhalifliği de buradan kaynaklanır. Ancak görünen o ki, Türkiye’de kimi entelektüeller, kendi ülkesinin haklı mücadelesinde dahi sırf global gücün yanında yer almak için kendi ülkesini feda etme “ihanet”ini gösterebilmekte, pek çoğu “biz” diyememektedir.

Sonuç

Pythagoras, üç tip insandan bahseder: Hazzı sevenler, eylemi sevenler ve hikmeti sevenler. Pythagoras hikmeti sevenlerle felsefe teriminin kelime anlamı olan “hikmet sevgisi”ni kastediyor olsa da, bugün entelektüel teriminin ifade ettiği insan tipini anlamamız mümkündür. Hikmet ya da hakikatin bilgisiyle uğraşan entelektüel

⁵⁶ Said, *Entelektüel*, s. 40-43.

⁵⁷ Said, *Entelektüel*, s. 90.

de kendi içinde tekrar üçe ayırabiliriz. “Hakikat için” uğraş verenler; bir grup, hizip, parti ya da “cemaat için” uğraş verenler; son olarak “kendisi için” uğraş verenler. Hakikat için çalışan dışındaki hikmeti sevenler gibi görünen insan tipleri haddizatında hem hakikate hem de hikmete ihanet etmektedir. Bireysel çıkarı, grup, cemaat veya parti çıkarı için kendi mesleğine ihanet eden, mesleğinin varlığını inkar eden, bilgiyi ve hikmeti araçsallaştıran akademisyen bunun tipik örneğidir. Dolayısıyla bu tip akademisyen esas olarak her ne kadar hikmetle meşgul oluyor görünse de, Pythagoras’ın tanımındaki hazzı sevenler grubu içinde yer alıyor olmalıdır. Zira hakikatin söylenmesi ya da yapılması ile kendi çıkarları ya da men-sup olduğu grubun, cemaatin çıkarları çatıştığı ve seçim yapmak zorunda kaldığı zaman, ya kendisini, ya da grubunu ve cemaatini tercih etmektedir.

1) Entelektüel vasfını taşıdığını iddia eden insanların her anlamda “güç”ün yanında yer almaya çalışmaları temel sorunlardan-
dır. Cumhuriyet tarihi boyunca bir kısım entelektüel “ulusal resmi ideoloji”nin savunuculuğunu yapma görevini üstlenmiştir. Bir kısım entelektüel de daha “büyük düşünerek” eğer ulusal resmi ideoloji uluslararası güç ile paralel gidiyorsa sorun yok şeklinde davranmış, ama ulusal resmi ideoloji, uluslararası güce aykırı düşmüşse bu kez de kendi ulusunun resmi otoritesine dahi karşı durarak, uluslararası gücün yanında yer almayı seçmiştir, seçmektedir. Başka bir ifadeyle Türkiye’deki bir kısım entelektüeller, siyasi, ekonomik veya dünya görüşü anlamında hakim olan uluslararası güç, iktidar veya dünya görüşüne hep uyumlu olmayı bir yol olarak seçmiştir. Onun derdi, doğru olan o olduğu için böyle bir tutum içinde olmak değil, “nihai gücün” yanında yer almaktır. Oysa “küresel güç”e rağmen, kendi “milli onur”unu koruma adına “milli ihtiraslar”la hareket etmek görece olarak belki birinci tutumdan daha değerli bulunabilir. Bugün özellikle ABD gibi ülkelerdeki çoğu entelektüelin açık-seçik yaptığı gibi, milli ihtiraslar uğruna, hakikate rağmen davranmak da entelektüelin önündeki engellerden biridir. Bu siyasi ihtiraslar gerçeğin ya da hakikatin gizlenmesi riskini her zaman taşımaktadır. Türkiye’de entelektüellerin toplumun, siyasi otoritelerin, yöneticilerin ve dahi akademinin önünden gitmesi ve onları yönlendirmesi beklenirken, maalesef, ya çıkarlar ve ihtiraslar nedeniyle ya da bir akıl tutulmasıyla, bir asırdan fazla bir süredir “entelektüel körlük” yaşanmaktadır. Toplumun, siyasi otoritenin, yöneticilerin hata

yapması mümkündür, ama entelektüelin hata yapması affedilebilir mi?

2) Günümüz entelektüeli, realizm ve sosyolojizmin etkisi altındadır. Postmodern düşüncenin “hakikat yoktur” anlayışı bir yandan rölativizmi bir yandan da reel ve sosyolojik olanı öne çıkarmıştır. Reel ve sosyolojik olanın hakikatmiş gibi algılanması sorunu yaşanmaktadır. Eğer nesnel bir hakikat yoksa her entelektüelin içine doğduğu kendi mekânsal ve tarihsel şartlarını haklılaştırma yolunu aramasından daha doğal ne olabilir? Her düşünürün düşüncesi onun içinde bulunduğu siyasi, geleneksel, dini, kültürel, mekânsal, tarihsel şartlar tarafından belirleniyorsa ve bu durum meşru ve makul karşılanıyorsa, hiçbir entelektüele neden öyle düşündüğünü ya da davrandığını sorma hakkımız olamadığı gibi eleştirme ve yargılama hakkımız da olamaz. Bilim, düşünce, sanat, felsefe ve din alanında dahi popülizmin vardığı son nokta şöyle özetlenebilir: Nihai hakikatin ne olduğunun ne önemi var, hakikat şu “an”dadır ve “anı yaşamaktır!” “Şu an neyi gerektiriyorsa onu yaparım. Şu anda bulunduğum durum, benim için faydalı ise, daha önce bildiğim, inandığım ve hakikat saydığım ideolojimden, inancımın, ilkelerimden, geleneğimden her şeyden vazgeçebilirim. Ve benim hakikatim de zaten odur.”

36 | db

Entelektüelin sahip olması gereken bir takım ilkelerden bahsedecek olursak bunlar, eleştirel olma, dogmatik olmama, özgür düşünme, mütevazilik, saygı duyma ve yargılayıcı olmamadır. Eğer metafizik bir belirsizlikten bahsediyorsak, hakikate dair söz sahibi olan entelektüelin her şeyden önce mütevazi olması bir gerekliliktir. Hakikat mutlakiyetçiliği entelektüelin kendisiyle çelişmesi anlamına gelecektir. Dogmatik olmamak düşünce insanının temel özelliklerinden birisidir. Özgür olma düşünmenin varlığının sebebidir. Dahası düşünme eylemi varsa özgürlük de vardır, özgürlük varsa düşünme eylemi kaçınılmazdır. Son olarak özellikle bizim coğrafyamızda ve maalesef geleneğimizde belirgin bir şekilde var olan yargılayıcı kültür entelektüel olmanın önündeki engellerden biridir. Yargılayıcı anlayışın en sert şekli olarak “tekkir etme” dini düşüncenin adeta doğal bir kurumu haline gelmiştir. Üstelik bu anlayış Müslüman dünyanın kendi içinde başka Müslümanlara karşı işlenen bir anlayıştır. Entelektüelin değil, hiçbir insanın fikirlerini ve inançlarını beğenmediği başka birisini “İslam dairesinden çıkmış olmakla” nitelendirme hakkı ve yetkisi olamaz. Nasıl olur da bir insan kendisini

adeta Tanrı'nın sözcüsü yerine koyarak böyle bir yargılama içine girebilir?

3) Türkiye'de çoğu entelektüel dini değerlerle ilgili duyarlılık bir yana, hümanist değerler açısından bakıldığında bile bir arada yaşamının asgari gerekliliği olan pragmatist olmayı bile başaramamaktadır. Bir arada yaşamının imkanlarını düşünsel olarak oluşturmak entelektüelin bir görevi ise, ideolojik saplantılar nedeniyle toplumun selameti açısından, özellikle dinle ilgili konularda pragmatist tutum her ne kadar kabul edilmese de, en azından sosyolojik olarak getireceği faydanın bile hesaba katılmadığını görmekteyiz. Siyasi ve ideolojik hakikat tekelciliği toplumun menfaatini bile göz ardı edebilmektedir. Entelektüelin sosyolojik bir hakikat anlayışında olduğunu kabul etmemiz halinde bile, Türkiye'de entelektüelin bu duruma uygun hareket etmediğini görmekteyiz. Entelektüelin temel sorunlarından birisi dinle ilgili tutumdan kaynaklanırken, diğeri de ideolojik ve siyasi angajmanlardan kaynaklanmaktadır. İki lemlerinden birisi de ya geleneğe tam bağlılık ve onu kutsamak ya da geleceği tamamıyla reddetmek şeklindedir. Dine mesafeli duran entelektüeller, dinden haberdar olmamanın entelektüel olmanın şartı olduğunu zannederek ayrı bir sorun yaşamaktadır. İnanmış ve inanmamış entelektüelin asgari müşterekler olan hümanizm, demokrasi, çoğulculuk ve çok seslilik gibi değerler konusunda samimiyeti sorgulanmalıdır.

4) Bugün artık fayda ve ekonomi için araçsallaştırma her alanda vardır. Bilgi ve bilim araçsallaştırılmış ve gördüğü işleve bakılarak değer bulmaktadır. Gazetelerin ve televizyonların entelektüellerle yaptıkları kültürel programların nihai amacı ticari kaygılar değil midir? Bugün kimi üniversiteler bile artık salt ticari kaygılar taşımaktadır. Sanat ticarileşmiştir, ahlaki değerler ticarileştirilmiştir. Birilerinin yaşadığı acının ya da trajedinin reyting ya da araştırma malzemesi edilmesi, hakkında bilimsel analizler yapılma biçimi bunun gayri ahlaki bir örneğidir. Hatta din ticarileşmiştir, ne anlattığımız ve nasıl bir din anlayışına sahip olduğunuz, dinin aslının ne olduğunun hiçbir önemi yoktur, ne kadar geniş halk kitlelerini arkanıza aldığımız ve ne kadar popüler olduğunuz, sizi ne kadar kişinin youtube'dan seyrettiği önemlidir. Netice itibarıyla bilgi, sanat, düşünce, kültür artık büyük oranda araçsallaşmış ve ticarileşmiş ve maalesef entelektüel vasfını taşıyan insanların bir kısmı da bu ticareti yapmaktadır.

5) “Toplumun beyni” olarak bilinen üniversiteler esas olarak entelektüelin yetiştiği kurumlardır. Ancak görünen o ki, belki de dünyanın hiçbir yerinde üniversite öğrencisi Türkiye’deki kadar politize olmamıştır. Bilim, kültür, sanat ve düşünceye zaman ayırması gereken öğrencinin gündelik siyasal tartışmaların malzemesi ve figüranı olarak kullanılması “toplumun beyni” olarak değerlendirilen üniversite açısından ne acı bir durumdur. Aslında üniversite-deki akademisyenlerin de bu duruma katkısı yok değildir. Dokuz-beş mesaisi ile çalışan bir akademisyenin entelektüel bir kaygısının olduğundan bahsedilebilir mi? Raflarda kalan akademik çalışmalar, tezler, fantastik birer çalışmanın ötesine geçebilmekte midir? Neyi araştıracağını, hangi konuyu çalışacağını bilmeyen doktora öğrencisi ve doçent adayı akademisyen acaba hangi derde deva olacaktır?

Üniversitelerde öğrenciler lisansüstü seviyede bile, bir dersi tek bir kitaptan (ders kitabı!) takip ederek geçmeyi ve bütün bir yıl boyunca o dersi sadece bir kitapla tamamlamayı arzulamaktadır. Daha da kötüsü üniversite hocasının da bunu artık uygun görmesidir (eğer kendi kitabı satın alınmışsa!). Bugün entelektüellerin yetişmesinin ilk basamağı olan üniversitelerde öğrenciler ders notu ile ders geçmenin yollarını aramaktadır. Türkiye’de üniversite/bilim adamı ile yöneticilerin, sanayinin, üreticilerin ve bilime ihtiyaç duyan bütün alanların neden bilimsel verileri kullanmadığının gerisinde yatan sebeplerden birisi de üretilen bilimin iş bitirici olmamasından kaynaklanmaktadır.

Siyasetçinin halk tarafından onaylanma güdüsüyle hareket etmesi gayet doğaldır ve öyle olmalıdır da, ancak, entelektüel çaba içinde olan insanların her zaman halk tarafından onaylanma beklentisi içinde hareket etmesi ne kadar doğrudur? Bir üniversite hocasının, öğrencilerin büyük çoğunluğu tarafından onaylanan düşünceler ve bilgiler aktarmasını beklemek düşünen, yaratıcı, yenilikçi, öğrenci yetiştirmek için doğru yöntem midir?

6) “Çağımız bilgi çağıdır” düşüncesiyle hareket edip, sadece nitelikli bilgi üretmek suretiyle çok yüksek milli gelire sahip olan ülkelerden bahseden ve çok matah bir şeymiş gibi bilginin satıldığını ve üniversitelerin ve akademisyenlerin bilgiyi üretme ve satma konusunda rekabet içinde olduğunu/olması gerektiğini dile getirenlerin Benda’nın tanımlamasıyla entelektüel olarak adlandırılması mümkün değildir.

Kolay para kazanma, çabucak başarılı olma, çabucak yükselme, bir yönetici pozisyonuna gelme, her türlü bilgiyi paraya ve ekonomiye indirgeme bağımsız entelektüelden ziyade akademisyenlerin temel problemidir. Bugünün entelektüeli ya da akademisyeni için bilgi rekabet ögesidir. Bilgi danışmanlık esnasında satılan bir metadır. Rekabetin ve ticari getirinin bir unsurudur. Artık bilgi de alınıp satılabilen ve paraya çevrilebilen, değeri de sadece buradan gelen bir metadır. Paraya çevrilemeyen, fiyatı olmayan şeylerin varlığı dönemi artık sona ermiştir. Toplumların beyni olan üniversiteler birer işletme, limitet şirket gibi görülmekte ve üniversiteler arası rekabet de şirketler arası rekabet gibi değerlendirilmektedir. Üniversite-sanayi işbirliği adı altında, üniversitenin her alanının böyle bir işbirliği yapması zorunluluğu varmış gibi düşünülmektedir. Özellikle sosyal bilimlerin bütün alanlarını deneysel alanlar gibi düşünüp, gelir getirici alanlara dönüştürme anlayışı ortaya çıkmıştır. Acaba bir toplumdaki entelektüel kimliğin olmazsa olmazı olan felsefe ve ilahiyat bölümleri, hangi sanayi ve hangi işletme ile işbirliği yapacaktır? Bunun ziddını savunanlara “bunlar ne işe yarar ki” diye sorarak onların peşinde koşmanın artık bir “ütopya”, “kahramanlık”, “şövalyecilik” olduğu söylenmektedir.

7) Türkiye’de kimi akademisyenler entelektüel derinliğe yeterince sahip olamadığı için olsa gerek ki, bir kolaylıkla dil bilmeyi bilimsellik için yeterli görmektedirler. Uzun zamandır, yabancı dile ama özellikle İngilizceye karşı bir kompleks gelişmiştir. Öyle ki, Türkçenin bilim dili olamayacağı bile iddia edilmiştir. Bugün uluslararası üniversite olma planlaması olmadığı halde üniversitenin bütün bölümlerinde eğitim dilinin İngilizce olması gerektiğini iddia eden akademisyenler vardır. Temel gerekçe ise, İngilizcenin dünyada yaygın olan bilim dili olduğu, bu yolla nitelikli uluslararası çalışmaların yapılabileceği, bu yolla nitelikli öğrencinin geleceği iddiasıdır. Ayrıca İngilizce eğitim yoluyla kendi kültürünü başka kültürlerle aktarma ve anlatma imkanının olacağından da dem vurulmaktadır. Dahası Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde dahi eğitim dilinin İngilizce olmasının gerekçesi olarak başka kültürlerle Türk kültürünün tanıtılması öne sürülmektedir. Bu nasıl bir tutarsızlıktır ki, Türkiye’de kimse İngiliz dilini ve edebiyatını anlamak için bu alanda Türkçe eğitimi savunmazken, Türk dili ve edebiyatını öğrenmek ve anlamak için İngilizce eğitim salık verilmektedir. Oysa yabancı dil bilmek ile yabancı dilde eğitim yapmak son derece farklı şeylerdir.

Türkiye’de maalesef Batı dilini bilmenin ilim sahibi olmak anlamına geldiği gibi bir algı oluşturulmuştur. Buna göre, Batı dili bilmek sadece o dili konuşuyor ve o dilde yazılanları anlayabiliyor olmak bilim adamı olmak için adeta yeterli görülmektedir. Aynı şey ilahiyat alanında da söz konusudur. Arapçayı bilmenin ilahiyat alanını biliyor olmak anlamına geldiğini düşünen pek çok ilahiyatçı bulunmaktadır. Arapçayı bilmek İslam’ı bilmektir. Bir konuşmada, ya da yazıda İngilizce veya Arapça kelimeler sarf etmenin konuşmadaki muhakemenin, orijinalitenin ne olduğuna bakılmaksızın sırf yabancı kelime ve kavramlar kullanıyor olmanın bilimsellik olduğunu zanneden büyük bir akademisyen kesimi söz konusudur.

Oysa dil masum bir şey değildir. Yabancı dilde eğitimi, özellikle sosyal bilimler alanında ve daha da ötesi, ilahiyat ve felsefe gibi alanlarda sadece eğitimden ibaret sanmak dil dediğimiz aracı hafife almaktır. Zira yabancı dilde eğitim sadece eğitimle kalmaz bir zihniyet ve dünya görüşünü benimsemeye de yol açabilir.

40 | db

8) Her sanatçının bir entelektüel olup olmadığı bir yana, bugün Türkiye’de toplumsal kriz durumlarında sanatçıların fikir beyan etmeleri, açıklama yapmaları, taraf belirtmeleri hep istenir. Sanatçıdan entelektüel bir görevi yerine getirmeleri beklenir. Onun fikri, açıklaması, yorumu, değerlendirmesi adeta çok belirleyici olacaktır. Bu durum geniş halk kesimlerinin sanatçıdan onda olmayan bir şeyi beklemesi alışkanlığıdır. Toplumları motive etme ve dönüştürme konusunda sanatın büyük gücü vardır. Sanatın bu gücüne onu icra eden sanatçı da iştirak etmekte, sanatçı da o güçten pay almaktadır. Sanat, başka türlü ifade edilemeyen ifade biçimi olduğu için bir ayrıcalığa sahiptir, sanatçı da öyle. Sanatçı bu yolla büyük bir itibar ve saygınlık kazanmaktadır. Türkiye’de sanatçı, ayrıcalığa ve etki gücüne sahip sanattan elde ettiği itibarı zaman zaman istismar etmektedir. Toplumsal, kültürel ve düşünsel olaylarda sanatçıdan beklenen bir sanatçı gözüyle olaya perspektif kazandırmak olduğu halde, o, bir siyaset bilimci, bir din bilimci, bir çevre bilimci, bir sosyolog, bir psikolog rolüne soyunabilmektedir. Sanatçı bir entelektüel olabilir, ama her sanatçı entelektüel değildir. Sanatçının istismarı, bir toplumsal sorunla ilgili fikir beyan etme şeklinde olabildiği gibi, sahip olduğu sembolik değeri ve şöhreti gelir getiren bir metaa dönüştürme şeklinde de olabilmektedir. Sanatçı sanatın ve sanatçılığın itibarını gelire dönüştürebilmektedir. Örneğin reklamın bizzat kendisi zaten ahlaki ve ekonomik açıdan problemlidir.

halde, entelektüel olarak sunulan sanatçının, sanattan elde ettiği itibar, saygınlık ve gücü, çoğu zaman ne olduğunu bilmediği bir ürünün reklamında kullanmak suretiyle kendisine bu saygınlığı ve itibarı veren halkına karşı en hafif ifadeyle sorumsuzca davranmaktadır. Sanatçının bu tutumu, bir “değer” olarak sanatın sağladığı saygınlık ve itibarın acımasızca paraya çevrilmesidir. Kendi hayat hikayesini anlatan ve itibarını veya popülerliğini düşüncesinden değil, başka alandan alan kimi yazarların kitapları popüler kitaplardır. Başka alandan aldıkları itibar, şöhret ve saygınlık yazdığı kitap içinde geçerli sayılmaktadır. Sanatçı, akademisyen, yazar veya gazeteci, entelektüel vasfını taşıyan insanların büyük bir kısmı popülizmi, toplumun istediğini ona vermeyi entelektüel olma zannetmektedir. Dünya siyasi konjonktüründe güçlü olanın yanında olmayı kendileri için de güç zannetmektedir.

9) Entelektüellerin sahip olması gereken dört temel bilgi alanından bahsedilebilir. Bunlar varlığın niçinliğine dair konuşan ve eleştiriyi yönteminin birinci kuralı gören felsefe bilgisi; bugünü anlamak, insanın potansiyellerini görmek, bireysel ve toplumsal anlamda yerimizin ne olduğunu görmek, açısından tarih bilgisi; inanan bir varlık olmanın ötesinde İslam dünyasına düşünsel anlamda ana rengini veren İslam'ın ve genel olarak diğer dinlerin bilgisi; son olarak varoluşun bir boyutu olarak estetik ve buna dayalı olan hayal gücünün sonucu ortaya çıkan sanat bilgisi. Dokuz-beş mesaisi ile çalışan bir akademisyenin ya da entelektüelin bunu başarması mümkün olabilir mi?

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
 Benda, Julien, *Aydınların İhaneti*, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yay. 2. Baskı, Ankara 2011.
 Descartes, R. *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Akın, Say Yay. 9. Baskı İst. 2004.
 Furedi, Frank, *Nerede Bu Entelektüeller?* Çev. A. Erkan Koca, Atif Yay. 3. Baskı, Ankara 2014.
 Gazali, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, Çev. H. Güngör, MEB Yay. İstanbul 1990.
 Hawking, Stephen W. *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. S. Say-M. Uraz, Doğan Kitap, İstanbul 1988.
 Karpat, Kemal H. “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 35. 2006.
 Kılıçbay, M. Ali, “Türk Aydınlarının Dünyasını Anlamak”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay. İstanbul 1995.
 Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay. İstanbul 1991.
 Nasr, S. H. “Philosophy Matters”, *RIS Talks*, youtube.com, 26.12.2012

- Özcan, Zeki, "Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 36. 2006.
- Popper, K. *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. M. Tunçay-H. Rızatepe, Liberte Yay. 4. Baskı, İstanbul 2014.
- Ramazan, T. "The Quest for Meaning and Pluralism" youtube.com 04.02.2011.
- Ramazan, T. *İslam –Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, Çev. A. Meral, Anka Yay. İstanbul 2003.
- Said, Edward W. *Entelektüel*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay. 5. Baskı, İstanbul 2013.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Yıldırım, Metis Yay. 9. Baskı, İstanbul 2016.
- Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Otto Yay. Ankara 2016.
- Şeriati, Ali, *Biz ve İktidar*, Çev. Ergin Kılıçtutan, Burhan Yay. İstanbul tarihsiz.
- Şeriati, Ali, *Kültür ve İdeoloji*, Çev. Orhan Bekin, Bir Yay. İstanbul 1986.
- Ülgener, Sabri, "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını", *İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası*, Sayı 35, 2012.
- Vergin, Nur, "Entelektüel Olmak ya da Olmamamın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 37. 2006.



HÂMİD'İN MAKBER'İNDE İFADEYİ BULMA, ÇELİŞKİ VE OLASILIK SORUNU

Servet GÜNDOĞDU*

Öz

Klasik Osmanlı şiirinin ondokuzuncu asırda beliren eleştirel yorumlarının onu dini alegoriye indirgemesi ile aynı asırda Namık Kemal ve çevresinin bu alegoriyi aşmak için onu siyasi dille sekülerize etme projelerindeki benzer sorunları fark eden Abdülhak Hâmid Tarhan, özellikle *Makber*'iyle, Türk şiirinin dini ve siyasi dilden özerkleşmesini sağlayacak ilk poetik-temelli atılımını, şiirin, alegorik mütekabiliyetleri mümkün kılan rasyonel-göndergesel bütünlük tasarımının açmazlarını işaret eden muhayyile ile olan ilişkisini; ve dil ile şiirin bu araçsallaştırılma sorununu şiirin yaratıcılık boyutunu öne çıkartarak gerçekleştirmiştir. Poetik dilin öteki dil formlarından farkını açığa çıkarma uğraşı, şiirin güçlü duyguların *kendiliğinden* dışa taşan bir ifade olması yaklaşımıyla değil, bireyin çevresinde olan bitenlerin muhayyilede ve his dünyasında bıraktığı etkisinin dilde ifadesini *aranması* ile çözülür. Bu uğraşı sayesinde üzeri dini ve siyasi dille örtülen, bireyselleşmeyi mümkün kılan temel varlık soruları yeniden-görünür kılınarak okurların şiirle gelen olasılıklar mekânını deneyimlemesi sağlanır. Nihayetinde Hâmid'de olasılıklar mekânı olarak duyguların ifadesini dilde arayan şiir konsepti, şiirin din ve siyasetten özerkleşmesini sağlayan en kritik işlevdir.

Anahtar Kelimeler: Abdülhak Hâmid, *Makber*, Romantik Şiir, İfade, Çelişki, Olasılık.



The Question of Find the Expression, the Contradiction and the Possibility in Hâmid's *Makber* (The Grave)

Abstract

Hâmid discerned similar problems between critical interpretations emergent in the late 19th century on Classical Ottoman poetry which reduce poetry to religious allegory and at the same age Namık Kemal and his circle's projects secularizing poetry with their political language in order to overcome this kind of allegory. Especially with his *Makber*, he had carried out the first poetic-based breakthrough, made Turkish poetry gain its autonomy from religious and political language. Thus he brought to the fore poetry's relation with imagination, revealed dilemmas of the rational-referential totality project, enables allegorical

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, gundogduservet@hotmail.com

correspondences and poetry's creativity dimension, imply this instrumentalization problem of poetry and language. The struggle of showing poetic language's difference from other language forms can not solve with approach that poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings, but seeking expression in language that person's external world effect his/her imagination and inner feelings. Through this struggle, basic being problems, is covered by religious and politic language but at the same time make it possible to individualisation, is made again visible and readers experience place of possibilities which come with poetry. Ultimately, in Hâmid, concept of poetry that searches expression of emotions in the language as place of possibilities, is very critic function, helping poetry to gain its autonomy from religion and politics.

Keywords: Abdülhak Hâmid, Makber, Romantic poetry, Expression, Contradiction, Possibility.

Giriş

“Ketmetme bu râzı, söyle bir söz,
Ben isterim âh, öyle bir söz...”

Hâmid, *Makber*

Batı poetika geleneğiyle Türk şiirinin güçlü bir ilişkiselliğe girdiği Tanzimat sonrası şiiri, romantik estetiğin “mimesis” kavramına yönelttiği itirazlarla şekillenen “ifade” (expression) kavramına verdiği başat rolden payını, Abdülhak Hâmid Tarhan’ın *Makber* şiirinin ortaya çıkardığı tartışma ortamında almış görünmektedir. *Makber*, şiirin bir ifade, onu dile getiren veya dışa vuran şairin bir ifadesi olduğu fikrinin Batı poetikasında hâkim olduğu klasikçilik sonrası dönemin bir şiiridir. *Makber*’in çoğunlukla otobiyografik bir mersiye olarak ele alınması da bu romantik tutumun bireysel duyguların dışavurumu ve taşması olarak tasarladığı subjektivist ifade (expression) anlayışından ileri gelmektedir. Yine de romantik düşünce etrafında yeterli kavramın o dönem için hali hazırda Türk şiir eleştirisinin hizmetine getirilememiş olması *Makber*’i form merkezli olarak klasikçi hassasiyetler barındıran bazı çelişkili yorumlara da maruz bırakmıştır.

Üretildiği zamanın poetik ilgileri ve o zamana değin kabul edilmiş şiir anlayışları *Makber* şiirini okurken öncelikli ve belirleyici bir role sahip olmalı mıdır? Şayet böyle bir rol atfedilecek olursa, bu şiirin tam da Tanzimat ruhunun yeniye olan ilgisi paralelinde yeniliğini tezahür ettirebilme imkânı oluşabilir mi? Her ne kadar

devrinin baskın eğilimi nedeniyle, yazılan veya söylenen sözün onu dile getireni işaret edişi insanın yaratıcılığını ve bireyselliğini öne çıkarması bağlamında göz ardı edilemese de, bir şiirin, şairinin yazıp tamamladığı, daima birine ait metin olmağının ötesinde, yorumlarıyla oluşmakta olduğunu anlamaya başlamamızda *Makber*'in özel bir önemi vardır.

Bununla birlikte bir şiiri anlıyorken mevcut poetik birikim ve tartışmaların o şiirin üzerinde ne denli bir baskı kurduğu konusunda da tipik bir örnek olan *Makber*'in Rıza Tevfik'ten başlayarak bugüne değin yorumlanışlarına bakılarak subjektivist ifade kavramının şiir ve okuru için ne tür sınırlayıcı sorunlara sahip olduğu gösterilebilir. Buna karşın bu kavramın dille bağlantılı olarak daha doğru anlaşıldığında ise *Makber*'in olasılıklar ufkunda gerçekleşen bir okumanın, romantik dünyanın kavramlarının baskılayıcı ve tekil çerçevesinden nasıl bir açıklığa kavuşacağı gösterilebilir. Zira klasikçi mutlak form ve romantik ifade düşüncesinin kısacasında dahi *Makber* bize bir şiirin bunların ötesinde söylemekte olduğu şeylerin var olduğunu göstermeye devam etmiştir.

Rıza Tevfik'in *Makber* Okuması: Çelişki vs. Ahenk

Abdülhak Hâmid ve Mülâhazat-ı Felsefîyesi kitabının kitapla aynı adı taşıyan uzun Medhal'inde (Giriş) Rıza Tevfik, genelde şairin pek çok eserine, özelde ise *Makber*'e yüzeysel olarak bakıldığında ahenkten (harmonie) ziyade bilinçli olarak kurgulanmış tenakuzların (contradiction) hâkim olduğunu ileri sürer. Rıza Tevfik, bu “tertipsiz bir halde duran ve fakat etrafına rengarenk şuleler saçan” şiirlerin, tek tek tenakuzlara bakılarak değil; biri diğerinden ayrılmaz olan mütefekkirin zihninden geçen gizli muhakemeler ile kitaplarında matbu görünen açık neticeler arasındaki “birlik” bulunduğu anlaşılabilirliği iddiasını savunur. Bununla birlikte şiirin akıl ve gönül arasında gerçekleşen Sokratik tarzda diyalog olarak kurgulanmış¹ olan bütünü içindeki yerlerine nispetle anlam kazanacağını öne sürer. Ona göre, bir bütünü teşkil eden bu tenakuzlar, süregelen diyalojik akışın neticesinde, optimist bir din görüşünde karara erdirilir.

¹ Rıza Tevfik, Abdülhak Hâmid ve Mülâhazat-ı Felsefîyesi, haz. Abdullah Uçman, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 91.

Rıza Tevfik, aynı kitabında sık sık dile getirdiği “*Makber* müellifinin felsefesi mezar başında başlar”² savıyla yukarıda özetlemeye çalıştığımız yorumun şiirin varlık moduyla çelişen sorunlarını gidebilecek başka bir fenomenolojik boyutuna da işaret etmektedir. Tıpkı Husserl’in “şeylerin kendilerine dönüş”³ çağrısında olduğu gibi tarihsel sürecinde geçmiş felsefe sistemlerinin ve bu sistemler temelinde yorumlanmış şiir algısının tıkanıklığını aşmak için doğrudan bir insana ve dünyanın gerçek ve mevcut problemlerine dönmüş, ve anlamayı (felsefeyi) deyiş yerindeyse bir “yüzleşme” sorunu olarak görmüştür. Diğer deyişle anlamayı geçmiş felsefe sistemlerinin sorunlarının içinde gerçekleşen bir faaliyet olarak değil, karşımızda duran sorunla birlikte şekillenen, vuku bulan bir varlık modu olarak görmüştür.

Rıza Tevfik’in *Makber*’i belirli düşünce merhalelerinde oyalandıktan sonra “iman” ile nihayet bulan bir süreç olarak nitelemesi ile *Makber*’in başlangıç sorunu olarak devasa kavramları değil, belirli bir hadisenin şiirdeki anlatıcı personanın üzerinde bıraktığı etkiyi öncelemesi, birbirini zor durumda bırakacak iki farklı tavır gibi durmaktadır. Asli bir düşüncenin (iman) zaten en baştan bilinmesine karşın farklı düşüncelerde geçici olarak oyalanmayı işaret etmesi açısından *Makber*’in mezar başında başlamadığını, zaten oradan önce bir elde hazır “makber” fikrinin varlığını düşündürür. Rıza Tevfik ya kalkış noktasına sadık kalamamış görünür ya da “iman” kavramı burada yeni bir ucu açık süreç anlamında kullanılmaktadır. Buna karşın *Makber*’i daha iyi anlayabilmek için Rıza Tevfik’in bu bulanık saptamalarında hala çok fazla imkânın var olduğunu belirtmeliyiz.

Rıza Tevfik’e göre tenakuzlar, ancak kökenleri itibariyle (quant à leur origine) ele alınabilirse, her bir mısradaki elmas gibi billurlaşmış olan derin düşüncelerin, birbirini izleyen birçok gizli kıyasın mantıklı bir neticesi olduğu görülebilecektir. Kökenleri itibariyle ele alınmalıdırlar, çünkü fikirler de organik (uzvi) varlıklar olarak bir geçmişe sahiptir, diğer deyişle bağlantısız değildirler. Amaç, bu birbirinden bağlantısızmış gibi görünen fikirlerin, birbirleriyle ahenkli bağlantısını, gizli düşüncelerin birbirini izleme şeklini kurabilmek için öncelikle ipin ucunu bulabilmektir. Yazarın zihninden

² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 78.

³ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran, Routledge, London 2001, c. II, s. 168.

geçen gizli muhakemeler ile kitaplarında matbu olarak görünen sarıh neticeler daima beraberdir ve biri diğerinden ayrılamaz. Bu “mütefekkir şair”in fikir silsilesinin nihai çıkarımlarına, önermelerine (propositions ultimes) ulaşmış olan gizli muhakemenin, anlaşılması güç hakikatini keşfetmek ve çelişkilerine neden olan vicdani nedenlerini anlamak için, eserlerini bu görüş noktasından incelemek gereklidir.

Hâmid'in nihai önermelere herkesçe bilinen delil getirme tarzıyla varmadığı açıktır. Şöyle ki o bir takım rasyonel ilkeler veya deneysel hakikatlerden hareketle, birbirini izleyen kıyaslar neticesinde bir fikir ileri sürmez. O, bu fikirlere bir şimşek süratiyle, bir anda heyecan (emotion) ile varır. Samimi hislerini ve özellikle vicdani âleminin analizi, birdenbire gayet açık ve parlak bir felsefi ilke şeklinde ifade ettiği bir düşünceyle nihayet bulur. Bu başarısı bizim entelektüel dünyamız için eşsiz ve benzersiz bir yetenektir. Bu nedenle onun felsefe tarzı dramatique'tir; yani hissi ve tamamen hayat sahibidir. Düşüncelerinde gizli veya açık bir irtibat silsilesi, bir mantık olsa da mantıktan temel farkı, hareket noktası olarak görülen prensiplerden ileri gelmektedir.

Matematikçi kesin ve ispatlanmış bir ilkedan hareketle düşünmeye başlar. Doğabilimci bir deneysel tecrübeyi temel alır. Filozof -akılcı veya şüpheli olmasına göre- ya akli hakikati ya da deneyin hakikatini esas alır. Psikolog ise bütün vicdani hadiseleri ve ruh hallerini öncelikli ilke olarak telakki eder ve onun üzerine asli düşüncelerini bina eder. Hâmid'in muhakeme tarzı daha ziyade psikoloğunkine benzese de psikolog, bilim adamı olmanın gerekliliğiyle, düşüncelerine duygularını karıştırmayarak, vicdani durumlara karşı ilgisizmiş gibi davranır. Oysa Hâmid yalnız kendi ruh âleminin psikoloğu olarak, düşünceleri bizatihi kendi hislerinin birbiriyle çarpışması ile vuku bulur. “Yani akli (rationnel) olmaktan ziyade hissi (sentimental) bir düşünüşdür demek isterim!.. «Mantık-ı hissi» dediğim de budur.”⁴

Alıntıda da görülebileceği üzere, Rıza Tevfik'e göre şairane düşünmenin akıldan ziyade hissiyata tabi oluşu doğal görülmelidir.⁵ Şairler insanlığın gönlünden doğan hakikatlerin, yani hislerin tercümanlarıdır. Romantik estetiğin öncü isimlerinden Ralph Waldo

⁴ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 58.

⁵ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 59.

Emerson'dan alıntılacağı "Bazı zamanlar şiddetle elem-dîde olmağı arzu ederiz. Şunu ümit ederiz ki nihayet hakikatı onda bulabileceğiz ve onun sivri uçlarını ve keskin zaviyelerini hissedebileceğizdir." sözünün doğrudan Hâmid için beyan edilmiş gibi olduğunu söyler.⁶ Tam da bu nedenle *Makber* ancak okurunun, yazarın kederlerine iştirak etmesiyle, dolayısıyla sadece fikren değil, aynı zamanda hissen anlaşıldığında hakkıyla anlaşılabilmiş olur. Rıza Tevfik muhakemenin temelini rasyonel gerçekler, algularımız, deneysel gerçekler olabildiği gibi vicdanımızın da olabileceğini belirtmektedir. Burada Victor Hugo'nun insandaki vicdanın, tanrının düşüncesine benzediği yolundaki düşüncesi etkili olmuş görünmektedir.⁷

Rıza Tevfik bir yandan Hâmid'i romantik poetikanın çevrelerinde yorumlarken, bir diğer yandan da şiiri temelde "mantık" sorunları çerçevesinde tartışmaktadır. Bunun nedeni kanaatimiz odur ki başta Farabi ve İbni Sina olmak üzere İslam filozoflarının şiiri klasik mantık anlayışı çerçevesinde bir kıyas (syllogism) sanatı olarak ele almalarından ileri gelmektedir. Buna göre kıyasta en az iki olmak üzere birden çok öncül (önerme) varsayılır ve akıl, bu öncüllerden hareketle tümdengelsel bir çıkarımda bulunur. Rıza Tevfik'in de *Hâmidname*'sinde andığı, Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde asırlar boyunca ders kitabı olarak okutulan Ebherî'nin *İsâgûcî*'si şiiri "ruhun rahatlamasına veya sıkılmasına yol açan hayalî öncüllerden oluşan kıyas"⁸ olarak niteler. Şiirin bir kıyas sanatı olarak görülmesinden sonra klasik mantığın temel kavramları olan çelişki ve ahengin Rıza Tevfik'in *Makber* okumasında neden bu denli belirleyici bir role sahip olduğu da anlaşılabilir hale gelir.

Rıza Tevfik his ve vicdan gibi kavramlar eşliğinde Hugo ve Emerson gibi batılı romantik şairlerin poetik tasarımlarını dikkate alırken, diğer yandan onun düşüncelerine yön veren baskın bir İslam felsefesi mantık geleneği söz konusudur. O, *Makber*'i bu iki farklı poetik tasarımının bakış noktasından görür. Bir yandan kendi duygularımızın en açık ve şüphe götürmeyen hakikatler olduğunu ileri süren, diğer yandan şiirin 'duyguların tercümesi' olduğunu

⁶ İza Tevfik, a.g.e., s. 59-60.

⁷ "La conscience de l'homme, c'est la pensée de Dieu."

⁸ Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-EBHERÎ, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi", *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, 2001, sayı: 3, s. 165.

söyleyen Rıza Tevfik hemen sonrasında 'çelişki' kavramını işin içine katar.

Şiir gerçekten de duyguların tercümesi olabilir mi? Duygular, mahiyetlerine benzemeyen bir şey olan materyal nitelikli dile dönüştüklerinde hala kendiliklerini ne denli muhafaza edebilmiş olurlar? Şiir, şairin duygularının tercümesi ise burada tercüman şair olmaktadır. Şair hem kendi duygularına dıştan bakarak onu akılcı bir tarzda birebir tercüme eden hem de bu tercümeğe kaynak olan bir duygusal varlığa indirgenmiş bir çelişkili varlık haline gelmez mi? Kanaatimiz şu ki duyguların tercümesi olan şiir, hakikatten başka bir şey olamayacağı için, orada artık çelişki kavramı iş görmez. Bize göre *Makber* ne duyguların tercümesi ne de çelişkilerin ahenkle son bulduğu bir hakikattir. *Makber*, çelişkilerin kendisini nihayete erdirecek bir ahenge direnerek önceden verili bir hakikatin değil, ama daima okurla birlikte oluşmakta olan ucu açık bir hakikatin, diğer deyişle dilin şiir olarak yeniden yaratımı sayesinde ifadesini bulduğumuz hassas hislerin şiiridir.

Platon'da Şiirin Bir Kriteri Olarak Çelişki

db | 49

Burada şiir ve çelişki ilişkisinin çok göz önünde bulundurulmamış ama derinlerde daima işlerliğini sürdürmüş kritik tarihine, öncelikle de her zaman olması gerektiği gibi Platon'a dönmek gereklidir. Ama bu kez ne *Ion* ne de *Devlet*'e döneriz. Bu defa, daha ziyade ahlak tartışmalarının öne çıktığı *Protagoras* diyalogunda önemli bir şiir tartışmasına tanıklık ederiz. Bir şiirdeki birbirlerini yanlışlayan çelişkili ifadelerin varlığı Platon'un *Protagoras* diyalogunda böylesi bir çelişki barındıran şiirin "güzel" olup olmayacağı sorusu bağlamında tartışılır. Eğitimin başlıca konusunun şiir bilgisi olduğunu söyleyen Protagoras, bu bağlamdaki şiir bilgisini, şairlerin eserlerinde iyi ile kötüyü ayırt edebilme, bunları çözümleyip yol açtıkları sorunları cevaplandırabilme yeteneği olarak açıklar.

Simonides bir şiirinde Teselya'lı Kreon'un oğlu Skopas'a "eli ayağı, kafası kusursuz, lekesiz ve gerçekten iyi bir adam haline gelmenin güç bir şey olduğunu itiraf ederim." der. Şair, aynı şiirinde "iyi insan olmak güçtür diyen Pittakos'un sözünü bir bilgenin ağzından çıktığı halde, doğru bulmuyorum" diyecektir. Birbiriyle çelişebilecek iki önermenin aynı şiirde tek bir kişi tarafından söylenmiş olması şiirin "güzelliği ve doğruluğu" sorunu bağlamında tartışılacaktır. Protagoras'ın sorusu en açık ifadeyle şudur: "Ama

şairin söyledikleri çelişirse de [şiiri] güzel bulur musun?” Sokrates’in cevabıysa kesindir: “Hayır”. Burada “çelişkili ifadelerle sahip şiir güzel şiir değildir.” tarzında bir iddia belirmektedir.

Klasik mantık, bir şeyin hem kendisi hem de başka bir şey olmasının çelişki olduğunu, çelişkiyi olumsuzlayarak söyler. Şiirde önce Simonides tarafından gerçekten iyi bir insan haline gelmenin güç olduğu ilkesi ortaya koyulur; sonra ise iyi insan olmanın güç olduğunu söylediği için Pittakos, ilk ilkeyle aynı şeyi söylediği halde, yine Simonides tarafından eleştirilir. Buna göre kendisiyle aynı şeyi söyleyen bir başka kişiyi, söylediği şey için eleştiren kişi, kendini yanlışlamış olur. Ya ilk söylediğinde ya da ikinci söylediğinde yanlıydur. Protagoras’ın bu mantıklı sorularını cevaplandırmakta güçlük çekeceğini düşünen Sokrates, Simonides’in çelişkiye düşmediğini ispat etmek hususunda Prodikos’tan yardım ister. Burada Prodikos’a “belli bir hale gelmek” ve “olmak”ın aynı şeyler mi yoksa farklı şeyler mi olduğu sorusu yöneltilir ve onun cevabı onların farklı şeyler olduğudur. Burada tartışma erdemli hale gelmenin mi yoksa erdemi elde tutmanın mı daha güç olduğu sorusu çevresinde Sokrates’in şiiri yorumlamasıyla ilerler.⁹

50 | db

Sokrates orada bulunanları şiirleri, mısraları bir kenara bırakarak meselenin kendisiyle doğrudan yüzleşmeye çağırır. Şiir üstüne bu konuşmaları bayağı ve bilgisiz insanların ziyafetlerine benzeter ve bilgisizliklerini örtmek için şiirle, lavtayla ziyafetlerini süslemeye çalıştıklarını söyler. Seçkin ve iyi yetişmiş insanların ziyafetlerinde bunlara gerek yoktur. Şairler ne söylemek istediklerini sorduğumuzda anlamlı bir cevap veremeyen, sözlerine konuşmacıların farklı farklı anlamlar verdiği ve tartışılan konunun içinden çıkmayı başaramayan kimselerdir. Bu sözlere orada bulunan hiçkimse itiraz etmez.¹⁰

Ortaya çıkan şudur ki bu diyalogda erdemli olmanın mı erdemli haline gelmenin mi güç olduğu konusunda anlaşmazlık sürerken, iki grup tarafından da uzlaşılacak husus şiirde çelişen ifadelerin şiir için bir kusur olduğudur. Diğer bir başka uzlaşma ise şiirin tutarlı

⁹ Platon, “Protagoras”, Diyaloglar, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, s. 421-423 (339a-340e).

¹⁰ Platon, “Protagoras”, Diyaloglar, s. 430-431 (347c-348c). Elbette en büyük itiraz Heidegger’den gelecektir. Ona göre şiir ne bir düşünceyi ele alırken düşüncenin doğru şekilde ele alınmasına zarar veren bir şey, ne de bir düşünceyi ispatlarken kullanılan bir araçtır. Ona göre gerçek düşünce şiirde ortaya çıkar.

olsa bile mantıksal düşünmeye zemin teşkil edebilecek bir nesnel yapıya sahip olmadığıdır. Bir şiirde birbiriyle çelişmeyen, tamamen mantıksal tutarlılık içerisinde örülmüş ifadelerin varlığının, şiirin güzelliğini garanti edip etmeyeceği sorunu bir yana, her iki durumda da şiirin hakikat arayışında yetersizliği ön plana çıkartılır. Bu diyalog, görebildiğimiz kadarıyla şiirdeki çelişkili ifadelerin varlığının şiir için ne tür bir yoruma neden olabileceği konusundaki ilk belirgin yaklaşım tarzıdır.¹¹ Daha sonra her ne kadar bu konuyu doğrudan ele almış bir metin tespit edememiş olsak da yaklaşımları dolaylı olarak tespit etmeye çalışabiliriz. Bu noktada, şiiri özellikle bir mantık sorunu olarak gören İslam filozofları dikkat çekmektedir.

Farabi'nin Mantık Temelli *Poetika* Okuması

Farabi, Aristo'nun *Poetika*'sında (Sınâat el-şi'r) sırf hayale (yalana) dayanan bir ispat şeklinin bulunduğunu düşünmektedir.¹² Aristo şiire bir mantık sorunu olarak yaklaşmamış olsa da İslam felsefesinde *Poetika*'nın Aristo'nun mantık kitapları arasında yer aldığı yolundaki yanlış bilginin onları böylesi bir yanlış çıkarıma vardırıldığı düşünülmektedir.¹³ Bu yanlış çıkarım perspektifinden elde ettiğimiz bilgi, şiirin, çelişkiler üretmeye değil, tam tersine hayal yoluyla ispatlamaya, yani kesinlemeye yaradığıdır ki şu haliyle şiir bir mantık sanatı veya mantığın bir şubesidir.¹⁴

Farabi özellikle sofistler ve şairler arasındaki temel farkı açıklarken, sofistin (el-muğallid) işiteni bir önermeyle aldatan kimse olduğunu, taklitçinin (şairin) ise işitenine bir beyanın zıddını değil, onun benzerini düşündürdüğünü, bu nedenle de benzetmesinin histe görüldüğünü söyler. Şiir doğası gereği tamamen yanlış, yalan veya hayali bir beyan olduğu için muhatabını aldatmak gibi bir

¹¹ Yine de burada yürütülen ahlaki tartışmanın şiir etrafında şekilleniyor olması dikkat çekicidir. Belli bir noktada sıkışmaya giren tartışmanın poetikaya tatbik edilerek şiirin "olmak" mı yoksa "belli bir hale gelmek" mi olduğunu sorabiliriz.

¹² Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2014, s. 109-116.

¹³ Ayşe Taşkent, Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 12-13.

¹⁴ Farabi'nin *Poetika*'nın daha iyi anlaşılması için yazdığı "Risâle fi kavânîni Sinâ'atî's-Şi'r'i (Şiir Sanatının Kanunları Üzerine Risale) sadece doğrudan bu eserin Mattâ b. Yûnus (öl. 940) tarafından Süryanice'den yapılan Arapça çevirisi üzerinden değil, bu eserin Yunan düşüncesindeki alımları, özellikle Themestius'un *Poetika* şerhi üzerinden yazmış olduğu bilinir. Daha detaylı bilgiler için bkz: Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, c. XXXVI, s. 45-70.

amacı da olamaz. Farabi burada tamamen yanlış beyan olarak şiirsel ve ekseriyeti yanlış beyan olarak sofistik ifadeyi birbirinden ayırırken retoriğin ise eşit şekilde doğru ve yanlış beyan olduğunu belirtiyor.¹⁵

Bize göre Farabi'nin yaptığı retorik tanımı, şiir için daha anlamlı görünmektedir. Şiir tam da büsbütün dış dünyada gerçekliği bulunmaması nedeniyle hayali, yalan veya yanlış diye tanımlandığı için eşit derecede hem doğru hem de yalan beyandır. Bizim şiirle olan ilişkimiz daima retorik, diyaloga dayalı bir ilişkidir. Muhatabın varlığı hesaba katılmadığı için şiirin sadece dış gerçekliği olmayan, büsbütün yalan bir beyan olması anlaşılabilir. Fakat okurun olmadığında varlık kazanma imkânı olmayan şiirin retorik vasfı açığa çıkar. Bir mühlet veya safha olarak değil, daima kendisini yanlış ve doğruya eşit mesafede ve okura yönelik tutması bir beyanı şiir kılandır. Tam da bu nedenle Protagoras'ta yürütülen ahlaki tartışmanın şiir etrafında şekilleniyor olması dikkat çekicidir. Belli bir noktada sıkışmaya giren tartışmanın poetikaya tatbik edilerek şiirin "olmak" mı yoksa "belli bir hale gelmek" mi olduğunu sorabiliriz. "İyi insan olmak mı, yoksa iyi insan olarak kalmak mı güçtür?" sorusu "bir metnin veya dilin şiir haline gelmesi mi yoksa şiir olarak kalması mı güçtür?" şeklinde dönüştürülebilir. Elbette amacımız bu her iki sorunun birini incelemek değildir, bu iki sorunun geriliminde şiirin şiirliğini sürdürebilmesi mümkün görünmektedir.

52 | db

Cleanth Brooks'ta Paradoks Olarak Şiir

Şiirde çelişkinin yer alamazlığı inancına yönelik ilk ciddi itiraz Yeni Eleştiricilik'in merkezi figürlerinden Cleant Brooks'tan gelecektir. Brooks "Şiirin dili paradoksun dilidir."¹⁶ iddiasını öne sürerek şiirin bilim ve mantıktan farkını açıkça öne çıkarmak istemiştir. Rilke'nin tabiriyle söyleyecek olursak o artık bir "saf çelişki"dir (reiner Widerspruch). Şiiri vareden, paradoksların bizatihi kendisidir. Brooks her ne kadar çelişkilerin veya paradoksun şiiri şiir kılan asli unsur olduğunu söylese de hala onda bütün bunları birbirine bağlayan estetik bir bütünlük fikri hâkimdir. Burada bütünlük Platon ve Farabi'den farklı olarak düşünceye değil, estetik yapıya hasredile-

¹⁵ Burada Aristo'nun retoriği de poetikayla birlikte mantığın bir şubesi olarak görmediğini, bunun İslam filozoflarınca Aristo şârihleri üzerinden tevarüs ettikleri bir yanlış olduğunu belirtmekte yarar vardır.

¹⁶ Cleanth Brooks, "The Language of Paradox", *Well Wrought Urn: Studies in The Structure of Poetry*, Harcourt-Brace, New York 1947, s. 3-21.

cektir. Brooks'a yönelik itirazsa R.S. Crane'den gelir. O, şiirin çelişkileri öne çıkarma gücünün fizik biliminde de karşılığını bulmuş olduğunu, Einstein'ın meşhur $E=mc^2$ formülünün fizik alanının meşhur paradoksu olduğunu dile getirerek çelişkinin şiire mahsus bir özgünlük olmadığını öne sürer.¹⁷ Dikkat edilirse artık 20. asrın başında çelişki kavramının birbirinden farklı düşünme tarzları içerisinde kabul edilme ve paylaşılma sürecinin açıldığını görürüz.

Bununla birlikte şiir kendi kararını, ürettiği çelişkileri gidermeksizin, bir ideal veya gerçek bütün tasarımına bağlı kalınmaksızın sağlamış olmaz mı?¹⁸ Diğer deyişle şiirin varlık tarzı tenakuzda karar kılmak değil midir? Şiir, bilimden farklı olarak, gücünü ürettiği çekişkili dilden almaz mı? Klasik metafiziğin ürettiği hakikati şiirin şiirsel söylem içerisinde taşıdığı iddiası karşısında şiirin dilinin çelişkilerin dili olduğunu söylemek, bu verili hakikatin otoritesini sarsacağından, şiirin çelişkiler sayesinde özerklik kazandığı düşüncesinin kabul edilmesi pek mümkün ya da klasik mantık geleneğinin hâkimiyetini örtülü biçimde sürdürdüğü mevcut düşünce ortamı içerisinde anlamlı görülmemiştir. Hem form ve içerik arasında, hem içeriğin oluşum sürecinin kendi içerisindeki uyumsuzluk yorumcular tarafından fark edilmesine karşın ya bu şiirin bir zaafiyeti olarak ele alınmış ya da bu çelişkileri tek ve büyük bir anlamın altına alabilecek bir şemsiye anlam kurgulanmıştır.

Çelişkiler bağlamında, Rıza Tevfik'in Hâmid okumasına dönecek olursak, Tevfik'in, Hâmid'in psikolojik durumlarının ürettiği çekişkili ifadeleri gidermek adına felsefe tarihine dönme yolunu tercih ettiğini görürüz. Daha önce şiiri duyguların tercümesi olarak ele almış olsa da, özellikle *Makber* ve *Ölü* üzerine yaptığı yorumlara bakıldığında, şiirlerde yer alan ifadeleri başka bir yerde Platon ve bilhassa Heraklit'in felsefi sözlerinin şiirsel bir tercümesi olarak değerlendirdiği görülür. Şu durumda şiirin duyguların çelişki üretecek tarzdaki tercümesi, felsefe tarihine dönüldüğünde daha temelde felsefi sözlerin şiirsel tercümesi olduğu anlaşılır. Diğer deyişle duy-

¹⁷ R. S. Crane, "The Critical Monism of Cleanth Brooks", *Critics and Criticism: Ancient and Modern*, ed. R. S. Crane, W. R. Keast vd., The University of Chicago Press, Chicago 1952, s. 83-107.

¹⁸ Burada Hegel ve Adorno'nun "bütün" kavramına ilişkin farklı iki yaklaşımını hatırlamak yararlı olacaktır. Hegel "gerçek bütündür" derken, buna karşılık Adorno "bütün yanıltır" diyecektir. G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s.18. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. O. Koçak-A.Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s.52.

guların temeli felsefenin dönüştürücü gücüdür. Böylece Rıza Tevfik'in, Hâmid'in şiirsel düşünme biçimini 'duygu merkezli şiir' olmaktan çok, 'düşünce merkezli şiir' olarak ele aldığı söylenebilir.

Buna göre şair, zaten daha önce nesir formunda söylenmiş bir sözü, orijinal anlamını muhafaza edecek şekilde şiirsel söylem içinde (yeniden) ifade eden, dolayısıyla düşünülmüş olanı yeniden düşünen bir kişi, Nüzhet Sabit'in deyişiyle söylersek, bir "gölge mütefekkir" olmaktadır. Diğer bir deyişle, şiiri, neyi söylediğini ve kastedtiğini önceden bilen, bunu şiirsel ifade içinde yeniden test eden ve güçlendiren, kısacası kendi kendisini doğrulayan ve pekiştiren bir bilinç yönetmektedir.

Bazı Makber Yorumları

Rıza Tevfik'in yaklaşımını ele aldıktan sonra, farklı *Makber* yorumcularının bakış açılarındaki benzer sorunları göstermek de daha mümkün hale gelir. Rıza Tevfik'in düşünce merkezli yorum tarzı *Makber* yorumlarında baskın şekilde kendini göstermeyi sürdürür. Orhan Okay'dan Veysel Öztürk'e birçok Hâmid yorumcusunda benzer yaklaşımlar buluruz. Okay ve Öztürk, Hâmid'i romantik şair olarak kabul ederlerken şiiri nesir ya da literal anlam dünyası içinde yorumlamaktadırlar. Onu, Batıda çerçevesi çizilmiş bir poetikanın Türk dilindeki nakil ve tesis edicisi, uygulayıcısı olarak görmek, "düşünülmüş olanı yeniden düşünen şair" olarak görmektir. Oysa romantik olarak adlandırılan şiir *techne*'ye yani öğrenilebilir ve unutulabilir olan şeyle uzlaşmaz bir niteliğe sahiptir. Önceden zaten sahip olduğumuz bir şeyi uygulama her birisi özel bir hadise olan şiirde daima geçerliğini yitirir. Şair şu durumda, nesneyi tasarlama ve onu yapma kurallarıyla işe koyulan bir zanaatkâra dönüşmüş olur.

Okay'a göre Hâmid'in eserlerinde romantik poetikanın merkezi kavramı olan muhayyile önemli bir rol oynamaktadır.¹⁹ Ve bu muhayyilenin kaynakları Hâmid'in içinde yetiştiği geleneksel ve kültürel şartlar, aldığı eğitim, bireysel tecrübe ve ilgileri gibi yazarın biyografik dünyasıdır. Dolayısıyla muhayyile şiir için kaynak, yazarın biyografik dünyası yani dış dünya ise bizatihi kendi muhayyilesi için kaynak olmaktadır. Şiir -Platon'un ideler tasarımıdaki konuma benzer şekilde- asıl kaynağından iki kere uzak olan, hiçbir

¹⁹ M. Orhan Okay, Abdülhak Hâmid'in Romantizmi, Ankara Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1971.

zaman kendisini değil, ortaya çıktığı kaynağı, yani daima gerisini işaret eden bir taklide dönüşmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Okay şiiri, muhayyilenin farklı tezahürleri olarak görmekten ziyade, daha temelde onu anlamak için yazarın yettiği şartları, dış dünyayı bilmenin gerekliliği gibi bir tarihselcilik ilkesine dayandırılmaktadır. Buradan Platon'un idea'sının yerini "dış dünya" almaktadır. Öztürk'e ait Batıda mevcut farklı öznellik modellerinden romantik özneliğin yeni edebiyatın söylemsel inşası için temellük edilişi ve Hâmid'in şiirinde kendini göstermesi düşüncesinde,²⁰ yine daha şiirin kendisinden önce var olan bir fikrin Hâmid'in şiirlerinde zanaatkarca tatbik edildiği, yani şiirin yine kendisini değil, kendi gerisini işaret ettiği iddiası görülecektir.

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan daha ziyade Hâmid'in şiirlerindeki formel sorunlara dikkat çekerlerken, onu klasikçi ve rasyonalist geleneğin şiir tasarımı içerisinde ele aldıkları anlaşılır. Özellikle Osmanlı şiirindeki baskın *berceste* anlayışından uzak olması, mısraya veya beyite değil de şiirin bütününe açığa çıkan anlama öncelik vermesi Hâmid'in yadırganmasına neden olmuştur. "Garpte başından itibaren asıl birlik manzumenin kendisidir; bizde ise beyit esastır" deyip Müslüman şark şiirinin çok defa naslarla konuşmasının ve evvelden kabul edilmiş şeylerde kalmış gibi görünmesinin bir sebebinin de buna bağlayan Tanpınar'ın, Hâmid'i hiçbir zaman mısra ve beyit zevkini ve iyi işçi sabrını tatmamış bir şair olarak görüp, bu durumu onun şiirinin temel problemi olarak ele alması düşündürücüdür.²¹

Şayet bu gerçekten bir problemse, tam da bu nedenle Hâmid, Osmanlı şiirinden ve de kendisinden sonra gelecek olan sembolist Türk şiirinden ayrışacaktır. Yahya Kemal'in meşhur "mısra haysiyetidir" sözü Hâmid'in Türk dilinde açığa çıkardığı şiir yorumuna yönelik bir itirazdır. Diğer yandan, *Makber*'deki çelişkilerin bir bakıma "sahte-dilemma" (pseudo-dilemma) yani ortada çelişkili ifadeler, durumlar söz konusu olsa da şiirin bize bunlardan birini seçmemizi de önermeyen bir dil olduğu söylenerek onun özgünlüğünün, anlamı her beyitte oluşan bir âlem, bir bütünlük değil de şiirin

²⁰ Veyssel Öztürk, "Türk Şiirinin Romantik Kökleri: Abdülhak Hâmid'in Şiirinde Romantik Öznelik", Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 14-15.

tamamında okurla birlikte şekillenen bir süreç olarak görmesinden ileri geldiği söylenebilir.

Dikkat edilirse bir yandan Hâmid'in romantizmi ortak ve tartışmasız bir kanaat olarak yorumcular tarafından benimsenirken, diğer yandan bu düşünceyi savunanların onu klasikçi, rasyonalist ve mantıkçı geleneğin düşünme tarzları içerisinde ele aldıkları görülür. Rıza Tevfik, Hâmid'deki çelişkilerin (tenakuzların) temelde bir ahenkte nihayet bulduğunu iddia ederken; Okay, Hâmid'in şiirine tezahür eden muhayyilesinin dış dünyadan kaynaklandığını söylerken; Tanpınar ve Kaplan ise rasyonalist düzen, uyum, armoni gibi kavramların yönettiği formcu bir yaklaşımla Hâmid'de sorunlar tespit ederlerken benzer bir yorum problemine sahip görünmektedirler.

Böylece Hâmid'in şiiri daima bir 'gösterge' olarak, kendisinden önce zaten üretilmiş bir düşünce, söz veya ortamı 'gösteren' şeklinde konumlandırılmaktadır. Bu yaklaşım açısından bakıldığında şiir, okur ya da dinleyenini hemen kendi dışına, belirlenmiş bir düşünceye, verili, çerçevesi çizilmiş bir teoriye gönderen, kısacası kendi kaderini 'gösterilen' diye ifade edilecek bir mimetik referans sistemine bağlayan bir "ara mekân"a dönüşmektedir. Kısacası şiir, içinde kalınacak bir anlam dünyası değil, daima kendi ötesini görünür kılan bir perspektif ya da bakış açısına dönüşmektedir.²²

Tüm bunlardan sonra Hâmid'in şiirini "gösteren" işlevinden kurtararak gösterdiklerinin hâkimiyeti altından çıkartabilmek, daha doğrusu şiirin ontolojik doğasıyla uyumlu bir yorumu aramak bir sorumluluğa dönüşür. Kanaatimiz o ki Hâmid, klasik şiirin "teolojik" ve Tanzimat'ın ilk dönem şiirinin "politik" bir bütünlük konsepti içerisinde dili ve dolayısıyla şiiri, şeyleri ve insanları manipüle etmeye, bu doğrultuda da en düşük düzeyde bir iletişime indirgediği güçlü ve köklü poetik geleneğin karşısında şiirin, rasyonel bütünlük fikrinin sorunlarını işaret eden muhayyile ile olan ilişkisini öne çıkartarak dil ve şiirin bu araçsallaştırılması sorununu, şiirin yaratıcılık boyutunu öne çıkartarak aşmaya çalışmış ve poetikasını özgünleştirmiştir.

Klasik Osmanlı şiirinin 'estetik imarı' öne çıkaran dini alegorik (mazmuncu) karakteristiği ile Namık Kemal'in 'fikri' öne çıkartan

²² Burhanettin Tatar, "Yunus Emre'de Şiirsel Düşünme Biçimi", 13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre, haz: Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 67-74.

toplumcu ve siyasal alegorik şiirleri her ne kadar birbiriyle çelişir görünseler de kısaca “nesir olarak ifade edilmiş veya edilebilir olanın şiir olarak yeniden ifade edilmesi” anlayışı olarak ifade edebileceğimiz bir ortak şiir algısına sahiplerdir. Klasik şiirdeki teolojik terminolojinin yerini daha ziyade Fransız devriminden itibaren belirginleşen ve rağbet gören seküler politik söylem devralmıştır. Bu bir anlamda düşünme tarzı olarak birbirinin devamı olan benzer tutumların ardından ilk orijinal atılım Hâmid’le ve bilhassa da onun *Makber*’iyle gerçekleşmiştir.

Yahya Kemal’in *Makber*’i Yeniden Okuması

Makber’in orijinal atılımı etrafında belirginleşen çelişki, olasılık ve ifadeyi bulma gibi kavramların ne denli geçerli olduğu ve bu kavramların bu şiir için ne denli anlamlı oluşunu bize gösteren, hepsini bir arada toplayan kritik kelime, ilk kez Yahya Kemal’in *Makber*’in yorum dünyasına taşıdığı “yeniden-okuma”dır. Yahya Kemal’in, daha sonra Tanpınar ve Kaplan tarafından da sürdürülecek olan Hâmid’in şiirlerindeki teknik sorunlar vurgusunu bir kenara bıraktığımızda *Makber*’e yönelik bize göre en ufuk açıcı okumalardan birisini yapmıştır.

Yahya Kemal, her büyük eserin altın gibi değerini ve parlaklığını muhafaza ettiğini, Chamberlain’ın ifadesiyle “daimi bir hal” olduğunu, dolayısıyla daima yeniden okunmaya açık eser oluşunun örneği olarak gördüğü *Makber*’i yeni baskısı vesilesiyle, otuz yedi yıl sonra bir kez daha okuduktan sonra ilk görüşleri büyük bir ölçüde değişir.

*“Bu şiiri anlatmak için şimdiye kadar olduğu gibi, teşbih ve istia-
renin kanadlarına, yıldızlarına, tepelerine, girdaplarına, uçurumlarına,
şimşeklerine, yıldırımlarına, tayfunlarına bigâne kalacağım. Abdülhak
Hâmid Bey’in dehası bu şedîd sıfatlarla şimdiye kadar kafi
derecede tasvîr edildi ve bu tasvirlerin karşısında gözlerimiz kamaşmış
bir haldedir. Bu iki eseri bir daha okurken kaani oldum ki Abdülhak
Hâmid Bey fevkalbeşer bir devden daha güzel bir mahlûktur, yâni
insandır ve böyle daha ziyâde seviliyor.”*²³

Yahya Kemal kendisinin *Makber* bağlamında yaptığı yeniden-okuma vurgusunun bir benzeriyle Tefik Fikret’te de karşılaştığını

²³ Yahya Kemal, “Makber ve Ölü: I”, Edebiyata Dair, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1997, s. 199.

aktarır. T. Fikret bir gün yeniden *Makber*'i okurken, karşısında onu dinleyen Mehmet Rauf: "Ben bu mısraları biliyorum!" diye cevap verir. T. Fikret de: "Mademki tekrar dinlemekten zevk alıyorsun, niçin bir daha okumuyorsun?" cevabını verir.²⁴

Makber'i ilk basılışından otuz yedi sene sonra yeniden-okumak için eline aldığı Yahya Kemal bu şiirin ilk çıktığı yorum ortamını göz ardı etmeyerek, henüz eski şiirin hükümferma olduğunu belirtir. Esere yönelik birbirinin zıttı denilecek iki tavır alınmıştır: Gelecekçi edebiyatçılar eseri sevmezler; Türk şiirinde yeni bir şafak söktüğünü hisseden yenilikçi grup ise her yeni eser gibi onu eleştirmeksizin, hayranlıkla benimserler. O, her iki tavra da itirazla bu eseri önemli ve yeniden okumaya açık kılan vasıfları anlamaya çalışır. Bunlardan öncelikli olanı, sınırları çizilmiş (münkabız) *mazmûn*'dan canlı, cevval ve namütenahi *fikir*'i ikame etmesidir ki Hâmid'in bu milletin edebiyatında meydana getirdiği yenilik budur.²⁵ Tanpınar da benzer biçimde "Hâmid için, sadece dilde şiraze-yi koparan adamdır, hükmünü vermek hiç de yanlış olmaz. Ve şüphesiz ki asıl işi lûgatı yerinden oynatmış olması, mazmuna bir kalemde son vermesidir."²⁶ der.

58 | db

Burada *mazmun* ve *fikir* ayrımı doğru anlaşılmalıdır. Mazmun, Seyit Kemal'in Edebiyat Terimleri Kılavuzu'nda "Divan ve Halk edebiyatlarından bazı şeyleri ifade için kullanılan klişeleşmiş sözler"²⁷ olarak tanımlanırken, meal, mâna, anlam ve kavram gibi anlamlar ağına sahiptir. Divan şiirinde servi denildiğinde boy, keman denildiğinde kaş, gonca denildiğinde dudak veya ok denildiğinde kirpiğin ifade edilmesinin bir konvansiyona dönüşmesi ve dahası şiirin hangi kelimelerle yazılacağı konusunda da baskın bir eğilimin ve mutabakatın olduğu düşünüldüğünde artık onun öngörülebilir, sınırları çizilmiş ve kendini tekrar eden şiirselliğini yitirmekle yüz yüze kalmış bir tikanıklığa neden olduğunu söylemek aşırı yorum olmayacaktır.²⁸ Burada mazmun adeta klasik mantıktaki dil ilmi gibi şiirdeki "bir anlama delalet eden kelimeleri ezberlemek ve on-

²⁴ Yahya Kemal, a.g.e., s. 198.

²⁵ Yahya Kemal, a.g.e., s. 204.

²⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s. 82.

²⁷ Seyit Kemal Karaalioğlu, Edebiyat Terimleri Kılavuzu, İnkilâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1975, s. 221.

²⁸ Bu bağlamda Fuzûlî'nin şu mısraları dikkat çekicidir: "Ne tuhaf haldir bu, söylenmiş bir şey evvelce söylenmiştir, diye;/ Söylenmemiş bir söz de evvelce söylenmemiştir, diye; yazılmıyor."

lardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmek” gibi bir bilgi sorununa dönüşmeye başlamıştır. Yahya Kemal’in “mazmun’dan fikre” dediği yerde fikir ise deney, gözlem veya akıl yürütme yoluyla elde edilmiş bir ilke veya dış dünyanın insan zihnine yansımaları gibi anlamlara gelmekten daha ziyade, şiirde kullanılan kelimenin delalet ettiği anlamın belirlenememesi anlamına gelmektedir.

Nasıl ki bilimsel devrimlerin sonunda paradigmadaki bir değişim bilimsel araştırmanın temel kavramlarını değiştirir ve eski paradigmalara bağdaşmayan yeni kanıt, standart ve araştırma teorilerinin önünü açarsa²⁹ şiirdeki radikal dönüşümle birlikte, o şiirde şiir tarihinin klasikleşmiş kelimeleri kullanılsa da artık yeni ve kavranması, kesinleştirilmesi güç veya mümkün olmayan bir anlam alanına yol açar.³⁰ Şiirin mazmun eksenli olarak anlaşılması dildeki kelimelerin tecrübelerimizden bağımsız çerçevesi çizilmiş, sabitlenmiş bir vasıfla tanımlanmasına neden olmuştur. Fikir ise artık mazmun’un kelimenin yalınlığına ve açıklığına geri dönüşü anlamına gelecektir.

Tam da bununla bağlantılı olarak Yahya Kemal’e göre “mevzûca sanatın bütün tumturâkından âzâde”³¹ olan *Makber*’i yeniden okumaya açık kılan vasıflardan bir diğeri, onun herkesi ilgilendiren temel bir varlık sorununu, ölümü ele almasıdır. Poetik dilin teolojik, siyasi ve pratik dille tumturaklı kılındığı bir geleneği dönüştürüp, bu dilin onlardan farkını açığa çıkarma uğraşı Hâmîd’i *Makber* şiirinde teolojik, siyasi ya da pratik her türden yaşam ve düşünme tarzını ilgilendiren en temel varlık sorusuna, bilhassa ölüm kavramına sevk eder. Ancak ölüm fikri üzerinde yapılabilecek köklü bir revizyonun bu düşünme tarzlarının kendilerini sorgulamak zorunda bırakacağı farkında olarak, bu kavramı hem klasik şiirin mutlak olana ulaşma anlamında daima öte bir dünyayı işaret eden doğasını hem de ilk dönem Tanzimatçıların siyasi projeleri

²⁹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1991.

³⁰ Bu iki kavramı daha detaylı anlamının yolu “kelime” ve “kavram” arasındaki ayrımı anlamaktan geçer. Bunun için bkz.: Hans-Georg Gadamer, “From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy”, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, ed. ve çev. Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2007, s. 109-120; James Risser, “From concept to word: On the radicality of philosophical hermeneutics”, *Continental Philosophy Review*, 200, sayı: 33, s. 309-325.

³¹ Yahya Kemal, a.g.e., s. 200.

bağlamında salt bu dünyayı vurgulamalarının eleştirisini basitçe bir sentezci diyalektiğe düşmeksizin bir yaşam-ölüm diyalektiği içerisinde şiirde kurmayı aramıştır.

Şiiri, mazmunculuk kıskacından çıkartıp ona çok anlamlı doğasını geri vermenin, daha evvel de söylediğimiz gibi “fenomenlere dönüş”le mümkün olduğunu fark eden Hâmid, buradan kalkarak üzeri verili ve sabit bir anlamla örtülen temel varlık sorularını yeniden canlandıracak olanın sahip olunan aydınlıktan şüphe etmemiz olduğunu gösterir. Şiirden önce pratik, teolojik ya da siyasi dilde verili bir anlama sahip olan her bir kelimenin gerçek bir şiirin dilinde dönüşmeksizin kalmasının şiirin özerkliği için kritik bir sorun olarak gören Hâmid, her belirlenmiş kelimeye şüpheli diliyle yaklaşırken, kelimeler yeniden nefes almaya ve farklı anlam olasılıklarının açıklığı fark edilmeye başlanır.

Bu durum, onun şiiri özelinde özellikle teolojik çerçevede kültürel bir yıkıcılığın olup olmaması gibi negatif çağrışımlara da sahip olmuştur.³² İslam kültüründe ölüme geçici dünyadan kalıcı dünyaya bir geçiş, irtihal hadisesi olarak bakılmıştır. Değişen değerler Tanpınar’ın ifadesiyle Osmanlı toplumunda ölümün tefsirinin aranmasına neden olmuştur. Hâmid ölüme Osmanlı şiirindeki gibi bir anlam vermediği gibi, Namık Kemal gibi “insan ne için ölebilir?” sorusuna “vatan için” gibi bir cevap da vermiş değildir. O, bu yaklaşımlara mesafeli durarak sorduğu sorularla adeta ölüm kavramını bir muamma haline getirir.³³ Kaya Bilgegil bu durumu şöyle özetler:

“Hekimlikle ârifliğin, müsbet ilimlerle teolojinin diyalogunu nefsinde toplayan bir atavizme ile, «bir enmûzec-i küfr ü imân ve bir heykel-i âh ü efgân olan Makber»in Şair’i; soran, arayan inanan, inkâr eden, iltica eden, şüphelenen, reddeden, kabûl eden, huşû duyan... bir ruh değişikliği içinde, bâzan şer’î akaide, bâzan tasavvufa,

³² Süleyman Hayri Bolay, “A. Hâmid, Allah’a inanır, ama onu yine bir problem olarak ele alır.” dediği makalesinde onun bir “metafizik buhran” içerisinde olduğunu belirtir. Ve, Hâmid’in bireysel buhranı ile döneminin kültürel, bilimsel, dini vb. dönüşümlerini ilişkilendirir. Süleyman Hayri Bolay, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünce Tarihi”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. XIV, s. 515-566.

³³ Ahmet Hâmid Tanpınar, “Hâmid”, Edebiyat Dersleri, haz: Abdullah Uçman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 55.

hatta bâzan tabiatçı pantheisme uğrayarak, bâzan da bütün bunların dışında kalarak [...] Allah'tan bahs, ona hitap edecektir."³⁴

Hâmîd'de Allah artık klasik din anlayışındaki gibi bir çerçeveden çıkarak, daha bireysel bir anlamda varlık kazanacaktır. Romantizmin, aydınlanmanın aklı tanrısallaştırma girişimlerine itirazla dini yaşantıya dönüşü ancak bu zeminde gerçekleşmiştir.

Şiirin İslam kültürü içerisinde, özellikle Şuara suresinin, Platon'un yaklaşımına benzer şekilde yalanla beraber anılmasının tekinsiz pozisyonu Osmanlı kültür hayatı içerisinde "hakikati söyleyen" bir emniyetliliğe evriltilebilmişken³⁵ yeniden İslami kültür için sorunlu ve kabul edilmesi güç bazı sorunlar üretmeye başlamış gözükür. Türk dilinde şiirin İslam ile bağdaştırılabildiği uzun emniyetli döneminin ardından, Hâmîd yeniden şiirin hakikati söyleyen ama bu defa verili olmayan bir hakikati dile getirdiği düşüncesini fark ettiren şiirleriyle, şiirin salt faydacı ve işlevselci görüş karşısında bir tür tehlikeli söylem olabileceği algısını üretmiştir. Rıza Tevfik sık sık "Hâmîd mutasavvıf bir şair değildir" derken bunu kastetmiş olabilir.³⁶ Şiir, tam da onu belirli bir işleve indirgeyen düşünce için tehlikelidir, zaten bu da kültürün kendini yeniden görmesini mümkün kılan şeydir, bizatihi kültür budur.³⁷

Kelimeler Nasıl Canlandırılır?

Dilin, dolayısıyla kelimelerin kültürün kendini yeniden görmesi sorusu çerçevesinde nasıl yeniden canlandırılmasının mümkün olduğu romantik poetikayla birlikte beliren bir sorudur. Bilhassa Humboldt'un dilin bir ürün veya olgu olarak değil de, üretim veya etkinlik (*ergon* değil *energeia*) olarak anlaşılması gerektiği tarzındaki düşüncesi dili yeniden canlandırmayı, dahası onun insanla birlikte varolmakta olan bir canlılık olduğunu göstermeyi amaçlamakta-

³⁴ Kaya Bilgegil, Hâmîd'de Ledünni Meselelerden Allah I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1959, s. 78.

³⁵ Bu konuda Mehmet Kalpaklı'nın hazırladığı Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler kitabında yer alan Latîfi ve Fuzûlî'nin metinlerine bkz. Mehmet Kalpaklı (haz.), Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.

³⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 11.

³⁷ Hölderlin'e ait şiirin mülklerin en tehlikelisi olduğu düşüncesinin bir yorumu için bkz. Martin Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü: Beş Klavuz Söz", Hölderlin, Seçme Şiirler, çev: Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 33-49.

dır.³⁸ Modern lirik şiir, şiirin şiir için olması gerektiği savını ileri sürerek dilin cümle yapısını, kelimelerini yeniden yaratmak, kelimelerin etimolojik anlamına geri gitmek gibi dil içerisinde dilin olasılıklarını soruşturan ve işleyen bazı özel deneylerle bu soruyu cevaplamaya çalışır. Elbette bu yaklaşım kelimeyi yeniden canlandırırken okumanın okur ve şiir arasındaki mutabakata dayanması esas alındığında, şiirin okurun erişim (anlama) alanından uzaklaşması gibi bir başka güçlüğe de sahiptir. Bununla beraber modernlerde, romantik lirizmin tecrübeyi önceleyen vurgusuna karşı da bir kayıtsızlık fark edilir. Lakin neden tecrübe ve duyguların geriye itilerek dilin öne çıkartıldığı meselesi bir takım uzlaştırılması güç anlaşmazlıklara sahiptir.

Romantik poetika ise derinlere gömülmüş kayıp insani tecrübeler, insan yaşamının kökenlerinde bulunan, hepimizi ilgilendiren aşk ve ölüm gibi temel tecrübelerle uygun yeni ifadeler yaratmayı amaçlayarak dildeki işlevselciliği aşmayı dener.³⁹ Hâmid'in *Makber*'i de, Yahya Kemal'in çok iyi fark ettiği gibi, tam bu nedenle "aşk ve ölüm" gibi insani temel tecrübelerle uygun yeni bir ifade yaratma arayışında olduğu için fenomenal bir nitelik kazanır. Çokça dile getirilenin aksine, *Makber*'de genç eşin ölümü gibi trajik hadisenin şiir kişisinde ürettiği hassas hislerin kendisi şiir değildir. Biz bu hassas hisleri dilde şiir olarak yeniden yaratımları sayesinde karşımızda şiir olarak buluruz. Bir genç Alman şairin intihar etmeden hemen önce yazdığı şiirsel notun son dizesinde kullandığı "ölümü ölü bırakmamak" ifadesi, Tanpınar'ın "ölüm bir kelimedir"⁴⁰ cümlesi ve Burhanettin Tatar'ın "belki de şairler yüzünden ölüm kelimesi bir türlü ölmemekte"⁴¹ sözü, şiirin, tecrübe ve kelimenin birlikte aynı anda hayat bulduğu bir yer olduğunu işaret etmesi anlamında önemlidir.

³⁸ Wilhelm von Humboldt, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslin Zihinsel Gelişimine Katkısı", *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humboldt*, der. ve çev: Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s. 109-167.

³⁹ "Bu iki eser hadd-i âzamî derecede insânî iki eserdirler: Yâni bu iki eserin mevzûlarını, mağara devrinden bugüne kadar, her ferd mutlaka hissetmiştir; annesini teneşir üstünde gören çocuk, tabuta yatırılmış nişanlısına bakan genç, karısını mezara indirirken seyreden köylü, hâsılı ya aşk, yâhut da kan, herhangi bir bağla bağlı bulunduğu bir vücûdu kaybeden en basit insanlar bile bu şiire âşinâdırlar." Yahya Kemal, "Makber ve Ölü: II", *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1997, s. 202.

⁴⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, "Namık Kemal'den Sonra: Abdülhak Hâmid", *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988, s. 543.

⁴¹ Burhanettin Tatar, "Sunuş", Servet Günöğdu, *Alacakaranlık Düşleri*, Palto Yayınları, İstanbul 2014, s. 5.

Makber yorumcuları genellikle bu ayrımı göz ardı ettiklerinden, Hâmid'in duyguların veya muhayyilenin şairi olduğunu söyleyerek kaynak olarak duygunun ve muhayyilenin öncelendiği gibi bir poetika kurarlar. Oysa biz gerçekten de duygular ancak dilde şiir olarak yeniden yaratıldıklarında onlardan hakiki duygular olarak söz ederiz. Dilin ifade edici gücü buradan ileri gelir.

Süreç Olarak Olasılık

Dilin bu ifade edici gücü kayıp tecrübeyi ararken, bize diğer yandan Aristo'nun edebiyat için kullandığı en kritik kavram olan "olasılık"ların varlığını geri verir. Olasılık Aristo'da şairin olabilir olanı anlatması olarak kendini sunar. Lakin burada olabilir olan, bizim şair söylemeden önce ön görebildiğimiz olası gerçeklikler anlamında değildir. O, şiire kadar öngöremediğimiz, sadece o şiirde hayat bulan bir olasılıktır. Yani şiirin bize verdiği olasılık, bizim rasyonel, empirik veya duyuşsal düşünce gücümüzün mantıksal çıkarımlarının henüz ulaşamadığı ve bu tarzdaki düşünme usulleriyle de asla ulaşmanın mümkün olmadığı bir gerçekliktir. Zaten adı üzerinde şiir için olası olan belirli bir an için olası olup varlığıyla birlikte olasılık hükmünü yitiren anlamında değildir. Orada biz daima öngörü ve beklentilerimizin iş görmediği olasılıklar ortamı içinde yaşarız. Kısacası şiirde olasılık, belirli bir anda ortaya çıkıp kendi varlık zeminini imha etmez, olasılık bir süreç olarak yaşamını sürdürür. Olabilir olan sadece tek bir şeyi anlatmak, gerçek şiirin elinden gelmeyecek bir şeydir. Bu durum eskilerin şaire kehanet sorumluluğu yükleyip kehaneti tutmadığında onu öldürmelerine kadar varan tehlikeli bir şiir görüşüdür. Kehanet gücü salt şaire ait olan bir şey değildir, dile ait bir şeydir. Biz dilin ulaşabildiğimiz tecrübeleri sayesinde kendimizi zaten bir şeyleri tahmin ederken buluruz.

Bu tahmin ve beklentinin Hâmid'in şiirindeki gücünün, şiirinde *öznellik* sorununu açığa çıkaracağı varsayılabilir. Fakat Hâmid'de öznellik kişiden kişiye göre değişen bir anlam olarak değil, varlığın bize kendisini daima farklı boyutlarıyla göstermesi anlamında bir öznelliktir. Yani öznenen nesneye doğru değil, nesneden özneye doğru gelen bir öznelliktir. Öznellik şu haliyle ilişki kurduğumuz şeyden bağımsız bir öznellik değildir. Romantik öznellik, Hâmid'de bu şekilde tezahür eder. Hâmid, "Ben bu kitabı kendim okuyayım

diye yazdım.”⁴² derken de “yazdığım şeylerin bazısı o kadar benim değildir ki manalarını kendim de anlıyamam”⁴³ derken de aslına bakılırsa şiirin ne klasik şiirin alegorik ne de Namık Kemal çevresinin toplumcu şiirinin öne çıkardığı belirlenmiş ve evrensel anlam fikriyle birlikte düşünülemeyecek bir farklılığına işaret eder. Diğer yandan nesnellik her ne kadar bilimin var ettiği ve bir kısım iddialara göre bilimi var eden kriterse de en az onun kadar öznellik de bilimin var ettiği bir kavram veya belirli üretim tarzları için kriterdir. Şairlerin bilimsel perspektiflerin var ettiği kategorizasyonlara uzak durmaları, onları hala bugünün teknik çağında özgün kılandır.

Şiirde öznellik-nesnellik kategorizasyonlarıyla bağdaşmayan beklenti ve öngörülerin askıya alınması durumunda bizatihi varlık dönüşüme açık bir hüviyet kazanmaya başlar. Varlık, dilin evinde şiirin bu olasılıklar tecrübesini yaşamaya başlar. Olasılık, salt bir gündelik dilden ve kendini tarih boyunca hakikatin dili olarak sunan teolojik dilden formel anlamda özgürleşme anlamına gelmez. Bu özgürleşme sürecinde hem şiir hem de okur, tarihte belki ilk kez ‘yeni’ olanın varlığını tecrübe ederek, formun dışında da bir yenilik imkânını fark eder. Dolayısıyla Hâmid’in yeniliği geleneksel formları kullanmak konusundaki isteksizliği ile ilgili olmaktan çok, yeni bir varlık tasavvuru aramasından ileri gelir.

64 | db

Bu nedenle onun şiiri, neo-klasikçilerin her şeyin önüne koydukları formun, aslında varlığın dönüşen zemininde şekillenmekte olan bir yüzey olduğunu göstermekle işe başlar. Formdaki kusurlarına karşın şiirin şiir olarak bir dönüşüm ve özerklik kazanabileceğini göstermesi, niyetlenmiş kusur olarak görülemese de fenomenal olarak bu anlamı çağırır. Niyetlenmemiş kusurlar, onun şiiriyle anlamla bütünleşen bir kusursuzluğa dönüşmüştür. Dolayısıyla her iki durumda *Makber*’de biçim ve içerik daima anlamlı bir ilişkisellik içindedir.

Şiirde ilerleme veya paradigma değişiminde formun dönüştürülmesi zorunluluğu onun sadece geleneksel ölçü ve kafiyesini değiştirmek anlamına gelmez. Teknik anlamıyla formun dönüşmesi bir yeniliğin, avangardizmin garantörü değildir. Ancak bu dönüşen form içerisinde yeni bir anlam arayışına girmekle form kendini dö-

⁴² Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri 2: Makber, Ölü, Hacle*. haz. İnci Enginün, Dergah Yayınları, İstanbul 1997, s. 32.

⁴³ a.g.e., s. 39.

nüsmüş bulur. Bu dönüşen formla biz içerikle nasıl bir ilişkisellik kazandığımızı sorarız. Hjemselev'i düşünürsek, içeriği de formelleştiren modern poetik yaklaşımlar 'her şey formdan ibarettir' tarzında bir sorun üretmeye başlarlar.⁴⁴

Anlaşılabilir şekilde formun romantik poetikada görece ihmal edilmesi, modern poetikanın temel çalışma alanı olacaktır. Lakin romantik poetikada ihmal edilen bir formdan ziyade, otoritesi kırılan bir form vardı. Formun klasik şiirde öncelenmesinin nedeni içeriğin zaten tartışmaya açık olmaksızın doğruluğa sahip olmasından ileri geliyordu. Mevcut içeriğin hakikat iddiasına uygun olan formun rasyonel kusursuzluğu aranıyordu. Klasik şiirde yenilikten, orijinallikten anlaşılan şey buydu. Her ne kadar şaire fazlaca vurgu yapılmış olsa da orijinal olanın söylenmemiş olanı söyleme olduğu, daha doğru deyişle sözün verili hakikatten bağımsız bir söyleme gücüne bizatihi sahip olması olduğu romantiklerin görüşüdür.

Çünkü biz şiirin sadece geleneksel poetikalardaki gibi ne söylediğine veya modern poetikadaki gibi nasıl söylediğine bakmayız. Onun ait olduğu ve açtığı dünyaya ulaşmaya çabalarız. Onun açtığı dünyada kendi zihni durumumuzu değiş tokuş ederek kendi dünyamıza yeni şekiller veririz. Heidegger'in "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek" yazısında olduğu gibi bu dünya ancak biz inşa ettiğimiz müddetçe mesken tuttuğumuz yer haline gelir.⁴⁵ Burada inşa etmek başlı başına yeni bir dünya kurmaktır ve bu dünya ile ortaya çıkan ufuksal ilişkiselliğimiz esnasında dünya dünyalaşır. Başka bir deyişle, dünya ancak olasılıklar ufkunda dünyalaşır. Dolayısıyla dünyanın var olduğunu tespit edebilmek inşa edilirken mesken tutulan ifadeyi aramaktan geçer. Biz karşımızda duran nesnenin sahip olduğu ufuk sayesinde kendi ufkumuzun sınırlılıklarını buluruz. Dolayısıyla inşa etmenin kendisi bir mesken tutma biçimine dönüşür. Ve mesken tutacak dünyaya sahip olduğumuzda inşa edebiliyoruz.

Hâmid'in çağdaşı Amerikan şair Dickinson iki farklı ev ve mesken tutma biçimi olarak şiir ve nesri mukayese ettiği şiirinde, şiirin "olasılıklar evi" olduğunu söylerken, nesrin ise "kesinlik evi" olduğunu belirtmiş olur. Şiirin bir açıklık ve sınırsızlık olarak görüldüğü bu şiir de olasılığı mesken tutmuştur. Olasılığın evinde yaşayan

⁴⁴ Mehmet Rifat, Göstergibilimin ABC'si, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 37-38.

⁴⁵ Martin Heidegger, "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", Cogito, çev. Olcay Kunal, Yaz 1996, sayı: 8, s. 67-70.

şiiirdir ve bu evin misafiri okurlardır. Tüm bu nedenlerle Hâmid tıpkı şiirin olasılıklarda yaşamak olduğunu söyleyen çağdaşı Emily Dickinson gibi, Türk şiirini bağımsızlaştırıp özgürleştirirken onun öz anlamını, yani ‘olasılık’ perspektifini ona geri vermiştir. O, klasik şiirin sunduğu şiirsel düşünme imkânlarını da aşarak yeni bir ilişki kurabilme potansiyelini açığa çıkarmıştır. Klasik şiirin sanatta tutkuyla yeniyi aramanın neo-klasikçi bir form sorununa indirgemesinin de bir kritiği olarak, unutulmuş, diğer bir deyişle çerçevelenmiş, çerçevelendiği için de unutulmuş varlık sorusunun Tanrıyla, kabul edilmiş gerçeklikle ve kendisiyle ilgili yeni sorular sormayı başarak şiirsel yaratımın salt formel değil, aynı zamanda ontolojik olasılıkları okura sunma vasfını yeniden belirginleştirmiştir. Şiirin insanlar için bir çevre oluşturan olasılıklar ufku sayesinde, Heidegger’in ifadeleriyle, insanlar dünyada mesken tutarlar, bir ev inşa ederler ve düşünebilmeyi başarırlar.

Onun olasılıkları şiire geri getirme çabasını soruştururken ürettiğimiz her bir soruda onun aşk ve ölüm tasavvuruna yönelmek durumunda kalırız. Klasik şiirin ölüm perspektifiyle şiir perspektifi arasında bir uyum vardır. Nefî’nin “Ben ölürsem âlem-i manada bakidir gönül” dizesinde ölümün mutlak mana âlemi olarak tasarlanması ve ölenin (gönül) bu âleme katılarak bekaya ulaşması fikri vardır. Tanpınar’ın da dediği gibi “Hâmid’de ne bu mutlak iştihakı, ne de onun emniyeti vardır. İman ile şüphe arasında bir boşlukta asılmış olmanın ürpermesi.”⁴⁶ vardır. Diğer bir deyişle ölüm fikri onda daima faniliğini geri veren düşüncedir. Bu ürperiş ifadenin tecrübesidir.

Buradan bakıldığında şiirde olasılığın varolması, sekülerazmin “boş mekân”⁴⁷ tasavvurundan farklıdır. Hâmid’de dini olan ve dini olmayan arasındaki gerilim şiirin açıklığını oluşturur. Genel olarak Tanrı’nın iradesine ve/veya diğer metafiziksel ya da mitolojik varlıkların etkilerine açık olan, bu yüzden insan kaderini şekillendiren bir faaliyet alanı fikrini, insan irade ve bilincini pasif bir konumda tutması nedeniyle eleştiren sekülerist mekân yorumu insanın özgürlük ve iradesine açık tutulan bir mekân, boş mekân düşüncesini

⁴⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Makber’in Son Tab’ı Münasebetiyle”, Edebiyat Üzerine Makaleler, haz. Zeynep Kerman, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 258.

⁴⁷ “Boş mekân” kavramı için bkz. Burhanettin Tatar, “Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2013/1, sayı: 30, s. 96-97.

geliştirmiştir. Açılan açık alan Burhanettin Tatar'ın sekülerizmin boş mekân oluşturma gücüne ilişkin görüşlerini de dikkate alarak söylersek edebi bağlamda Northrop Frye'in *secular scripture* dediği husustur.⁴⁸

Bu noktada Akif Paşa'nın *Adem Kasidesi* ve Ziya Paşa'nın *Terci-i Bend'i* ile Hâmid'in *Makber*'inin ölüm gibi herkesin meselesi olan bir ontolojik sorun çerçevesinde dile gelişleri önemli bir role sahiptir. Hâmid'in eşi Fatma Hanım'ın ölümü üzerine yazdığı bir başka şiir olan *Ölü* şiirinde mezara konulanın ölen eşi değil de tanrının olmasını her ne kadar Okay, Leibniz'den türeyen panteistik bireysellik metafiziğiyle ilişkili olarak yorumlasa da kanaatimiz o ki tam tersine onun bu metafiziğe izin vermeyen açık alan fikrinin bir işaretidir. Bu nedenle o, artık tabiata baktığında klasik tanrı tasavvurunda olduğu gibi tanrıyı görmez, şiirin tanrıyı yorumlarken açtığı muazzam bir imkânlar alanını görür.

Tanpınar bu hususta şöyle diyecektir: ““Allah” diyen bugünün münevveri, 19. asrın Allahını söylemiş olmuyor. Allah, 19. asırda bugünkü tasavvurdan başka bir şeye tekabül ederdi”⁴⁹ Hindistan yolculuğu esnasında Namık Kemal'e yazdığı mektubunda tabiatın yüceliği karşısında derin bir hayranlıkla yeterli kelimeye sahip olmadığı için “hatıra Allah geliyor, yine Allah geliyor” dese bile, bu artık klasik Allah tasarımıyla farklılaşmış bir fikri içermektedir. Elbette değişen kavramlar eşliğinde iyiden iyiye fark edilen açık alan, şiiri anlamak için bir olasılıklar imkânı vermesinin yanı sıra, bir takım yanlış yorumlar nedeniyle bilimin projelendirdiği yeni bir deterministik belirlemeciliğe de neden olmuştur. Bu nedenle olasılık kavramı salt bir pozitif anlam alanına da indirgenemeyen nötr bir kavramdı.

Dilde Açığa Çıkan Muhayyile

Husserl'in Descartes'ın boşlukta özne fikrini içeren *cogito ergo sum*'a itirazla söylediği “düşünmek, daima bir şeyi düşünmektir” sözünden hareketle söylersek “hayal etmek daima bir şeyi hayal etmektir”. Dolayısıyla Okay'ın ele aldığı “objesiz tahayyül”⁵⁰ fikri

⁴⁸ Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Harvard University Press, Cambridge vd. 1976.

⁴⁹ Ahmet Miskioğlu, Tanpınar'dan Notlar: Yeni Türk Edebiyatı Tezli Sertifika Ders Notları (1952), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 27.

⁵⁰ Orhan Okay, a.g.e., s.16-26.

sanatçıyı toplumdan yalıtın bir süper özne yaratır. Husserl'deki yönelimsellik fikrine benzer şekilde muhayyilenin yönelimselliği söz konusudur. En temelde dilden bağımsız muhayyilede meydana gelen tasavvurlar yoktur. Dolayısıyla muhayyiledeki hareketlilik ancak kendini dilin imkânlarıyla tezahür eder. Florinalı Nazım'a yazdığı mektubunda "Benim yazdıklarımda hayalat-ı müfrite, hatta haşviyyat vardır" (Mektuplar, c. II, s. 74) derken hayal gücünde hala bir sınır fikrine sahip olduğunu ima eder. Muhayyile sınır kelimesinin iş görmediği bir mekândır. Lakin ifadeyi arama biraz da bu endişeye sahip olmak anlamına gelir.

Diğer yandan sevilen objenin varolmaktan çıkması, veya yitirilişi muhayyel eylemin bir amaca göre yönelimselliğinin niteliğinde değişim yaratır. Muhayyile artık varlığın kendisine yönelemediğinde o yitirilen varlığı dilde yeniden yaratmak zorunda kalır. Şiir burada muhayyilenin özgür oyununda dış dünyada karşılığı bulunmayan bir varlıklar dünyası yaratır. Bu yaratılan yeni "obje" tahayyülün dil ile olan rabitasını kurar. Dolayısıyla objesiz tahayyül dış dünyada karşılığı bulunmayan bir objenin gerçekliği kabul edildiğinde anlam kazanır.⁵¹ Yas tutarken bir yandan yas tuttuğumuz varlığın kaybını onaylarken, diğer yandan çektiğimiz acı Arendt'in dediği gibi, onu bir şiire yerleştirdiğimizde ya da onun hakkında bir şiir söylediğimizde doğar.⁵² Şiirde yasin bu şekilde bir yitiriş ve geri getiriş formu kazandığını fark ederiz. Bu genellikle anladığımız şekliyle sağlam diyalektikten daha farklı, bir hasarlı (broken) diyalektiktir. Bu hasarın kendisi acıyı bütünüyle gideremediğimiz, ancak onu sürdürebilme yetisi kazandığımız içindir. Bu sayede acılar şiirle, sözle, dille katlanılabilir hale gelir.

Sevdiğimiz bir varlığı yitirdiğimizde ne yapacağımızı, hangi kelimeyle durumu nasıl anlamlandırmaya çalışacağımızı, kısacası neye karar vereceğimizi önceden hesaplayamayız. Sevdiğini yitiren insanın bu durum için dilini bulma konusunda kimseden, gelenekten ya da eşten dosttan yardım talep edecek kadar bile vakti yoktur. Dahası çevresinden herhangi bir yardım talebinin dili de bu anlam-

⁵¹ Paul Ricoeur, "Hikaye Edici Muhayyile Üzerine", Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları, ed. Richard Kearney, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 42.

⁵² Arendt bu düşünceyi Isak Dinesen'den alır ve kitabının Eylem başlıklı bölümünde bu düşünceyi irdeler. Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 239.

da öngörülemez olan yalnızlık formuna dâhildir. Bu fenomen, insan yaşamında onu kendisi olmaya mahkum eden nadir anlardan biridir. Ölüm karşısında biz gerçekten de kendimiz olmaya mahkum ediliz. Öyle ki toplumsal normlara pek uygun olmayan, gelenekte pek görülmemiş tarzda verilen tepkiler, ilk etapta bir takım kimse-ler için rahatsız edici olsa da çok çabuk hoş görülmeye açıktır. Kişinin bu durumda kendinde olmadığı kabul edilir. Ve kendinde olmayan insan hatalarından sorumlu olmaktan azade edilebilir.

Dolayısıyla Hâmid'in *Makber*'i doğası itibariyle bir özgünleşme-yi zorunlu kılan sevilen bir varlığı eski formuyla asla geri dönmeyecek şekilde kaybetmiş olmanın tecrübesini, klasik şiirin belirlediği moddan daha sahih bir şekilde, doğasına uygun bir şekilde anlar. Bu tecrübeyi logos'a tabi kılmaya çalışmaz. Bu tecrübe ancak mitos'ta doğasına uygun bir yer bulabilir, ve kendisi olur. Acılara tahammül etmemizi sağlayan, dilde bize daima açılmaya hazır olan şiirselliktir. Her bir kişiyi kendi sorumluluğuyla yüzleşmek zorunda bırakan yakın bir varlığını yitirme acısı sahih mahiyetini dildeki şiirin olasılık mekânında açığa vurur. Hâmid'in şiiri bu acının dildeki şiirsel ifadesini aramasından daha önce görülmemiş tarzda bir şiirsel kimlik elde eder.

Muhayyilenin linguistik boyutu tam da burada açıklık kazanır. Temellerini Kant'tan alan epistemolojik muhayyile tasarımları onu dilden bağımsız, kendi içinde işleyen bir sınırsız oyun gücü olarak ele alırlar. Oysa biz geniş muhayyile gücüne sahip Shakespeare'i veya burada konumuz olan Hâmid'i muhayyilelerin genişliği veya sınırsızlığı nedeniyle övdüğümüzde göz ardı edilen şey genellikle muhayyilenin her seferinde sınırsızlığını dilde ifşa edebildiğidir. Başka bir deyişle, dilden bağımsız edebi bir muhayyileden söz edilemeyeceği, dolayısıyla asıl sınırları aşılmanın ve sınırları aşmanın dil olduğudur. Muhayyileyi öznelci romantizmin kısmen sorunlu alım-lama tarzı nedeniyle dışlamaksızın, 'linguistik muhayyile'nin gücünden söz etmek daha yerinde olacaktır. Hâmid'in linguistik muhayyilesi dilin kendi içinde yeni rezonanslarını keşfetmeyi gerçekliğe dokunmayı sürdürerek sağlarken hayal gücümüzü harekete geçirir.

Buradan hareketle dil ve muhayyilenin ilişkiselliğinde yaratıcı bilinci veya deha (genius) denilen varlığı görme eğilimimizden söz etmek gerekir. Şiir, daima bizi dildeki yeni rezonanslara sürüklerken bizim daima geriye, yazarın bilincine dönerek ona anlam ver-

meye çalışmamız, edebiyat biliminin bugünde de devam eden en yaygın sorunlarından. Bu sorun, yazarın ne tür bir anlam kastettiği gibi bir anlama konusundan ziyade, bu bile daha yararlı sonuçlara neden olurdu, yazarın psikolojisinin nasıl sanat eserini ortaya çıkarmada belirleyici güç olduğunu yeniden ispat etmeye yarar. Dolayısıyla ispatlanan şey, yeni kurulmakta olan bir bilimin, psikolojinin hakikatidir. Rıza Tevfik her seferinde sıradan okur ile psikoloji erbabı okur arasında ikincisi lehine radikal ayrımı Hâmid'in şiirini bu yeni bilimin, psikolojinin gücünün ispatına bir argüman olarak kullanır.

Yaratıcı muhayyilenin daima ileriye, geleceğe yönelikliğini göz ardı etmeyen bir çalışma, şiirin kaynağı sorusunu incelemekten kendisini kurtaracaktır. Şiirin kaynağı daima ileriye bizi götüren yaratıcı dilden başkası değildir. Heidegger'in dediği gibi, bizi kuranın dil olduğu bilincinde şiire baktığımızda şiirin geleceğe anlam verme ve onu şekillendirmemizde nasıl bir imkânlar alanı oluşturduğunu anlarız. Hâmid'in şiiri, muhayyilenin arabuluculuğunda mesken tutan, bu, imkânlar alanının şiiridir.

70 | db

Hâmid, her ne kadar henüz şiirin dille yazıldığını ve nefesini oradan aldığı fark edememiş olsa da şiirin ferdileşmesi adına onun yeniden okunabilmesi gibi, olasılık, çelişki gibi dilde daima mevcut anlama düzeylerini muhafaza ettiği farklı bir ontolojik boyutuna işaret edebilmeyi başarabilmiştir. Dolayısıyla, biz onunla şairin değil ama dilin dehasını fark edebilme düzeyine ulaşabiliriz. O, neoklasik şairler gibi düzgün ve incelikli şiirler yazmamıştır ya da modern şairler gibi yeni bir sentaks ya da yeni bir kelime yaratmamıştır, kelimeleri onların etimolojisine ya da bir takım hayali etimolojilere de götürmemiştir.⁵³ Onun şiiri insani tecrübenin ve sıradan yaşamın üzerinin kapanmasının ağır bedeline en uygun ifadeyi bulmak için bir çeşit mücadeledir. Onun yaptığı daha ziyade derinlere gömülmüş tecrübeler, insani tecrübeler, insanlık hayatının kökenleri hakkında müşterek tecrübeler, şöyle demek daha uygun sanırım, yaşama ve ölüme, suça ve aşka vb. uygun ifadeleri

⁵³ Burada Ahmet Caferoğlu'nun "Abdülhak Hâmid'in Stilistik Kelime Yaratıcılığı" yazısını göz ardı etmiyoruz. Caferoğlu'nun tespitlerinin belirgin bir şekilde klasik şiirde de bulunabilecek bir limitte olduğunu düşünmekteyiz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 2012, cilt: 15, s. 2-12.

yeniden-yaratmaktır.⁵⁴ Onun *Makber*'de yaptığı şey sadece olan bitenle, mevcut dilin belirlediği gerçekliğin dışında, ama yine dilde yalın bir ilişkiye girebilmeyi başarması, dolayısıyla her türlü verili çelişki/çelişmezlik ya da potansiyel/aktüel kategorizasyonların üzerine çıkabilmesidir.

Kaynakça

- Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Bütün Şiirleri-2: Makber, Ölü, Hacle, Bâladan Bir Ses*, haz. İnci Enginün, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- Ahmet Caferoğlu, "Abdülhak Hâmid'in Stilistik Kelime Yaratıcılığı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2012, cilt: 15, s. 2-12.
- Ahmet Miskioğlu, *Tanpınar'dan Notlar: Yeni Türk Edebiyatı Tezli Sertifika Ders Notları (1952)*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Ahmet Hâmid Tanpınar, "Hâmid", *Edebiyat Dersleri*, haz: Abdullah Uçman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 55-57.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, "Makber'in Son Tab'ı Münasebetiyle", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 258-259.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, "Namık Kemal'den Sonra: Abdülhak Hâmid", *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Burhanettin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2013/1, sayı: 30, s. 83-96.
- Burhanettin Tatar, "Sunuş", Servet Gündoğdu, *Alacakaranlık Düşleri*, Palto Yayınları, İstanbul 2014, s. 5.
- Cleanth Brooks, "The Language of Paradox", *Well Wrought Urn: Studies in The Structure of Poetry*, Harcourt-Brace, New York 1947, ss. 3-21.
- Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran. c. II, Routledge, London 2001.
- Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer es-Semerkanî el-EBHERÎ, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi", *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, 2001, sayı: 3, s. 151-165.
- Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2014, s. 109-116.
- G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Hans-Georg Gadamer, "From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy", *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, ed. ve çev. Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2007, s. 109-120.
- James Risser, "From concept to word: On the radicality of philosophical hermeneutics", *Continental Philosophy Review*, 200, sayı: 33, s. 309-325.

⁵⁴ Paul Ricoeur, "Poetry and Possibility", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdés, University of Toronto Press, Toronto 1991, s. 448-462.

- Kaya Bilgegil, *Hâmid'de Ledünni Meselelerden Allah I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1959.
- Martin Heidegger, "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek", *Cogito*, çev. Olcay Kunal, Yaz 1996, sayı: 8, s. 67-70.
- Martin Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü: Beş Kılavuz Söz", Hölderlin, *Seçme Şiirler*, çev: Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXVI, 1997. s. 45-70.
- Mehmet Kalpaklı (haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.
- Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- M. Orhan Okay, Abdülhak Hâmid'in Romantizmi, Ankara Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1971.
- Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Harvard University Press, Cambridge vd. 1976.
- Paul Ricoeur, "Hikaye Edici Muhayyile Üzerine", *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, ed. Richard Kearney, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 39-62.
- Paul Ricoeur, "Poetry and Possibility", *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdés, University of Toronto Press, Toronto 1991, s. 448-462.
- Platon, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazat-ı Felsefîyesi*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1984.
- R. S. Crane, "The Critical Monism of Cleanth Brooks", *Critics and Criticism: Ancient and Modern*, ed. R. S. Crane, W. R. Keast vd., The University of Chicago Press, Chicago 1952, s. 83-107.
- Seyit Kemal Karaalioğlu, *Edebiyat Terimleri Kılavuzu*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1975.
- Süleyman Hayri Bolay, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. 14, s. 515-566.
- Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev: O. Koçak-A.Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 2000.
- Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Veysel Öztürk, "Türk Şiirinin Romantik Kökleri: Abdülhak Hâmid'in Şiirinde Romantik Öznellik", Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Wilhelm von Humboldt, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslin Zihinsel Gelişimine Katkısı", *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humboldt*, der. ve çev: Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s. 109-167.
- Yahya Kemal, "Makber ve Ölü: I - II", *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1997, s. 197-206.



KUR'ÂN-I KERİM'DE İŞÂRET EDİLEN BAZI RİVÂYET KÂİDE VE ESASLARI

Ali ARSLAN*

Öz

Bilgi paylaşımı ve haber nakli insanlık tarihi boyunca devam eden önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın karşılanması ve insanlar arasındaki iletişimin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi her dönemde önemini korumuştur. Peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyleri insanlara ulaştırma biçimleri bu konuda insanlık için ideal örneklği oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de nakledilen bilginin aslına uygunluğunun araştırılması, zanna tabi olunmaması, iftira atılmaması ve yalan söylenmemesi gibi haber naklinde dikkat edilmesi gereken temel kaidelere işaret eden birçok âyet bulunmaktadır. Sahâbe, bu âyetler çerçevesinde, o günün en önemli iletişim aracı olan haberin sözlü naklinde nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini öğrenmiştir. İlgili âyetlerin bazıları bu konuya direkt olarak işaret ederken, bir kısmı da dolaylı olarak değinmektedir. Neticede herhangi bir haber karşısında bile araştırmaya yapmaya teşvik edilen Müslümanlar, Hz. Peygamber'den kendilerine bir şey nakledildiğinde daha hassas davranmışlardır. Çalışmamızda bunlara temas edilecek olup, bazı başlıklar halinde sıralanacaktır. Özellikle hadis ilmi başta olmak üzere, bütün dinî ilimlerde vazgeçilmez bir yere sahip olan rivâyet geleneğinin esaslarını âyetlerde açıkça bulmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Rivâyet, Haber, Nakil, Kâide.



The Rules and Principles of transmission Pointed in the Holy Qur'an

Abstract

Information sharing and report transfer is an important need that continues throughout human history. Although a variety of precautions have been taken so that this communication can be done in a healthy way, it still has not reached a complete solution. The manner in which prophets deliver the revelations received from Allah to people constitutes the ideal example for mankind in this regard. When you look at the Qur'an from this point of view, there are too many verses referring to points where attention should be paid when the reports are being transferred. While some of them point directly to this topic, some of them are pointing indirectly. In this work, some of them will be handled and they will

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aarslan611@mynet.com.

be listed in some titles. As a result, since our knowledge of the Prophet (sas) is based on news, the tradition of "transmission", which is the means of obtaining this knowledge, has a very important place in all religious studies, especially in the science of hadith.

Keywords: Qur'an, Transmission, Report, Transfer, Principle.

Giriş

Yeryüzünde halife olarak yaratılan insanoğluna, konuşma ve beyân edebilme kabiliyeti verilmiş¹ ve bizzat Allah tarafından eşyanın isimleri öğretilmiştir.² Allah'ın (c.c.) bir hikmeti gereği fitratına "beyân" kabiliyeti yerleştirilen insanoğlu, bu özelliği sayesinde eşyanın isimlerini öğrendiği gibi aynı zamanda mükevvenâta, mâhiyetine uygun isimler verebilmiş, kelime ve kavramlar üretmiş ve hayatını anlamlandırabilmiştir. Âdem, Rabbinden öğrendiği isimlerle konuşmuş³ ve neticede insanın üstünlüğü ortaya konulmuştur. Halife sıfatıyla yaratılan Hz. Adem'in kendisine öğretilen kelimelerle konuşması şerefini artırmış, şeytanın konuşmaları ise isyan muhtevalı olduğundan Allah'ın rahmetinden uzaklaşmasına vesile olmuştur. Bundan dolayı insanın şerefini artıran şey, sadece konuşabilmesi değil, söylenen sözlerin hak ve hakikate uygun bir şekilde ifade edilmesidir. Doğru sözlü olmak, güzel konuşmak ve doğruları aynen olduğu gibi en güzel bir üslupla aktarmak, başkalarına nakletmek ilk insandan itibaren insanlığın en önemli meselelerinin başında gelmektedir. Bilginin doğru nakledilmesi mevzu-su, yazının ortaya çıkışından sonra da varlığını ve önemini sürdürmüş, hâlâ da değerinden bir şey kaybetmemiştir. Sahip olunan bilgiyi, haberi, duyumu başkasına nakletmek nasıl tabîî bir faaliyetse; bu nakletme işlemi vasıtasıyla onu muhâfaza etmeye çalışmak da tabiidir.

Araplar, İslamiyet'ten önce de rivâyet ile meşgul oluyorlardı. Bu onların kabile hayatları için bir zarûretti. İslâmî ilimlerin tedvini ile birlikte rivâyet, İslam sosyal hayatı için vazgeçilmez bir unsur olmuştur.⁴ Arap dilinde "su verdi, susuzluğu giderdi, kuyudan su çekti, birine su getirdi, su başına gitti, kana kana su içti ve ipi büktü" gibi anlamlara gelen *ravâ* (= روى) fiil kökünden müştâk *rivâyet* (= رواية) kelimesi, aynı zamanda "şiiir ve hadîs nakletmek" anlamını da taşımaktadır.⁵

¹ Rahmân, 55/4.

² Bakara, 2/31.

³ Bakara, 2/33.

⁴ Zâkir Kâdirî Ugan, "Dinî Rivâyetler", sadeleştiren: Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul, 2002, s. 217; Fuad Sezgin, "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri", trc. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa, 1993, s. 314-315.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâ-i tûrâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1999, c. 5, s. 378-380.

Râvi (= راوی) kelimesi ise ism-i fâil olup, rivâyet fiilini gerçekleştiren kişiye verilen isimdir. Çöl şartlarında, devamlı aranan ve en fazla ihtiyaç duyulan şey olması bakımından, rivâyet kelimesinin su ile ilgili anlamlarının bulunması, Arap toplumundaki ehemmiyetine işâret etmektedir.

Bir hadis ıstılâhı olarak rivâyet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini aksettiren hadislerin, o hadisleri haber verenlere isnâd edilmesi suretiyle aktarılmasıdır. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîne ait bir haberin kurallarına uyarak başkasına nakledilmesidir.⁶ Bu tarife göre, rivâyetin üç temel unsuru bulunmaktadır. Birincisi rivâyete konu teşkil eden sünnet, hadîs veya benzeri olan haber; ikincisi bu haberi kendisine nakledene isnâd ile rivâyet eden şahıs; üçüncüsü de haberi kendisine rivâyet edenden alan diğer şahıs. Kısaca ifade etmek gerekirse, mervî, bu mervîyi elinde bulunduran ilk kaynak veya şeyh ve onu bu kaynaktan alıp nakleden râvî. Rivâyetin sıhhati, bu üçlü unsurun sıhhatine bağlı olduğundan, Hadis ilminde, bir taraftan rivâyet edilen haberde, bir değişik yapılp yapılmadığı araştırılırken, diğer taraftan da haberi rivâyet eden şahsın, onu kendisine rivâyet eden şahsa isnadının sıhhati araştırılmıştır.⁷

Müslümanlar daha Resûlullah (s.a.s.) hayattayken onun hadislerini öğrenmek ve doğru bir şekilde nakledebilmek için gerekli faaliyetlere başlamışlardır.⁸ Bu konu üzerinde Resûlullah (s.a.s.) da hassasiyetle durmaktaydı. O, kendisine vahyedilenleri tebliğ ettiği ve söz ve eylemleriyle açıkladığı gibi, ümmete de bunları sonraki kuşaklara âyet-hadis

⁶ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 322; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 23; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 256.

⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 371; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 211.

⁸ Örnek verecek olursak: Hz. Ömer, ensardan olan arkadaşıyla münâvebeli bir şekilde Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına gelmekteydi. (Buhârî, İlim, 3). Bazı heyetler Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına uğradıklarında, kendisinden bilgi öğrenme isteklerini ayrıca belirtmişlerdir: Mesela Abdul-Kays heyeti Hz. Peygamber'in yanına geldiklerinde, "Bizler sana uzak bir beldeden geliyoruz. Aramızda da kâfir Mudar kabilesi olduğu için sadece Haram aylarda gelebiliyoruz. Bize bazı şeyler söyle de geride kalanlarımıza haber verelim, onlar da bu sayede cennete girsin..." Bunun üzerine Hz. Peygamber bazı emir ve tavsiyelerde bulunmuş ve peşinden, "Bu emrimi ezberleyin ve onu arkamızda kalanlara haber verin." buyurmuştur. (Buhârî, İlim, 3). Ayrıca Sahâbenin hepsi hadisleri öğrenme konusunda aynı imkanlara sahip olamadıkları da bir vâkıdır. Nitekim Ebû Hureyre'nin "Muhâcir kardeşlerimiz pazarda ticaretle, ensar ise bahçelerinde meşgul olurken Ebû Hureyre karın tokluğuna Peygambere hizmet ediyor, onların bilmediklerine de şahit oluyordu." (Buhârî, İlim, 25), ifadeleri kendisinin zamanın çoğunu Hz. Peygamber'i takip etmeye ayırdığını göstermektedir.

ayırımı yapmadan nakletmelerini istemekteydi.⁹ Örnek verecek olursak:

"Bir âyet bile olsa benden tebliğde bulunun."¹⁰

"Allah, bizden¹¹ bir hadis işiten ve onu bir başkasına ulaştırıncaya kadar koruyan kişinin yüzünü nurlandırsın. Kendilerinden daha bilgili olanlara bilgi taşıyan niceleri vardır. Yine kendileri bilgi taşıyan niceleri vardır ki bilgin değildir."¹²

Yine aynı şekilde, Resûlullah'ın huzuruna gelen Benî Abdülkays heyeti ile aralarında geçen konuşma neticesinde onlara söyledikleri de konumuza başka bir örnektir: "Bunları ezberleyin ve geride kalanlarınıza da bildirin".¹³ Rasûlullah'tan öğrenilen hususların ezberlenmesi ve diğer insanlara aktarılması işi ileriki dönemde rihle faaliyetleri şeklinde devam etmiştir. Nitekim sahâbe içerisinde, bilmediği veya bizzat Resûlullah'dan duymadığı bir hadisi öğrenmek için her türlü zorlukları göze alarak, uzak ülkelerde yaşayan başka bir sahâbinin yanına gideneri çokça görmek mümkündür.¹⁴

Rasûlullah'ın (s.a.s.) teşvikleriyle başlayan ve gelişen hadis tahammül ve edâ faaliyetleri, O'nun (s.a.s.) vefâtıyla birlikte, yukarıda kısaca ifade edildiği üzere yeni bir boyut kazanmış¹⁵, tarihi süreçte değişen şartlara göre hadis naklinde usûller sistemli hale gelmeye başlamıştır. Neticede rivâyetin güvenilir bir şekilde yapılabilmesi için birtakım şartlar ortaya çıkmıştır. Hadîs Usûlü kitaplarında, "sıfâtü rivâyeti'l-hadîs" veya "şurûtu'r-rivâye" başlıkları altında özel olarak işlendiği

⁹ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001, s. 128,129.

¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn-i Kesir, Dimaşk, 2002, Enbiyâ, 50; Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Sünen'ü-Tirmizî*, thk. Nâsiruddin Elbânî, Riyâd, h. 1417, İlim, 13.

¹¹ Hadisin bazı tariklerinde "sözümü" şeklinde geçmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde, 2004, İlim, 10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabiyyi, Basım y.y., 1975, Mukaddime, 18; Menâsik, 76. Hadiste, sahâbeye dini koruma ve yayma (tebliğ ve davet) görev ve şuurunun o günün Müslümanlarının zihninde iyice yer etmesi için verilen bir emir bulunmaktadır. Ayrıca bkz.: İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 28, 29.

¹² Ebû Dâvûd, İlim, 10.

¹³ Buhârî, İmân, 40.

¹⁴ Bkz. Buhârî, İlim, 20.

¹⁵ Rivâyetlerde titizlik ve ihtiyatlı davranma, gerektiğinde yemin ve şahit isteme, rihle, rivâyetin menşeiini araştırma, yalan sözden kaçınma, yanlış yaparız endişesiyle rivâyeti azaltma gibi esaslar yanında yeni zuhûr eden fitnelere karşı ilave tedbirler alınması gerekmiştir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s. 15-26.

üzere¹⁶ bu usûl ve kâidelerin bir araya getirilmesi, ilgili kitapların yazılış amaçlarındandır.

Arapların özellikle şiir ve ensâb ile ilgili bilgileri naklederken kısmen kullandıkları¹⁷ rivâyet esasları, İslâmiyetle birlikte yeni bir merhaleye girmiştir.¹⁸ Bu esasların belirlenmesinde kuşkusuz en fazla etkili olan kaynak ise Kur'an-ı Kerim'de işâret edilen hususlardır. Kur'ân-ı Kerim, Müslümanlar için her alanda rehber olduğu gibi, doğru bilgi peşinde koşma, elde ettiği haberi araştırma, sözüne yalan katmama gibi uyarılarıyla, haberlerin nakli hususunda da yol göstericidir. Araştırmamızda bu konular üzerinde durulacak ve Kur'ân-ı Kerim'de işâret edilen rivâyet esasları ve kâideleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

1- Kur'ân-ı Kerim ve Rivâyet

Bilindiği üzere Kurân-ı Kerim'de önceki peygamberler ve milletler hakkında çok fazla bilgi bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim özellikle insanlara doğru yolu göstermek, onları irşâd etmek amacıyla, tarihî olayları, kıssaları ve önceki milletlerin hallerini açıklayan haberleri bize aktarmaktadır.¹⁹ Kur'ân-ı Kerim'in önemli bir bölümünü oluşturan kıssaların bazılarına örnek olarak şunları verebiliriz: Adem (a.s.) kıssası : Bakara, 2/30-37. İsrâiloğulları; Bakara, 2/44-69;77-86;248. Yûsuf (a.s.) kıssası: Yûsuf, 12/1-111; Mûsâ ve İsrailoğulları hakkında: İsrâ, 17/102-107. Kehf hikayesi: Kehf, 18/8-26. Mûsâ ve arkadaşı: Kehf, 18/59-82. İki yetim çocuğun hikayesi: Kehf, 18/81. Fîl ashâbı: Fîl, 105/1-5. Ebû Leheb ve hanımı: Tebbet, 111/1-5. Bu kıssaların hepsine konu ve âyet sayısı açısından bakıldığında, 1560'a yakın âyette, yaklaşık 84 konu ihtivâ ettiği görülmektedir.²⁰

Kur'ân-ı Kerim'de bu tür bilgiler verilirken bazen “kıssa” bazen de “güzel kıssa” ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca “tilâvet”²¹ kelimesi de ha-

¹⁶ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1986, s. 208-235.

¹⁷ Fuat Sezgin'in de ifade ettiği üzere, Câhiliye devri rivâyet kâideleri ile ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber, ensâb, şiir, *eyyâmu'l-arabla* ilgili bilgiler ezberlenerek aktarılmaktaydı. Şifâhî rivâyetin yanında bazı şairlerin şiirlerini yazdığı da bir gerçektir. Arap şiirinin tedvini ile hadislerin tedvini arasında benzerlikler bulunmaktadır. Fakat hadis naklinde ravî zinciri zikredilirken, şiirde bu husus genelde ihmal edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sezgin, "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri", s. 312-314.

¹⁸ Sezgin, "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri", s. 314.

¹⁹ Kıssaların geçtiği yerlere toplu olarak bkz.: Ugan, "Dini Rivâyetler", s. 213,214.

²⁰ Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 2, 2002, s. 56.

²¹ Tilâvet kelimesi ayrıca amel etmeye dönük okuma biçimini de ifade etmektedir: "Gelin size Rabbinizin neyi emrettiğini/haram kıldığını tilâvet edeyim..." (En'âm 6/151) âyetinde olduğu gibi. Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tilâvet kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de "kurâat, ittibâ, inzâl, amel, rivâyet" olmak üzere beş mânada kulla-

ber verme, anlatma anlamında kullanılmaktadır: “Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.”²² “İman eden bir kavim için Mûsâ ile Fira-vun’un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız.”²³ Kur’ân-ı Kerim’de “kıssa” kelimesinin kullanıldığı âyetlerde²⁴ bu kelime, “Bir şeyi olduğu gibi rivâyet ve haber vermek” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁵

Yine Kur’ân-ı Kerim’de kıssaları ifade etmek için ayrıca, “ne-be”enbâ, “hadis” ve “zıkr” kelimeleri de kullanılmaktadır: “İşte bu (kıssa), gayb haberlerindedir. Onu sana biz vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar tuzak kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin.”²⁶

Yukarıda da ifade edildiği üzere İslâmiyet öncesinde de kısmen bulunan rivâyet geleneğinde mutlaka râvî bulunması gerekmektedir. Peygamberler, kendilerine indirilen vahyi Cenâb-ı Hak’tan aldıklarından, bu haberler için “rivâyet” kelimesi kullanılmamış, ancak mefhûm olarak “rivâyet” kelimesi ile yakın anlamlı “kıssa”, “tilâvet”, “enbâ” gibi tabirler kullanılmıştır.²⁷ Kur’ân-ı Kerim hem rivâyet usüllerinin en sağlamı sayılan tevâtüren ulaşılmış, hem de içinde önceki peygamber ve milletlere ait haberleri aktarması bakımından haber naklinde bulunmuştur. Sahabenin bizzat müşâhede ettiği bu durum onları her bakımdan etkilemiş ve rivâyet esaslarının belirlenmesinde en temel kriter olmuştur.

2- Sahâbenin, Rasûlullah'a (s.a.s.) Karşı Davranışları Konusunda Eğitilmeleri

Başta sahâbe olmak üzere muhaddisler, Peygamber olması hasebiyle sahip olduğu husûsî mevkiî itibarıyla, Rasûlullah'a nispet edilen bir rivâyetin, ilk önce gerçekten ona ait olup olmadığını araştırmışlardır. Özellikle uydurma rivâyetlerin çıkmasıyla birlikte, bunların hangilerinin "sahîh" olduğunu tespit için, değişen şartlara göre güvenilir bir

nıldığını ifade etmektedir. "Rivâyet" anlamında kullanıldığına örnek olarak ise, "Onlar, Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular..." (Bakara, 2/102) âyetini vermektedir. Bkz.: İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdadi, *Nüzhetü'l-a'yünî'n-nevâzîr fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1984, s. 221,222.

²² Yûsûf, 12/3.

²³ Kasas, 28/3.

²⁴ Bk. Nisâ, 4/162, A'râf, 7/33, Nahl, 16/119, Kasas, 28/25; Mü'min, 40/78.

²⁵ Ugan, "Dinî Rivâyetler", s. 214; Mehmet Emin Özafşar, "İslam' da Haber Konsepti ve İletişim Ahlakı", *İslam Ahlakı ve Sevgi 2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, s. 153-160.

²⁶ Yûsûf, 12/102; ayrıca bkz. Hûd, 11/49. Kasas, 28/3; Al-i İmrân, 3/44.

²⁷ Ugan, "Dinî Rivâyetler", s. 214.

yöntem ortaya koyma çabaları da devam etmiştir. Bu çabaların temelinde sahâbenin, Hz. Peygamber'in rehberliğinde öğrendiği hususlar bulunmaktadır. Risâlet müddeti boyunca mümkün merteye her olayı takip etmeye çalışan sahâbe, Rasûlullah'ın yanında, onun örnekliliği ve rehberliğinde aynı zamanda iyi bir eğitimden geçmiştir. Bu eğitim onların zihniyetini şekillendirmiş ve neticede bu anlayış ve yaklaşım tarzı, rivâyetlerin anlaşılmasında, korunmasında ve nakledilmesinde de açık bir şekilde kendisini göstermiştir. Rivâyet geleneğine oldukça yatkın olan Araplar, Müslüman olmalarından itibaren de öncelikle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı nasıl davranmaları konularında eğitilmişlerdir;²⁸ Peygamberlik müessesesi ile yeni karşılaşan bu insanlar, aynı zamanda ona karşı nasıl bir beşerî muâmele içerisine girecekleri konusunda da bilgilendirilmişlerdir. Bu konuda birçok âyet bulunmakla birlikte özellikle Hucûrât süresindeki aşağıdaki âyetler konuya sarîh bir şekilde işaret etmektedir:

"Ey imân edenler, Allah'ın ve Resûlü'nün önüne geçmeyin ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah işitendir, bilendir.

Ey imân edenler, seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin ve O'na birbirinize bağırır gibi yüksek sesle bağırmayın. Haberiniz olmadan amelleriniz boşa giderir.

Rasûlullah'ın yanında seslerini kısıyanlar var ya! İşte onlar, Allah'ın takva için kalplerini imtihan ettiği kimselerdir. Onlara hem bir bağışlanma, hem de büyük bir mükâfat vardır.

(Ey Muhammed), odaların arkasından sana bağırانların çoğu, düşüncesiz kimselerdir. Onlar, sen kendilerinin yanına çıkıncaya kadar bekleselerdi, elbette kendileri için daha iyi olurdu. Allah bağışlayandır, esirgeyendir."²⁹

Yine Rasûlullah'ın (s.a.s.) toplum içindeki özel konumuna da vurgu yapılmıştır: "Bilin ki, Allah'ın Elçisi içinizdedir. Şayet o, çoğu işte size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz..."³⁰ Birçok âyette "beşer" yönüne vurgu yapılan Rasûlullah'ın, onlardan farklı olan konumuna da ayrıca dikkat çekilmiştir.³¹

Ayrıca bir çok âyette sünnetin dindeki yerine ve kaynaklık değerine işaret işâret edilmiştir ki, bunların muhtevası genel olarak altı grupta toplanmaktadır:

- 1- Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaati emreden âyetler,
- 2- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hükümlerine boyun eğmeyi emreden âyetler.

²⁸ Bkz: Ünal, Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış, s. 270,271.

²⁹ Hucurât, 49/1-5.

³⁰ Hucurât, 49/7.

³¹ Bkz.: Fussilet, 41/6.

3- Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isyan etmemeyi, ona karşı çıkmamayı emreden âyetler.

4- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân-ı açıklama görevinden bahsedilen âyetler,

5- Hz. Peygamber'in (s.a.s.) helal-haram kılma yetkisinden bahsedilen âyetler,

6- Hz. Peygamber'in Müslümanların uyması gereken güzel bir örnek, yani numûne-i imtisal olduğuna dair âyetler.³²

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinî açıdan özel konumuna vurgu yapılmasının yanında, kendisiyle iletişim içerisinde olanlar, beşerî ilişkiler açısından da eğitilmiştir. Durumu bilinmeyen veya yalancı, günahatan çekinmez olarak tanınan kimselerin verdikleri haberlere ve bilgilere güvenmemesi, bunlara göre hüküm vermemesi gerektiği ve böyle durumlarda araştırma yapması gerektiği³³ bildirilen Müslüman, söz konusu haber peygamberine ait olduğunda ise ayrı bir ihtimam göstermesi yolunda çeşitli vesilelerle eğitimden geçirilmiştir.

3- Rivâyetin Başlangıcı:

Peygamberlerin ilk görevi Allah'tan aldıkları vahyi tebliğ³⁴ ve tebyîn³⁵ etmek olarak bildirilmektedir ki, hadislerin de önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de âyetlerin doğru olarak anlaşılmasının ancak Hz. Peygamber'in açıklamasıyla mümkün olacağına işaret edilmesi³⁶ ve birçok âyette peygambere itâatin emredilip isyanın yasaklanması³⁷ gibi hususlar öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinde-

³² İlgili âyetler ve değerlendirmeleri için bkz. Abdülğani Abdülhâlık, *Hücciyetü's-sünne, Dâru'l-vefâ*, 1413/1993, s. 291-305; Hayrı Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1999, s. 150-214.

³³ Hucurât, 49/6.

³⁴ el-Mâide, 5/67.

³⁵ İbrâhim, 14/4.

³⁶ Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân-ı Kerim'in açıklanmasında nihâi otoritettir. Nitekim bir âyette, "İnsanlara, kendilerine indireleni açıklayasın diye sana Zikr'i (Kur'ân'ı) indirdik. Umulur ki düşünürler." (Nahl, 16/44) buyurulmaktadır. Burada açık bir şekilde ortaya konmuştur ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temel fonksiyonu Kur'ân-ı Kerim'i açıklamak ve kendisine indirilen vahyi yorumlamaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğrudan hitap ettiği Mekke Arapları Kur'ân metnini kolayca anlamakta idiler. Hz. Peygamber'e tevdi edilen beyân görevi, namaz ve zekât konusundaki açıklamaları örneklerinde olduğu üzere, Kitâb'ın lafzî manasından öte bir şey olduğu muhakkaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Tâkî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 54,55.

³⁷ Otuzu aşkın âyette farklı bağlamlarda Hz. Peygamber'e itâat emredilmiş ve ona itâatin değeri ve önemi belirtilmiştir. Bkz.: Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) İtaat", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.v.)*, Şanlıurfa, 2010, s.177.

ki konumunu ve Müslümanlar nezdindeki otoritesini ortaya koymuştur. Bu da beraberinde onların hadîs/sünnetin önemini ve değerini takdir etmelerini sağlamıştır. Bu durum, hadislerin muhâfaza edilerek ve aslına uygun olarak sonraki nesillere nakledilmesini gerektirmiştir.³⁸ İlgili haberler duyulduktan sonra da gereğinin yapılması ve o haberlere aykırı davranılmaması gerektiği ayrıca bildirilmiştir: "Ey iman edenler! Allah'a ve Rasûlune itaat edin, işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin. İşitmedikleri halde "işittik" diyenler gibi olmayın. Allah katında yerde yürüyen hayvanların en kötüsü, akıl erdirmeyen sağır ve dilsizlerdir."³⁹ Ayetlerde dinlemedikleri halde "işittik" diyen münâfıklar gibi olunmaması konusunda uyarı bulunmaktadır. "İşitme" fiilinden maksat, "anlayıp kavramak üzere dinlemek" olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim diğer âyette, işittiği halde doğru yola gelmeyenler, akıl erdirmeyen varlıklara benzetilmiştir.⁴⁰

Hadîsler, bir sonraki nesile rivâyet yoluyla nakledilmiştir. Sahâbe, Rasûlullah'tan (s.a.s.) bizzat duyduklarını, gördüklerini tabiûn nesline aktarmıştır. Gerektiğinde bilmediği hususları diğer sahâbeden öğrenerek bu aktarma işini yapmıştır. Sonraki nesiller açısından da durum aynı şekilde devam etmiştir.⁴¹ Burada önemli olan nokta ise, hadîslerin dindeki yeri ve dinin doğru olarak anlaşılmasındaki önemi bakımından, onun sonraki nesillere doğru olarak aktarılması hususudur.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) hayatında hadisler, sahâbe tarafından hıfz yoluyla (ezberlenerek) öğrenilmiş, müzâkere edilerek de bu öğrenme pekiştirilmiştir. Bu devirde, Hz. Peygamber'in hayatta oluşu ve aynı zamanda vahyin devam etmesi⁴², hadise musallat olabilecek tahrif, tashif ve vaz' gibi tehlikelere karşı en güvenilir koruyuculuk görevini ifa etmiştir. Hz. Peygamberin hayatta oluşu, herhangi bir tereddüt anında, ona başvurmak ve sözün doğrusunu bizzat kaynağından öğrenme imkânı veriyordu. Hişâm b. Hakîm ile Ömer b. Hattâb'ın, Furkân sûresini farklı bir kırâatla okumalarını bu duruma örnek olarak zikredebiliriz: Ömer (ra) durumu hemen Râsûlullah'a bildirmiş, bunun üzerine ikisinin de okuyuşunu dinleyen Hz. Peygamber, "Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzerine indirildiğini" ifade etmiştir.⁴³ Sahabenin bu türlü davranışı, aslında, Kur'ân-ı Kerim'in bir emridir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de: Ey

³⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, İfav Yayınları, İstanbul, 2012, s. 30.

³⁹ Enfâl, 8/20.

⁴⁰ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrül-münîr*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız, Risâle, İstanbul, 2005, c. 5, s. 214, 215.

⁴¹ Ali Yardım, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984, s. 56.

⁴² "Münâfıklar, kendileri aleyhine olmak üzere kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sûrenin indirilmesinden endişe ediyorlar..." (Tevbe, 9/64) âyetinde ifade edilen korku, münâfıkların Resûlullah'a (s.a.v.) atacakları iftiralara engel olmuştur.

⁴³ Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5 ve 27; Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 270.

iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulülemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz - Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûl'e götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir."⁴⁴ buyurulmakta, sahâbe de bu emre uygun olarak haberin aslını bizzat kaynağından tahkik etmektedir.⁴⁵

Burada özellikle hadislerin yazı ile de nakline temas edilmesi uygun olacaktır.⁴⁶ Kendisi ve gönderildiği ilk muhataplarının büyük kısmı okuma-yazma bilmediği için Hz. Peygamber (s.a.s.) sadece Kur'ân'ı vahiy kâtiplerine yazdırmış, kendisine ait bilgilerin şifâhî naklini teşvik etmiştir. Kur'ân vahyi gibi kendi sözlerinin yazılmasını ise başlangıçta yasaklamıştır.⁴⁷ Fakat sahâbeden Abdullah b. Amr b. As'ın bizzat Hz. Peygamber'den duyduklarını es-Sahîfetü's-Sâdıka'sında toplaması, Yemenli Ebû Şah'ın istemesi üzerine Rasûlullah'ın fetih hutbesini onun için yazdırması, kendisine ait bilgileri yazmak isteyen bazı sahâbîlere izin vermesi ve Hz. Ali, Amr b. Hazm gibi bazılarının Hz. Peygamber hayattayken yazdıklarının bilinmesi söz konusu yaşağın başlangıçta ve belli bir amaçla⁴⁸ yapıldığını göstermektedir.⁴⁹ Nitekim Rasûlullah (s.a.s.) zamanında Medine vesikası, nüfus sayımı, berâtlar, dine davet mektupları, valilere verilen tâlimâtlar, Hudeybiye anlaşması ve vergi tarifleri gibi hususları yazdırmıştır. Bu durum da hadis yazımının belli bir zaman dilimini kapsadığını göstermektedir.⁵⁰

Kur'ân-ı Kerim'de nâzil olan ilk âyetin "Oku" emriyle başlaması, İslam Dininin ilme verdiği önemi gösteren en önemli delildir. Bilenlerle bilmeyenlerin eşit olmayacağı⁵¹ ve Allah'tan en çok âlimlerin korkacağı⁵² da ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de bildirilmektedir. Rasûlullah (s.a.s.) da, "Her kim ilim öğrenmek için bir yola girerse Allah bununla ona cennete giden yolu kolaylaştırır"⁵³; "Allah bir kimse hakkında hayır murad

⁴⁴ Nisâ', 4/59.

⁴⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 21.

⁴⁶ Hadislerin yazılması meselesi için bkz. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-Uş, Beyrût, 1974, s. 40-95.

⁴⁷ Müslim, Zühd, 72.

⁴⁸ Bu amacı Hatîb el-Bağdâdî şu şekilde ifade etmektedir: "Açıkça ortaya çıkmıştır ki, ilk asırlarda hadislerin yazılmasının hoş karşılanmaması, Allah'ın kitabına bir başka şeyi eş tutmamak veya bir başka şey sebebiyle Kur'ân'la meşguliyetten uzak kalmamak içindir." Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 93.

⁴⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 25.

⁵⁰ Ali Yardım, *Hadis II*, İzmir, 1984, s. 13-18.

⁵¹ Zümer, 39/9.

⁵² Fâtır, 35/28.

⁵³ Buhârî, İlim, 10; İbn Mâce, Mukaddime, 17; Ebû Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 19.

ederse onu dinde fakîh kılar"⁵⁴, gibi hadislerle ilme teşvik etmiştir. Ayrıca Rasûlullah (s.a.s.), vedâ hutbesinde "... Burada bulunanlar benim sözlerimi burada bulunmayanlara tebliğ etsin."⁵⁵ "Benim sözümü işitip onu iyice belleyen, sonra da onu işittiği gibi başkalarına ileten kimselerin Allah yüzünü ak etsin."⁵⁶ gibi hadisleriyle kendi sözlerinin öğrenilmesini ve öğretilmesini istemiştir.

Rasûlullah (s.a.s.), bizzat kendisi sahâbenin ilim elde edebilmesi için her türlü kolaylığı sağlamış ve birbirinden farklı metotlarla ilim öğrenmeye teşvik etmiştir. Bu şekilde zihin dünyası teşekkül eden sahâbe de ilme önem vermiş ve neticede bazıları Kur'ân'ı öğrenmede, bazıları da hadisleri öğrenmede ön plana çıkmışlardır.⁵⁷ Sahâbenin bu şekilde başlayan ilmî faaliyetleri, İslam'ın bu iki kaynağına dayalı bir ilmin teşekkül etmesine vesile olmuştur. Gerek Hz. Peygamber'den yukarıda bahsedilen hadisler, gerekse Kur'ân-ı Kerim'de ilmin gizlenmemesine vurgu yapan âyetler, Müslümanlara düşen ayrı bir görevin daha olduğunu ifade etmiştir ki rivâyet ilimlerinin temelini oluşturması bakımından bu husus çok önemlidir.⁵⁸ Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

"İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitâb'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet etme konumunda olanlar lanet eder. Ancak tövbe edip durumlarını düzelterler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar (lanetlenmekten) kurtulmuşlardır. Çünkü ben onların tövbelerini kabul ederim. Zira ben tövbeleri çok kabul edenim, çok merhamet edenim."⁵⁹

"Allah'ın indirdiği kitaptan bir kısmını gizleyip onu az bir bedel ile değişenler (var ya); işte onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Kıyamet günü Allah, onlarla ne konuşacak, ne de onları artacaktır. Onlar için elem dolu bir azap vardır."⁶⁰

"Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu (Kitâbı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alışveriş ne kadar kötüdür."⁶¹

Sahabe, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin bu âyetlerin ifade ettiği anlamın içerisine beraberce girdiğini bildiğinden, Hz. Peygamber'in söz, fiil

⁵⁴ Buhârî, İlim, 10; Müslim, İmâret, 175; Tirmizî, İlim, 4.

⁵⁵ Buhârî, İlim, 9; Müslim, Hac, 446.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, İlim, 10; İbn Mâce, Mukaddime, 18; Tirmizî, İlim, 7.

⁵⁷ Talak Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 22.

⁵⁸ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşmî), Kuveyt, 1994, c. 3, s. 75-80.

⁵⁹ Bakara, 159,160.

⁶⁰ Bakara, 174.

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/187.

ve takrirlerini de bilmeyenlere nakletmeyi, ihmal edilmemesi gereken bir vazife olarak telakki etmiştir.⁶² Nitekim çok hadis rivâyet ettiği sebebiyle kendisine itirazda bulunulan Ebû Hureyre şöyle demektedir: "Ebû Hureyre çok hadis rivayet ediyor" deyip duruyorlar. Hâlbuki Allah'ın Kitâb'ında şu iki âyet olmasaydı hiçbir hadis nakletmezdim, diyerek yukarıda mealleri verilen Bakara, 2/159 ve 160. âyetleri okumuş⁶³ ve şöyle demiştir: Muhâcir kardeşlerimiz çarşılarda alışveriş ile meşgul olurdu. Ensâr kardeşlerimizi de tarlalarında çalışmak meşgul ederdi. Ebû Hureyre ise karın tokluğuna Rasûlullah'tan ayrılmazdı da, onların hâzır bulunmadıkları meclislerde bulunur ve onların belleymedikleri sözleri öğrenirdi.⁶⁴

Rasûlullah'ın hayatında bizzat kendisinden duyulan, ezberlenen Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve hadisler, vefatından sonra da aynı hassasiyetle korunmuştur. Başta itikâdî konular olmak üzere, ibâdetler ve muâmelâtla ilgili her hususta Kur'ân-ı Kerim'e, Kur'ân-ı Kerim'de teferuâtı ile açıklanmayan hususlarda ise hadislere başvurulmuştur. Netice itibariyle haberlerin ve bilgilerin aktarımı anlamında "rivâyet" her zaman bir zorunluluk olarak kendini göstermiştir. Bu zorunluluk rivâyetlerin kabul ve reddinde birtakım kriterlerin göz önünde bulundurulmasını gerektirmiştir. Bu usûl ve esasların belirlenmesinde de kuşkusuz olarak birinci derecedeki kaynak Kur'ân-ı Kerim olmuştur.

4- Kur'ân-ı Kerim'de İşâret Edilen Rivâyet Kâideleri ve Esasları:

Kur'ân-ı Kerim, Rasûlullah'ın (s.a.s.), vahiy yoluyla Allah'tan aldığı haberlerden meydana gelmektedir. Bu durum, haberin önemine çok büyük bir ehemmiyet atfetmekte, haberlerin hakikate uygun olması gerektiğine, ayrıca kaynağının da hak/doğru olmasına özellikle dikkatleri çekmektedir. Aslında hiçbir şeyin gizli kalmayacağı, insanın bu dünyada işlediği her şeyin en ince ayrıntısına kadar kaydedildiği ve ahirette hiçbir kuşkuya yer kalmaksızın bunların kendisine haber verileceğine değinen âyetlerde de bunu vurgulamaktadır:

"Onlara döndüğünüzde, size mazeret beyan edeceklerdir. De ki: "Mazeret beyan etmeyin. Size kesinlikle inanmayız. Çünkü Allah bize sizin durumunuzu bildirdi. Bundan böyle davranışlarınızı Allah da Rasûlü de görecektir. Sonra hepiniz, gaybı da görülen âlemi de bilene döndürüleceksiniz de yapmakta olduğunuz şeyleri size haber vere-

⁶² İlgili âyetlerin bu manada tefsiri için bkz.: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire, 2000, c.1, s. 472, 473.

⁶³ Bu iki âyetin Bakara, 2/159 ve 174 olabileceği Aynî tarafından ifade edilmektedir. Bkz: Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2001, c. 2, s. 273,274.

⁶⁴ Buhârî, İlim, 42.

cek."⁶⁵ "İtaat ve güzel bir söz onlar için daha hayırlıdır. İş ciddileşince Allah'a verdikleri söze bağlı kalsalardı, elbette kendileri için daha iyi olurdu."⁶⁶

Ayetler net bir şekilde insanoğlunun bu dünyada yapıp ettiklerinin kaydedildiğini ve kendisine bunların hepsinin haber verileceğini bildirmektedir. Ayetlerdeki bu vurgu haberde sadâkatin ehemmiyetini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca hakikatin keşfinde haberin önemine, özellikle geçmiş ümmetlerin kıssalarının nakledilmesi suretiyle dikkat çekilmiştir. İnsanların bu kıssalar üzerinde düşünmesi, ibret alması, önceki ümmetlerin akıbetleri ile ilgili doğru bilgiyi öğrenmelerinde haberin önemi gösterilmiştir.⁶⁷

İslâmiyetin gelişinden itibaren gerek bazı âyetlerde gerekse bir takım hadîslerde haber nakli, nakledilen bilginin aslına uygunluğu ve bunun tespiti için araştırma yapılması gibi hususlarda bir takım kaidelere işaret edildiği görülmektedir.⁶⁸ Haber naklinde önceki ümmetlerden farklı ve orijinal bir metot geliştirilmesinde, Kur'ân-ı Kerim'de işaret edilen bu esaslar temeli oluşturmaktadır ki bunları bazı başlıklar altında şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Tesebbüt

Kelime olarak sabit ve sağlam olmak manasına gelen "tesebbüt", hadîs rivâyetinde ihtiyatlı davranmak; hadisi, sabit olduğunu kesin

⁶⁵ Tevbe 9/94.

⁶⁶ Muhammed 47/21.

⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, Ankara, 1996, cilt: 14, s. 346,347.

⁶⁸ Aşağıda işaret edilecek olan başlıkların haricinde de ilaveler yapmak mümkündür. Bütün Müslümanlar âlimler gibi Muhaddisler de Kur'ân-ı Kerim'den her durumda istifade edip, içinde buldukları hale göre ondan bir işaret bulmaya çalışmışlardır. Burada konunun daha iyi anlaşılması için iki örnek üzerinde durmak istiyoruz: Meselâ İmâm Mâlik (ö. 179) hadîs meclisinde hadîs okuyacağı zaman gusül abdesti almak, güzel kokular sürünmek gibi bir takım âdâba riâyet ederdi. Eğer birisi böyle bir mecliste sesini yükseltecek olsa, onu hemen böyle yapmaktan men ederdi. Peşinden de şu âyeti kerimeyi okurdu: "Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa giderir". "Hucurât, 49/2). Sonrada, "Kim Rasûlullah'ın (s.a.s.) hadîsinin okunduğu anda sesini yükseltirse, sanki o Rasûlullah'ın sesinin üstüne kendi sesini yükseltmiş gibi olur" derdi. Hadîs dinleme ve öğrenme konusunda âyetten bir delil getirip, ilgili edebe işaret etmiştir. (İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 240,241). Yine hadîs talebesinin dikkat etmesi gereken en önemli konu ihlas ve samimiyet olduğu üzerinde usûl kitaplarından özellikle durulmaktadır. Herhangi bir hadîsin farklı tariklerini bir araya getirmek hadîs rivâyetinde çok önemli bir konu olmasına rağmen, bu işi sırf başka niyetlerle yapmak, yaptığı işten dolayı kibir ve gurura kapılıp, bu bilgi ile böbürlenmek gibi durumlar karşılanmamıştır. Böyle yapanların durumunun, "Çokluk kuruntusu sizi oyaladı." (Tekâsür, 102/1) âyeti kapsamına girebileceği konusunda hadîs tâlipleri uyarılmıştır. (İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 255).

olarak anlamadıkça kabul veya rivâyet etmemek anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹ Kısaca hadîslerin rivâyetinde veya rivâyet edilen hadîslerin kabulünde titizlik göstermeyi ifade eden bir tabir olarak öne çıkmaktadır. Hadis rivâyetinde özellikle Hz. Ebubekir ve Ömer (r.a.) ile bu faaliyetin başladığını söylemek mümkündür. Çünkü gerek hadîslerin rivâyetinde, gerekse nakledilen hadîslerin kabulünde hangi şartların öne sürüleceği konusunda bu iki sahabe son derece titiz davranmışlardır.⁷⁰

Asıl itibarıyla her bir insanın, bütün söz ve fiillerinin hakikate uygunluğu konusunda dikkat ve titizlik içinde bulunması gerekir. Gayba iman eden kişide bulunması gereken en temel özellik bu noktadır. İnsanın bilmediği bir konu hakkında söz söylemesi, herhangi bir bilgiye itimad etmeksizin hüküm vermesi, bilmediği bir konu hakkında konuşması, daha da vahimi yalancı şahitlik etmesi, iftira atması birçok âyette yasaklanmaktadır. Rivâyet faaliyeti için de en mühim esas olan bu nokta şu âyette bildirilmektedir: **"Bir de bilmediğin bir şeyin ardınca gitme; çünkü kulak, göz, kalp; bunların her biri ondan sorumludur."**⁷¹

Ayette kulak, göz ve kalp sırasıyla verilerek, insanın bilgi kaynaklarının en önemlilerine işaret edilmekte ve bunların doğru kullanılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca sözlükte, "birinin izini sürmek, takip etmek" anlamı taşıyan⁷² "takfu" kelimesini, İbn Abbas (r.a.) "söyleme" kelimesiyle açıklamaktadır. Katâde ise, "işitmediğin halde, işittim; görmediğin halde gördüm, deme. Çünkü bunların hepsini Allah sana soracaktır" diye izah etmektedir.⁷³

Ayette Allâhu Teâla, bilgi sahibi olmadan herhangi bir konuda söz söylemeyi yasaklamaktadır. Aksi takdirde böyle bir bilgi zan olur ki, zandan kaçınılması gerektiği başka âyetlerle bildirilmektedir. "Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır."⁷⁴ Bu âyetle beraber düşünüldüğünde, kişinin kesin olarak bilmediği hususların ardına düşmemesi emredilmektedir.⁷⁵ Özetle bu âyet-i kerime yalan söz söylemeyi, iftirada bulunmayı, asılsız ve âdî sözler

⁶⁹ Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİBY, Ankara, 1991, c. 1, s. 53.

⁷⁰ Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, c. 1, s. 53, 54. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 406; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 319.

⁷¹ İsrâ, 17/36.

⁷² Muhammed Murtazi ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Kuveyt, 2001, c. 39, s. 325,326.

⁷³ İbn Ebû Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den 'ani'r-Resûllahi (s.a.v.) ve'sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-X, Mekke, 1417/1997, c. 7, s. 2331.

⁷⁴ Hucurât, 49/12.

⁷⁵ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, c. 5, s. 96.

söylemeyi, vehim ve hayâldan ibaret olan tahmin ve delilsiz bir zanla konuşmayı yasaklamaktadır. Hadîslerde de bu durum aynı şekilde geçmektedir: "Zandan kaçının. Çünkü zan, sözün en yalan olanıdır."⁷⁶ " زعمو (iddia ettiler) kelimesi, kişinin ne kötü bir bineğidir".⁷⁷ Bu âyet ve hadîsler aynı nokta üzerinde durmaktadır.⁷⁸ Temelsiz, sadece iddia ve zanna dayanmak, körü körüne taklit etmek ve bu yolla maksada ulaşabilmek mümkün değildir.

Hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan hususlarda, yapılan yanlışları da birçok âyet açıklamaktadır. "Putu tapanlar, 'Allah dileseydi balarımızı ve biz puta tapmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık' diyecekler; onlardan öncekiler de, Bizim şiddetli azabımızı tadana kadar böyle demişlerdi. Onlara 'Bize karşı çıkarabileceğiniz bir bilginiz var mı? Siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz' de."⁷⁹ Müşriklerin yaptığı bu istidlâllerinin hiçbir bilgiye dayanmadığı, ilmî bir değer ifade etmediği sadece zanna ve kuruntuya dayandığı bu âyette açık bir şekilde ifade edilmektedir. Böyle kesin bilgiye uymayanların aynı zamanda kendi heveslerine uydukları ve böyle kimselerin de "en sapık insan"⁸⁰ grubuna girdiği ayrıca bildirilmektedir. Yetersiz bilgi, peşinden şüpheli ve manevî körlüğü getirmektedir.⁸¹

Bir bilginin nakledilebilmesi için ilk önce, onu nakleden kimsede kesin ve yeterli bilgi bulunması gerekmektedir. Aynı zamanda işin içine kalp⁸² de eklenerek, kalbin dürüstlüğü ve Allah'ın devamlı kontrolünde olduğu inancı birleştirilmektedir. Haberin veya olayın bütün yönleri araştırılıp, doğru neticeye varılmasına engel olan bütün tereddüt ve şüpheler ortadan kaldırılmalıdır. Aksi takdirde bu tereddüt ve şüphelerle beraber bilginin nakledilmesi durumunda iftiraya düşülebilir. İnsanlar arasında yayılan bu iftira yaygınlık kazanabilir; fakat bu Allah katında en büyük günahlardan biridir. Kur'ân-ı Kerim'de yine bu konuda özellikle ifk hadisesinde örnekler bulunmaktadır. İlk iftirayı atan münâfıklar olduğu halde⁸³, herhangi bir araştırma yapmadan bazı Müs-

⁷⁶ Buhâri, Vesâyâ, 8; Nikâh, 45; Müslim, Birr, 38; Tirmizî, Birr, 56.

⁷⁷ Ebû Dâvud, Ebeb, 72.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire, 2000, c. 9, s. 9,10.

⁷⁹ En'âm 6/148. Aynı konudaki diğer âyetler için bkz: Nahl 16/116

⁸⁰ Kasas, 28/49-50.

⁸¹ Neml, 27/66; Necm, 53/23.

⁸² Fahreddin er-Râzi kalbin hakkı batıldan doğruyu yanlıştan ayırt etme ve iyi ile kötü arasında tercih yapma özelliğine işaret edip, ilim elde etme yollarının duyular ve akıl olduğunu belirtmektedir. "İşitme ve görme" duyularla elde edilen ilme işaret etmekte, "kalp" ise aklî ilimlere işaret etmektedir. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 20, s. 341; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, c. 8, s. 66.

⁸³ Buhâri, Tefsîr, Sûratu'n-Nûr 243.

lumanlar da bu iftirayı dillendirebilmişlerdi.⁸⁴ Kendilerine ulaşan bilgi/haberi herhangi bir araştırmaya tabi tutmadan ağızlarında söylemeye başlamışlardı:

"Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağızınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyorsunuz. Halbuki bu, Allah katında büyük bir günahdır."⁸⁵ Yanlış bir haberi insanlar arasında yaymak büyük günahlar arasındadır, hele bunu önemsemeksizin yapmak, olmamış bir haberi olmuş gibi yaymak işin boyutlarını daha da genişletmektedir. Hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan haberlerin yayılması, insanlara vereceği zararın daha da artmasına sebep olmaktadır ki, artık bu iş büyük günahlar arasına girmektedir.

Süleyman'ın (a.s.) Hüdhüd'ün getirdiği bir haberden sonra söylediği de konumuzu açıklayan başka bir örnektir:

(Süleyman) kuşları gözden geçirdi ve şöyle dedi: Hüdhüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Ya bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirecek ya da onun canını iyice yakacağım yahut onu boğazlayacağım! Çok geçmeden (Hüdhüd) gelip: Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim. Gerçekten, onlara (Sebe'lilere) hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım. Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm. Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş. Bunun için doğru yolu bulamıyorlar. (Şeytan böyle yapmış ki) göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkararak, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah'a secde etmesinler. (Halbuki) büyük Arş'ın sahibi olan Allah'tan başka tanrı yoktur. (Süleyman Hüdhüd'e) dedi ki: **Doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın, bakacağız.** Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz çekil de, ne sonuca varacaklarına bak.⁸⁶

"Bakacağız" anlamındaki kelime, verilen haberi düşünmek ve işin aslını tetkik etmek anlamına gelen "nazar" kelimesinden gelmektedir. Hüdhüd: "Senin bilmediğin şeyi ben gördüm" diyerek, bildiği hususu açıkça ileri sürünce, Süleyman (a.s.) da ona bu cevabı vermiş ve Hüdhüd'ün verdiği haberi tetkik edeceğini bildirmiştir.⁸⁷

⁸⁴ İftiraya ismi karışanlar için bkz.: Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 8, sayı 1, Haziran, 2004, Sivas, ss.1-21.

⁸⁵ Nur, 24/15.

⁸⁶ Neml, 27/20-28.

⁸⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, c. 16, s. 147.

b) Tebeyyün/Teyakkun

Gizli olanın açığa çıkması ya da bir nedenle daha önce kavranmayan kavranması gibi anlamlara gelen "tebeyyün" kelimesi, Türkçe'de daha çok, "belli olmak, ortaya çıkmak, sabit olmak, görünüp anlaşıl-mak" karşılığında kullanılmaktadır.⁸⁸ Buradan hareketle haberin doğru-luğunu kesin bir şekilde ortaya çıkarmak, belli etmek anlamında "te-beyyün" haber nakli konusunda "tesebbüt" ile beraber düşünülen diğer önemli bir husustur.

"Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin. Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."⁸⁹

Hz. Peygamber, bir savaş esnasında kelime-i tevhidi söylediği halde, Müslümanlar tarafından öldürülen kimsenin durumunu öğrendiğinde çok üzülmüştür. O kimsenin samimi olmadığı kendisine ifade edilince de, "Kalbini mi yardım, samimi olmadığını nereden biliyorsun?" diyerek öldüren sahâbîye çıkmıştır.⁹⁰ İnsanların vermiş olduğu bilgini-nin aslı araştırılıp, kesin delillerle neticeye varılarak hüküm verilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.⁹¹ Ayrıca "Her ilim sahibinin üstünde daha âlim biri vardır"⁹² âyeti bir insanın bütün ilimleri kuşatamayacağı-nı, daima birilerinden bir şeyler öğrenebileceğini hatırlatmaktadır.⁹³

c) Haberi güvenilir kaynaktan almak

Haberler tahkik edildikten ve güvenilir kaynaklardan soruşturulduktan sonra insanlara nakledilmesi gerekir ki, böyle yapılmadığında, ciddi zararlara sebebiyet verebilir. Küçük Bedir harekâtından önce Ebû Süfyân'ın Medine'ye birini gönderip, kendisinin bir ordu hazırladığı ve Medine'ye saldıracağı yönündeki haberi yayması ile ilgili olarak indirilen aşağıdaki âyette bu konuda nasıl hareket edilmesi gerektiğine değinilmektedir:⁹⁴

⁸⁸ Tebeyyün kelimesinin anlamları hakkında bkz.: Muhit Mert, "Kelimcilerin Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 44, 2003, Ankara, Sayı 1 s. 41-67.

⁸⁹ Nisâ, 4/94.

⁹⁰ Müslim, İman, 158.

⁹¹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, c. 3, s. 1039,1040.

⁹² Yusuf, 12/76.

⁹³ Müslim, Mukaddime, 1.

⁹⁴ bk. Âl-i İmrân, 3/175.

"Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız."⁹⁵

Âyette zikredilen "ülü'l-emr"den maksat ise işten anlayan kimse-lerdir. Hüküm çıkarabilecek olanlar da haberler üzerinde tetkikte bulunan kimselerdir ki, Hz. Ömer bu konuda örnek olarak verilendir.⁹⁶ "Allah'ın lütfu ve rahmeti" aynı zamanda en güzel örnek olan bir peygamber ve onun aracılığı ile bir kitap göndermesi, insanın aklını doğru kullanması ve iradesine sahip olması için gerekli bulunan yolu ve yöntemi öğretmesi, öğütler vermesidir. Âyetin "azınız müstesna" diye tercüme edilen kısmının özel hâdise ile ilgili açıklaması "Duyup gerekli araştırmaları yapmadan yaydığınız haberlerin çoğunda şeytanın istediğini yerine getirmiş olurdunuz" şeklindedir. Âyet özel bağlamından çıkarılarak daha genel bir alana taşındığında ise mâna şöyle olmaktadır: Allâhü Teâlâ peygamber ve kitap göndermeseydi inanç, bilgi ve kararlarınızın çoğunda şeytana uyardınız. İstisna kaydına nasıl mâna verilirse verilsin sonuçta insanların ilâhî lütuf ve rahmete muhtaç oldukları, bu lütfun maddî olanları yanında peygamber ve kitap göndermek, doğruyu ilham etmek, doğru düşünme ve karar alma konusunda yardım etmek gibi mânevî olanlarının da bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷

90 | db

Yukarıdaki âyette haberin güvenilir kaynaktan alınması, yani Rasûlüllah'a ve yetki sahibi kimselere getirilmesi, onlardan alınması hususunun işaret edildiği gibi aksi durumlarda nasıl hareket edilmesi gerektiği de başka âyette açıklanmaktadır. Bu aynı zamanda konumuz açısından da temel âyetlerden birini teşkil etmektedir: "*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*"⁹⁸ Bu âyette fâsık birinin verdiği haberin, naklettiği bilginin araştırılması konusuna dikkat çekilmektedir. Bu yolla elde edilen bilginin câhillikle eşdeğer olduğu, neticesinde topluma zarar vereceği belirtilmekte ve böyle bir bilgiyi aktaran, buna göre davranan kimsenin büyük bir pişmanlık duyacağı belirtilmektedir. Böyle bir bilginin tahkik edilmesi, aslı ortaya çıkıncaya kadar bu araştırmanın devam etmesi en önemli

⁹⁵ Nisâ, 4/83.

⁹⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'ân'l-azîm*, c. 3, s. 1015,1016.

⁹⁷ Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, c.2, s. 105.

⁹⁸ Hucurât, 49/6.

hususdur. Âyetten çıkan genel hüküm, durumu bilinmeyen veya yalancı, gûnahtan çekinmez olarak tanınan kimselerin verdikleri haberlere ve bilgilere güvenilmemesi, bunlara göre hüküm verilmemesi ve harekete geçilmemesidir.⁹⁹

Bilindiği üzere umûmî meselelerde ve daha ziyade mahkemeye götürülmesi düşünülmeyen hususlardaki bilgi aktarımında "rivâyet" kelimesi kullanılırken, "şehâdet" kelimesi daha özel ve tanıklık etmeyi ifade eden konularda bir terim olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Bu itibarla rivâyetle, bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi anlamındaki şehâdet arasında benzerlik bulunmaktadır. Neticede her ikisinde de var olan bir hususun, orada bulunmayanlara nakledilmesi ön plandadır. Bu şâhitlikte aranacak en önemli şart ise aşağıdaki âyetlerde ifade edilmektedir¹⁰¹:

"İçinizden iki âdil şâhit getirin, şâhitliği Allah için yapın."¹⁰²
 "Adamlarınızdan iki şâhit tutun, eğer iki erkek bulunmazsa, şâhidlerden râzı olduğunuz bir erkek iki kadın olabilir."¹⁰³

⁹⁹ İbn Kesir, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm*, c. 13, 144,145; Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, c. 5, s. 89,90.

¹⁰⁰ Nitekim İmâm Karâfi (ö.684/1285), istilâh ve kâidelerin birbirinden farklılıklarını anlattığı el-Furuk adlı eserine "el-farku beyne'r-rivâyeti ve's-şehâdeti (rivâyet ve şehâdet arasındaki fark)" başlığıyla başlamakta şöyle devam etmektedir: " Her ikisi de aslında "haber verme" anlamına gelen bu istilâhları ayırt edebilmek için, onların tarifini ve aralarındaki farkların neler olduğunu sorduğum âlimler, şehâdetde aded, erkeklik ve hür olma şartı arandığını, rivâyette ise bunların şart koşulmadığını belirttiler." Bkz. Karâfi, Şihâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahman es-Sanhâcî el-Karâfi, *el-Furuk/envâru'l-burûk fî envâi'l-furuk*, (thk. M. Ahmed Serrâc - Alî Cuma Muhammed), Kahire 2001, c. 1, s. 74.

¹⁰¹ Bazı durumlarda Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe de şâhitliğe başvurmuştur: Mesele, Zü'l-yedeyn (r.a.), Rasûlüllah'a bir namaz sonrasında, namazı eksik kıldırıldığını hatırlatmış. Rasûlüllah onun bu sözüyle yetinmemiş, orada hazır bulunan cemaate de ayrıca sormuştur. (Buhârî, Cemâat, 41). Hz. Ebûbekir (r.a.), nineye altıda bir hisse verilmesi gerektiği konusunda Mugîre'nin rivâyet ettiği hadisle yetinmemiş, kendisinden şâhid istemiş, bunun üzerine Mugîre de Muhammed b. Mesleme'yi yâhid göstermiştir. (Ebû Dâvud, Ferâiz, 5). Yine Hz. Ömer (r.a.), isti'zân konusunda Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den şâhit istemiştir. (Mâlik, İsti'zân, 3). Fakat bu tutumun genel bir uygulama olmadığı da diğer rivâyetler beraber düşünüldüğünde anlaşılmaktadır. Örnek verecek olursak Hz. Ömer'in (r.a.) evi Mescid-i Nebevî'ye uzak olduğundan komşusu ile nöbetleşe Hz. Peygamber'in yanına gitmekte ve akşamları geri döndüğünde, o gün giden kişi de işittiklerini diğerine nakletmek idi. (Buhârî, İlim, 27; Müslim, Talak, 5). Dolayısıyla şâhit isteme uygulaması bir ihtiyattan kaynaklanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu İmâm Muhammed (v. 189/805) şu şekilde açıklamaktadır: "Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları ihtiyattan kaynaklanmaktadır. Çünkü âdil bir kişinin rivâyeti yeterlidir. (Şeybânî, Muhammed b. Hasan, el-Asl/el-Mebût, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1410/1990, c. 3, s. 75-85).

¹⁰² Talak: 65/2.

¹⁰³ Bakara: 2/282.

Tirmizî şehâdet konusunu, "Dini konularda şehâdet, bir takım haklar ve mallar hususundaki şahitlikten daha fazla araştırılmayı hak eder." diyerek açıklamaktadır.¹⁰⁴ Her ne kadar âyetlerde bahsedilen şahitlik talak vb. konularda olsa da, neticede râvinin yaptığı iş de, Rasûlüllah'a (s.a.s.) karşı bir şahitliktir.

İmam Müslim (v. 261/875), Sahîh'in mukaddimesine bu konu ile başlamakta ve şöyle demektedir: "Rivâyetlerin sahîh ile sakîmini, onları nakledenlerin mu'temed olanlarıyla, müttehemlerini bir birinden ayırmayı bilen herkese vâcib olan: 1- O rivâyetlerden mahreçlerinin sahîh, ravîlerinin mu'temed olduklarını bildiklerinden başkasını rivayet etmemek; 2- Töhmet altında olan aşırı bid'atçıların rivayetlerinden sakınmaktır." Ayrıca yukarıdaki değindiğimiz âyetleri zikrettikten sonra, bu âyetlerin fâsığın haberinin kabul edilmeyeceğine ve âdil olmayanın da şahitliğinin reddedileceğine delil olduğunu belirtmektedir. Haberin manası bazı vaziyetlerde şehâdetten ayrılrsa da birçok bakımdan birbirine benzemektedir. Mesela, fâsığın haberi de şehâdeti de makbul değildir. Haber, bazı durumlarda şehâdetten ayrılırsa da birçok bakımdan her ikisi aynı manaya gelir.¹⁰⁵

¹⁰⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ilel'i't-Tirmizî*, thk. Nurettin İtr, Dımaşk, 1978, c.1, s. 45.

¹⁰⁵ Müslim, Mukaddime, 1; İmam Nevevî, Müslim'in bu ifadelerini onun büyüklüğüne ve fıkıhına açık bir delil saymakta ve şunları söylemektedir: "Haberle şehâdet bazı vasıflarda müşterektirler; bazı vasıflarda da birbirlerinden ayrılırlar. Müşterek oldukları vasıflar: İslâm, akıl, bulûğ, adâlet, mürüvvet ve gerek işittiği anda, gerekse edâ ederken haberi ve gördüğü şeyi zabt etmektir. Hür olmak, erkek olmak, müteaddid olmak, töhmet altında olmak ve asıl dururken ferin kabulü gibi vasıflarda bir birinden ayrılırlar. Meselâ; Kölenin, kadının, bir kişinin ve asıl şeyhi dururken ferî olan; talebesinin rivayetleri kabul edilir; fakat şehâdetleri kabul edilmez. Yalnız bazı yerlerde başkasıyla birlikte kadının şehâdeti makbuldür. Şehâdet töhmet sebebiyle de reddedilir. Düşmanın aleyhine şehâdette bulunmak gibi. A'mânın şehâdeti ihtilaftır. Şâfiî ile ulemadan bir grup bunu kabul etmemiş; Mâlik ile bir grup âlim kabul etmişlerdir. Fakat a'mânın haberi ittifakla makbuldür. Şeriatın bu vasıflar hususunda haberle şehâdetin arasında fark görmesi, şundandır: Şehâdet hususidir; binaenaleyh onda töhmet ortaya çıkar. Haber herkese umumî ve şâmilidir. Bu sebeple onda töhmet yoktur. Mu'temed ulemanın kavilleri bunlardır... Bazı Usul ulemâsı rivâyeti tahammül ederken bulûğa ermiş olmayı şart koşarlarsa da icma' bunun aksinedir. Bulûğ yalnız rivâyet ederken şarttır. Haberi dinlerken bulûğ şart değildir. Şâfiilerden bazıları sabinin rivâyetinin bile kabul edileceğine kail olmuşlarsada da ulemânın ma'lum olan mezhebi yukarıda arzettiğimizdir. Mutezileden Cübbâî ile kaderiyyeden bazıları adedi şart koşmuşlardır. Cübbâî: "Şehâdette olduğu gibi, baberde de iki kişinin iki kişiden nakli şarttır." demiş. Kaderiyyeden bazıları dört kişinin dört kişiden işitmesi lâzımdır; iddiasında bulunmuşlarsa da, bu kavillerin hepsi zayıf ve münker olup makbul değildir..." Bkz.: Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerh-i Nevevî*, Kurtuba, 1994, c. 1, s. 61, 62; Ali Toksarı, Nisab Açısından Rivayet-Şehadet Farkı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, Kayseri, 1983, s. 231-248.

d) Tahminden ve zandan kaçınmak

“Kuşkulanmak, sanmak, yakînen bilmeksizin ihtimal üzerine hüküm vermek, şek, şüphe, tereddüt ve itham etmek” gibi sözlük anlamları bulunan "zan" kelimesi¹⁰⁶, kesin bilgi ile değil de, şüphe ve zanla amel edenler anlamında, birçok âyette geçmektedir: "Kahrolsun, o zan ve tahminle yalan söyleyenler. Ki onlar, cehâlete gömülmüş gâfillerdir."¹⁰⁷ Ayet metnined geçen, "الْحَرَّاصُونَ" kelimesi Arapça'da, hiçbir esas ve ilme dayanmaksızın zanneden ve vehme kapılanlar, şüphe üzerine amel edenler anlamında kullanılmaktadır. Nitekim İbn Abbas (r.a.) bu kelimeyi, "şüpheciler" olarak açıklamış; Katâde de "gâfil ve zan ehli" diye anlatmıştır.¹⁰⁸

“Onların çoğu zanna uyarlar; gerçekte ise zan, hakikat karşısında bir şey ifade etmez. Allah, yaptıklarını şüphesiz bilir.”¹⁰⁹ Ayette müşriklerin çoğunun zanna tâbi olduğu ifade edilmekte, kesinlikten uzak, ihtimal üzerine bina edilmiş ve şüpheli kanaatlere sahip oldukları belirtilmektedir. Âyetteki “Zan hiçbir şekilde hakkın yerini tutamaz” ifadesi, umûmî bir kural olup, her zaman ve mekanda geçerli ilmî kaideye işaret etmektedir. Bu itibarla mü'minlerin, özellikle de iman ve ilim alanında her türlü zandan, şüpheden uzak durarak, bilgilerini hakikat üzere bina etmeleri istenmektedir.¹¹⁰

”Ey inananlar, zandan çok sakının. Çünkü zannın bir bölümü günahtır (haramdır). Birbirinizin gizli hallerini araştırmayın. Birbirinizin giybetini de yapmayın. Sizden biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemek ister mi? Bundan tiksindiniz (değil mi?) O halde Allah'a karşı gelmekten sakının. Muhakkak ki Allah, tevbeleri kabul edendir, çok merhamet edendir.”¹¹¹ Bu âyette gerçek bilgi ve kanıt değil, tahmine dayalı hüküm vermek anlamındaki zan, insanların gizliliklerini araştırmak ve insanları arkalarından çekiştirmek yasaklanmıştır. Âyette her türlü kötülüğün, kin, nefret ve düşmanlığın sebebi olan zandan çok sakınılması gerektiği bildirilmektedir.¹¹²

Sahâbe kesin olarak bilmediği veya hakkında şüphe ve zan içerisinde bulunduğu hadîsleri rivâyet etme konusunda son derece titiz davranmıştır. Hatta bizzat Rasûlüllah'tan (s.a.s.) işitmiş oldukları hadîsleri bile rivâyet etmekten çekinen pek çok kimse bilinmektedir.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. 8, s. 271-272.

¹⁰⁷ Zâriyât, 51/10,11.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, c. 13, s. 210.

¹⁰⁹ Yunus, 10/36.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, c. 7, s. 326.

¹¹¹ Hucurât, 49/12.

¹¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l- arabî, Beyrût ts., c. 18, ss. 133-134.

"Kişiyi her duyduğunu söylemesi yalan olarak yeter."¹¹³ gibi hadislerdeki tehdîdi çok iyi anlayan sahâbe, bazı insanları yanlış zanna sevk edebileceği ve neticede insanların söz konusu haberlere güvenerek kulluk vazifelerini ihmal etmeleri endişesiyle bazı hadislerin her ortamda rivâyet edilmesine karşı temkinli davranmışlardır.¹¹⁴

Nitekim Zeyd b. Erkam'ın hadis dinlemek için etrafına toplananlara, "Biz ihtiyarladık ve unuttuk; Rasûlullah'tan hadis rivayet etmek güç bir iştir."¹¹⁵ derken kesin olarak hatırlayamadığı bir hususu açıklayıp hem kendisi vebâle girmekten çekindiğini, hem de insanları şüpheye düşürmekten endişe ettiği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel de aynı titizliği göstermiştir. Kendisine bir hadîsteki nadir (garib) bir kelimenin sorulması üzerine, bu konunun garib kelimeler konusunda uzman olan kişilere sorulmasını tavsiye ederek Rasûlullah'ın (s.a.s.) sözü hakkında zan ile konuşamayacağını söylemiştir. Eğer bu konuda konuşursa hata edebileceğini ifade etmiştir.¹¹⁶

Hadîslerin râvilerinin tenkit noktalarından olan "vehm" de aslında bir manada râvinin zan ve şüpheden kaçınmasıdır. İnsanın yanlış bir zanna istinâden hataya düşmesi manâsına gelen "vehm", hadîs ıstılâhında râvinin kasıtlı olmaksızın hadîsin metin veya senedinde hata yapmasını ifade etmektedir. Bu hata hadîsin ezberlenmesi anında meydana gelen ziyâde, noksan, tahrîf hususlarını da içine almaktadır.¹¹⁷ Nitekim bu tarz kusurlar "illet" adı altında toplanmış ve böyle rivâyet edildiği tespit edilen hadisler "muallal hadîs" kapsamında değerlendirilmiştir.¹¹⁸

¹¹³ Müslim, Mukaddime, 5; İbn Abdilber, Ebil Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, I-II, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye Beyrût ts., c. 2, s. 124.

¹¹⁴ Muâz b. Cebel'den rivâyet edilen şu hadîs bu konuda önemli örneklerdendir: "Ben bir gün Allah Rasûlü'nün terkisinde idim. Hz. Peygamber'in bindiği bu merkebe "Ufeyr" denirdi. Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki; "Ey Muâz! Allah'ın kulları üzerinde hakkı nedir, bilir misin?" Ben, "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir," dedim. Bunun üzerine Rasûlullah, "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, Allah' a ibadet edip O 'na hiç bir şeyi şirk koşmamalarıdır; Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, şirk koşmayan kuluna azap etmemesidir" dedi. Ben, "Bunu insanlara müjdeleyim mi?" dedim. Rasûlullah; "Hayır! o zaman gevşerler" buyurdu. Muâz b. Cebel, vebalde kalmamak için bu hadîsi ölüm anında haber vermiştir. (Müslim, İmân, 53). İlgili rivâyet farklı açılardan değerlendirilmekle beraber, endişelerden bir tanesi de insanların yanlış zanna sahip olması endişesidir. Başka örnekler için bkz. Mustafa Karataş, "Hadis Rivâyeti Karşısında Sahabenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2000, cilt 36, sayı 1, s. 5-18.

¹¹⁵ Müslim, Mukaddime, 7.

¹¹⁶ İbn Salâh *Ulûmu'l-hadîs*, s. 272.

¹¹⁷ Ahmed Nâim, *Tecrid*, c. 1, s. 297,298.

¹¹⁸ İbn Salâh *Ulûmu'l-hadîs*, s. 89-93.

e) Doğru sözlü olmak

Söz ve fiillerin doğru ve hakikate uygun olması, hatta niyette bile samimi olmak sıdk kelimesi ile ifade edilmektedir. Sözlük anlamı itibarıyla "vâkıâya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı" anlamına gelen sıdk kelimesi¹¹⁹ âyet ve hadislerle diğer İslami kaynaklarda "hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, va'dine sadâkat göstermek" anlamında masdar; "hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik" anlamında isim olarak kullanılmaktadır.¹²⁰

Doğru sözlü olmak, insanlık tarihi boyunca en müstesna bir vasıf olarak övülen erdemlerdendir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde çok durulmakta olup, önemine binaen bizzat Allah'ın (c.c.) doğru söylediğini ifade eden âyetlere yer verilerek, doğruluğun önemine işaret edilmektedir. Kur'ân'da bu tarz âyetlerin mevcûdiyeti, eğitim açısından oldukça önem arz etmektedir. İnsanlardan yapmaları istenen bir davranışın, önce isteyen kişi tarafından gerçekleştirilmesi, eğitimde istenen hedefe ulaşılabilmesi açısından çok önemli bir unsur olarak görülmekte, bu da muhataplara ayrıca bir güven ve şevk vermektedir. Allah'ın doğru söylediğini ifade eden âyetleri bu açıdan değerlendirdiğimizde, O'nun doğruyu söylediği yerde, kullarının mutlak sûrette bu erdeme sahip olmalarının gerekliliği daha iyi anlaşılmaktadır.¹²¹

Kelam ilminde bütün peygamberlerin beş niteliğinden birinin "sıdk" olduğu belirtilir.¹²² Nitekim bazı peygamberler için Kur'ân-ı Kerîm'de "sıddîk" kelimesi kullanılmaktadır: "Kitap'ta İbrahim'i an. Zira o, sıdkı bütün bir peygamberdi."¹²³

"Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin!"¹²⁴ âyetinde ise direkt olarak Müslümanlar, doğru söz söylemekle mükellef tutulmaktadır. Doğru ve hakikati anlatan güzel sözün ise belli başlı özellikleri bulunmaktadır ki bunların en önemlisi sağlam bir temelinin bulunmasıdır. Nitekim şu âyetlerde buna işâret edilmektedir: "Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (güzel bir söz) kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. 7, s. 307-310.

¹²⁰ Mustafa Çağrı, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. 37, s. 98-100.

¹²¹ Burhan Sümertaş, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sıdk Kavramı*, (basılmamış doktora tezi), İzmir, 2009, s. 138,139.

¹²² Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelam*, İstanbul 1331,s. 115-150.

¹²³ Meryem, 19/41.

¹²⁴ Ahzâb 33/70.

imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir."¹²⁵ Böyle sağlam bir esasa/temele dayanan sözün ve onun üzerine bina edilen hakikatlerin herhangi bir şekilde yıkılması mümkün değildir.

Hadîs râvisinde aranan en önemli şartlardan biri de "sıdk"tır. Bir râvinin adl, yani adâlet sahibi sayılabilmesi için Müslüman olmasından sonraki şart, doğru sözlü olmasıdır. Sıdk'la öncelikle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyeti hakkındaki doğru sözlülüğü kastedilmektedir. Bu konu ile ilgili olarak İmâm eş-Şâfiî şöyle demektedir: "Hadîs rivâyet eden bir râvi: dininde güvenilir; rivâyet ettiği hadîsinde sıdk ile mâruf; rivâyet ettiği şeyi bilir (âkıl)..olmalıdır."¹²⁶

e) Yalandan kaçınmak

Kur'ân-ı Kerim'de en fazla dikkat çekilen büyük günahlardan biri kuşkusuz yalan söylemek ve yalan yere şahitlik etmektir. Bu konuda çok sayıda âyet ve hadis bulunmaktadır. Dolayısıyla itimat edilen bir kaynağa başvurarak alınan bilginin doğru bir şekilde nakledilmesi hususunda mutlaka göz önünde bulundurulması gereken husus, işin içine yalanın karıştırılmamasıdır.

"Yalanı, ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar uydurur. İşte onlar, yalancıların ta kendileridir."¹²⁷ "...Yalan sözden kaçının."¹²⁸ "Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir."¹²⁹ Yalan yere şahitlik yapmak, büyük günahlar arasında sayılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) büyük günahları şu şekilde saymıştır: "Allah'a şirk koşturmak, ana babaya isyan etmek ve yalancı şahitlikte bulunmak." Bu günahları sayarken sonuncusunu birkaç defa tekrar etmiş ve dikkatleri bu madde üzerine çekmiştir.¹³⁰ Haberin tam olarak ortaya çıkmasına tamamen zıt bir durum olduğundan, rivâyet işleminde en fazla sakınılması gereken bir husustur.

Yalandan kaçınma prensibi, aynı zamanda, ilmî emânete ve ilmî güvenilirliğe riâyet etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında yalan konuşmak, yalan üzerine hüküm bina etmek açık bir şekilde yasaklanmış ve yalanın, Müslümanın vasfı olamayacağı belirtilmiştir: "Yalanı ancak Allah'ın âyetlerine iman etmeyenler uydururlar"¹³¹ "De ki Rabbim sadece, açık ve gizli fenâlıkları, günahları, haksız

¹²⁵ İbrahim, 14/24-26

¹²⁶ el-Hatîb'ül-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûl-i ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, Meyt Ğamr, 2003, s. 102.

¹²⁷ Nahl, 16/105.

¹²⁸ Hacc, 22/30.

¹²⁹ Furkan, 25/72.

¹³⁰ Buhârî, Şehâdât, 10; Müslim, İmân, 143.

¹³¹ Nahl: 16/105.

yere tecâvüzü, hakkında hiç bir delil indirmediği şeyi Allah'a ortak koşmanızı, Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılınıştır"¹³²

İşitmediği bir hususu aktaran, dolayısıyla haber naklinde yalancılık yapan kişi için başka bir âyette dikkat çekici bir benzetme kullanılmaktadır: “Ey iman edenler! Allah'a ve Rasûlüne itaat edin ve söylediklerini işittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin. İşitmedikleri halde, "işittik" diyenler gibi de olmayın. Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”¹³³ İnsan dışında, yeryüzünde hareket eden, dolaşan canlıların en aşağı derecede olanları sağır, dilsiz ve akılsız olanlarıdır. Gözlerinin gördüğü, kulaklarının işittiği gerçekler üzerinde akıl yormayan, yeterince düşünüp doğru kararlar ve davranışlar için bunlardan yararlanmayan kimselerin, özellikle müşrikler ile münafıkların durumu sağır, dilsiz ve akılsız olan hayvanların durumuna benzetilmiştir. Çünkü duyu organları ve akli olmayanlarla bunlara sahip oldukları halde amaca uygun bir şekilde kullanmayanlar arasında, elde edilen sonuç bakımından fark yoktur.¹³⁴ Nitekim burada ifade edilen manaya benzer bir şekilde, görmediği halde görmüş gibi rüya anlatmak Rasûlüllah (s.a.s.) tarafından yasaklanmıştır.¹³⁵

Sahâbe yalancılıktan mümkün mertebe kaçınmış, fakat özellikle Müslümanlar arasında fitne olaylarının meydana gelmesinden sonra, uydurma rivâyetler çıkmaya başlamıştır. Uydurma rivâyetlerin zuhûru ile birlikte de bazı sahâbîlerin hadîs rivâyetinde daha ihtiyatlı davrandıklarını görmekteyiz. İbn Abbas'ın "Biz önceleri hadîs rivâyet ediyorduk; o zamanlar O'nun (s.a.s.) üzerine yalan söylenmiyordu. Fakat ne yazık ki, halkın durumu değişti, biz de O'ndan rivâyet etmeyi terk ettik"¹³⁶ sözleri, bu durumu ifade etmektedir.

Hadîs râvileri arasındaki yalancı kişilerin tespiti için yoğun bir mesâî harcanmış ve bu konuda bilinen hususların gizlenmesinin doğru olmadığı özellikle vurgulanmıştır. Başkaları hakkında değerlendirme yapmanın gybet kapsamına girip girmediği de bu süreçte gündeme gelmiştir. Fakat konu hadîs olduğunda, bu tarz değerlendirmelerin gybet olmayacağı vurgulanmıştır. Nitekim Muhammed b. İdris eş-Şâfiî

¹³² A'râf: 7/33.

¹³³ Enfâl, 8/20,21,22.

¹³⁴ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, c. 2, s. 678.

¹³⁵ Buhârî, Ta'bîr, 45.

¹³⁶ Müslim, Mukaddime, 7.

(204/820) bu konuda şöyle demektedir: "Birisi bir muhaddisin yalan söylediğini bildiğinde susmamalıdır. Çünkü bu gıybet değildir."¹³⁷

Hadîslerini terk ettiği kimselerin âhirette kendisine düşman olacağı hatırlatılan Yahyâ b. Saîd el-Kattân, "Onların bana düşman olması, yalana karşı niçin hadîsimi korumadın? diyerek Rasûlüllah'ın bana düşman olmasından iyidir." şeklinde mukâbele etmiştir.¹³⁸ Bu gibi ifadeleriyle muhaddisler, râvilerin hadîs rivâyetine ehil olup olmadıklarını tespit amacıyla haklarında konuşmanın, özellikle yalancının durumunun ortaya çıkarılmasının gerekliliğini gerekçesiyle birlikte ortaya koymuşlardır.¹³⁹

Metâini aşerenin ilk iki maddesini de kizb ve töhmeti kizb almaktadır ki, Nebi'nin (s.a.s.) söylemediği bir sözü kasıtlı olarak rivâyet etmekle itham edilmek, bu metâinin en şiddetlisi kabul edilmiştir. Aynı şekilde Peygamber adına değil de genel olarak yalancılıkla itham edilen râvînin verdiği haber de ikinci dereceyi işgal etmiş ve bu iki grup râvînin rivâyeti de reddolunmuştur.¹⁴⁰ Hadîs usûlü ve ilgili bilim dallarında bu hususlar üzerinde çok teferruâtlı olarak durulması başta ifade edildiği üzere yalanın çok büyük bir kusur olmasından kaynaklanmaktadır.

f) Bâtıl ve aslı olmayan hususları konuşmaktan kaçınmak

Bâtıl olan hususları konuşmamak, bu tarz konuşmaların yapıldığı yerde bulunmamak, onları hoş görüp onlarla beraber bu tarz konuşmalara dalmak, bu tür ortamlarda bulunmak âyetlerde yasaklanan hususlardır. Nitekim cehennem ehlinin de belli başlı özellikleri arasında bu husus da sayılmaktadır: "Sizi Sekar'a (cehenneme) ne soktu?" Onlar şöyle derler: "Biz namaz kılanlardan değildik." "Yoksula yedirmezdik." "Bâtıla dalanlarla birlikte biz de daldık."¹⁴¹ Yine bazı âyetlerde insanların hak yoldan saptırmak, dini değerleri alaya almak gibi amaçlarla boş ve bâtıl sözlere ilgi gösterenler, onları öğrenmeye çalışanlar, herhangi bir bilgisi olmadan bu konularda konuşanlar çok çetin bir azapla tehdit edilmektedirler.¹⁴² "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldılar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak."¹⁴³

¹³⁷ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, tahk. Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrût, 1983, c. 1, s. 50.

¹³⁸ Hatîb, el-Kifâye, c. 1, s. 174,175.

¹³⁹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 40.

¹⁴⁰ Ahmed Nâim, *Tecrid*, c. 1, . 282-295.

¹⁴¹ Müddessir, 74/40-45.

¹⁴² Lokman, 31/6.

¹⁴³ En'âm, 6/112.

Peygamberlere düşman olan bu insan ve cin şeytanları birbirlerine aldatmak için içi bozuk, dışı süslü aldatıcı sözler söylerler. Sanki vah-yeder gibi süratli bir îmâ ve işaretle öyle yalancı, yaldızlı sözler telkin ederler ki, bunların sadece dışındaki süsüne bakanlar aldanırlar, şeytanlıklarına hayran olurlar.¹⁴⁴

Kurtuluşa eren mü'minlerin özellikleri sayılırken de, "Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler."¹⁴⁵ buyurulmakta ve bu tarz sözlerden uzak durmak övülmektedir. Bâtlı sözleri ve haberleri insanlar arasında yaymak ise münâfıkların bir özelliği olarak zikredilmektedir. Müslümanların kendileri bu tarz hareket içinde bulunmama-ları noktasında uyarıldıkları gibi aynı hassasiyeti münâfıkların söylediği, yayılmasını istediği haberler konusunda göstermeleri gerektiği belir-tilmektedir. Bu konuyu Kur'ân-ı Kerim'de özellikle ifk hadisesini anla-tan âyetlerde görmek mümkündür:

"O ağır iftirayı uyduranlar, sizin içinizden bir güruhtur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın. Aksine o sizin için bir hayırdır. Onlardan her biri için, işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden (elebaşılık ederek) o günahın büyüğünü üstlenen için ise ağır bir azap vardır. Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de, "Bu apaçık bir iftiradır" deselerdi ya! Onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair dört şahit getirsele-di ya! Madem ki şahit getirmediler; işte onlar Allah yanında yalancılar-ın ta kendileridir. Eğer size dünya ve ahirette Allah'ın lütfu ve rahme-ti olmasaydı, içine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu! Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiç-bir bilginiz olmayan şeyleri ağızınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz. Halbuki bu, Allah katında büyük bir günahdır. Bu iftirayı işittiğiniz vakit, "Böyle sözleri ağızımıza almamız bize yaraşmaz. Seni eksikliklerden uzak tutarız Allah'ım! Bu çok büyük bir iftiradır" deseydiniz ya! Eğer inaniyorsanız, bu gibi şeylere bir daha ebediyen dönmemeniz için Allah size öğüt veriyor. Allah size âyetleri açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. İnananlar arasında hayasızlığın yayılmasını arzu eden kimseler var ya; onlar için dünya ve ahirette elem dolu bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz. Allah'ın lütfu ve rahmeti sizin üzerinize olmasaydı ve Allah çok esirge-yici ve çok merhametli olmasaydı haliniz nice olurdu?"¹⁴⁶

Ayetlerde öncelikli olarak mü'minlerin, Rasûlüllah'ın (s.a.s.) ev halkından biri hakkında böyle bir şeyi duyduklarında, "bu iftiradır,

¹⁴⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I-X, 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, c.3, s. 2031,2032.

¹⁴⁵ Mü'minûn, 23/3.

¹⁴⁶ Nûr, 24/11-20.

yalandır" demeleri gerektiği hususunda uyarılmaktadır. Ayrıca âyetlerde münâfıkların dört şahid getirmeleri gerektiği, aksi halde yalancılardan oldukları belirtilmektedir. Yine iftirayı yaymak, hakkında hiçbir bilgi sahibi olunmayan iftirayı başkalarına iletme, hakkında hiçbir tahkîkât yapılmayan haberi nakletmek ve bu yapılan işleri önemsiz görmek de kınanmaktadır. Bunlara dikkat etmeden haberin yayılması hususunun büyük bir günah olduğu açıkça ortaya konulmaktadır.

Hadîs usûlü eserlerinde özellikle mevzû hadîsler ve hadîs uyduranlara karşı muhaddislerin verdikleri mücadeleler bu konuda güzel örnek teşkil etmektedir. Örnek olarak Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'in, bizzat kendi adlarını vererek hadîs uyduran bir kıssacıya karşı yapmış oldukları savunma gösterilebilir.¹⁴⁷

g) Doğrularla beraber olmak

İnsanın bütün hal ve hareketlerinde doğruluk ve samimiyetini ifade eden sıdk özelliğine sahip olmak, müminler için en önemli bir ahlâki erdem olarak öne çıkmaktadır. Doğru sözlü olmak kadar, doğrularla beraber olmak da bu açıdan çok önemli bir özelliktir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'de "sâdıklar" kelimesi çokça geçmekte ve bu kelimeyle de başta peygamberler ve onlara gönülden bağlanmış kişiler kastedilmektedir. "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun."¹⁴⁸ Yukarıda da ifade edildiği üzere, sıdk ve sıdktan türeyen kelimeler Kur'an'da sıkça geçmektedir ki, bununla öncelikli olarak konuşmada, niyette, karar vermede ve kararında durmada dürüstlük kastedilmektedir.¹⁴⁹

"Yine (erkek ve dişi olarak) deveden iki, sığırdan da iki. De ki: "İki erkeği mi haram kıldı, iki dişiyi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan (yavru)ları mı? Yoksa Allah size bunları haram ettiğinde orada hazır mı idiniz!?" İnsanları bilgisizce saptırmak için Allah'a karşı yalan uyduran kimseden daha zalim kimdir? Şüphesiz Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez."¹⁵⁰ Önceki bölümlerde değinildiği üzere sadece doğru sözlü olmak her zaman yeterli olmaz, kişinin aynı zamanda çevresinde iletişime geçtiği kimseleri de seçmesi, onların doğrulardan olup-olmadığını araştırması da gerekmektedir.

Kendisinden hadis alınan râvîlerde bulunması gereken özellikler incelendiğinde özellikle adâlet vasfı ile ilgili olanlar, doğru-dürüst in-

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, c. 3, s. 232. Ayrıca başka örnekler için bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, Ankara, 1975, s. 84-91.

¹⁴⁸ Tevbe, 9/119.

¹⁴⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 3, s. 71,72.

¹⁵⁰ En'âm, 6/144.

sanlarda bulunması gereken özellikler olduğu görülmektedir.¹⁵¹ Yine isnad faaliyetinin amacı da güvenilir kişilerden haber almayı temin etmektir. Cerh-ta'dil faaliyetleri de aynı şekilde râvînin güvenilirliğinin araştırılması olduğu düşünüldüğünde doğru kişilerin araştırılması aslında hadîs ilimlerinin önemli meşguliyet alanı olmuştur.

h) İlim öğrenmek için sefere çıkmak

İlim talep etmek aynı zamanda birtakım zorluklara katlanmayı da gerektirir ki, Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen Hz. Mûsâ (a.s.) kıssasında bu konuda çok güzel bir örnek bulunmaktadır. Nitekim ilgili kıssayı anlatırken Buhârî'nin koymuş olduğu bâb başlıkları da buna işâret etmektedir. O, Mûsâ (a.s.) kıssasını ilim bölümünde iki bâb başlığı altında vermektedir: 16. Bâb: Hz. Mûsâ'nın Denizde Hızır'a Gitmesine Dair Zikredilenler ve "Mûsâ ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulma yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi".¹⁵² 19. Bâb: İlim Taleb Etmek İçin Yola Çıkmak ve Câbir İbn Abdullah'ın bir hadis öğrenmek için bir aylık mesafede olan Abdullah İbn Üneys'in (v.54/674) yanına gitmesi bâbı.¹⁵³

Bu âyet ilim elde etmek için gerektiğinde yolculuk yapılması, zorluk ve meşakkete katlanılmasına işâret etmektedir. Nitekim bu husus peygamberlerin de uyguladığı bir usûldur; yürürlükten kaldırıldığı kesin olarak bilinen hükümler dışında onların yaptıkları bu ümmeti de bağlar.¹⁵⁴ Nitekim "Bunlar Allah'ın kendilerine hidâyet ettiği kimselerdir. Öyleyse sen de onların yoluna uy"¹⁵⁵ âyeti kapsamına Hz. Mûsâ (a.s.) da girmektedir.

Yine ilim talep etmenin ve sünnetleri öğrenmek için rihle yapmanın vucûbiyeti konusunda temel bir asıl olarak gösterilen¹⁵⁶ âyetlerden birisi de şudur: "Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."¹⁵⁷

Âyetin gramer açısından farklı anlamalara imkân veren bir söz dizimine sahip olması sebebiyle değişik yorumlar yapılmış olmakla beraber, İslâm âlimleri genellikle bu âyette ilmin önemine değinildiğini kabul edegelmişlerdir. Bu noktadan hareketle yapılan izahları şöyle

¹⁵¹ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 104-109.

¹⁵² Kehf: 18/66.

¹⁵³ Buhârî, İlim, 16, 19.

¹⁵⁴ Ahmed Nâim, *Tecrid Tercemesi*, c. 1, s. 122.

¹⁵⁵ En'âm, 6/90.

¹⁵⁶ Bkz. Kâdî İyâz, *el-İlma' ila ma'riteti usûlu'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, 1389/1970, s. 8.

¹⁵⁷ Tevbe, 9/122.

özetlemek mümkündür: Dinin sağlıklı bir biçimde tebliği için maddî güç ve düşmana karşı ordu hazırlamak yeterli değildir. İslâmiyet'in hedeflediği medeniyete ilimsiz, irfansız ulaşamaz. Bu itibarla Müslümanların kendilerini aydınlatacak ve gerekli durumlarda uyaracak derin bilgi sahibi kimseler yetiştirmek için üzerlerine düşeni yapmaları bir görevdir. Ayette geçen "لِيَتَفَقَّهُوا" kelimesi ise "öğrenmek ve anlamak için zorlanmak, ilim tahsilinin meşakkatlerine katlanmak" anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁸

1) Gerektiğinde Yazıdan İstifade Etmek

Bir şeyi ispatlamak için yazılı belge sunmak ve şehâdetinde bulunmak, eskiden beri kullanılan temel yöntemlerdendir. Özellikle anlaşma, emân, borç kaydı gibi hususlarda bunların kullanılması çok eskidir. Fakat eskiden beri tek başına yazı güven telkin etmemekte, hafızaya yardımcı olarak görülmekteydi.¹⁵⁹ Nitekim bu hususu hadislerin yazımı ile ilgili rivâyetlerde görmek mümkündür.¹⁶⁰ Bunların bir kısmı hadislerin yazımını yasaklarken, diğerleri izin vermektedir. Burada hadislerin yazımı meselesine girilmemekle birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, tâbiûn döneminden sonra hadislerin yazımında genel kabul olduğunu görmekteyiz. Hadislerin yazımının gerekli olduğunu vurgulayanlar ise aynı zamanda gerektiğinde yazıya başvurulacağını bildiren âyetlerden

¹⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, c. 4, s. 235-237; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, s. c. 11, s. 73-74; Komisyon, *Kur'an Yolu*, c. 3, s. 74,75.

¹⁵⁹ Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 56.

¹⁶⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber (s.a.s.) ilk zamanlar hadis kitâbetini yasaklamıştır. Bu yasak kararının sebepleri üzerinde hadis usûlü kitaplarında teferuatlı bir şekilde durulmaktadır. Özetle yasak kararının sebebi olarak başta Kur'an'la karışma tehlikesi gösterilmektedir. Ayrıca yazı araç ve gereçlerinin azlığı ve mevcutlarının da Kur'an yazımı için kullanımı, yazı yazmayı bilenlerin azlığı, yanlış yazma tehlikesi ve bunu denetlemenin çok zor olması gibi sebepler gösterilmektedir. Hadis yasağı ile ilgili sebeplerin zamanla büyük ölçüde ortadan kalkmasıyla da hadis yazımına izin verilmiştir. Fakat şu da bir gerçektir ki sahâbenin büyük çoğunluğu hadisleri daha ziyade hıfz yoluyla muhafaza etmekte ve şifâhî olarak rivâyet etmekteydi. Ancak bazı sahâbiler hatırlamak amacıyla hadisleri yazmaktaydı. Onlar yazıyı hafızaya yardımcı olması için kullanmaktaydılar. Hatîbu'l-Bağdâdî'nin ifadesiyle "Hadis yazımı hususundaki ilk zamanlardaki durumun değişmesiyle beraber, insanlar, hadis kitapları bakımından zenginleşti ve hadisleri sayfalarda toplamaya yöneldiler. Çünkü rivâyetler yayılmış, isnadlar uzamış, hadis ricâlinin isimleri, künyeleri ve nesepleri çoğalmış, ibârelerin lafızları farklılaşmış, insanlar bu zikrettiklerimizi ezberlemekte aciz kalmış ve bu zamanda hadis ilmi onu ezberleyen ilminden daha geniş bir hal almıştır. Rasûlüllah'ın ezberi zayıf olanlara yazmaları için müsaade etmesiyle beraber Sahâbe, Tabiîn ve onları takip eden selef de böyle davranmıştır." Bkz. Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdulğaffar Ali, Kahire, 2008, s. 40-65; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 26, 38; Selman Başaran- M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 34, 38; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 31,33.

bu konuya deliller getirmişlerdir. Bu konuyu ayrıntılı olarak ele alan Hatîbu'l-Bağdâdî (v.463/1071)şöyle özetlemektedir:

Allah (c.c.) kullarının borç hususunda nasıl hareket etmeleri gerektiğini şu şekilde emretmiştir: “Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Öyle yapmanız daha adaletli, şehâdet için daha kuvvetli, şüpheye düşmemeniz için daha sağlamdır...”¹⁶¹ Allâhu Teâla borcun muhafaza edilmesi ve borç hakkında herhangi bir şüphe oluşmaması için yazılmasını emrettiğine göre, kendisinde bir şüphe ve bozukluk meydana gelmesinden korkulan hadislerin yazılması pek ala mubâhtır. Öyle ki o dönemde hadislerin yazılması isnadları uzun, rivâyetleri farklı olan hadisleri muhafazada ezberden daha etkili olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber de bu durumdaki kişilere hadisleri yazabileceklerine dair ruhsat vermiştir.¹⁶²

Başka bir âyette, bazı hak dağılımlarındaki problemlerde şâhitlerin yazılmasını istediği bilinmektedir. Bunun sebebi yazının kesinliği belirtmede yardımcı olması, unutmada anında hatırlatıcı olmasıdır. Onu, hükme itiraz edenlere karşı kesin bir delil kılmıştır. Öyle ki müşrikler, Allah'ın meleklerden kız çocukları edindiğini iddia etmişler, Cenâb-ı Hakk da Rasûlüllah'a (s.a.s.) onlara şöyle demesini emretmiştir: “Eğer doğru söyleyenlerdenseniz o zaman kitabınızı getirin de bir bakalım.”¹⁶³ Yahudiler de: “Allah insana bir şey indirmedir” demişti ki onlar daha önce Tevrat'a iman eden kimselerdi. Bunun üzerine şu âyetler indi:“ Öyleyse Mûsa'nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup açıkladığınız ama çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?” Onlar buna delil getirememişlerdi ve Allah da onların bu aczini şöyle dile getirmişti: “Sen Allah de ve bırak. Onlar daldıkları bataklıkta oyalanadursunlar.”¹⁶⁴ Yine Allah kendisini değil de putları ilah edinenlere cevap olarak şöyle buyurmuştur: “Gösterin bakalım onlar yer namına ne yarattılar? Yoksa onların ortakları göklerde midir? Eğer doğru söyleyenlerden iseniz size indirilmiş bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı varsa onu bana getirin.”¹⁶⁵ Kalıntı olsun, eser olsun tek bir manada birleşmektedir. O da öncekilerin kitaplarından nakledilenlerdir. Aynı şekilde bir mal üzerinde hakkı olduğunu iddia eden bir kimsenin de, bu ikrarından başka adâletli bir şâhit veya

¹⁶¹ Bakara, 2/282.

¹⁶² Buhârî, İlim, 40.

¹⁶³ Bakara, 2/23.

¹⁶⁴ En'âm, 6/91.

¹⁶⁵ Ahkâf, 46/4.

tahrif edilmemiş yazılı bir metni delil olarak sunmadıkça, bunu elde etmesine imkân yoktur.¹⁶⁶

Sonuç

İletişim araçlarının çok hızlı geliştiği günümüzde habere duyulan ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Önceki yüzyıllarda haberi nakleden kimsenin bizzat kendisinin görerek veya işiterek elde ettiği bilgiler, günümüzde ayrıca kayıt ve görüntüleme cihazları vasıtasıyla da korunmakla beraber, yine insan ön plandadır. Fakat zamanın ve imkânların değişmesine rağmen, elde edilen haberlerin doğru bir şekilde nakledilmesi meselesi aynen devam etmektedir.

Yanlış haber aktarma, birtakım menfaatler için haberi bilerek değiştirme gibi hususların her zaman meydana gelme ihtimalinin bulunması; nakledilen bilgilerin aslını araştırmayı ve farklı kaynaklardan teyidini zorunlu kılmaktadır. Söylenen bir sözü işitmeyen veya yapılan bir fiili bizzat görmeyen kimse, onları işiten ve gören kimsenin nakletmesi sayesinde bilgi sahibi olabilir. Bu durumda da haberi nakleden kişinin güvenilir bir kişi olup-olmadığı hususu ön plana çıkmakta ve ona göre haberin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında kanaat sahibi olunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı ve sözleri hakkında bilgimiz ise tamamen habere dayanmaktadır. Bu itibarla bilgi elde etme vesilesi olarak haber, özellikle hadîs ilminde çok önemlidir.

Bu çerçevede âyetlere bakıldığında, haberlerin nakline farklı açılardan işâret olarak değerlendirilebilecek çok fazla âyet olduğu görülmektedir. Burada bunlardan bir kısmına işâret edilmiştir ki, konumuz hakkında fikir verecek miktardadır. Bu âyetlere baktığımızda haberlerin nakledilmesi sorumluluğunu vurguladığını açıkça görmek mümkündür. Bilgi ve haber nakli, aslında insanın var olduğu yerde bir bakıma zorunlu bir durumdur. Çünkü her bir insan için, bütün olaylarda, konuşmalarda bunların meydana geldiği zaman ve yerde bulunma imkânı yoktur. Bu itibarla bunun naklinde birtakım kurallar olmalıdır ki âyetlerde bunlara işâretler bulunmaktadır.

Herhangi bir haberi, bilgiyi duyan kimsenin bunu hemen başkalarına aktarmadan önce mutlaka üzerinde düşünmesi icap etmektedir. Bu bilgi dini konuyu ilgilendirdiğinde ise ayrı bir önem arz etmekte ve ihtiyatlı davranmayı zorunlu kılmaktadır. Aslı esası olmayan, herhangi bir temele dayanmayan bilginin ise nakledilmesi kesin bir şekilde yasaklanmaktadır. Bu noktada özellikle inanç duygusuna vurgu yapıl-

¹⁶⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdül-ilm*, s. 83,84; ayrıca bkz. Ahmed Nâim, *Tecrid*, c. 1, s. 40,41.

makta, insanın organlarının ahirette buna şahitlikte bulunacağı hatırlatılarak konunun imânî bir yönü olduğu da belirtilmektedir.

Haberi güvenilir kaynaktan almak ve güvenilir kimseleri araştırmak diğer önemli bir husustur. Ayrıca zandan kaçınmak, tahmin üzerine haber yapmamak temel bir ilke olarak gösterilmiştir. Doğru sözlü olmak, yalandan kaçınmak ve doğrularla beraber olmak ise diğer prensiplerdir. Kişinin naklettiği bilginin bâtil olduğunu bildiği halde yayılmasına vesile olması yine tenkit edilen noktalardandır. Ayrıca gerektiğinde ilim öğrenmek için sefere çıkmak ve yazıdan istifade etmek hususlarına da işâretler bulunmaktadır.

Haber nakli konusunda âyetlerde işâret edilen daha fazla ilke, esas ve akide bulmak kuşkusuz mümkündür. Özellikle râvîde aranan şartları bunlara örnek olarak verebiliriz: Mesela râvin âdil olması ile ilgili olarak zikredilen, niyetinin samimi olması, takvalı olması, mürüvvete aykırı işlerden sakınması, vb. hususlara işâret eden bir çok âyet-i kerime bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda bunlarından daha ziyâde, hadîs usûlü eserlerinde referans gösterilenlere işâret etmiş bulunmaktayız. Bunlar Müslümanların genel olarak günlük hayatlarında dikkat edecekleri hususlar olduğu gibi aynı zamanda ilmî kaideleri vaz' ederken de Müslüman âlimlerin göz önünde bulundurdıkları esaslardır.

Kaynakça:

- Abdülğani Abdülhâlık, *Hücciyetü's-sünne*, Dâru'l-vefâ, baskı y.y., 1413/1993.
- Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Aksu, Ali, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı 1, Haziran, 2004, Sivas, ss.1-21.
- Arapkîrli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelam*, İstanbul 1331, s. 115-150.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- el-Aynî, Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV., Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2001.
- Başaran, Selman-M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn-i Kesir, Dîmaşk, 2002.
- Çağrıncı, Mustafa, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. 37, s. 98-100.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşmî), I-IV, Kuveyt, 1994.
- Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdülğaffar Ali, Kâhire, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde, 2004.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I-X, 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979.
- Gündoğar, Hamdi "Kur'an'da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) İtaat", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.v.)*, Şanlıurfa, 2010, s.177.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-Uş, Beyrût, 1974.
-, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûl-i ilmî'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, Meyt Gamr, 2003.
- İbn Abdilber, Ebî'l-Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, I-II, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye Beyrût ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm müsne-den 'anî'r-Resûlillahî (s.a.v.) ve'sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-X, Mekke, 1417/1997.

- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdadi, *Nüzhetu'l-â'yüni-nevâzir fi ilm'il-vücûh ve'n-nezâir*, Müessesetu'r-risâle, Beyrût, 1984.
-*Kitâbu'l-Mevdûât*, tahk. Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrût, 1983.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, Kahire, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Dâru İhyâ'it-turâsî'l-arabiyyi, Basım y.y., 1975.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru İhyâ-i turâsî'l-arabiyyi, Beyrut, 1999. (1-15 cilt).
- İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ilel'i't-Tirmizî*, thk. Nurettin İtr, Dimaşk, 1978.
- İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1986.
- Kâdî İyâz, *el-İlma' ila ma'rîtetü usûlu'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, 1389/1970.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, Ankara, 1975.
- Karâfî, Şihâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahman es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Furuk/ envâru'l-burûk fi envâi'l-furuk*, (thk. M. Ahmed Serrâc-Âli Cuma Muhammed), Kahire 2001.
- Karaman, Hayrettin; Çağrı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kafi; Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.
- Mustafa Karataş, "Hadîs Rivâyeti Karşısında Sahabenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2000, cilt 36, sayı 1, s. 5-18.
- Kaya, Remzi, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 2, 2002, ss. 31- 58.
- Kırbaçoğlu, Hayrı, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1999.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.
-, *Hadis Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- Mert, Muhit, "Kelimcilerin Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 44, 2003, Ankara, Sayı 1 s. 41-67.
- Muhammed Tâkî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *Sahîh-i Müslim bi Şerh-i Nevevî*, Kurtuba, 1994.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâ'it-turâsî'l- arabî, Beyrût ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen'ü-Tirmizî*, thk. Nâsiruddin Elbânî, Riyâd, h. 1417.
- Toksarı, Ali, Nisab Açısından Rivayet-Şehadet Farkı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, Kayseri, 1983, ss. 231-248.
- Ugan, Zâkir Kâdirî, "Dini Rivâyetler", sadeleştiren: Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul, 2002.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001.
- Özaşar, Mehmet Emin, "İslam' da Haber Konsepti ve İletişim Ahlakı", *İslam Ahlakı ve Sevgi 2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, s. 151-167.
- Sezgin, Fuad, "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri", trc. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, c. 5, Bursa, 1993, s. 311-316.
- Sümertaş, Burhan, *Kur'ân-ı Kerim'de Sıkk Kavramı*, (basılmamış doktora tezi), İzmir, 2009, s. 138,139.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl/el-Mebsûr*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1410/1990.
- Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız, Risâle, İstanbul, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1996, cilt: 14, s. 346,349.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.
-, *Hadis Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yardım, Ali, *Hadis I*, İzmir, 1984.
-, *Hadis II*, İzmir, 1984.



TİRMİZÎ’NİN KULLANDIĞI “HADÎSUN GARÎBUN” KAVRAMI

Hüseyin AKGÜN *

Öz

Tirmizî (ö. 279/892) diğer musanniflerden farklı olarak kullandığı orijinal terimler ile dikkat çekmektedir. Çalışmamızda bunlardan birisi olan ve taşıdığı anlam hususunda tartışmalar bulunan “hadîsun garîbun” terimini ele aldık. Yaptığımız yeni bir araştırma ile bu kavram hakkındaki genellemelerin doğru olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Ulaştığımız netice, bunun Tirmizî tarafından bağlamına göre değişik anlamlarda kullandığı yönündedir. Ancak onun bu farklı kullanımlarına rağmen bununla ağırlıklı olarak hadisin senedinde veya metninde bir illeti kastettiğini gördük. İşte araştırmamızda bu doğrultuda onun hadisleri söz konusu kavramla nitelendirmesinin nerede ne anlama geldiği ve bununla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken hususları açıklamak istedik.

Anahtar Kelimeler: Tirmizî, Sünen, Garîb hadis, İllat, Zayıf hadis.



‘Hadîthun Gharîbun’ Concept used by Tirmizî

Abstract

Tirmidhî attracts notice via the original concepts that he used differently from other authors. In this paper, we analyzed the concept called ‘hadîthun garîbun’ that is one of these original concepts and contradictive about the meanings. We’ve endeavoured by a new study that the generalizations about this concepts are not true. According to our results, this term used by Tirmidhî for different meanings up to the context. Even though the difference usage of him, we’ve seen that he intended a malady in the basis or text of the hadith. This is because we wanted to explain the meanings of the hadiths characterized by this concept and the points to take into consideration.

Keywords: al-Tirmidhî, Sunan, Gharîb hadith, ‘İllat, Weak hadith.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, huseyinakgun@hotmail.com

Giriş

Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen* adlı eserinde diğer hadis mu-
sanniflerinin kullanmadığı farklı terimler bulunmaktadır. Bunlardan
birisi de “hadîsun garîbun” terimidir. Diğer terimlerle birlikte de-
ğişik çalışmalarda bunların ne anlama geldikleri üzerinde durulmuş-
tur.¹ Ancak onun kullandığı “hasen”, “hasen-sahih”, “hasen-sahih-
garîb” gibi terimlerin ne anlama geldiklerinin tam olarak tespit
edildiğini söylemek güçtür.² Benzer şekilde mutlak olarak zikredi-
len “hadîsun garîbun” teriminin ilgili hadisler hakkında bir hüküm
ifade edip etmediği konusu da ihtilaflıdır.³ İşte araştırmamızda bu
meseleyi ele almaya çalışacağız.

Hadisçiler tarafından “garîb” teriminin ne anlamlarda kullanıl-
dığını bizzat Tirmizî kendisi *İlelü's-sağîr* adlı eserinde açıklamıştır.
Öncelikle onun bu tespitlerini zikrettikten sonra söz konusu istila-
hın Tirmizî tarafından bir hüküm verme maksatlı kullanılıp kulla-
nılmadığı *Sünen*'deki tatbikatı çerçevesinde ele alınacaktır.

108 | db

Tirmizî, garîb hadis hakkında “Ehl-i hadis, hadisi değişik mana-
lara gelmek üzere “garîb” olarak nitelendirir” dedikten sonra bu
çeşitleri aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

1. Bazen bir hadis sadece bir vecihten rivâyet edildiği için garîb olarak nitelenir.

Hammâd b. Seleme'nin Ebû'l-Uşerâ'dan onun da babasından ri-
vâyet ettiği şu hadis gibi: Rasûlullah'a (s) sordum: “Ey Allah'ın
Rasûlü! Bir hayvanın kesimi sadece boğazdan ve göğsün üst kıs-
mından mı olur?” Peygamber (s) şöyle buyurdu: “Uyluğundan yara-
lasan da sana caiz olur.”⁴ Bu hadisi sadece Hammâd b. Seleme,

¹ Nureddin İtr, el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiihi ve beyne's-Sahîhayn, Kahire 1970, s. 176-199.

² Bkz. Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdürrezzâk Ebû Zerr el-Muhammedî, eş-Şâz ve'l-
münker ve'z-ziyadetü's-sika – muvâzene beyne'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîne,
Beyrut 2005, s. 330 vd.; Ömer b. Hasen Fellâte, “el-Hadîsü'l-Hasen mutlakan ve mu-
kayyeden inde'l-İmâmi't-Tirmizî”, Mecelletu Câmîatü Taybe: el-Ulumu't-terbeviyye,
yıl: 1 sayı: 2 (1426/2005), s. 202-203.

³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Tirmizî'yi, hadisleri sahih, hasen, garîb ve zayıf şeklinde
ilk defa taksim eden kişi olarak takdim etmektedir (Bkz. İbn Teymiyye, Takiyuddîn
Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, Mecmû'u'l-fetâvâ, I-XXXV, Medine 1995, XVIII,
248).

⁴ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şâkir
v.dğr., I-V, Kahire 1975, Et'ime, 13 (1481).

Ebû'l-Uşerâ'dan rivâyet etmiştir. Ebû'l Uşerâ'nın ise sadece bu hadisi rivâyet ettiği bilinmektedir. Her ne kadar hadisçilerce meşhur bir rivâyet olsa da bu hadis sadece Hammâd b. Seleme'nin rivâyetiyle meşhur hale gelmiştir. Bu hadisi sadece onun rivâyetiyle bilmekteyiz.⁵

Bazen de hadis imamlarından birisi bir hadisi sadece kendisi rivâyet etmekte, ancak daha sonra ondan rivâyet edenler vasıtasıyla hadis meşhur olmaktadır. Mesela Abdullah b. Dînâr'ın İbn Ömer'den rivâyet ettiği şu hadis gibi: "Rasûlullah (s) velâ hakkının satılmasını ve hibe edilmesini yasaklamıştır."⁶ Bu hadis sadece Abdullah b. Dinar tarikiyle bilinmektedir. Bununla birlikte Ubeydullah b. Ömer, Şu'be, Sûfyân es Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn Uyeyne ve pek çok imam bu hadisi kendisinden nakletmişlerdir. Yahya b. Süleym ise söz konusu hadisi Ubeydullah b. Ömer – Nâfi – İbn Ömer senediyle rivâyet etmiştir. Ancak Yahya b. Süleym burada vehme kapılmıştır. Zira doğrusu, Ubeydullah b. Ömer – Abdullah b. Dînâr – İbn Ömer şeklinde olmalıdır. Nitekim Abdulvehhâb es-Sekâfi ve Abdullah b. Nümeyr, Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Dînâr ve İbn Ömer şeklinde de rivâyet edilmiştir."

2. Bazen de bir hadis (metnindeki) bir ziyade nedeniyle garîb olabilmektedir Bu ziyade hafızasına güvenilen bir kimse tarafından yapılmışsa sahih kabul edilir.

Mesela Mâlik b. Enes'in, Nâfi'den onun da İbn Ömer'den rivâyet ettiği şu hadiste olduğu gibi: "Rasûlullah (s), kadın veya erkek, hür veya köle her Müslüman'ın, Ramazan'da Fıtır sadakası olarak bir sâ' hurma veya bir ölçek arpa vermesini farz kılmıştır." Mâlik bu hadisi "Müslümanlar" ifadesini ziyade ederek nakletmiştir.⁷ Eyyûb es-Sahtiyânî, Ubeydullah b. Ömer ve pek çok imam bu hadisi Nâfi'den İbn Ömer vasıtasıyla rivâyet etmişler, lakin "Müslümanlar" ifadesini kullanmamışlardır. Mâlik'in, Nâfi'den rivâyet etti-

⁵ Tirmizî burada garîplik ile sadece teferrüdü kastetmektedir.

⁶ Tirmizî bu hadis hakkında *Sünen*'de hasen-sahih hükmünü vermektedir. Dolayısıyla burada gariplik teferrüdü ifade etmektedir.

⁷ Tirmizî, Zekât, 35 (676). Ancak Tirmizî bu örneği burada vermekle birlikte, *Sünen*'de ilgili hadis hakkında "hasen-sahih" dışında garîb hükmü vermemektedir. Buradan hareketle onun, burada garîbin farklı anlamlarına işaret etmekle birlikte, kendisinin bu anlamlarının tamamını kullanmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim onun garîb hadise örnek verdiği bir hadis hakkında garîb kavramı yerine "lâ na'rifuhû min hadîsi fülân" kullandığını görmekteyiz (Bkz. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *İletü's-sağîr*, Kahire 1975 (*Sünen*'in sonunda), s. 758. Krş. Tirmizî, Velâ, 2 (2126)).

ği bu hadisi hıfzına itimat edilmeyen diğer bazıları da Nâfi'den, Mâlik'in rivâyetine benzer şekilde rivâyet etmişlerdir... Hıfzına itimat edilen bir hadisçi hadis metnine ilave yapmışsa bu ilavesi kendisinden kabul edilir.”⁸

Görüldüğü üzere yukarıda ilk manada sadece teferrüd kastedilirken, burada metindeki bir farklılığa işaret edilmektedir. Dolayısıyla senedin durumuna göre bunun sahihliği de, zayıflığı da söz konusu olabilir. Tirmizî de, müdrec, şâz gibi metni illetli rivâyetleri bu kavramla ifade etmektedir. Ancak böyle bir durumda Tirmizî genellikle bir açıklama getirmekte, hadisin illetini ortaya koymaktadır.⁹

3. Bazen de bir hadis değişik vecihlerden rivâyet edilir. Ancak senedinin durumu nedeniyle garîb olur.

Ebû Küreyb, Ebû Hişâm er-Rifâî, Ebû's-Sâib ve Hüseyin b. Esved bize naklederek şöyle dediler: Ebû Usâme, Büreyd b. Abdullah b. Ebî Bürde'den, o da dedesinden, Ebû Bürde'den, o da Ebû Musa'dan, Hz. Peygamber'in (s) şöyle söylediğini aktarmıştır: “Kâfir kimse yedi bağırsağı doldurmak için yer. Mü'min ise tek bağırsağını doldurmak için yer.” Tirmizî der ki: Bu hadis bu şekliyle senedi yönünden garîbdir. Kaldı ki bu hadis Hz. Peygamber'den (s) birçok vecihle rivâyet edilmiştir. Ancak Ebû Musa'nın rivâyeti olması yönüyle gariptir (bilinmemektedir). Mahmûd b. Gaylân'a bu hadisi sordum, o da şöyle dedi: Bu Ebû Küreyb'in Ebû Usâme'den rivâyet ettiği hadistir. Söz konusu hadisi Muhammed b. İsmail el-Buhârî'ye de sordum. O da “Bu hadisi Ebû Küreyb, Ebû Usame'den rivâyet etmiştir. Ebû Küreyb dışında başka bir yoldan bilmiyoruz” dedi. Ben, “bize bu hadisi Ebû Usame'den pek çok kişi nakletmiştir”¹⁰ dediğimde buna hayret etti ve “Bu hadisi bu şekilde Ebû Küreyb'den başka bir rivâyet edeni bilmiyorum” şeklinde cevap verdi dedi ve

⁸ Tirmizî, *İleli's-sağır*, V, 759. İbn Receb (ö. 795/1393) buna işaret ederek, “yani hıfzına itimat edilmeyenin sikaya ziyadesi kabul edilmez” demektedir (İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, I-II, Zerkâ 1987, II, 631).

⁹ Örnekleri için bkz. Tirmizî, Cuma, 21 (517), Sefer, 60 (587).

¹⁰ İbn Receb diğer râvilerin zayıf, hatta Hüseyin b. Esved'in hadis hırsızlığıyla müttehem olduğuna işaret etmektedir. Bkz. İbn Receb, *Şerh*, II, 646.

şöyle devam etti: "Ayrıca Ebû Küreyb'in bu hadisi Ebû Usâme'den müzakere ile¹¹ aldığını düşünüyoruz"¹².

Tirmizî'nin ıstılahın bu son kullanımıyla ilgili verdiği örneklerle¹³ baktığımızda, bunların değişik nedenlerle (muzdarib, şâz, münker vb.) senedi illetli olan hadisler olduğunu görmekteyiz.

O halde Tirmizî'ye göre "garîb" kavramı, hadisin rivâyet tariklerini beyan eden senedle ilgili bir vasıf olabileceği gibi, sened veya metnindeki bir illete de işaret edebilmektedir. Ancak o, *Sünen*'inde usul olarak her hadisten sonra, söz konusu hadis hakkında "hasen-sahîh", "hasen-garîb" gibi hükümler verdiğinden, bazen bu hükümlerin dışında aynı mahalde bazı hadisler hakkında kullandığı "hadîsun garîbun" ifadesinin de (sadece) hüküm niteliğinde olabileceği sorusunu akla getirmektedir. Nitekim özellikle yakın zamanda yapılan bazı araştırmalarda bu kanaate ulaşılmıştır.¹⁴ Mesela Adâb Mahmud el-Hamş şöyle demektedir: "Tirmizî'nin hakkında, "sahîh" veya "hasen" kaydı olmaksızın garîb hükmünü verdiği hadislerdeki kullanımını incelediğimde bunların zayıf olduğu sonucuna vardım. Bu zayıflık, ya râvisinin zayıflığı, ya da şâzlık, nekâret,

¹¹ İbn Receb buradaki "müzakere ile aldı" ifadesinin bir ta'lil olduğunu belirtmektedir (İbn Receb, *Şerh*, II, 647).

¹² Tirmizî, *İlelü's-sağır*, V, 758-759.

¹³ Tirmizî bu kısma giren üç farklı örnek daha vermektedir.

¹⁴ Ammâr Câsim Muhammed el-Abidî, "el-Hadisü'l-garîbu mefhûmuhû ve tatbikâtuhu fi Câmii't-Tirmizî", *Bağdat Üniversitesi (Yayımlanmamış Master Tezi)*, Bağdat 1997; Adâb Mahmud el-Hamş, *el-İmâmü't-Tirmizî ve menhecuhu fi kitâbihi'l-Câmi'*, I-III, Amman 2003, II, 430. Hamş, Üsâme Nemr Abdülkerim'in de aynı görüşte olduğunu nakletmektedir (Bkz. Hamş, *el-İmâmü't-Tirmizî*, II, 436-437). Abdülkadir el-Muhammedî de, el-Abidî'nin çalışmasına dayanarak bu kanaate ulaşmaktadır (Muhammedî, *Şâz*, s. 335). Hatta o, Tirmizî'nin, hasen ve garîb kavramlarını muallel hadisler için kullandığını belirtmektedir (Muhammedî, *Şâz*, s. 336). Bunlara göre Tirmizî mutlak olarak garîb diyorsa bu hadis hakkında zayıf hükmü verdiği anlamını taşımaktadır. el-Abidî, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) de garîb kavramını Tirmizî gibi ilgili hadisin zayıf olduğu yönünde bir hüküm anlamında kullandığını savunmaktadır (Bkz. Ammâr Câsim Muhammed el-Abidî, "Mefhumu'l-hadisî'l-garîb fi Sahîhi İbn Huzeyme-Dirasetün istikrâiyetün nakdiyyetün-", *Mecelle-tü Câmîati Tikrit li'l-ülümü'l-insâniyye*, c. 13, sayı 5 (2006), ss. 417-452). Öte yandan Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1999) de Tirmizî'nin hadisler hakkında kullandığı "garîb" lafzıyla hadisin zayıflığını kastettiğini savunmaktadır (Bkz. Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daiife vel'mevdûa ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*, I-XIV, Riyad 1992, I, 155; II, 245, IV, 322; *İrvâ'ul-galîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil*, I-IX, Beyrut 1985, V, 133). Elbânî, Zeylâi'nin (ö. 762/1360) de bu kavramı aslı olmayan hadisler için kullandığını belirtmektedir (Bkz. Elbânî, *İrvâ'ul-galîl*, III, 100; V, 342).

ızdırâb, irsâl, inkıta' vb. bir illeti bulunması dolayısıyladır.¹⁵ Bununla birlikte bu görüşe diğer bazı araştırmacılar karşı çıkmışlardır.¹⁶ Dolayısıyla bu kavramın tekrar ele alınarak anlamının açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünmekteyiz.

Şimdi Tirmizî'nin *Sünen*'inde bu terimi nasıl kullandığını örnekleriyle ele alıp, kullanım amacını tespit etmeye çalışacağız. Öncelikle Tirmizî'nin "hadîsun garîbun" terimini eserinde 448 kez kullandığını belirtelim.¹⁷ Bazen o, bu kavramın ardı sıra hiçbir açıklama getirmeyen,¹⁸ çoğu zaman da buna "lâ na'rifuhû illâ min (hâzâ'l-vech¹⁹/hadîsi fülân)²⁰" ilavesinde bulunmaktadır.²¹ Bunun haricinde hadisin varsa illeti hakkında bilgi vermekte, zayıflığına işaret etmektedir. Mesela o, râviler hakkındaki cerhe yer vermekte²² veya "lâ na'rifuhû merfû'an",²³ "lâ na'lemu esnedehû fülân",²⁴ "leyse isnâduhû bi'l-kavî",²⁵ "fî isnâdihî mekâl",²⁶ gibi açıklamalarda bulunmaktadır. Görüldüğü üzere bu terimin açıklamalı kullanımları genellikle bir illete işaret etmektedir.

Tirmizî'nin *Sünen*'inde sadece "garîb" olarak nitelendirilen, başka bir açıklama getirilmeyen hadisler olduğunu yukarıda belirtmiştik. İşte özellikle bu tür kullanımı, kavramın anlaşılmasında önemli bir problem teşkil etmektedir. Onun, mutlak olarak bu ifadeyi kullanıp açıklamaya gitmemesinden, ilgili hadis hakkında sened veya metniyle ilgili bir teferrüdü kastettiğini görmekteyiz.²⁷ Ancak bu teferrüd yukarıda zikrettiğimiz üzere ziyâdetü's-sika gibi

¹⁵ Hams, *el-İmâmü't-Tirmizî*, II, 436.

¹⁶ Bkz. Said Muhammed Hamd el-Merrî, *İ'lâlu'l-hadîsi'l-ğarîb bi'l-hadîsi'l-meşhûr*, Beyrut 2010, s. 53.

¹⁷ Hams'ın tespit ettiği 374 (Hams, *el-İmâmü't-Tirmizî*, s. 441), Fellâte'nin 362 (Fellâte, "el-Hadîsü'l-hasen", s. 220) sayıları eksiktir.

¹⁸ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Salât*, 51(223); Hacc, 49 (878); Cenâiz, 8 (978).

¹⁹ Tirmizî bu formu 66 kez kullanmaktadır.

²⁰ Tirmizî bu formu 145 kez kullanmaktadır.

²¹ Bazen de "garîb" demeden, teferrüd anlamında sadece bu kalıbı kullanmaktadır.

²² Cerh örnekleri için bkz. Tirmizî, *Cenâiz*, 35 (1020); *Nikâh*, 6 (1089); *Edâhî*, 18 (1517).

²³ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Tahâret*, 17 (21); *Cenâiz*, 71 (1073); *Talâk*, 7 (1182).

²⁴ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Tahâret*, 43 (57); *Sefer*, 61 (591); *Birr*, 48 (1978).

²⁵ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Cenâiz*, 74 (1076); *Talâk*, 11 (1186); *Sıfatu'l-kıyâme*, 17 (2448).

²⁶ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Vitir*, 17 (479); *Hacc*, 3 (812); *Tefsir*, 47 (3260).

²⁷ İbn Receb bunları münker ve sahih olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayrıca o, garâib-i münkereden bir kısmının sened ve metin olarak şâz olan hadisler olduklarını belirtmektedir (Bkz. İbn Receb, *Şerh*, II, 624).

makbul olabileceği gibi, şâz ve münkerlik anlamı da taşıyabilmektedir.

Öte yandan bazı araştırmacılar tarafından Tirmizî'nin bu kavramla sadece hadisin ferd olduğunu kastettiği veya bunların tamamını zayıf hadis anlamında kullandığı yönünde birtakım deliller getirilmiş olsa da, varılan bu sonuçların konuya parçacı yaklaşımdan dolayı sağlam olduğunu söyleyemiyoruz. Diğer bir deyişle her bir görüşü savunan, sadece kendini destekleyen örnekleri kullanmışlardır. Hâlbuki her iki grup da genellemeye giderek hatalı sonuçlara ulaşmaktadırlar.²⁸ Bu problemin halli için sırasıyla Tirmizî'nin bu kavramı farklı kullanımlarına örnekler vererek konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Tirmizî'nin tasnifine göre hadisçilerin kullandığı garîb kavramının üç anlamından ilkinе göre, hadisin sadece vasfından bahsedildiği açıktır. Yani burada kavram, bir hüküm ifade etmeyip hadisin senedinin ferd olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Tirmizî'nin verdiği örneklere baktığımızda³⁰ bu açıkça görülmektedir. O, hadisin ferd olduğuna ifade etmek için başka kavramlar da kullanmaktadır. Mesela "lâ na'rifuhû illâ min hadîsi fülân" gibi.³¹ Benzer şekilde hasen-sahih hükmünü verdiği niyet hadisi hakkında da bu ifadeyi kullanmaktadır.³² Dolayısıyla onun hadislerdeki ferdliği "garîb" dışındaki bazı kavramlarla da ifade ettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte el-Abîdî vd. savunduğu gibi mutlak olarak "garîb" lafzıyla teferrüdü kastetmediğini söyleyemeyiz. Zira Tirmizî'nin, garîb teriminin birinci anlamıyla ilgili verdiği örnek,³³ *Sünen* içerisinde "hâzâ hadîsun

²⁸ Hatta bunlardan biri olan Merrî, haklılığını ispat etmek için rivâyet tahrifine dahi gitmektedir. Kendisi, *İlelü'l-kebîr*'de "garîb" olarak nitelenen bir hadisin, *Sünen*'de "hasen-sahih-garîb" şeklinde verildiğini iddia etmektedir (Merrî, *İ'lâlu'l-hadîsi'l-garîb*, s. 63-64). Hâlbuki doğrusu "hasen-garîb" olacaktır (Tirmizî, Eşribe, 7 (1871)). Keza "hadîsun garîbun" şeklindeki diğer bir hüküm de yanlış nakledilmektedir (Bkz. Merrî, *İ'lâlu'l-hadîsi'l-garîb*, s. 66). Hâsılı Merrî'nin karşı görüşü çürütmek için getirdiği diğer deliller de (Bkz. Merrî, *İ'lâlu'l-hadîsi'l-garîb*, s. 64-65) kanaatimizce yetersizdir.

²⁹ Krş. Hamş, *el-İmâmü't-Tirmizî*, s. 429-430.

³⁰ Tirmizî, *İlelü's-sağîr*, s. 758-759. Krş. Tirmizî, Et'ime, 13 (1481), Mesela burada, verdiği örneklerden biri olan velâ hadisi hakkında *Sünen*'de "garîb" kelimesini kullanmamakla birlikte, teferrüd ve hasen-sahih kavramını birlikte kullanmaktadır: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ (Tirmizî, Velâ, 2 (2126)).

³¹ Örnekleri için bkz. Tirmizî, Cuma, 14 (509); Hacc, 53 (883); Radâ', 13 (1167). Tirmizî, "Lâ na'rifuhû illâ min hadîsi fülân" istilahı ile "garîb" istilahını aynı anlamda kullanmaktadır (Hamş, *el-İmâmü't-Tirmizî*, s. 429).

³² Tirmizî, Cihâd, 16 (1647).

³³ Tirmizî, *İlelü's-sağîr*, s. 758.

garîbun"³⁴ şeklinde nitelenmektedir. Yine *Sünen*'i bu açıdan taradığımızda onun senedi sağlam, metninde bir münkerlik bulunmayan hadisler hakkında "garîb" dediğini görmekteyiz.³⁵

Kavramın diğer iki kullanımına gelince bunlar sadece hadisin senedi itibariyle ferd kalmasına değil, aynı zamanda sened veya metindeki bir garipliğe, farklılığa veya illete/zayıflığa da işaret etmektedirler.³⁶ Yani aslında bu son iki kullanım kelimenin lügat anlamına yakındır. Dolayısıyla Tirmizî'nin, bu kavramla hadisteki bir zayıflığı da kastettiğine şahit olmaktayız. Şimdi onun, söz konusu kavramı bu yöndeki kullanımıyla ilgili bazı örnekler vermek istiyoruz.

- a. Tirmizî, namazda secdeye giderken devenin yaptığı gibi, önce dizleri sonra elleri yere koymayı nehyeden bir hadisi garîb olarak nitelendirmektedir.³⁷ Kanaatimizce senedi sahih olduğu halde metinde amele muhalefet sebebiyle garîbin ikinci anlamında metninde bir gariplik olduğunu kastederek hadis hakkında bu hükmü vermektedir. Zira Tirmizî, bunun aksi bir hükmü ihtiva eden hadisin amele esas olduğunu belirtmektedir.³⁸
- b. Tirmizî, Rişdîn b. Sa'd'ın (ö. 188/804) hıfzından dolayı zayıf bulunduğunu belirtmekte,³⁹ on rivâyetinden, birine hasen,⁴⁰ bir diğerine hasen-garîb,⁴¹ kalan hepsine garîb hükmünü vermektedir. Dolayısıyla hakkında hadislerinin zayıf olduğu hükmüne vardığı bu râviden gelen dört hadise⁴² sadece garîb demesi, onun mutlak olarak bir hadis hakkında "garîb" hükmünü vermekle sadece teferrüdü kastetmediğini açıkça ortaya koymaktadır. İşte bunları Tirmizî'nin yukarıda üçüncü sırada zikrettiği

³⁴ Tirmizî, *Er'ime*, 13 (1481).

³⁵ Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Salât*, 193 (419); *Edeb*, 42 (2800); *Tefsir*, 22 (3165).

³⁶ Tirmizî, *İlelü's-sağır*, s. 759.

³⁷ Tirmizî, *Salât*, 85 (269). Krş. Mübarekfûrî, *Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, I-X, Beyrut 1990, II, 119.

³⁸ Tirmizî, *Salât*, 84 (268).

³⁹ Tirmizî, *Tahâret*, 40 (54); *Cuma*, 17 (513); *Kırâat*, 1 (2930). Hatta diğer bir yerde açıkça "Rişdîn'den dolayı hadisin isnadı zayıftır" demektedir (Tirmizî, *Sıfatu Cehenem*, 10 (2599)).

⁴⁰ Mütâbiini vermektedir (Tirmizî, *Da'vât*, 65 (3476)).

⁴¹ Mütâbiini vermektedir. Burada fazladan garîb demesi, sahâbî râvisindeki ihtilaf yönüyle olması muhtemeldir (Bkz. Tirmizî, *Birr*, 31 (1949)). O halde Rişdîn rivâyetinde tek kalsaydı, hasen olarak nitelendirdiği bu hadislere de garîb hükmünü verecekti.

⁴² Tirmizî, *Fiten* 79 (2269); *Sıfatu'l-Cennet*, 8 (2540); 23 (2562); *Tefsir*, 68 (3322).

senedinin durumu nedeniyle garîb olarak nitelendirilen hadisler arasında değerlendirmek gerekecektir.

- c. Aşağıda verilen ibare de “garîb”in zayıf hadis anlamında hüküm vermek için kullanıldığına açık bir delildir:

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَيُّوبَ، بِإِسْنَادٍ غَيْرِ هَذَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ وَهُوَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ أَيْضًا

“Bu hadis garîbtir ve onu söz konusu isnâdla sadece bu veçhiyle bilmekteyiz. Bu hadis, Hasan b. Ebî Ca’fer tarafından Eyyûb’tan başka bir senedle de rivâyet edilmiştir. Ancak o da zayıf bir hadistir.”⁴³ Görüldüğü gibi garîb olarak nitelendirdiği hadise zayıf hükümünü bizzat kendisi vermektedir.

- d. Senesinde meçhul bir râvi (“حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ”) bulunan hadis hakkında, başka hiçbir açıklamada bulunmadan “هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ” hükmünü vermesi de bu kullanımına bir örnektir.⁴⁴ Ancak Tirmizî’nin bu garîblik hakkında bir açıklama getirmemesi, onun zayıflığının (garîbliğinin) açık olduğunu düşündüğü diğer bazı hadislerde de izaha gitmemiş olduğuna işarettir.

- e. Tirmizî’nin hocası Buhârî’ye (ö. 256/870) dayanarak bu kavramı munkatı’ bir hadis hakkında kullandığı diğer bir örnek ise şudur:

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَذَكَرْتُ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ فَلَمْ يَعْرِفْهُ وَاسْتَعْرَبَهُ، قَالَ مُحَمَّدٌ: “ وَلَا أَعْرِفُ لِلْمَطْلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبٍ سَمَاعًا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Bu hadis garîbtir ve sadece bu veçhiyle bilmekteyiz. Onu Muhammed b. İsmail (Buhârî) ile müzakere ettim, ancak bilmediğini söyledi ve garîb olarak nitelendirdi. Buhârî dedi ki: “Muttalib b. Abdullah b. Hantab’ın Hz. Peygamber’in (s) ashâbından birinden hadis işittiğini bilmiyorum.”⁴⁵

Yine o, senedi munkatı olan diğer bir hadisin garîb olduğunu ve sadece Katâde tarikiyle bilindiğini ifade etmekle yetinmekte, ancak zayıflığından söz etmemektedir.⁴⁶

⁴³ Tirmizî, Birrû'l-vâlideyn, 60 (1997).

⁴⁴ Bkz. Tirmizî, Tıbb, 33 (2084).

⁴⁵ Tirmizî, Fadâilu'l-Kur’ân, 19 (2916).

⁴⁶ Bkz. Tirmizî, Tefsir, 78 (3342). Diğer bazı örnekleri için bkz. Tirmizî, Salât, 15 (174); Fiten, 15 (2177).

- f. Keza onun bu ıstılahı sahihin mukabili olarak kullandığı şu ifade bu yöndeki kullanımına bir delildir:

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَالصَّحِيحُ مَا رُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قِرَاءَتُهُ

“Bu hadis garîbtir. Onu sadece bu veçhiyle bilmekteyiz. Sahih olan ise İbn Abbâs’tan rivâyet edilen kırâatıdır.”⁴⁷

Öte yandan Tirmizî’nin bu kavramı yukarıda da işaret ettiğimiz üzere sözlük anlamına yakın olarak, garip/anlaşılması güç/bilinmeyen anlamına gelecek şekilde kullandığını düşünmekteyiz. Mesela sened yönünden sağlam, ancak metin yönünden garip/anlaşılması güç bulduğunu düşündüğümüz hadise “şefaatin ümmetinden büyük günah sahiplerine olacaktır” hadisini⁴⁸ örnek verebiliriz. Keza sened yönünden garip/bilinmeyen hadise de, Câbir’den birçok senedle farklı kişilerce rivâyet edilen hadisin, Ebû Bekr b. Ebî Musa tarafından nakledilen tariki⁴⁹ için kullanımını buna örnek verebiliriz. Dolayısıyla buradaki garîplik, hadis hakkında bir zayıflığın değil de, bir şüphenin ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu kullanımı şu örnekte daha açık görmekteyiz:

116| db

وَحَدِيثُ اللَّيْثِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الطَّقِيلِ، عَنْ مُعَاذِ حَدِيثٌ غَرِيبٌ
وَالْمَعْرُوفُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ حَدِيثٌ مُعَاذٍ، مِنْ حَدِيثِ أَبِي الرَّبِيعِ، عَنْ أَبِي الطَّقِيلِ، عَنْ مُعَاذٍ

“... Leys’in, Yezîd b. Ebî Habîb’ten, onun da Ebû’t-Tufeyl aracılığıyla Muâz’dan rivâyet ettiği hadis garîbtir (bilinmeyen/yaygın olmayan). Âlimler nezdinde ma’rûf olan sened ise, Ebû’z-Zübeyr’ın Ebû’t-Tufeyl aracılığıyla Muâz’dan rivâyet ettiği Muâz hadisidir”⁵⁰

Tirmizî’nin garîb kavramına yüklediği bu anlamı “hasen-sahîh-garîb” dediği hadislerde daha açık görebilmekteyiz. Mesela onun, hakkında hasen-sahîh-garîb⁵¹ dediği şefaatin büyük günah işleyenlere olacağı ile ilgili hadisin Enes’ten rivâyetini⁵² en az iki tâbiinden

⁴⁷ Tirmizî, Kırâat, 3 (2934).

⁴⁸ Tirmizî, Sıfatu’l-Kiyâmet, 11 (2436). Aslında bu hadiste garîb kelimesinin hem tefer-rüd, hem de anlaşılması güç/gariplik anlamının birlikte kullanıldığını düşünmekteyiz ve Tirmizî’nin kullandığı «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ يُسْتَعْرَبُ مِنْ حَدِيثِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ» ifadesini şu şekilde yorumlayarak okumaktayız: “Bu hadisin manası gariptir/anlaşılması güçtür ve rivâyetinde Ca’fer b. Muhammed teferrüd etmiştir”.

⁴⁹ Tirmizî, Fiten, 61 (2242).

⁵⁰ Tirmizî, Sefer, 42 (553).

⁵¹ Tirmizî bu tabiri 243 kez kullanmıştır.

⁵² Tirmizî, Sıfatu’l-Kiyâmet, 11 (2435).

daha rivâyet edilmektedir.⁵³ Bu durumda senedde bir teferrüden bahsetmemiz mümkün değildir. O halde metinde bir teferrüd olma ihtimali söz konusu olacaktır ki, ilgili hadisi rivâyet edenlerin neredeyse hepsi kelimesi kelimesine aynı şekilde rivâyet etmişlerdir. Geriye bir ihtimal kalmaktadır ki, o da yukarıda değindiğimiz üzere, garîb kelimesinin sözlük anlamında “tuhaf, anlaşılması zor, kapalı”⁵⁴ şeklinde kullanılmasıdır. Nitekim Ureyne hadisi⁵⁵ hakkında o, Enes’ten birçok kişi rivâyet ettiği halde “hasen-sahîh-garîb” demektedir. Muhtemelen burada da bu gariplik metinle ilgili olsa gerektir.⁵⁶ Bu terkiib içerisinde garîbliği metinle ilgili bir illet için de kullandığını şu örnek açıkça göstermektedir:

Ebû Hureyre’den (ö. 58/677) “sizden biri sabah namazının iki rekatını kıldıktan sonra yanı üzerine yatsın” şeklinde kavli bir hadis rivâyet edilmektedir.⁵⁷ Tirmizî’nin hakkında “hasen-sahîh-garîb” hükmü verdiği senedi sağlam olan bu hadisin metninde şâzlık olduğu âlimler tarafından dile getirilmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Tirmizî’nin “hasen-sahîh-garîb” kavramıyla bazen senedde teferrüdü kastettiği gibi,⁵⁹ birçok yerde de metindeki bir probleme/illete işaret ettiğini söyleyebiliriz.⁶⁰

⁵³ Bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, I-VII, Dimâşk 2009, Sünnet, 23 (4739); İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, I-II, Beyrut 1980, II, 398-399 (830-832).

⁵⁴ Bkz. Zebîdî, Murtezâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Komisyon, I-XL, Kuveyt 1965-2001, III, 472, 480.

⁵⁵ Tirmizî, Tahâret, 55 (72).

⁵⁶ Tirmizî bu hadisi üç farklı yerde zikretmektedir Ancak hepsinde de başlık, deve idrarının içilmesinin hükmüyle ilgilidir.

⁵⁷ Tirmizî, Salât, 194 (420).

⁵⁸ Zerkeşî, Bedreddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, thk. Zeynü’l-âbidîn b. Muhammed Belâfrîc, I-III, Riyad 1998, II, 162-163; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî, I-II, Riyad 1994, I, 271. İbn Kayyim ise bu hadisin İbn Teymiyye tarafından batıl olarak nitelendirildiğini söylemektedir (Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd*, IV, Kuveyt 1994, I, 308).

⁵⁹ Bu kavramı seneddeki teferrüd için kullandığını düşündüğümüz yerler için bkz. Tirmizî, Salât, 42 (210); Vitir, 18 (480); Sefer, 74 (607).

⁶⁰ Aynı sahâbîden birden fazla tâbiin tarafından rivâyet edildiği halde hakkında “hasen-sahîh-garîb” hükmü verdiği hadislere diğer bazı örnekler için bkz. Tirmizî, Salât, 45 (213), 102 (290); Ahkâm, 35 (1373). Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd ve İdâhu ilelihî ve müşkilâtihî*, I-XIV, Beyrut 1994 (*Avnu’l-ma’bûd* içerisinde), I, 27.

O halde Tirmizî bu kavramı teferrüd veya zayıf hadisler için kullandığı gibi, sened veya metin yönünden ma'rûf olmayan (bilinmeyen), tuhaf, anlaşılması zor, garip hadis anlamında da kullanmaktadır. Aslında Tirmizî garîb demekle, hadiste normal olmayan bir duruma işaret etmektedir. İşte bu gariplik/tuhafılık, bazen sadece hadisin senedinde veya metninde bir teferrüde işaretken, bazen de hadisin zayıf olduğuna dair bir hükmü ifa etmek üzere kullanılmaktadır diyebiliriz.

Bazı âlimler de söz konusu kavramı Tirmizî'nin tenkit maksatlı kullandığına değişik bağlamlarda işaret etmektedirler. Şimdi bunlardan bazılarını yakından bakacağız.

a. İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334):

هَذَا حَدِيثٌ اسْتَعْرَبَهُ التِّرْمِذِيُّ وَبَيَّنَّ وَجْهَ الْغَرَابَةِ، فَقَالَ: لَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَشْعَثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

“Bu, Tirmizî'nin garîb olarak nitelendirdiği ve gariplik gerekçesini (şu şekilde) açıkladığı bir hadistir: “Bu hadisin merfû olarak sadece Eş'as b. Abdullah tarafından rivâyet edildiğini biliyoruz.”⁶¹

118 | db

b. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350):

فَإِنَّهَا مُجْمَعَةٌ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ إِنَّمَا هُوَ فِي إِتِّخَاذِ الْحَاتِمِ وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا نَزْعُهُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءُ فَهَذَا هُوَ الَّذِي حَكَمَ لِأَجْلِهِ هَؤُلَاءِ الْخَفَاطُ بِنَكَارَةِ الْحَدِيثِ وَشُدُودِهِ. وَالْمُصَحِّحُ لَهُ أَمَا لَمْ يُمَكِّنْهُ دَفْعَ هَذِهِ الْعِلَّةِ حَكَمَ بِغَرَابَتِهِ لِأَجْلِهَا فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُخَالَفًا لِرِوَايَةِ مَنْ ذَكَرَ فَمَا وَجْهَ غَرَابَتِهِ وَلَعَلَّ التِّرْمِذِيَّ مُوَافِقًا لِلْجَمَاعَةِ فَإِنَّهُ صَحَّحَهُ مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ لِنَقِيَّةِ الرِّوَاةِ وَاسْتَعْرَبَهُ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ ...

“Bütün rivâyetler, bu hadisin yüzük edinme ve takmayla ilgili olduğu, yoksa tuvalete girerken yüzüğü çıkarmakla ilgili olmadığı hususunda müttefiktir. Hadisi tashih eden ise, bu illeti bertaraf edemeyince onun garîb olduğu yönünde hükmetmiştir. Eğer zikredilen kimsenin rivâyetine muhalif olmasaydı, garîbliğine hükmetmişinin bir anlamı olmazdı. Belki de Tirmizî çoğunluğa uyararak, râvilerinin sika olması hasebiyle sened cihetiyle sahih, bu illetten dolayı ise metin cihetiyle garîb kabul etmiştir...”⁶²

Görüldüğü üzere İbn Kayyim, Tirmizî'nin söz konusu hadisi garîb olarak nitelendirmesini metindeki illete bağlamaktadır.

⁶¹ İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *en-Nefhu'ş-şezzi Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî v.dğr., I-IV, Riyad 2007, I, 236

⁶² İbn Kayyim, *Tehzîb*, I, 27.

c. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622):

وتَعَقَّبَهُ التِّرْمِذِيُّ بِأَنَّهُ غَرِيبٌ لَا يُعْرَفُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ

“Tirmizî bu hadisi garîb olması, sadece bu şekliyle bilinmesi yönüyle tenkit eder.”

d. Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768):

(رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَاسْتَعْرَبَهُ) وَقَالَ: لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ زِيَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبُكَائِيِّ، وَهُوَ كَثِيرُ الْغُرَائِبِ وَالْمُنَاكِبِ قَالَ الْمُصَنِّفُ كَالرَّادِّ عَلَى التِّرْمِذِيِّ مَا لَفْظُهُ: (وَرَجَالُهُ رَجَالُ الصَّحِيحِ).

“(İbn Hacer el-Askalânî: Bunu Tirmizî rivâyet etmiş ve garîb olarak nitelendirmiştir). Tirmizî devamında şöyle demektedir: “Bu hadisi sadece Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarihiyle bilmekteyiz. O ise, garîb ve münker rivâyetleri çok olan birisidir”. Musannif (İbn Hacer), Tirmizî'nin hükmünü reddeder mahiyette (ancak râvileri güvenilir râvilerdir) demektedir.”⁶³ Görüldüğü üzere Emîr es-San'ânî, İbn Hacer'in, Tirmizî'nin bir hadisi garîb bulmasını, zayıf olarak nitelendirme şeklinde yorumlamaktadır.

Netice itibariyle, Tirmizî'nin bu kavramla sadece teferrüdü kastettiği zannına kapılanlar ile hadisin zayıflığını kastettiğini düşünenlerin iddiaları doğru olamaz. Zira o, bununla hadis hakkında bir hükmü kastetmiş olabileceği gibi, sadece teferrüd bulunduğunu da kastetmiş olabilir. O halde Tirmizî bir hadis hakkında bu hükmü vermişse bunda her üç ihtimalin de vaki olabileceğini unutmamak gerekmektedir. Bununla birlikte bu ihtimallerden en güçlü olanın zayıflık olduğunu söylememiz uygun olacaktır. Zira Tirmizî'nin hakkında garîb dediği rivâyetlerin büyük oranda problemliliğini görmekteyiz. Nitekim onun mutlak olarak “hadîsun garîbun” şeklinde nitelendirdiği hadislerin, aynı tarikle gelen, mütâbaat cinsinden olan ve bâbların son hadisleri olarak yer alan üç tane⁶⁴ Müslim hadisi hariç hiçbir hadisi *Sahîhayn*'da tahrîç edilmemiştir. Hamş da, Buhârî veya Müslim'in, Tirmizî tarafından bu şekilde nitelenen hadislerden sadece sekizini tahrîç ettiklerini söylemektedir.⁶⁵ Elbette bu durum sadece Tirmizî'deki garîb hadislerle ilgili değildir. Bilakis âlimlerin diğer bütün garîb hadislerle ilgili kanaatleri de bu

⁶³ Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübü'lü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm*, thk. Muhammed Nâsîru'd-dîn el-Elbânî, I-IV, Riyad 2006, III, 428.

⁶⁴ Tirmizî, Tahâre, 55 (73); Hacc 24 (845); Tibb, 19 (2062). Merrî'nin verdiği bir örnek, diğer özensiz atıfları gibi hatalı. Zira Tirmizî'deki hasen-garîb olan bir hadisin Müslim'de tahrîç edildiğini söylüyor (Merrî, *Îlâlu'l-hadîsi'l-garîb*, s. 66).

⁶⁵ Hamş, el-İmâmü't-Tirmizî, II, 441

yöndedir. Aşağıda onların bu yöndeki tespitlerinden bazılarına yer vermek istiyoruz:

İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714):

عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كَانُوا يَكْرَهُونَ غَرِيبَ الْحَدِيثِ وَالْكَلامِ

“Onlar garîb hadisleri ve kelimeleri kerih görüyorlardı”.⁶⁶

Mâlik b. Enes (ö. 179/795):

مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ يَقُولُ: شَرُّ الْعِلْمِ الْغَرِيبُ وَخَيْرُ الْعِلْمِ الظَّاهِرُ الَّذِي قَدْ رَوَاهُ النَّاسُ

“İlimlerin (hadislerin) en şerlisi garîb (bilinmeyen) olmandır. İlimlerin en hayırlısı ise insanların rivâyet ettiği zâhir olmandır.”⁶⁷

Abdürezzâk (ö. 211/826):

عَبْدُ الرَّزَّاقِ يَقُولُ: كُنَّا نَرَى أَنَّ غَرِيبَ الْحَدِيثِ خَيْرٌ فَإِذَا هُوَ شَرٌّ

“Garîb (yaygın olmayan) hadislerde bir hayır var zannediyorduk. Meğerse o şerim”.⁶⁸

120 | db

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855):

لَا تَكْتُبُوا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ الْغَرَائِبِ ، فَإِنَّهَا مَنَاقِيرٌ وَعَامَّتُهَا عَنِ الضُّعْفَاءِ : أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ

“Şu garîb hadisleri yazmayın! Onlar ancak münker rivâyetlerdir. Umumu ise zayıf râvilerdendir.”⁶⁹

Onu diğer bir tespiti ise şu şekildedir:

أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: إِذَا سَمِعْتَ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ يَقُولُونَ: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، أَوْ فَايِدَةٌ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ خَطَأٌ، أَوْ دَخَلَ حَدِيثٌ فِي حَدِيثٍ، أَوْ خَطَأٌ مِنَ الْمُحَدِّثِ، أَوْ حَدِيثٌ لَيْسَ لَهُ إِسْتِنَادٌ، وَإِنْ كَانَ قَدْ رَوَى شُعْبَةَ وَسُقْيَانَ.

“Ashâb-ı hadisın bir hadis hakkında “hâzâ hadîsun garîbun” veya “fâide” dediklerini duyarsanız, bilin ki o hadis ya hatalıdır, ya bir hadis başka bir hadisle karışmıştır, ya muhaddis hata etmiştir, ya da

⁶⁶ Râmerhürmüzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman, el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1984, s. 565. Krş. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, Medine, ty., s. 141.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi', thk. Mahmûd Tahhân, Riyad 1980, II, 100.

⁶⁸ Hatîb, el-Câmi', II, 100

⁶⁹ İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IX, Beyrut, 1997, I, 111; İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Şehrezûrî, Ulûmu'l-hadîs, thk. Nureddin İtr, Beyrut 1986, s. 374.

hadisin isnâdı yoktur. Velez ki bu hadisi Şu'be veya Süfyân rivâyet etmiş olsunlar.”⁷⁰

Ebû Dâvûd (ö. 275/889):

وَالْحَادِيثُ الَّتِي وَصَعْتَهَا فِي كِتَابِ السَّنَنِ أَكْثَرُهَا مَشَاهِيرٌ وَهِيَ عِنْدَ كُلِّ مَنْ كَتَبَ شَيْئًا مِنَ الْحَدِيثِ إِلَّا أَنْ تَمَيِّزَهَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ كُلُّ النَّاسِ وَالْفَخْرُ بِهَا أَنَّهَا مَشَاهِيرٌ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَجُّ بِحَدِيثِ غَرِيبٍ وَلَوْ كَانَ مِنْ رِوَايَةِ مَالِكٍ وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَالثَّقَاتِ مِنْ أَيْمَةِ الْعِلْمِ...

“Sünen’e aldığım hadislerin büyük çoğunluğu meşhur hadislerdir. Bunlar hadisle ilgili bir şeyler yazan herkesçe de meşhurdur. Bununla birlikte, bu hadisleri temyize herkes muktedir olamaz. Bu hadislerin meşhurlardan seçilmiş olması övünmeye değerdir. Zira o, Mâlik, Yahya b. Saîd ve hadis ilminin diğer güvenilir âlimlerinin rivâyeti dahi olsa, garîb hadisle ihticâc etmemiştir...”⁷¹

Görüldüğü üzere, âlimlerin garîb hadis konusundaki uyarıları da, Tirmizî'nin bu kavramı daha çok illetli/zayıf hadisler için kullanmış olmasının tabiliğini ortaya koymaktadır.⁷² O halde elimizdeki bütün bu verilerden hareketle, onun “hadîsun garîbun” şeklinde nitelendirdiği hadisleri, genellikle zayıf veya illetli oluşu ihtimali esas alınmak suretiyle aşağıdaki şekilde değerlendirmemiz uygun olacaktır.

- Eğer o, bu ifadeden hemen sonra ilgili hadisin senedi veya metniyle ilgili bir illetten bahsetmişse bu garîblik ile o hadisin zayıflığını kastettiğini anlamaktayız.
- Bununla birlikte bazen garîb dediği, ancak açıklama getirmediği hadislerin râvilerinden biri kitabın başka bir yerinde cerh edilmişse, bununla da hadisi zayıf olarak kabul ettiğini anlamamız uygun olacaktır. Mesela o, Sadaka b. Musa'dan gelen bir rivâyet hakkında garîb demek, ancak onunla ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır.⁷³ Hâlbuki Sünen'in diğer bir yerinde onu “leyse indehüm bi zâke'l-kavî = aradıkları kuvvette

⁷⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 142

⁷¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fi vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed Sabbâğ, Beyrut ty., s. 29

⁷² Ebû'l-Hasan es-Süleymânî de, Tirmizî'nin bu kavramı çoğunlukla zayıflık manasında kullandığını savunmaktadır (Ebû'l-Hasan Mustafa b. İsmail es-Süleymânî, *İthâfu'n-nebil bi ecvibeti esileti ulûmi'l-hadîs ve'l-ilel ve'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Ebû İshak ed-Dimyâtî, I-II, Ac mân (BAE) 2000, I, 148.

⁷³ Tirmizî, *Birr*, 41 (1962).

bir râvi değil” şeklinde cerh etmektedir.⁷⁴ Keza Bişr b. Râfi'nin rivâyet ettiği bir hadiste de bu durumu görebilmekteyiz.⁷⁵ Dolayısıyla bu durumda mutlaka onun hadisin râvileri hakkında daha önce zikredilmiş bir cerhi var mı buna bakmak gerekmektedir.

- c. Senedde inkıta' gibi bir problem varsa, bunları da açıklamadığı hadislerdeki garîblikten kastın zayıflık olduğunu düşünmemiz gerekecektir.
- d. Bunların dışında sened veya metinde garip/açıklanamayan bir durum olabileceği ihtimali üzerinde durabiliriz.
- e. Eğer söz konusu hadisin metninde bir ziyade varsa, garîblik ile bunu kastetmiş olma ihtimali üzerinde durabiliriz.
- f. Bütün bunlara baktıktan sonra ancak senedde teferrüdü kastetmiş olduğu sonucuna varabiliriz.

Sonuç

122 | db

Tirmizî'nin kullandığı diğer bazı kavramları gibi “hadîsun garîbun” kavramının taşıdığı anlam tartışma konusu olmuştur. Özellikle son zamanlarda daha çok Iraklı bazı araştırmacıların onun bu kavramla hadisin zayıf olduğunu kastettiği yönündeki genellemenin isabetli olmadığını göstermeye çalıştık. Bununla birlikte onları bu kanaate zorlayan hususun, Tirmizî'nin mutlak olarak “hadîsun garîbun” hükmünü verdiği hadislerin çoğunun zayıf olması olduğunu düşünmekteyiz.

Tirmizî'nin *Sünen*'inin tamamını taramak suretiyle yaptığımız araştırma sonucunda onun bu kavramı 448 kez kullandığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu kullanımlarını incelediğimizde ise aşağıdaki sonuçlara ulaştık.

Tirmizî garîb terimini, “tek bir sened ile bilinen hadis” anlamının yanı sıra, sened veya metin yönüyle problemlili olan hadisler için de kullanmaktadır. Bununla birlikte onun teferrüd için kullandığı asıl kavram “lâ na'rifuhû illâ min (hâzâ'l-vech/hadîsi fülân)”dır. Tirmizî'nin kullandığı bu kavram hakkında, genellemeye gidilerek bunların hepsinin zayıflığı ifade ettiği veya teferrüd anlamı taşıdığı

⁷⁴ Tirmizî, Zekât, 28 (663).

⁷⁵ Tirmizî, Birr, 41 (1964). Diğer bir yerde onun hakkında “leyse bi'l-kavî” demektedir. Tirmizî, Cenâiz, 35 (1020).

yönündeki yaklaşımlar isabetli değildir. Tirmizî'nin kendisinin de *İlelü's-sağîr* de belirttiği gibi bu kavram bağlamına göre değişik anlamlarda kullanılmıştır. Mamafih bununla çoğunlukla bir illeti kastettiği doğrudur. Tirmizî, bir hadis hakkında "hadîsun garîbun" dedikten sonra bir illetten bahsediyorsa söz konusu kavramla hadisin zayıflığını kastettiğini anlamaktayız. Ancak bazen o sadece bu kavramı kullanmakta ve hiçbir açıklama getirmemektedir. Bu durumda senedde inkıta' gibi hadiste çok açık bir zayıflık söz konusu olabileceği gibi, onun hadisin râvilerinden biri hakkında kitabının diğer bir yerinde bir cerhi olabileceği ihtimali üzerinde durmak gerekecektir. Bunlardan başka, hadisin metninde veya senedinde kelime anlamında bir garabetin olması da söz konusu olabilmektedir. Bütün bu durumları gözden geçirdikten sonra ancak bir teferüdün olabileceği ihtimali üzerinde durmamız uygun olacaktır.

Netice itibariyle, son zamanlarda Iraklı bazı araştırmacıların Tirmizî'nin mutlak olarak kullandığı "hadîsun garîbun" terimiyle hadisin zayıflığını kastettiği şeklindeki kanaatleri büyük oranda doğrudur. Ancak bu konudaki temel problem araştırmacıların bu kavramı genellemece bir yaklaşımla ele almalarıdır. Haddi zâtında mütekaddim âlimlerin de işaret ettiği üzere metodolojik bir yaklaşım olarak garîb hadislerle şüpheyi bakmak esastır.

Kaynakça

- Abîdî, Ammâr Câsim Muhammed, "el-Hadîsü'l-garîbu mefhûmuhû ve tatbîkâtuhu fî Câmii't-Tirmizî", *Bağdat Üniversitesi (Yayımlanmamış Master Tezi)*, Bağdat 1997.
- _____, "Mefhumu'l-hadîsi'l-garîb fî Sahîhi İbn Huzeyme-Dirasetün istikrâiyetün nakdiyyetün-", *Mecelletü Câmîati Tikrît li'l-ulûmi'l-insâniyye*, c. 13, sayı 5 (2006), ss. 417-452.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed Sabbâğ, Beyrut ty.
- _____, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, I-VII, Dimaşk 2009.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *İrvâ'ul-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*, I-IX, Beyrut 1985.
- _____, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe vel'mevdûa ve eseruha's-seyyi fî'l-ümme*, I-XIV, Riyad 1992.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm*, thk. Muhammed Nâsîru'd-dîn el-Elbânî, I-IV, Riyad 2006.
- Fellâte, Ömer b. Hasen, "el-Hadîsü'l-hasen mutlak ve mukayyeden inde'l-İmâmî't-Tirmizî", *Mecelletü Câmîatiü Taybe: el-Ulumu't-terbeviyye*, yıl: 1 sayı: 2 (1426/2005), ss. 202-270.
- Hamş, Adâb Mahmûd, *el-İmâmü't-Tirmizî ve menhecuhu fî kitâbihi'l-Câmi'*, I-III, Amman 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbı's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân, Riyad 1980.

- _____, el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, Medine, ty.
- Itr, Nureddin, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiîhi ve beyne's-Sahîhayn*, Kahire 1970.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IX, Beyrut 1997.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, I-II, Beyrut 1980.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd ve idâhu ilelihî ve müşkilâtihî*, I-XIV, Beyrut 1994 (*Avnu'l-ma'bûd* içerisinde).
- _____, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, IV, Kuveyt 1994.
- İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *en-Nefhu's-şezzi Şerhu Câmiî't-Tirmizî*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî v.dğr., I-IV, Riyad 2007.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, I-II, Zerkâ 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, I-XXXV, Medine 1995.
- _____, İlelü's-sağîr, Kahire 1975 (*Sünen'in* sonunda).
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takiyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr, Beyrut 1986.
- Merrî, Saîd Muhammed Hamd, *İ'lâlu'l-hadîsi'l-ğarîb bi'l-hadîsi'l-meşhûr*, Beyrut 2010.
- Mübarekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiî't-Tirmizî*, I-X, Beyrut 1990.
- Muhammedî, Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdürrezzâk Ebû Zerr, *eş-Şâz ve'l-münker ve'z-ziyadetü's-sika – muvâzene beyne'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîne*, Beyrut 2005.
- Râmerhürmüzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsîl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1984.
- Süleymânî, Ebû'l-Hasan Mustafa b. İsmail, *İthâfu'n-nebîl bi ecvibeti esileti ulûmi'l-hadîs ve'l-ilel ve'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Ebû İshak ed-Dimyâtî, I-II, Ac mân (BAE) 2000.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî, I-II, Riyad 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., I-V, Kahire 1975.
- Zebîdî, Murtezâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, I-XL, Kuveyt 1965-2001.
- Zerkeşî, Bedreddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynü'l-âbidîn b. Muhammed Belâfrîc, I-III, Riyad 1998.



KEMALLEDDİN İBNÜ'L-HÜMÂM'IN RİVAYETLERİN İSNADINA YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİ*

Bekir ÖZÜDOĞRU**

Öz

İslam dininin ikinci kaynağı olan sünnetin gerek tespiti gerek doğru anlaşılması gerekse delil oluşu yönünde birçok eser telif edilmiştir. Bir Hanefî fakîhi olan İbnü'l-Hümâm, mezhebin önemli furû'î fıkıh kaynaklarından *el-Hidâye*'yi şerh ettiği *Fethu'l-kadîr*'de, bir konudaki lehte, aleyte birçok rivayete yer vermiştir. Bu yönüyle bir hadis kitabını andıran eserde, Hanefî furû'î kaynaklarında az rastlanacak şekilde rivayetler daha ziyade isnad açısından değerlendirilmiştir. Bu çalışmada seneddeki kopukluk (mürsel, müdelles, munkatî' hadis), râvî değerlendirmeleri gibi konularda İbnü'l-hümâm'ın değerlendirmeleri ele alınıp bunların muhaddislerin değerlendirmeleriyle karşılaştırması yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Hümâm, Rivayet, İsnad, Zahirî İnkita', Mürsel.



Evaluations of Kamaladdin İbnu'l-Humam for İsnad of Rivayât

Abstract

There are lots of works to be authored to fix the sunnah as the second source of Islam and to understand it rightly. Ibnu'l-Humam as an Hanafi scholar, wrote a commentary on *al-Hidaya*, one of the most important sources of Islamic Jurisprudence, in his *Fathu'l Qadir*. In His *Fathu'l Qadir*, he gave a place many rivayat for and against. From this aspect, on this work that reminiscent a hadith book, had been evaluated rivayats rather than isnad by means rarely encountered in Hanafi's books. In this study, will be deal evaluations of İbnu'l-humam to disconnection for isnad (mursal, mudallas, munkatî hadith) and done comparing to evaluations of muhaddis.

Keywords: Ibnu'l-Humam, Rivayat, Isnad, Zahiri inkita (apparent disconnection), Mursal.

* Bu makale, "*İbnü'l-hümâm'ın Fethu'l-kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*" ismiyle 2008 yılında tamamlanan Yüksek Lisans Tezini esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, bekir.ozudogru@omu.edu.tr

Giriş

Herhangi bir konuda bir rivayete Hz. Peygamber'in sözü, fiili ve takriri olarak değer yüklemek ve onunla hayatımızı inşa edebilmek için öncelikle aidiyet sorununu ele almamız gerecektir. Yani bu rivayetin Hz. Peygamber'e aid olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. İslamî geleneğe rivayetin tespiti genellikle isnada göre yapılmıştır. Farklı bir ifadeyle Hz. Peygamber'den hadis kaynaklarına geçinceye kadar ki süreçte hadisi nakleden râviler esas alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. Gerek rical gerek ilal gerekse usûl eserlerinde rivayeti daha ziyade isnad açısından değerlendiren Ehl-i hadis geleneğine nazaran Hanefî kaynaklarda isnada dair değerlendirmeler daha azdır. Onlar daha ziyade usûl eserlerinin sünnet bölümünün bir kısmında isnada dair bilgilere yer verirlerler. Furû' kaynaklarında ise genellikle isnada dair değerlendirmelere yer vermeksizin delil aldıkları rivayetleri zikrederler. Ancak h. 9. Asır Hanefî âlimlerinden olan Kemaleddin İbnü'l-Hümmam (v. 861/1463), özellikle furû' fıkha dair yazdığı Hidâye şerhi *Fethu'l-kadir*'de bir hadisçi mantığıyla rivayetlerin isnadına dair bilgiler vermiştir. Bir konudaki hemen hemen tüm rivayetleri toplamış, onları râvi açısından ve isnaddaki ittisal-inkata' açısından değerlendirmiştir. Bu durumda şu sorular gündeme gelmektedir: İbnü'l-hümmam muhaddislerin yöntemi olan isnad değerlendirmelerinde kendi mezhebine göre mi yoksa muhaddislere göre mi hüküm vermiştir? Kullandığı kavramları hangi geleneğe göre tespit etmiştir? İsnad değerlendirmelerinde bulunması, herhangi bir konuda Hanefî geleneğinin dışına çıkarak hükmün değişmesine sebep olmuş mudur? Bunun gibi soruların cevaplarının arandığı bu çalışmada İbnü'l-hümmam'ın isnad değerlendirmelerine dair görüşlerine yer verilecektir.

Bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nispet etmek üzere sendinde yer alan râvilerin adlarını zikretme anlamına gelen isnad¹ râvi ve rivâyet lafızlarından oluşmaktadır. Ancak, *Fethu'l-kadir*'de tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hümmâm isnadın son bulunduğu yere (söyleyeni açısından hadis çeşitlerine), isnaddaki ittisal-inkata' ve râvilere dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu nedenle biz de bu konuları ihtiva eden üç başlık altında çalışmayı ele alacağız.

¹ Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 154.

1. Söyleyeni Açısından Hadis Çeşitleri

Hadisler, söyleyeni (senedin müntehâsı) açısından kudî, merfû', mevkûf ve maktû' kısımlarına ayrılır². Bunlardan kudî ve maktû' hadis hakkında İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine rastlayamadığımız için burada merfû' ve mevkûf rivâyetlerin tanımlarını verip onun bu tür hadisler hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

Merfû' hadis, kavli, fiilî ve takrirî olarak muttasıl veya munkatî' bir senedle Hz. Peygamber'e izâfe edilen rivâyete denir³. Bu da "sarâhaten" ve "hükmen" merfû' olmak üzere iki kısma ayrılır. Sarâhaten merfû', açık bir şekilde Hz. Peygamber'e izâfe edilirken, hükmen merfû', herhangi bir sahâbînin şahsî görüş ve kanaatine dayanması mümkün olmayan dinî konularda verdiği haberlere denir⁴.

Mevkûf hadis, kavli, fiilî ve takrirî olarak muttasıl veya munkatî' bir senedle sahâbeye izâfe edilen rivâyete denir⁵.

İbnü'l-Hümâm söyleyeni açısından hadis çeşitlerinin tanımlarına eserinde değinmemiş, ancak bunlarla ilgili bazı konulara temas etmiştir.

Merfû' hadisin kısımlarından olan hükmen merfû' hakkında bilgi vermektedir. Ancak bunu mevkûf başlığı altında vermekte ve "Sahâbenin kendi görüşüne dayanmayan konulardaki mevkûf hadis, merfû' gibidir" diyerek hükmen merfû' konusuna değinmektedir⁶. Bundan dolayı İbnü'l-Hümâm sahâbe kavillerinin (mevkûf hadisin) hüccet olduğunu belirtir⁷.

Mesela, Hz. Âişe'den nakledilen "Namaz önce ikişer ikişer farz kılındı. Daha sonra Hz. Peygamber hicret etti, dört rekât olarak farz kılındı. Yolcu namazı ise ilk hal üzere bırakıldı"⁸ rivâyeti hakkında İbnü'l-Hümâm bu hadis her ne kadar mevkûf olsa da semâya (yani bunu Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'den duyduğuna) hamledilir. Çün-

² Nurettin İtr, *Menhecü'n-nakd*, s. 323-331.

³ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 45; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 197; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 83; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 133.

⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 83-87; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 133-134.

⁵ İbn Salâh, *a.g.e.*, s. 46; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 198; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 134-135.

⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 160.

⁷ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 247; II, 64, 246, 436, 503; IV, 366.

⁸ Buhârî, *Fedâilu's-sahâbe*, 77.

kü rekâtların sayısı konusunda akılla hüküm konulmaz, demektedir⁹.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm, sahâbenin kendi akıl ve görüşüne dayanmayan konulardaki rivâyetlerinin merfû' gibi olduğunu belirtmiş ve hadis usûlündeki hükmen merfû' konusuna değinmiştir¹⁰.

Bir hadisin bir tarîkten merfû' başka bir tarîkten ise mevkûf rivâyet edilmesi durumunda¹¹ İbnü'l-Hümâm genel olarak buradaki ziyâde (haberi merfû' rivâyet etmek), sikanın ise bunu kabul eder. Mesela, "Kim unuttuğu bir namazı imamla namaz kılarken hatırlarsa, namazını tamamlasın. Eğer namaz bittikten sonra hatırlarsa imamla birlikte kıldığı namazı iade etsin"¹² rivâyetinin İbn Ömer'den mevkûf olarak rivâyet edildiğini belirten İbnü'l-Hümâm, bunun merfû' halde rivâyetinde de ihtilâf edildiğini belirttikten sonra, "Açıktır ki hadisin Hz. Peygamber'e izâfesi (ref) bir ziyâdedir. Sikanın ziyâdesi de makbûldür. Buradaki raviler de sikadır" demektedir¹³.

128 | db

Bir başka yerde, "Canlı olarak doğmayan çocuğa cenâze namazı kılınmaz. O çocuk ne miras alır ne de miras bırakır"¹⁴ rivâyeti hakkında Tirmizî, "merfû' hem de mevkûf şekilde rivâyet edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki doğru olan mevkûf rivâyettir" demiştir¹⁵. Bunun üzerine İbnü'l-Hümâm "Vakf (hadisi mevkuf olarak rivâyet etmek) ve ref (hadisi merfû olarak rivâyet etmek) arasındaki tearuzda tercih edilen görüş ref'in öne alınmasıdır. Ravilerde adâlet ve zabt sıfatları olduktan sonra, ravilerin daha hafız (ahfaz) ve hadisin tariklerinin fazla olması gibi nedenlerle vakfî tercih etmek yoktur," demektedir¹⁶.

2. İsnaddaki Kopukluk (Zâhirî İnkıtâ')

Sözlükte kesilme, kopma anlamına gelen inkıtâ'¹⁷ kelimesi, hadis usûlü terimi olarak isnâd zincirini teşkil eden râvilerden bir veya

⁹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 30.

¹⁰ Farklı örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 160, 459; II, 30, 98, 521; VI, 128 vd.

¹¹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 112, 200; II, 182, 477; III, 268, 475 vd.

¹² Dârekutnî, *Sünen*, I, 503; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 221.

¹³ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 503.

¹⁴ Hadis için bkz. Tirmizî, *Cenâiz* 43.

¹⁵ Tirmizî, *Cenâiz* 43.

¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 136. Farklı bir örnek için bkz. *a.e.*, II, 382.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 276 (k-t-a maddesi).

birkaçının senedin herhangi bir yerinden düşmesiyle meydana gelen kopukluğa verilen addır¹⁸.

Hadisçiler, isnâddaki kopukluk hadisin sıhhatine zarar verdiği için inkitâ' sebebiyle mürsel, munkatı', mu'dal, müdelles, muallak diye adlandırılan hadis çeşitlerini zayıf hadis türlerinden saymışlardır¹⁹.

Hanefî fakîhler ise inkitâ'ı, hadisçilerden farklı bir şekilde, zâhirî ve mânevî olarak iki kısımda incelemişlerdir. Zâhirî inkitâ' ile mürsel başlığı altında isnaddaki her tür kopukluğu, manevî inkitâ' ile ise muttasıl gibi gözüken bir rivâyetin râvisinde gizli bir kusurun bulunmasını veya haberin kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmasını kastetmişlerdir²⁰.

İbnü'l-Hümâm, isnaddaki kopuklukla ilgili olarak mürsel yanında munkatı', müdelles ve muallak terimlerine de yer verdiği için biz burada her birine ayrı ayrı yer vereceğiz.

1) Mürsel

Hadisçilerin ıstılahında “Tâbiînden bir râvinin قال رسول الله (Resûlüllah şöyle buyurdu) diyerek sahâbî râviyi atlayıp doğrudan Resûlüllah (s.a.)'e izafe ettiği hadise” mürsel denir²¹.

Hanefîler, mürseli mevzûlün karşıtı olarak kullandıkları için seneddeki kopukluğun her çeşidine mürsel demişlerdir²². Dolayısıyla hadis usulünde munkatı', mu'dal, müdelles, muallak diye isimlendirilen hadis çeşitlerinin tümü Hanefîlerce mürsel sayılmıştır²³.

İbnü'l-Hümâm usûl eserinde mürselin tarifi hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Mürsel, sika ve imam olan bir râvinin senedden hazif yaparak (râvi düşürerek) قال رسول الله (Resûlüllah şöyle buyurdu) demesidir. Söyleyen kimseyi tâbii veya tâbiînin büyükleri ile sınırlandırmak ise

¹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 232; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 149.

¹⁹ İbn Salâh, *a.g.e.*, 51-76; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 214-260; İbn Hacer, *a.g.e.*, 58-62; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 141-169.

²⁰ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 173; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 174.

²¹ İbn Salâh, *a.g.e.*, s. 51; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 214; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 141.

²² Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 142.

²³ Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 52-56.

muhaddislerin mürsel istilahıdır. Böylece bizim tarifimize muhaddislerin istilahındaki munkatı' ve mu'dal hadisler de girmiştir²⁴.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere, Hanefî usûl geleneğine uygun olarak İbnü'l-Hümâm da isnaddaki kopuklukların tamamını mürsel adı altında değerlendirmektedir.

Mesela, kitâbet akdiyle²⁵ ilgili Abdülvehhâb b. Atâ' (v. 204/819) > Dâvud b. Ebû Ubeyd²⁶ (v. 140/757) > Âmir eş-Şa'bî (v. 100/718) tarihli Berîre hadisi²⁷ hakkında İbnü'l-Hümâm "Bu hadis mürseldir ve hüccettir" diyor²⁸. Bu sened incelendiğinde rivâyetin hadis usulcülerinin kullandığı mürsel yani tâbiûnun sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'e izafe ettiği tâbiîn mürseli olduğu görülür.

Ellerin sadece yedi yerde kaldırılabilceğine dair Vekî' (v. 196/811) > İbn Ebû Leyla (v. 148/765) > el-Hakem (v. 113/731) > Mıksem (v. 101/719) > İbn Abbas (v. 68/687) tarihiyle rivâyet edilen hadis²⁹ hakkında Şu'be, (v. 160/776) el-Hakem'in Mıksem'den dört hadis dışında rivâyeti olmadığını, bu rivâyetin ise bunların dışında kaldığını belirtmiş³⁰, bunun üzerine İbnü'l-Hümâm, Hakem'in Mıksem'den bu hadisi almamış olması nedeniyle rivâyetin mürsel olduğunu belirtmiştir³¹. Bu örnekte ise İbnü'l-Hümâm'ın, hadisçilerin munkatı' dediği yani tâbiûndan sonraki râvisi düşmüş rivâyet hakkında mürsel dediğini görmekteyiz.

Yukarıdaki örneklerde İbnü'l-Hümâm'ın seneddeki tüm kopukluklara mürsel dediği görülmektedir. Usûl ile ilgili eserinde mürseli en geniş anlamıyla tarif etmesine karşılık *Fethu'l-kadîr*'de mürseli, genellikle hadis usulcülerinin kullandığı anlamda yani senedinden sahabînin düştüğü mürsel hadis anlamında kullanmaktadır³². Bu-

²⁴ Emir Padişah, *Teystrü't-Tahrîr*, III, 102.

²⁵ Kitâbet akdi; efendi ile kölesi arasında bir bedel karşılığında özgürlük elde etme üzerine kurulu olan bir akittir (Bkz. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri*, s. 312).

²⁶ Bu râvinin ismi *Fethu'l-kadîr*'de bu şekilde olmasına rağmen kaynaklarda Dâvud b. Ebû Hind şeklinde geçmektedir. (Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 259).

²⁷ Hadis için bkz. İbn Sa'd, *a.g.e.*, VIII, 259. Hadis hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, III, 198.

²⁸ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 382. Şa'bî'nin başka bir mürseli için bkz. *a.e.*, II, 147.

²⁹ Hadis için bkz. İbn Ebû Şeybe, *Musanef*, III, 437; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 385.

³⁰ Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, I, 292.

³¹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 316.

³² Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 335, 345, 361, 391; II, 65, 116, 250, 344, 452, 469; III, 245, 365, 382; IV, 322; V, 344, vd.

nun dışında tâbiûndan sonraki tabakalardaki râvîlerden kaynaklanan kopukluklara ileride de değineceğimiz üzere mürsel dediği bir kaç yer haricinde³³ genellikle munkatî' demektir³⁴. Bu tutumuyla İbnü'l-Hümâm, Hanefîlerin genel anlayışının aksine seneddeki inkıtâ' nedeniyle oluşan hadis çeşitlerini isimlendirmede hadis usulcülerini gibi düşünmektedir.

Mürsel Çeşitleri ve Delil Değerleri

Burada genel olarak mürselin hücciyetine değinip mürsel çeşitlerinin delil oluşları hakkında bilgi vereceğiz.

Hadisçiler, mürsel hadisi senedindeki inkıtâ', nedeniyle genellikle zayıf hadis başlığı altında değerlendirirken³⁵, Hanefîler bu çeşit bir inkıtâ'nın fazla bir sorun teşkil etmediğini düşünerek onu hüccet kabul ederler³⁶. Konuyla alakalı olarak Polat, üç farklı yaklaşıma işaret etmektedir.

a- Mürsel hadisi mutlak olarak makbûl ve hüccet sayanlar: Mu-tezilî, Hanefî, Maliki âlimlerinin çoğu bu kanıdadır.

b- Mürsel hadisi hiçbir şekilde makbûl ve hüccet saymayanlar: Bu, Hadisçilerin çoğu ve fukahanın bir kısmının görüşüdür.

c- Mürsel hadisi belli şartlarla makbul ve hüccet kabul edenler³⁷.

İbnü'l-Hümâm'ın bu gruptan mürseli mutlak olarak kabul edenlere dâhil olduğu görülmektedir. Nitekim *Fethu'l-kadîr*'de de mürsel hakkında "Bize göre râvileri sika ve adâletli olduktan sonra hüccettir" demektir³⁸.

Mürsel hadisin çeşitleri ile ilgili şunları söyleyebiliriz:

³³ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 107; II, 298; III, 416.

³⁴ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 18; 28; II, 126; III, 212; IV, 290; VI, 228.

³⁵ İbn Salah, *a.g.e.*, s. 53; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 217; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 142. Bununla birlikte bazı özel şartları taşıması durumunda hadis âlimleri de mürseli hüccet kabul etmişlerdir. (Bkz. Ahmed Naim, *a.g.e.*, a.y.)

³⁶ Hanefîler, hadisteki her türlü inkıtâ'ı mürsel olarak değerlendirip hüccet kabul edilmesini, râvinin adalet ve zabt sahibi olmasının yanında fakîh olması şartına bağlarlar. (bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 190-196; Bedir, *a.g.e.*, s. 84-87, 235-241). Bundan dolayı Hanefîlerin her türlü kopukluğa mürsel diyerek hüccet kabul etmelerinde bu şartların unutulmaması gerekir.

³⁷ Polat, "Mürsel" *DA*, XXXII, 53; a.mlf., *Mürsel Hadisler*, s. 100-153.

³⁸ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 128, 298; III, 255.

Hanefîler mürseli, a) sahabî mürseli, b) ikinci ve üçüncü neslin mürseli, c) üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri, d) bir yönüyle muttasıl bir yönüyle mürsel diye dört kısımda incelemiştir³⁹. İbnü'l-Hümâm ise mürseli şu kısımlara ayırır:

a) Sahâbî Mürseli: Bir sahâbînin, kendisinden işittiği sahâbînin ismini zikretmeyerek Resûlullah (s.a.)'den işitmiş gibi naklettiği rivâyete denir⁴⁰.

Sahâbî mürselinin hücciyeti ise sahâbîlerin adâleti ile ilgilidir. Bundan dolayı mürseli huccet kabul etmeyenler de dâhil olmak üzere muhaddisler ve ehl-i sünnet âlimlerinin cumhuruna göre sahabî mürseli hüccettir. Çünkü onlara göre sahabiler âdildir⁴¹.

İbnü'l-Hümâm da sahabî mürselini hüccet kabul ederek "*Usûl ilminde sahâbî mürseli icmâen makbûldür*"⁴² demiştir.

Mesela, Cum'a namazının farz olması ile ilgili bir hadisin⁴³ râvilerinden Târik b. Şihâb (v. 83/702) hakkında Ebû Dâvud'un (v. 275/888) "O, Hz. Peygamber'i görmüş ancak ondan hadis işitmemiştir" iddiasına karşılık İbnü'l-Hümâm'ın "*Bu durum (hadis işitmemesi) onun sahâbîliğini (sohbetini) ve bu hadisi yaralayıcı değildir. Bu hadis neticede sahabî mürselidir, bu da hüccettir*"⁴⁴ değerlendirmesi sahabî mürselini delil aldığını göstermektedir⁴⁵.

b) İkinci (tâbiûn) ve üçüncü neslin (etbâu't-tâbiîn) mürselleri: İbnü'l-Hümâm; "İkinci ve üçüncü neslin mürselleri, her ne kadar Şafîlilere göre Said b. Müseyyeb'in (v. 94/712) mürselleri gibi farklı bir tarikle muttasıl bir sened sabit olmadıkça kabul edilmese de, bize ve Malikîlere göre makbûldür"⁴⁶ diyerek tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn râvilerinin mürsellerinin kaynak değerine işaret eder.

c) Üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri: Hanefîler arasında görüş farklılığı olmakla birlikte, âdil ve sika olmayanlardan hadis almamakla meşhûr olmuş kimselerin rivâyetlerinin kabul

³⁹ Ünal, a.g.e., 174-175. Ayrıca bkz. Demir, *Sünnet Anlayışı*, s.89-90.

⁴⁰ Polat, *Mürsel Hadisler*, s.92; Betiştî, *Hücciyetü'l-mürsel*, s.112.

⁴¹ Polat, a.g.e., s.92; Betiştî, a.g.e., s.129-130.

⁴² İbnü'l-Hümâm, a.g.e., X, 44.

⁴³ Hadis için bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât 208.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 47-48.

⁴⁵ Farklı bir örnek için bkz. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 459.

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., X, 44.

edileceği belirtilmiştir⁴⁷. İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki görüşü ise şöyledir:

Üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri Hanefîlerin bazısına göre kabul edilir, bazısına göre reddedilir. Ancak Hanefîlerin tercih edilen görüşüne göre makbuldür⁴⁸.

Sonuç olarak İbnü'l-Hümâm'ın râvilerin sika ve adâletli olması şartıyla, tüm mürsel rivâyetleri kabul ettiği görülmektedir ki, bu da Hanefî âlimlerin genel eğilimidir. Ancak burada birkaç noktaya değinmek gerekir:

İbnü'l-Hümâm'ın mürsel dediği rivâyetlere bakıldığında irsâl yapanların genellikle tâbiûnun büyüklerinden olduğu görülmektedir⁴⁹. Nitekim kendisi de *Alkame* (v. 63/682), *Said b. Müseyyeb* (v. 94/712,) *Said b. Cübeyr* (v. 95/713), *İbrahim en-Nehaî* (v. 96/714), *eş-Şa'bî* (v. 103/721), *Tavus* (v. 106/724), *Salim b. Abdullah* (v. 107/725), *Mekhûl* (v. 112/730) ve *Atâ'* (v. 114/732), gibi tâbiûnun önde gelenlerinin irsâl yaparak rivâyet ettikleri hadislerin merfû' (müsned) değerinde olduğunu ve âlimlerin çoğununun da bu görüşü benimsediğini söyler⁵⁰. Bundan dolayı eserinde, sika ve adaletli olduğu bilinen tâbiûnun mürselleri hakkında “*Bu bize göre hüccettir*”⁵¹ derken tâbiûndan sonrakilerin mürselleri için “*Ravileri sika ve adâletli ise hüccettir*”⁵² demektedir.

İbnü'l-Hümâm, mürsel rivâyetleri genellikle ya farklı bir mürselle veya müsned bir rivâyetle ya da sahâbe ve tâbiûn sözleriyle desteklemeye çalışır⁵³.

Mesela, *Dârekutni'nin* (v. 385/995) *İlel'*inde ramazan ayında bilerek orucu bozmak ile ilgili Said b. Müseyyeb (v. 94/712) rivâye-

⁴⁷ Ünal, a.g.e., 174-175.

⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., X, 44. Hanefî âlimlerinin bazısına göre her âdil kimsenin irsâli kabul edilir, bazısına göre ise Hz. Peygamber ilk üç neslin hayır ve doğruluğuna, ondan sonrakilerde ise yalanın artacağına şahadet ettiği için ancak sika ve âdil dışındaki kimselerden rivayet almamakla meşhûr olmuş kimselerin rivâyetleri kabul edilir. (Bkz. Ünal, a.g.e., s. 175).

⁴⁹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., I, 335, 345, 361, 391; II, 65, 116, 250, 344, 452, 469; III, 245, 365, 382; IV, 322; V, 344, vd.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., I, 391.

⁵¹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., I, 345, 361, 391; II, 65, 116, 250, 344, 452, 469; III, 245, 365, 382; IV, 322; V, 344; VII, 345-346, vd.

⁵² Bkz. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 298; III, 255.

⁵³ Bkz. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., I, 14, 361; II, 116; III, 365; IV, 322; V, 22; VI, 457; VII, 27, 74, 345-346.

ti⁵⁴ hakkında İbnü'l-Hümâm, "Bu hadis Saîd'in mürselidir. Onun mürselleri, mürseli hüccet kabul etmeyenlerin çoğuna göre de makbûldur"⁵⁵ der. Said b. Müseyyeb'in mürsellerini hadisçiler ve İmam Şâfiî (v. 204/819) kabul etmektedir.

İbnü'l-Hümâm, cenâze namazındaki tekbirler konusunu anlatırken bu namazda dört tekbir alınacağına dair Nehaî'den (v. 96/714) bir hadis⁵⁶ naklederek şöyle der:

"İsnaddaki zayıflık (hadisin mürsel olması) metnin de zayıf olmasını gerektirmez. Eğer hadis, sahâbeden rivâyet edilen ve sıhhatine delalet eden nakillerin çokluğu ve bu nakillerin yaygınlık kazanmış olması gibi karinelerle desteklenirse sahih olur.

Hadis mürsel olsa da, râvileri sika olduktan sonra bize göre onun sahih olduğuna hükmedilir. Mürseli kabul etmeyenlere göre dahi, aynı konuda bilinen farklı rivâyetlerle desteklendiği vakit mürsel sahih olur. Bizim yaptığımız da işte budur"⁵⁷.

İbnü'l-Hümâm'a göre mürsel hüccet olmasına rağmen o, eserinde İmam Şâfiî'nin mürsel görüşüne⁵⁸ uygun delilleri zikretmiştir. Bu tutumuyla İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin hüccet kabul ettikleri mürsellerin Şâfiîlerce öne sürülen şartlara da uygun olduğunu ispat ederek mezhebin istidlal anlayışını savunmayı amaçlamış olabilir.

Hanefiler, mürsel ile müsned arasında kayda değer bir fark görmemekte hatta bazı durumlarda çeşitli gerekçeler ileri sürerek delil değeri açısından mürseli öncelemektedirler⁵⁹. İbnü'l-Hümâm'ın, râvileri adâletli ve sika olmak şartıyla mürseli hüccet kabul ettiğini ancak müsnedden üstün tutma konusunda farklı düşündüğünü görmekteyiz.

⁵⁴ Hadis için bkz. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 347.

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 343-344. Ayrıca bkz. II, 298.

⁵⁶ Hadis için bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 184.

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 128.

⁵⁸ İmâm Şâfiî mürsel hadisin kabul edilebilmesi için şu beş şartı ileri sürer: a) Mürsel olarak rivâyet edilen hadisle aynı manada güvenilir râvilerin müsned rivayetlerinin olması b) Mürsel hadisin başka güvenilir râvilerce rivayet edilen diğer mürselle desteklenmiş olması c) Mürsel hadise uygun sahabe sözlerinin olması d) Âlimlerin çoğunun mürsel hadise uygun fetvâ vermesi e) Mürsel hadisi rivayet eden râvi, irsâl ettiği ismi açıkladığında meçhul veya rivayeti kabul edilmeyen bir kişinin ismini vermemesi (bkz. Aktepe, *Sünnet Anlayışı*, s. 267-268).

⁵⁹ Demir, *Sünnet Anlayışı*, s. 91.

Mesela, Hz. Peygamber'in hayvanın hayvanla vadeyle satımını yasakladığına dair müsned⁶⁰ ve mürsel⁶¹ rivâyetleri verdikten sonra İbnü'l-Hümâm, "Râvileri sika olduktan sonra irsâl ve vasl teâruz ettiğinde (yani hadis mürsel ve müsned olarak rivâyet edildiğinde) hüküm -bilindiği üzere- vasla göredir" demektedir⁶². Başka yerde de aynı şekilde "Vasl (mevsûl rivayet) ve irsâl (mürsel rivayet) teâruz ederse esas alınacak vasl edilen rivâyettir. Râvileri sika olduktan sonra burada râvilerin daha hafız (ahfaz) olması gibi özellikler aranmaz" demektedir⁶³.

Bu tutumuyla İbnü'l-Hümâm'ın mürsel rivâyetlerin müsnedlerden daha üstün olduğuna yönelik bazı Hanefilerin görüşlerine katılmadığını, buna karşılık eğer aynı konuda sikalardan oluşan müsned rivâyet varsa onun mürsel rivâyetlerden üstün tutulacağı görüşünü benimsediğini görmekteyiz.

Başka yerlerde de, İbnü'l-Hümâm'ın mürsel olduğu söylenen bir hadisin müsned olduğunu ispatlama çabası⁶⁴ ve mürsel hadisi hüccet açısından müsned gibi değerlendirmesi⁶⁵ yukarıda söylediklerimizi destekler niteliktedir.

Sonuç itibarıyla İbnü'l-Hümâm'ın, mürselin delil sayılması yönünde mezhebinin hâkim anlayışıyla örtüşen yaklaşımı yanında, Hanefilerin mürsel olarak delil aldığı hadisleri, müsned veya farklı bir mürselle desteklemek suretiyle Şâfiilerce meşrû olduğunu ispata girişerek iki mezhebin kabullerini eklektik (memzûc) bir yapı içerisinde değerlendirdiği de söylenebilir⁶⁶.

2) Munkatı'

Hadisçilerin çoğunluğuna göre munkatı', tabîden sonraki râvisi düşmüş olan hadistir. Nitekim Hâkim (v. 405/1014), munkatı'nın, râvî düşmesi, ravinin mübhem bırakılması veya râvinin irsal mevki olan tabîye varmadan rivâyette bulunduğu kişiden işitmeyen bir ravinin rivâyetinin olması şeklinde üç kısım olduğunu belirtmiş⁶⁷

⁶⁰ Hadis için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, III, 71; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XI, 354.

⁶¹ Hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 289.

⁶² İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VII, 74.

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 519. Farklı örnekler için bkz. *a.e.*, I, 361; III, 251.

⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 153.

⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 420; IV, 322; VI, 378.

⁶⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 251.

⁶⁷ Hâkim, *Ma'rife*, s. 173-178.

İbnü's-Salâh da (v. 643/1245) Hâkim'in (v. 405/1014) bu görüşüne katılmıştır⁶⁸.

Bununla birlikte munkatı'nın, "Sahâbîden önce senedden bir veya peş peşe olmamak kaydıyla birden fazla ravinin düşmüş olduğu hadis" şeklinde de tarif edilmiştir⁶⁹.

Fıkıh ve bazı hadis ulemasına göre ise munkatı' hadis, senedi muttasıl olmayan hadis demektir⁷⁰. Bu görüşte olanlar, seneddeki kopukluğa bakar, bu kopukluğun senedin başında, ortasında, ya da sonunda olmasını dikkate almazlar. Böyle olunca hadisçilerin farklı şekillerde isimlendirdikleri mürsel, mu'dal, muallak, müdelles hadis türlerinin hepsi munkatı' kapsamına girmektedir. Ayrıca onlar, munkatı' ile mürseli bir tutarak bu hadis çeşitlerini mürsel içinde de değerlendirirler⁷¹.

Hanefîler ise yukarıda belirttiğimiz gibi isnâddaki kopukluğun her türlüşüne mürsel dedikleri için munkatı' da mürsel tarifinin içinde yer alır⁷².

136 | db

İbnü'l-Hümâm, munkatı' hadisi genellikle sahâbeden sonraki tabakalardaki kopukluklar için kullanır. Bu konuda İbnü'l-Hümâm'ın hadisçiler gibi düşündüğü söylenebilirse de, munkatı' hadisler için "*Sika ve adâletli olduktan sonra bize göre hüccettir.*" sözüyle onlardan ayrıldığı açıkça görülür.

Mesela, hacda Arefe, Müzdelife, Mina ve teşrik günleri ile ilgili Süleyman b. Musa el-Eşdak (v. 119/737) > Cübeyr b. Mut'ım (v. 58/677) tarihli hadis⁷³ hakkında İbnü'l-Hümâm, "*Eşdak, Cübeyr'i görmemiştir. Dolayısıyla hadis munkatı'dır*" der⁷⁴.

Örnekte de olduğu gibi munkatı' olduğu söylenen hadislerle bakıldığında, bunların genellikle tâbiûn tabakasındaki ravisi düşmüş hadisler olduğu görülür⁷⁵.

⁶⁸ İbn Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, 56-57.

⁶⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 61; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 149.

⁷⁰ Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 149.

⁷¹ Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 149.

⁷² Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 51-56. Ayrıca bkz. Ünal, *Ebû Hânîfe*, 174.

⁷³ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 82. Hadis başka kitaplarda Eşdak ve Cübeyr arasında Abdurrahman b. Ebû Hüseyin (v.115/733) yer alarak rivayet edilmiştir. (bkz. İbn Âdî, *el-Kâmil*, III, 269).

⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 483.

⁷⁵ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 260, 305, 507; V, 492; VI, 34.

Kimi rivâyetler için “mürsel ve munkatı” şeklinde değerlendirme yapan İbnü'l-Hümâm'ın, isimlendirmede munkatı' yani sahâbîden sonraki râvisi düşmüş rivâyetlere mürsel demediği görülmektedir.

Mesela, câhiliye devrinde zina edilen kadının kızıyla evlenilmesi ile ilgili İbn Cüreyc (v. 150/767) > Ebû Bekr b. Abdurrahman b. Ummi Hakîm (v. 94/712) > Resûlüllah tarikli hadis⁷⁶ hakkında İbnü'l-Hümâm “Mürsel ve munkatı'dır” der⁷⁷. Rivâyeti incelediğimizde İbn Cüreyc'in bir raviyi atladığını dolayısıyla hadisin munkatı', tâbî olan Ebû Bekir b. Abdurrahman'ın ise sahâbî râvîyi atladığını dolayısıyla hadisin mürsel olduğunu görmekteyiz⁷⁸. Buna göre İbnü'l-Hümâm, munkatı' kavramını sahâbînin öncesindeki raviyi düşen rivâyetler için kullanmaktadır.

Munkatı' hadisin hükmü konusunda “Râvîleri sika ve adâletli olduktan sonra bize göre hüccettir veya irsâl gibidir”⁷⁹ diyerek munkatı' hadisi mürsel gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Mesela, sabah ezânın nasıl okunacağı ile ilgili Ma'mer (v. 154/770) > ez-Zührî (v. 125/742) > Said b. Müseyyeb (v. 94/712) > Bilal (v. 18/639) tarikli hadis⁸⁰ hakkında İbnü'l-Hümâm “İbn Müseyyeb, Bilal'e yetişememiştir. Dolayısıyla hadis munkatı'dır. Ancak ravileri adâletli ve sika olduktan sonra bize göre hüccettir” der⁸¹.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm'ın sahâbeden sonraki isnâddaki kopukluklar için bazı yerlerde mürsel derken⁸² çoğu yerde munkatı' demesi, onun isnâddaki kopukluğun şekline bakmadığını gösterir. Nitekim râvîleri sika ve adâletli olduktan sonra mürsel ve munkatı' hüccet kabul etmesi bunun açık delilidir. Ancak isnâddaki kopuklukların hepsine mürsel dememesi ve sahâbeden sonraki kopukluklar için munkatı' terimini kullanması, isimlendirmede çoğu

⁷⁶ Hadis için bkz. Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 202.

⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 212. Farklı bir örnek için bkz. a.y.

⁷⁸ İbn Cüreyc'in hocaları arasında Ebû Bekir b. Abdullah yer almamaktadır. Zaten onun çokça irsâl ve tedlîs yaptığı belirtilmiştir. (bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 357). Ayrıca Ebu Bekir b. Abdurrahman için bkz. a.e., XII, 34.

⁷⁹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 18; 28; II, 126; III, 212; IV, 290; VI, 228.

⁸⁰ Hadis için bkz. İbn Mâce, *Ezân* 3.

⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 246.

⁸² Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 107; II, 298; III, 416.

zaman hadisçilerin yöntemini benimserken böylesi rivâyetlerin değeri hakkında Hanefî usûlunu devam ettirdiğini göstermektedir.

3) Müdelles

Tedlîs, bir kusuru veya çoğunlukla hoş görülmeleyen bir özelliği bulunan bir hadisi, böyle olmadığını zannettirecek şekilde rivâyet etmeye denir⁸³. Tedlîsin farklı şekilleri olmakla birlikte⁸⁴ bazı muhaddisler müdellisi mecrûh⁸⁵ sayıp semâî⁸⁶ açıkça belirtmiş olsa bile rivâyetini kabul etmezler⁸⁷.

Hadisçilerin çoğu ise, müdellisin an'aneli⁸⁸ rivâyetini kabul etmemekte hemfikirdirler. Ancak sika kimselerden rivâyet edenlerin tedlîsi bunlara göre makbuldür. Eğer râvinin hem sikadan hem de sika olmayandan rivâyet ettiği biliniyorsa ve râvî semâ'a delâlet etmeyen bir lafızla rivâyet etmişse, hadisi mürsel olur ve kabul edilmez. Şayet semâa delalet eden bir lafızla rivâyet ederse hadisi makbul ve hüccettir⁸⁹.

Mürsel hadisi Hanefîler gibi hüccet kabul edenler ise, müdellisin rivâyetini kabul ederler⁹⁰.

İbnü'l-Hümâm'ın tedlîs konusunda yukarıda zikredilen müdellisin semâa delalet eden bir lafızla zikretmesi durumunda hadisnin makbul olacağı görüşünü benimsediği görülmektedir.

Mesela, namazda kahkaha ile gülenin namaz ve abdestinin bozulacağına dair Atıyye b. Bakıyye (v. ?) > babası (Bakıyye) (v. 197/812) > Amr b. Kays es-Sekûnî (v. 140/757) > Ata' (v. 114/732) > İbn Ömer (v. 73/692) tarihli hadis⁹¹ hakkında "Bakıyye'nin müdellis olmasından dolayı bu hadis ta'n⁹² edildi. Çünkü Ba-

⁸³ Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 315.

⁸⁴ Tedlîsin çeşitleri için bkz. İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, 73; Suyûtî, *a.g.e.*, 251-260; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 163-175.

⁸⁵ Mecrûh; güvenilirliğini zedeleyen bir veya birkaç kusuru bulunduğu söylenerek tenkit edilen râviye denir. (bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 181)

⁸⁶ Semâî; bizzat hocanın ağzından hadis işitme, hadis alma demektir. Bu hadis öğrenme yollarından biri ve en üstünüdür. (bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 278)

⁸⁷ İbn Salâh, *a.g.e.*, 75; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 257; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 168.

⁸⁸ An'ane; hadisi *an* (أن) edâ sîgasını kullanarak rivayet etmeye denir. (bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 43.)

⁸⁹ İbn Salâh, *a.g.e.*, 75; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 258; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 168.

⁹⁰ Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 168; Polat, *Mürse Hadisler*, s. 102.

⁹¹ Hadis için bkz. İbn Âdî, *el-Kâmil*, III, 167; Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, I, 73.

⁹² Ta'n; bir kimseyi, adâlet ve zabt niteliklerinden birini veya her ikisini tamamen veya kısmen taşımadığını söyleyerek tenkit etmeye denir. (bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 311).

kıyye bu hadisi zayıf bir kimseden duydu ve onun ismini hafzettii" değerlendirmelerine karşılık İbnü'l-Hümâm şöyle demektedir:

Bu değerlendirme Bakıyye'nin hadisi tahdis (haddesena) lafzıyla rivâyet etmesi sebebiyle ortadan kaldırılır. Çünkü müdellis tahdis lafzını açıklarsa, saduk olur ve tedlis töhmeti kalkar. Bakıyye de bu tür râvilerdendir⁹³.

Hanefîler, müdellesi mürsel kapsamında değerlendirdikleri için hüccet kabul ederken İbnü'l-Hümâm, müdelles hadisi ancak râvinin tahdis lafzını açıkladıktan sonra delil olarak kabul eder. Nitekim Abde b. Süleyman (v. 187/802) > Saîd b. Ebî Arûbe (v. 156/772) > Katâde (v. 100/718) > İbn Abbas (v. 68/687) tarikiyle rivâyet edilen hadis hakkında *bazılarının Saîd b. Ebî Arûbe'nin (v. 156/772), hadisi, Basra'da İbn Abbas'ın⁹⁴ Kûfe'de ise Hz. Peygamber'e sözü olarak⁹⁵ rivâyet etmesi nedeniyle zayıf bulduklarını⁹⁶ ifade eden İbnü'l-Hümâm, Katâde'nin hadisi Saîd'e an'ane yoluyla rivâyet ettiğini, ona tedlis nispet edildiği için de onun an'aneli rivâyetinin kabul edilmediğini belirtir⁹⁷.*

4) Muallak

Muallak, senedin başından peş peşe bir veya daha çok râvinin düşürüldüğü hadise denir⁹⁸. Hadisçilere göre bu tür hadisler reddedilir, onlarla amel edilmez. Ancak *Sahîhayn*'da yer alan muallak hadislerin nasıl rivâyet edildiğine bakılır. Eğer cezm sığasıyla⁹⁹ rivâyet edilmişse kabul edilir; temrîz sığasıyla¹⁰⁰ rivâyet edilmişse bu kitaplarda aşırı derecede zayıf hadis bulunmayacağı düşüncesiyle bunların hükmü, araştırma neticesinde verilir¹⁰¹.

⁹³ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 53.

⁹⁴ İbn Abbas'ın sözü olarak rivâyet edenler: Dârekutnî, *Sünen*, II, 270; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 336.

⁹⁵ Hz. Peygamber'in sözü olarak rivâyet edenler: İbn Mâce, *Menâsik* 9; Ebû Dâvud, *Menâsik* 25; İbn Hibban, *Sahih*, IV, 345; İbn Hüzeyme, *Sahîh*, IX, 299.

⁹⁶ Bkz. Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, III, 153; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 148.

⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 148.

⁹⁸ İbn Salâh, *a.g.e.*, s. 24; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 119; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 157.

⁹⁹ Cezm sığası; hadisi başkasına naklemeden kullanılan ve onun, hocadan muteber bir yolla alındığını kesin olarak gösteren kâle (كَلَّة), ravâ (رَوَى), zekera (زَكَرَ) gibi malum (etken) fiillere denir. (bkz. Aydınlı, *a.g.e.*, s. 67).

¹⁰⁰ Temrîz sığası; hadisin hocadan muteber bir yolla alınmış olduğunu kesin olarak göstermeyen ve çoğunlukla ruviye (رَوِيَّ), yuhkâ (يُحْكَى) gibi mechûl (edilgen) fiillerle yapılmış edâ sığalarına denir. (bkz. Aydınlı, *a.g.e.*, s. 319).

¹⁰¹ İbn Salâh, *a.g.e.*, s. 24-26; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 120-124; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 158-159.

Hanefîler ise muallak hadisleri mürsel içinde değerlendirdikleri için hüccet kabul ederler¹⁰².

İbnü'l-Hümâm eserinde muallak hadisleri genellikle Buharî'den nakleder¹⁰³ ve O'nun cezm sîgasıyla rivâyet ettiği hadislerin sahih hükmünde olduğunu belirtir¹⁰⁴. Dolayısıyla bu konuda hadisçilerin görüşünü benimsediği söylenebilir.

Sonuç olarak İbnü'l-Hümâm'ın hüccet açısından seneddeki kopukluktan kaynaklanan tüm hadis çeşitlerini Hanefîlerin hâkim anlayışına uygun olarak delil kabul ettiği görülmektedir. Bunun yanında isnaddaki kopukluklardan kaynaklanan hadislerin tamamını mürsel terimiyle ifade etmemesi ve bu tür rivâyetleri müsned rivâyetle ve farklı bir mürselle destekleme gereği duyması sebebiyle onun İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) dolayısıyla da hadisçilerin görüşlerinden etkilendiği ve inkıta'dan kaynaklanan hadisleri Hanefî usûlünün de dışına çıkmayarak bu doğrultuda değerlendirdiği düşünülebilir.

3. Râvi Değerlendirmeleri

Hadislerin rivâyetinde önemli bir yere sahip olan râvileri inceleyen müstakil ilim dalları ortaya çıkmıştır. Bu ilimler sayesinde râvilerin güvenilirlik derecelerinden yola çıkılarak rivâyetler hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Hanefî fakihler, râvileri maruf ve mechûl diye iki kategoride ele almışlar, maruf râvileri fıkhıyla bilinen ve bilinmeyen şeklinde iki kısımda, mechûl râvileri de adâletinin zâhirî ve batunî (mestur) olarak bilinmeyenler diye iki kısımda ele almışlardır¹⁰⁵.

İbnü'l-Hümâm'ın haberleri hüccet olan ma'rûf râvîler hakkındaki değerlendirmelerini, râvînin fakihiği; mechûl râvîler hakkındaki görüşlerini râvînin mechûl olması; haberleri hüccet olmayan râvîler hakkındaki düşüncelerini ise râvîlerin kişiliğine dair değerlendirmeler başlığı altında incelemeye çalışacağız. Ravinin ihtilati ve sikanın ziyâdesi gibi konulara da burada değineceğiz.

¹⁰² Polat, *a.g.e.*, s. 51-56. Ayrıca bkz. Ünal, *Ebü Hânîfe*, s. 174.

¹⁰³ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 22, 166; II, 200, 288, 346, 352, 467; III, 210; IV, 273.

¹⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 288. Ayrıca bkz. a.e., III, 210.

¹⁰⁵ Ünal, *a.g.e.*, s.190-192.

a) Râvinin Fakîh Olması

Râvinin fakîh olması hadisçilerin râvide aradıkları şartlar arasında yer almamaktadır¹⁰⁶. Hanefilerde ise bu durum hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hanefî usûlcüleri ma'rûf râviyi fıkhiyla maruf olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırmışlar, fıkhiyla maruf râvilerin rivâyetlerinin her halükârda kıyasa takdim edileceğini, diğerlerinin rivâyetlerinin ise kıyasa muhalif olması durumunda ümmet eğer onunla amel ediyorsa kabul edileceğini, etmiyorsa reddedileceğini savunmuşlar, buna da örnek olarak musarrât hadisini¹⁰⁷ vermişlerdir¹⁰⁸. Abdulaziz el-Buhârî ise (v. 730/1330) böyle bir şartın sonradan ortaya çıktığını Ebû Hanîfe'nin musarrat hadisiyle amel etmemesinin hadisin râvisi olan Ebû Hüreyre'nin (v. 58/678) fakîh olmamasından değil rivâyetin Kitap ve Meşhûr sünnete aykırı olmasından kaynaklandığını söyler ve râvinin fakih olmasının sadece diğer râvilere karşı tercih sebebi olduğunu belirtir¹⁰⁹.

İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili yaklaşımlarına bakıldığında râvinin fakîh olmasını şart koşmadığı bunu sadece tercih sebebi olarak zikrettiği görülmektedir.

Örneğin, İbnü'l-Hümâm namazda ellerin kaç defa kaldırılacağı ile ilgili Evzâî'den (v. 157/774) birkaç defa, Ebû Hanîfe'den (v. 150/767) ise sadece iftitah tekbiri için ellerin kaldırılacağına dair rivâyetleri verdikten sonra Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında geçen şu konuşmayı verir:

“Süfyân b. Uyeyne'nin de (v. 198/814) naklettiği gibi Ebû Hanîfe ve Evzâî, Mekke'de buğdaycılar çarşısında bir araya geldiler ve Evzâî Ebû Hanîfe'ye ‘Siz niçin rükûya varırken ve rükûdan kalırken ellerinizi kaldırmıyorsunuz? diye sorunca Ebû Hanîfe ‘Çünkü bu konuda Resûlullah (s.a.)’den gelen sahih bir şey yok’ diye

¹⁰⁶ Ravide aranan şartlar için bkz. Âşikkutlu, *Rical Tenkidi*, s. 83-109.

¹⁰⁷ Hadis için bkz. Buhârî, *Buyû'* 64-65; Müslim *Buyû'* 23-28; İbn Mâce, *Ticâret* 42; Ebû Dâvud, *Buyû'* 46; Nesâî, *Buyû'* 14.

¹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 239-241; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 556. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ünal, *a.g.e.*, s.190-191; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 101-103, 138-142.

¹⁰⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 556. Leknevî ise rivâyetin sıhhati için râvinin fakîh olma şartının olmadığını ileri sürer ve sadece adâlet ve zabt gibi sıhhat şartlarında râviler eşit olduklarında fakîhliğin tercih edileceğini belirtir (bkz. Leknevî, *Ecvibe*, 210-213).

cevap verdi. Evzaî, nasıl sahih bir şey olmaz? Zührî (v. 124/742) > Sâlim (v. 106/724) > babası (Abdullah b. Ömer) (v. 73/692) tarikıyla rivâyet etti ki ‘Resûlullah (s.a.) namaza başlarken, rükûya varırken, rükûdan kalkarken ellerini kaldırırdı¹¹⁰ deyince Ebû Hanîfe, Hammad (v. 120/738) > İbrahim (v. 96/714) > Alkame (v. 62/682) ve el-Esved (v. 74/693) > İbn Mes’ûd (v. 32/653) tarikıyla rivâyet edildi ki ‘Hz. Peygamber sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı ve bundan daha fazla bir şey yapmazdı¹¹¹ diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Evzaî ise ‘Sana Zührî’den Sâlim ve babası yoluyla gelen hadis naklediyorum, sen bana Hammad, İbrahim rivâyet etti, diyorsun’ deyince; Ebû Hanîfe ‘Hammad Zührî’den, İbrahim de Sâlim’den daha fakîh kimselerdir. Alkame fıkhıta İbn Ömer’den geri kalmazdı. İbn Ömer’in sahâbîlik fazileti varsa, el-Esved’in de birçok faziletleri vardır. Abdullah b. Mes’ud’a gelince o, Abdullah’dır’ dedi¹¹².

Bu münazarayı naklettikten sonra İbnü’l-Hümâm, “Evzaî’nin âlî isnadı tercih etmesi gibi Ebû Hanîfe de râvileri fakîh olan rivâyeti tercih etmiştir ki bu, biz Hanefîlere göre mezhepte kabul edilen görüştür¹¹³ değerlendirmesini yaparak râvilerin fakihliğinin tercih sebebi olduğuna dikkat çeker.

Bunun dışında başka yerlerde de İbnü’l-Hümâm râvinin fakih olmasının tercih sebebi olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmaktadır¹¹⁴.

İbnü’l-Hümâm, usûl eserinde ise sahâbî râvinin müctehid olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını, müctehid olanların rivâyetlerinin kıyasa takdim edildiğini, diğerlerinin ise kıyasa muhalif olmadıkça kıyasa takdim edileceğini söyler. Bununla ilgili verilen musarrat hadisi hakkında da “Musarrat hadisinin kabul edilmeme sebebinin râvinin fakîh olmaması değil rivâyetin Kitap’a ve meşhûr

¹¹⁰ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 18; Buhâri, *Sıfatü’s-salât* 2; Müslim, *Salât* 22; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salât* 15; Ebû Davud, *Salât* 114; Tirmizî, *ed-Da’vât* 22; Nesâî, *Sıfatü’s-salât* 2. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Zeyleî, *Nasbu’r-râye*, I, 293.

¹¹¹ Hadis için bkz. Ebû Ya’la, *Müsned*, VIII, 453; Dârekutnî, *Sünen*, I, 295; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, 79. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Zeyleî, *Nasbu’r-râye*, I, 293.

¹¹² İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 318-319.

¹¹³ İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 318-319.

¹¹⁴ Örnekler için bkz. İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 441; II, 45; III, 324-325; IV, 174; V, 428.

sünnete aykırı olmasından kaynaklandığını, kaldı ki Ebû Hüreyre'nin de fakîh bir kimse¹¹⁵ olduğunu” belirtir¹¹⁶.

Buraya kadar yaptığımız alıntıların ışığında İbnü'l-Hümâm rivâyetin sıhhati için râvinin fakîhliğini şart koşmamakta ancak Hanefî mezhebinin temel görüşü olan fakîh râvinin rivâyetinin tercih edilmesi¹¹⁷ görüşünü benimsemektedir.

b) Râvinin Mechûl Olması

Bir hadis terimi olarak râvinin zatının veya halinin bilinmemesi demek olan cehâlet; isim, künye, lakap, sanat, sıfat ve neseb gibi râvinin pek çok özelliklerinden birisiyle tanınmış olmasına rağmen herhangi bir maksatla meşhûr olduğu isimden başka bir adla anılması veya ihtisar amacıyla adının belirtilmemesi ya da rivâyetinin az olmasından kaynaklanır¹¹⁸.

Hadisçiler cehâletin türüne göre mechûl râvileri mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir.¹¹⁹

Mechûlü'l-ayn, hadis öğrenimi ve rivâyetiyle meşhûr olmayan ve kendisinden sadece bir kişinin hadis naklettiği kimseye denir¹²⁰. Böyle bir kimsenin rivâyeti hadisçilerin çoğunluğuna göre makbul değildir¹²¹. Eğer mechûlü'l-ayn olan kimseden iki âdil kimse rivâyet ederse onun şahsının mechûllüğü ortadan kalkar¹²².

Mechûlü'l-hâl, kendisinden iki veya daha fazla kişi onun ismini belirterek hadis naklettiği halde hakkında cerh ve ta'dille ilgili hüküm verilmemiş kimseye denir ki bunun hakkında “mestûr” terimi de kullanılır¹²³. Bu kimselerin rivâyetleri hadisçilerin çoğunluğuna göre reddedilirken İbn Hacer (v. 852/1448) gibi bazıları ise mutlak

¹¹⁵ Ebû Hüreyre hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Güner, *Ebû Hüreyre'ye Yöneltilen Eleştiriler*, s. 124-127.

¹¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 328-329.

¹¹⁷ Ünal, *a.g.e.*, s. 193.

¹¹⁸ Âşıkutlu, *Rical Tenkidî*, s. 125. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 78-79; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 319-320.

¹¹⁹ Âşıkutlu, *a.g.e.*, s. 125.

¹²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 279; Âşıkutlu, *a.g.e.*, s. 125.

¹²¹ İbn Salah, *a.g.e.*, s. 112; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 368; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 322. Konuyla ilgili farklı görüşler için bkz. Âşıkutlu, *a.g.e.*, s. 127.

¹²² İbn Salah, *a.g.e.*, s. 112; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 369; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 323.

¹²³ Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 324; Âşıkutlu, *a.g.e.*, s. 129.

olarak red veya kabul edilmeyip araştırmaya tâbi tutulması görüşünü benimsemişlerdir¹²⁴.

Hanefîler mechûlu sadece rivâyeti ile bilinen, rivâyetinden başka hakkında herhangi bilgi olmayan râvi şeklinde tarif etmişler¹²⁵ ve genel olarak şeriat sahibinin beyanı ile tadil edildikleri için ilk üç nesildeki mechûl râvilerin haberini adâletlerini ortadan kaldıracak bir şey ortaya çıkmadıkça hüccet saymışlardır¹²⁶.

İbnü'l-Hümâm *Fethu'l-kadîr*'de "mechûl"ün tanımını yapmamış ancak usûl eserinde mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hal olarak iki kısım cehaletten bahsetmiş ve mechûlü'l-aynı kendisinden sadece bir tek râvinin rivâyetinin olması şeklinde tarif etmiştir¹²⁷. Mechûlü'l-hal yani mesturla ilgili ise İbn Abbas'tan rivâyet edilen şu rivâyetin müteakibinde değerlendirmelerde bulunur.

"Bir Arabî Hz. Peygamber'e geldi ve hilali gördüğünü söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ondan Allah'a ve Peygamberi olan Muhammed (s.a.)'e iman etmesini istedi. Gelen kişi şehadet getirince Hz. Peygamber Bilal'e insanlara oruç tutmalarını söylemesi emretti"¹²⁸ Bu rivâyeti verdikten sonra İbnü'l-Hümâm mestûr kimse olan Arâbî'nin haberi ile ilgili şunları belirtiyor:

Bu hadiste mestûr kimsenin haberi alınmıştır. Ancak sahih olan Hz. Peygamber zamanından sonra mestur kimsenin haberi alınmasıdır. Hz. Peygamber zamanında alınmasının nedeni, insanların daha yeni Müslüman olmaları dolayısıyla da âdil olmalarındandır. Bundan dolayı mestur kimsenin haberi o dönemde alınmıştır. Ancak bu zamanda fesâdın çok olması nedeniyle alınmaz. Mechûl kimsenin adâleti ortaya çıkana kadar tevakkuf edilir.¹²⁹

Fethu'l-kadîr'de İbnü'l-Hümâm, genellikle mechûl râviler hakkında önceki hadisçilerin değerlendirmelerini vermekte ve bu doğrultuda râvi hakkında yanlış hüküm verilmişse onu düzeltmektedir.

¹²⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 80-81; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 324.

¹²⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

¹²⁶ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 192.

¹²⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 319-320.

¹²⁸ Dârimî, *Savm* 6; Ebû Dâvûd, *Sıyâm* 15; Tirmizî, *Savm* 7; Nesâî, *Sıyâm* 8; Dârekutnî, *Sünen*, II, 158; Hâkim, *Müstedrek*, I, 586.

¹²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 327-328. Benzer bir değerlendirme için bkz. a.mlf., *et-Tahrîr*, s. 319-320.

Mesela, Ebû Ferâze (v. ?) > Ebû Zeyd (v. ?) > Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/653) tarikiyle rivâyet edilen Cin gecesi hadisi¹³⁰ hakkında zayıf denilmiştir. Çünkü Tirmizî, “Ebû Zeyd mechûldür ve Ebû Ferâze hakkında o, Râşid b. Keysân'dır veya başka bir adamdır, denildiği için mechûldür” demiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Hümâm, “Ebû Bekir b. el-Arabî (v. 543/1148) *Şerhu Tirmizî*'de belirttiğine göre Ebû Zeyd, Amr b. Hureys'in kölesidir. Ondan Râşid b. Keysân el-Absî (v. ?) ve Ebû Revak (v. ?) rivâyet etmiştir” der ve buna dayanarak ondan cehaletin kalktığını savunur. İbnü'l-Hümâm, Ebû Ferâze hakkında da “Ondan Süfyan (v. 161/778), Şerîk (v. 177/793), el-Cerrâh b. Melîh (v. 175/791), İsrâil (v. 160/177), Kays b. er-Rebî' (v. 16?/77?) rivâyet etmiştir. Üstelik İbn Adıyy (v. 365/976) onun meşhûr olduğunu ve isminin Râşid b. Keysân olduğunu belirtmiştir”¹³¹ diyerek bu râvilerin cehaletlerinin onlardan birkaç kişi rivâyet etmekle ve isimlerinin belli olmasıyla ortadan kalktığını belirtmiştir.

Örnekte olduğu gibi İbnü'l-Hümâm'a göre, bir râviden başka kimselerin rivâyetinin olmaması ve râvinin kim olduğu hakkında ihtilafın bulunmasının râviyi mechûl duruma düşürmekte, râvinin isminin netlik kazanması ve başkalarının bu râviden rivâyetinin bulunması bu tür cehaleti ortadan kaldırmaktadır.

Fethu'l-kadîr'de verilen örnekte olduğu gibi, bazen râviden sadece bir rivâyetin olması nedeniyle¹³² bazen râvinin bilinmemesiyle¹³³ bazen de ismindeki karışıklık nedeniyle¹³⁴ râviler mechûl sayılmakta, bazen mechûllük nedeniyle hadisi zayıf bulanların görüşleri verilmekte¹³⁵ bazen de “Senedde mechûl râvi vardır”¹³⁶ denilerek geçilmektedir. Bu tür cehaletlerin ise bazen râvinin kim olduğu

¹³⁰ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 402; İbn Mace, *Tahâret* 37; Ebû Davud, *Tahâret* 42; Tirmizî, *Tahâret* 65.

¹³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 122-123.

¹³² Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 88, 260.

¹³³ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 285; IV, 273, 283.

¹³⁴ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 75-76, 499.

¹³⁵ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 101, 165, 418; III, 308; V, 214, 293; VI, 144, 310.

¹³⁶ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 30, 99, 101, 164, 168, 317, 325, 348, 423; II, 262, 397; IV, 121; V, 362, 422; VI, 388, 473; VII, 29-30, 73, 78.

belirtilerek¹³⁷ bazen de ondan hadis rivâyet edenlerin isimleri verilerek¹³⁸ ortadan kaldırıldığı görülmektedir.

Mechûl râvilerin rivâyetleri hakkında İbnü'l-Hümâm, sahih veya zayıf şeklinde yorum yapmasa da bunların farklı tariklerle güçlendirildiği vakit hüccet olabileceğini belirtmektedir¹³⁹. Bundan dolayı bu rivâyetlerin hemen arkasından sahih rivâyetleri veya sahih olmasa da farklı tariklerden hadisleri nakletmekte böylece konu hakkındaki hükmünü farklı hadislerle takviye etmektedir¹⁴⁰.

İbnü'l-Hümâm bir râvinin meşhûr olmamasının onun mechûl olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir¹⁴¹. Ayrıca "Sika bir kimseden tek kişinin rivâyet etmesi rivâyete zarar vermez" diyerek râvi tevsîk edildikten sonra ondan tek bir kişi bile hadis rivâyet etse onun mechûl olmayacağını belirtmektedir¹⁴².

c) Râvinin Kişiliğine Dair Değerlendirmeler

İbnü'l-Hümâm bazı yerlerde râvinin kişiliği ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuş ve rivâyetleri hakkında bilgiler vermiştir. Burada kısaca onlara değineceğiz.

Mürûet: Râvinin kişiliği ile ilgili ve râvinin adâlet şartlarından¹⁴³ birisi olan murûet, râvinin genel ahlaka ve dinin hoş gördüğü geleneklere uyma ve saygı gösterme olgunluğuna erişmesidir¹⁴⁴. İbnü'l-Hümâm bu terimin "faziletli kimselerin yanlarında kişinin derecesini düşürecek olan davranışları insanın yapmaması" şeklinde tarif edildiğini belirtir. Buna uygun davranışlardan olmayan yolda bevletmek ve yemek yemek gibi insanı küçük düşüren davranışları yapanların durumlarının "*Mürûeti terk etmek adâleti ortadan kaldırır*" genel kaidesi içerisinde değerlendirileceğini söyler. Adâleti ortadan kaldırdığı için de murûete aykırı davranış sergileyenlerin haberlerinin kabul edilmeyeceğini belirtir¹⁴⁵.

¹³⁷ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 75-76, 88.

¹³⁸ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 75-76; 88; IV, 311.

¹³⁹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 322.

¹⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 99, 418; II, 188-189; III, 285; III, 308; IV, 273; V, 214; VI, 473.

¹⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 225.

¹⁴² İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 311.

¹⁴³ Bu şartlar için bkz. Âşikkutlu, *a.g.e.*, 84-94.

¹⁴⁴ Âşikkutlu, *a.g.e.*, 89.

¹⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VII, 389.

Fâsığın Haberi: İbnü'l-Hümâm'a göre, haberlerin rivâyet edilmesi gibi bilgiyi adâletli kimselerden almanın kolay olduğu dini konularda fasığın haberi makbul değildir. Ancak bir yerdeki suyun temiz olması veya pis olması gibi herkesin bilemeyeceği özel durumlarda fasığın haberi araştırır, doğruluğuna kanaat getirilirse kabul edilir. Hilalin görülmesinde herkes bu konuyla ilgilendiği için adâletli kimseleri bulmak zor değildir. Dolayısıyla fasığın haberinin doğru olduğuna kanaat getirilse bile bu gibi konularda onların haberine ihtiyaç yoktur¹⁴⁶.

Selefe açıkça söylenin haberi: İbnü'l-Hümâm, sahâbe, tâbiûn ve onlardan olan Ebû Hanîfe gibi selefe açıkça küfredenlerin verdiği haberlerin makbul olmayacağını belirtir. Buna da delil olarak Ebû Yusuf'un Müslümanlardan birisine küfrü açıkça yapmanın adâleti düşüreceği görüşünü zikredip bunu sahâbeden birisine açıkça yapan kimsenin haberi nasıl makbul olur? diyerek görüşünü destekler. Yalnız selefe yapılan küfrün açıkça yapıldığında adâleti ortadan kaldırdığını, açıkça yapılmayıp sadece bunun düşünülmesi durumunda adâleti ortadan kaldırmadığını söyler¹⁴⁷.

db | 147

Hevâ sahibinin haberi: İbnü'l-Hümâm, Hattâbîler dışındaki tüm hevâ sahibi kimselerin (Mutezile, Kaderiye, Haricîler gibi) kendileri ve ehl-i sünnet aleyhine verdikleri haberlerin kabul edildiğini belirtir. Hattâbîlerin şehadetlerinin kabul edilmemesinin sebebi olarak onların bidat ehlinden ve hevâ sahibi olmalarından değil yalancılıkla itham edilmiş olmalarından kaynaklandığını söyler. Daha sonra hevâ sahipleri ile ilgili farklı görüşlere değinen İbnü'l-Hümâm sonuçta hevâ sahibinin Müslüman olduğunu, haram olmakla birlikte itaat ettiği için yalancılıkla da itham edilmediğini belirtir. Konu hakkındaki âyetin¹⁴⁸ Müslüman olmakla birlikte itikattaki fasıklığa işaret ettiğini, dolayısıyla âyetten maksadın fiilî fasıklık (hevâ sahibinin dâî olması) olduğunu ortaya koyar. Bundan dolayı İmam Muhammed'in de haricilerin inandıkları fakat savaşmadıkları vakit şehadetlerinin kabul edileceği, savaşmış oldukları vakit ise fiilen fasıklıklarını ortaya çıkardıkları için şehadetlerinin kabul edilmeyeceği görüşünü serdedir. Âyeti bu şekilde tahsis edilmesine delil olarak İbnü'l-Hümâm, fasık kimselerin hadislerinin ittifakla kabul edildiği görü-

¹⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 327. Ayrıca bkz. *a.e.*, X, 65.

¹⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VII, 389.

¹⁴⁸ "Ey iman edenler! Eğer size bir fâsık haber getirirse onun doğruluğunu araştırın" (el-Hucurât (49), 6).

şünü zikreder ve *Sahîh-i Buhârî*'de –hadisin sıhhatine çok özen göstermesine rağmen- fâsıklığı açıkça ortaya koymamak (dâî olmak) şartıyla bu kimselerin rivâyetlerinin alındığını, onlardan bir çok kimsenin olduğunu söyler. Sonuçta İbnü'l-Hümâm, fasığın şehadetini reddetmenin yalancılıkla itham edilmesi nedeniyle olduğunu, böyle bir durum yoksa şehadetinin kabul edileceğini belirtir¹⁴⁹.

d) Sikanın Ziyâdesi

Sözlükte fazlalık anlamlarına gelen ziyâde, hadis usûlünde *ziyâdetu's-sika* şeklinde geçmektedir. Bu terim, meşhûr tarife göre bir râvinin diğer râvilerle ortak olan şeyhinden yaptığı rivâyette bir fazlalıkla teferrüd etmesidir¹⁵⁰.

Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), "Fakihler ve hadisçilerin çoğu sikanın rivâyetinde tek kaldığı ziyâdesinin her ne şekilde olursa olsun makbul olduğu görüşündedirler" demektedir¹⁵¹. Kendisinin görüşü ise, "Ziyâde, adâlet sahibi, hafız, mutkın ve zabtı sağlam bir râviden geldiği sürece ne şekilde olursa olsun makbuldur, amel edilir" şeklindedir¹⁵².

İbn Salah'a (v. 643/1245) göre sikanın teferrüdü üç şekildedir. Konumuzla ilgili olan bunlardan üçüncüsü başka sika râvilerin rivâyet etmedikleri tek lafız ziyâdesi gibi bir ziyâde ile rivâyette teferrüddür. Hadis ehlinin ve fıkıhçıların makbul saydıkları ziyâde budur¹⁵³.

İbnü'l-Hümâm, sikanın ziyâdesi ile ilgili bir tanım yapmazken genel olarak "*Ziyâde sika bir râviden olunca bize göre makbuldür.*" değerlendirmesinde bulunur.

¹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VII, 389.

¹⁵⁰ Ahmed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 52. Konuyla ilgili çalışma yapan Suiçmez Sikanın Ziyâdesinin tanımlarında bazı eksikliklerin olduğunu belirterek şu tanımları yapmıştır: "Sikalarn rivâyetlerinin senet ve metinlerinde yer alan ve gizli ya da açık giderilmesi mümkün olmayan bir illetine rastlanmayan nisbî ziyâdelerdir." Kendisi bu tanımla; sika olmayanların ziyâdeleri, ziyâdenin gizli ve açık bir illetinin olmamasıyla muâlel ve muhalefet ya da sened kopukluğu sebebiyle zayıf kabul edilen ziyâdeler, birbirine nisbeten bunların ziyâde olmasıyla da rivâyetlerin aslından olmayan ve hadislerde yer almış müdrec ziyâdeler kapsam dışında bırakıldığını savunur. (Bkz. Suiçmez, *Sikanın Ziyâdesi*, s. 27-28. basılmamış y.lisans tezi).

¹⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 538.

¹⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 538.

¹⁵³ İbn Salâh *a.g.e.*, s. 86. Ayrıca bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 280-281.

Mesela, üzerine hacc farz olmadan hacc yapan kimsenin tekrar hacc yapması gerektiğine dair Muhammed b. el-Minhâl (v. 231/846) > Yezîd b. Zürey' (v. 182/798) > Şu'be (v. 160/777) > el-A'meş (v. 147/764) > Ebû Zibyân (v. 90/709) > İbn Abbas (v. 68/68) tarihli merfû' hadis¹⁵⁴ hakkında İbnü'l-Hümâm, şu değerlendirmelerde bulunur: “*Muhammed b. el-Minhâl hadisi merfû' okuyarak çoğunluğun hilafına¹⁵⁵ teferrüd etmiştir. Bu durum (hadisi tek başına rivâyet etmesi) zarar vermez. Çünkü raf (hadisi merfû' rivâyet etmek) ziyâdedir. Sikanın ziyâdesi ise makbuldür. Ayrıca bu hadis (merfû' rivâyet) mürsel ile de¹⁵⁶ desteklenmiştir¹⁵⁷.*

İbnü'l-Hümâm burada ziyâdeyi sikanın teferrüdü şeklinde ele almış ve bunu da makbul saymıştır.

Her ne kadar müellif, sikanın ziyâdesinin makbul olduğunu belirtse de onu örnekte de olduğu gibi farklı hadislerle desteklemeyi ihmal etmeyerek¹⁵⁸ delil olma açısından ele aldığı hadislerin sıhhatini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Sikanın ziyâdesinin farklı şekilleri olmakla birlikte eserde genellikle mevkûf hadislerin merfû' olarak¹⁵⁹, mürsel hadislerin müsned olarak¹⁶⁰ rivâyetindeki ve metinlerdeki¹⁶¹ ziyâdelere yer verilmiş, buralarda genel olarak sikanın ziyâdesinin makbul olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında bir yerde sikanın ziyâdesinin kendinden öncekilere ters düşmediği müddetçe kabul edileceği şartı konulmuş¹⁶², başka bir yerde de sikanın ziyâdesinde meclis faktörü göz önünde bulundurularak karar verileceği belirtilmiştir. Eğer

¹⁵⁴ Hadis için bkz. Taberânî, *Mu'cemu'l-avsât*, III, 140; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 325; V, 179. Her ne kadar İbnü'l-Hümâm bu hadisin Hâkim'de geçtiğini söylese de hadis aynı lafızla yukarıdaki kaynaklarda geçmektedir. Farklı lafızla Hakim ve diğer kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. İbn Hüzeyme, *Sahîh*, IV, 34; Hâkim, *Müstedrek*, I, 655. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, III, 7.

¹⁵⁵ Çoğunluk bu hadisi İbn Abbas'tan mevkûf şekilde rivâyet etmiştir. Bkz. Ebû Şeybe *Musannef*, III, 355. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Zeyle'i, *Nasbu'r-raye*, III, 7.

¹⁵⁶ Hadis mürsel şekilde merfû' rivayeti için bkz. Ebû Dâvûd, *Merâsil*, s. 144.

¹⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 420.

¹⁵⁸ Örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 318; VI, 378.

¹⁵⁹ İlgili örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 27-28, 199, 489, 503; II, 65-66, 309, 382, 420, 543; III, 147; VI, 128, 378, 479-480.

¹⁶⁰ İlgili örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 41-42, 346.

¹⁶¹ İlgili örnekler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 318, 443.

¹⁶² İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 65-66.

meclis aynı ise diğer tüm râvilerin hata etmesi düşünülemezden bu ziyâdenin reddedilmesi gerektiği vurgulanmıştır¹⁶³.

Usûl eserinde de İbnü'l-Hümâm "Sika ziyâdesinde teferrüd ettiğinde eğer meclis aynı ise diğerlerinin hepsinin hata etmesi düşünülemezden bu ziyâde kabul edilmez. Eğer böyle değilse (yani meclis aynı değilse) cumhûra göre kabul edilir. Bize göre de kesin olan, sikanın ziyâdesini kabul etmektir" demektedir¹⁶⁴.

e) Râvinin İhtilâtı

İhtilât, sözlükte karıştırmak anlamında olup kişinin akıl ve şuurunun bozulması manasında kullanılır¹⁶⁵. Hadis usûlünde ise metâini aşereden¹⁶⁶ *sû'u'l-hıfz*¹⁶⁷ ve *kesretu'l-galat*¹⁶⁸ yakından ilgili olup râvinin aklî melekelerinin zayıflaması sonucu şuurunun karışması ile rivâyet ettiği hadislerin farkında olmamasıdır. İhtilât sonucu hafızasını kaybeden, hadislerini karıştıran râviye "muhtelit" denir¹⁶⁹.

Muhtelit râvinin rivâyet ettiği hadislerin hükmü şu şekildedir: Şayet ondan hadis rivâyet edenler hadisi ihtilâtından önce aldılarsa bu rivâyetleri kabul edilir. Eğer ihtilâtından sonra aldılarsa o zaman rivâyeti kabul edilmez. Şayet ihtilâtından önce mi sonra mı aldığı bilinmiyorsa araştırmaya tâbi tutulur¹⁷⁰.

İbnü'l-Hümâm'ın muhtelit olan râvi ile ilgili görüşleri de bu doğrultudadır. O da sika râvinin ihtilâtından önceki rivâyetlerinin alınacağı görüşünü benimsemiştir.

Mesela, mescitte cenâze namazı kılana bir ecir olmayacağına dair İbn Ebû Zi'b (v. 158/775) > Sâlih Mevlâ't-Tev'eme (v.

¹⁶³ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VII, 30.

¹⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 349.

¹⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 291 (h-l-t maddesi).

¹⁶⁶ Metâ'inu'l-'aşere; Râvinin adâlet ve zabt sıfatlarını zedeleyen, dolayısıyla tenkit edilmesine yol açan on kusur, on tenkit noktasına denir. (Bkz. Aydın, *Hadis İstihlâları*, s. 187).

¹⁶⁷ Sû'u'l-hıfz; Râvinin hadis rivayetinde yanlışları doğrularından çok olacak derecede, hafızasının zayıf olmasına denir. (Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 293).

¹⁶⁸ Kesretu'l-galat; hadisin öğrenim ve öğretiminde çok yanlışlık yapılmasına denir. (Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 163).

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82; Ahmed Şakir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 200. Ayrıca bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 146, 212.

¹⁷⁰ İbn Salâh, *a.g.e.*, 391-392; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 336-337; İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 82; Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 333.

125/743) > Ebû Hüreyre (v. 58/678) tarihli merfû' hadis¹⁷¹ hakkında İbnü'l-Hümâm şu değerlendirmelerde bulunur: “*Mevlâ't-Tev'eme sikadır ancak ömrünün sonunda ihtilâta uğramıştır. Nesâî de (v. 303/915) İbn Main'den (v. 233/847) naklederek o, sikadır ancak ölümünden önce ihtilâta uğramıştır' der. Öyleyse bu durumdan önce ondan hadis işitenlerin rivâyeti hüccettir. Bu hadisi ondan rivâyet eden İbn Ebû Zi'b o ihtilâta uğramadan bu hadisi ondan duymuştur. Dolayısıyla bu hadisi kabul etmek gerekir. Süfyan ve Süfyan dışındakiler ise ihtilatından sonra hadisi işitmişlerdir*”¹⁷².

Ka'be'yi tavaf etmenin bir çeşit namaz olduğu ile ilgili Süfyan (v. 161/778) > Atâ' b. es-Sâib (v. 136/753) > Tâvus (v. 106/724) > İbn Abbas (v. 68/687) tarihli merfû' hadis¹⁷³ hakkında İbnü'l-Hümâm, sikâ râvilerden olan Atâ' b. Sâib'in ihtilâta uğradığının herkes tarafından bilindiğini, ihtilâta uğramadan önce ondan rivâyet edenlerin hadislerinin hüccet olduğunu belirtir. Ayrıca Şu'be (v. 160/777) ve Süfyan dışında ondan hadis rivâyet edenlerin tümünün onun ihtilâta uğramasından sonra hadis rivâyet ettiklerini¹⁷⁴, bu rivâyetin ise Süfyan tarafından yapıldığını belirterek hadisin sıhhatine dikkat çeker¹⁷⁵.

db | 151

Başka bir yerde de İbnü'l-Hümâm bir hadis hakkında râvilerin bazı karışıklıklar yaptığını belirtir ve şöyle söyler: “Bu durum (râvilerin karışıklık yapmaları) metnin sıhhatine zarar vermez. Çünkü mutkin kişiler câiz gördükten sonra bazı râvilerin ihtilata maruz kalmalarının hadise zararı yoktur”¹⁷⁶.

Örneklerde de görüldüğü üzere İbnü'l-Hümâm “*Sikanın ihtilâtından önceki rivâyetleri kabul edilir*” görüşünü benimsediğini ortaya koyar.¹⁷⁷ Bu yönüyle o, gerek sikanın ziyadesinde gerekse ihtilat konusunda hadisçilerin görüşlerini benimsemiş gibi görünmektedir.

¹⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 444; Ebû Davud, *Cenâiz* 49; İbn Mâce, *Cenâiz* 29.

¹⁷² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 132-133.

¹⁷³ Hadis için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, I, 630.

¹⁷⁴ Hadis usûlü eserlerinde de ihtilât konusunu anlatılırken örnek olarak Atâ' b. Sâib verilir ve Şu'be ve Süfyan dışındakilerin onun ihtilatından sonra ondan hadis rivâyet ettikleri belirtilir (bkz. İbn Salâh, *a.g.e.*, 392; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 337).

¹⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 477.

¹⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 472.

¹⁷⁷ Konuyla ilgili farklı bir örnek için bkz. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 311.

Sonuç

Furû'-ı fıkha dair yazılan eserlerde bir konu hakkındaki hüküm açıklanırken hükme medâr olmuş deliller zikredilmekle yetinilir; karşıt görüş sahiplerinin delillerine genellikle değinilmez. İbnü'l-Hümâm ise, münekkit bir fakîh olarak metin ile ilgili tercih sebeplerini sıralaması yanında, bir hadisçi titizliği ile senede dair değerlendirmelere de çokça yer vermektedir.

Furû'-ı fıkıh eserlerinde benzerine az rastlanan bir yöntemi kullanan İbnü'l-Hümâm, bununla öncelikle konularına göre hadisleri bir araya toplamaya çalışmış ve rivâyet farklılıklarına değinmiş daha sonra ise bu rivâyetlerin değerlendirmesini yaparak hangi rivâyetin delil alınması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu durum onun hadis bilgisi ve kültürüne olan hâkimiyetini görüp anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Özellikle ibadet konularında mevkuf rivayetlerin merfû gibi değerlendiren İbnü'l-Hümâm, bu yönüyle hadisçilerin ıstılahındaki hükmen merfû konusuna dikkat çekmiş ve onlar gibi hüküm vermiştir.

152 | db

Rivayetın sıhhatini, eserinde öncelikle senedle alakalı râvîlerin cerh-ta'dil durumlarını vererek ortaya koymaya çalışın İbnü'l-Hümâm, isnâddaki kopuklukları mürsel adı altında değerlendirerek mürseli –Hanefî geleneğine uygun olarak- sıhhati zedeleyici bir unsur olarak görmez. Ancak hadisçilerin kullandığı ıstılahlardan etkilenmiş olacak ki, Hanefî kaynaklarda çokça yer verilmeyen munkatı', müdelles ve muallak terimlerine değinir. Ancak bu ıstılahların hükmü konusunda Hanefîlerin Mürsel hükmüne uygun hareket eder.

Râvi değerlendirmelerinde ise hadisçilerin usulünde yer almayan râvinin fakih olması meselesine değinir. Ancak bunu, cerh sebebi değil de tercih sebebi olarak zikreder. Bunun yanında meçhul konusunda her ne kadar hadisçilerin ıstılahını kullansa da farklı tariklerle desteklenme gibi sebeplerle meçhul râvinin rivayetini delil alır. Hanefî eserlerinde fazlaca rastlanmayan sikanın ziyadesi ve râvinin ihtilatı gibi konularına yer veren İbnü'l-Hümâm, hadisçilerin kullandığı ıstılahları eserinde sıkça kullanmıştır.

Özetle İbnü'l-Hümâm, isnad değerlendirmelerinde ana hatlarıyla Hanefî sünnet anlayışını benimsemekle birlikte, kendi dönemine

kadar oluşan hadis kültüründen de büyük oranda istifâde etmiştir. Bu tutumuyla o, delil alınan hadislerin değerlendirmelerinde isnâdı görmezden gelmemiş, râvinin cerh-ta'dil durumu, senedin ittisal-inkıtâ'ı gibi konularda görüşlerini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-islâm el-Pezdevî*, I-IV, Beyrut-Lübnan 1997.
- Abdurrezzak, *Musannef*,
- Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Beyrut 1389.
- Ahmed Naim-Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, I-XIII, Ankara 1980.
- Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs*, Kahire 2003.
- İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul 2008.
- Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*, İstanbul 1997.
- Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004.
- Fevzi Muhammed Abdülkadir Betişti, *Hucciyyetü'l-mürsel inde'l-muhaddisin ve'l-usuliyin ve'l-fukaha*, Kahire 1982.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarabad ts.
- Ebû Abdulah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (el-Kütübü's-sitte), Riyad 2000.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, (thk. Abdullah Hâşim el-Yemanî el-Medenî), Beyrut 1966.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, (thk. Fev-vaz Ahmed Zümerlî, Hâlid es-Sebi' Alemî), Beyrut 1407.
- Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, (thk Halil Muhyid-din Meys), Beyrut 2001.
- Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*, MÜSBE, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2006.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.
- Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teysirü't-Tahrîr Şerhu ala Kitâbi't-tahrîr*, I-IV, yy. 1931.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.

- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsih*, (thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm), Beyrut 2003.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1990.
- Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, I-II, (thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa), Semnût 2002 .
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hut), Beyrut 1989.
- İbn Mâce Ebû Abdûllah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.
- Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcânî İbn Âdî, *el-Kâmil fi duâfâ'ir-ricâl*, I-VII, (thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid Hâlid b. Abdurrahman el-Cüveysî), Beyrut 1409.
- Hâfız Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbetü'l-fiker*, (thk. eş-Şeyh Muhammed Aveyde), Beyrut ts.
- Hâfız Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd 1326.
- İbn Hüzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Nisâbüri, *Sahîhu İbn Hüzeyme*, I-IV, (thk. Muhammed b. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1992.
- 154 | db Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-İfrikî, *Lisânü'l-arab*, I-XV, Beyrut ts.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut 1968.
- İbn Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, (thk. Nurettin Itr), Dimeşk 2006.
- Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr alâ'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-mübtedâi*, I-X, (thk., Şeyh Abdurrezzak Gâlip el-Mehdî), Beyrut 2003.
- Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usuli'l-fikh*, Kahire 1932.
- Raşit Küçük, "İsnad", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 154-159.
- Muhammed b. Abdulhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Haleb 1964.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *el-Müsnedü's-sahîh* (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.
- Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad 2000.
- Salahattin Polat, "Mürsel" *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 52-54.
- Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985.
- Yusuf Suiçmez, *Sikanun Ziyâdesi (Ziyâdetü's-sika)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Trabzon 1998.
- Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Doktor Bedîu's-seyyid el-Lahhâm), I-II, Dimeşk 2005.

Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XX, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Beyrut ts.

Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ewsât*, I-XI, Riyad 1985.

Ebü İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (el-Kütübü's-sitte içersinde), Riyad 2000.

İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001.

Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyleî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Kahire 1357.



CEMAAT KAVRAMININ DELALETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR VE İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİNE YANSIMALARI*

Recep KÖKLÜ**

Öz

Siyasi ve itikadi bir içeriğe sahip olan cemaat kavramı Hz. Peygamber'in hadislerinde çokça geçmektedir. En genel manasıyla İslam'ın ve Müslümanların birlik ve beraberliği anlamında kullanılan cemaat, İslam Düşünce Tarihinin merkezinde yer alan kavramlardandır. Bu meşrulaştırıcı etkisinden dolayı neredeyse bütün mezhep ve fırkalar cemaat kavramına sahip çıkmış ve temsilcisinin kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu çalışma cemaat kavramının içeriği, kapsamı ve İslam Düşüncesine yansımalarını tespit etme saikiyle ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemaat, Tefrika, Ehl-i Sünnet, Bid'at.



Approach to Portend of the Concept of Islamic Community and Effect on Schools of Islamic Thought

Abstract

The concept of Islamic community which has political and theological content takes place much in Prophet's hadiths. The phrase of Islamic community used in the most general sense in meaning of unity of Muslims is one of the central concepts in Islamic thought. Because of its Legitimizing effect all sects and Islamic fracts make a claim to this concept and argue that they are the very representative of it. This study will examine the content, scope and influence on Islamic thought of Islamic community.

Keywords: Islamic community, Ehl-as Sunnah, Innovation.

* Bu makale, "Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivayetlerin Değerlendirilmesi" ismiyle 2014 yılında tamamlanan Yüksek Lisans Tezime esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, recepkoklu@hotmail.com

I. Giriş

İslâm dininin özü tevhid inancıdır. Şüphesiz hakiki anlamda bir tevhid hem iman hem de yaşayış ve ideal birliğiyle sağlanabilir. Binaenaleyh Hz. Peygamber, saâdet asrının Mekke döneminde ümmetinin iman ve gönül birliğine ulaşmalarını sağlamak amacıyla onüç yıla yakın bir zaman süresince tebliğde bulunmuş, hicretten sonra Medîne’de ise on yıl zarfında İslâm’ın hukukî ve sosyal düzeninin tesis edilmesine ve birlik-beraberlik temelinde ilk İslâm cemiyetinin ve medeniyetinin inşasına çalışmıştır.

Resûl-i Ekrem âhirete irtihâl ettiğinde arkasında her anlamda birlik ve dayanışma ruhunu yaşayan bir cemiyet bırakmıştır. O, ashâbına ve ümmetine de kendisinden sonra Kur’ânı-Kerîm’e ve sünnet-i seniyyeye sarılmak suretiyle bu birlik ve beraberliği muhafaza etmelerini, İslâm cemaatini diri tutmalarını tavsiye etmiştir.¹

Kur’ân-ı Kerim’de ve sünnette, müslümanların birlik ve beraberlik içinde olmalarına büyük önem verilmiştir.² Nitekim Hz. Peygamber, hadis kaynaklarında kaydedilen birçok hadis-i şerifinde “cemaatten ayrılmamayı” emretmekte ve kurtuluşa erecek olanların “cemaat” olduğunu haber vermektedir.³ Kuşkusuz ki Hz. Peygamber’in lisânından çok önemli uyarı ve ikazlara konu olan “cemaate sarılma” olgusunun araştırılması büyük ehemmiyet arz etmektedir. İşte bu makalede konunun müstakil olarak ve detaylı bir şekilde araştırılması amacı güdülmüştür. İlk olarak konu ile alakalı temel kavramlar olan cemaat ve tefrika kavramlarının incelenmesi yerinde olacaktır.

A. Cemaat

Cemaat sözcüğü lügatta “ayrılmış olan şeylerin bir araya getirilmesini⁴, dağınık şeylerin yaklaştırılarak bir araya toplanmasını⁵ ifade eden arapça ‘cem‘ جمع) (’ masdarından müştak olan bir kelimedir. Arap lisanında cemaat sözcüğü üç türlü manayı ifade etmek için kullanılır:

¹ Muvatta, “Câmi”, 2618; Tirmizî, “Fiten”, 7.

² Âl-i İmrân 3/105; el-Enfâl 8/46.

³ Ahmed b. Hanbel, IX, 489, XXXV, 445; Buhârî, “Fiten”, 2; “Diyât”, 6; Müslim, “İmâre”, 13; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 30.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII, 53; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 235.

⁵ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XX, 451.

a. Teferruk ve furkat kelimelerinin karşısı olan ‘ıçtima‘ (اجتماع)’ anlamında kullanılır. Bu çerçevede “bir topluluk biraraya geldiği zaman (إذا اجتمعوا) ⁶تجمع القوم’ denilir.

b. Bir araya gelmiş insan topluluğu demek olan ‘cem‘ (الجمع)’ kelimesi ile aynı anlamda kullanılır.⁷

c. ‘İcmâ‘ (إجماع)’ kelimesinden alınmıştır. Çünkü “azmetmek, bir işi sağlam yapmak kastedildiği zaman (أجمع الأمر)⁸ ve bir konuda fikir birliği etmek manasında (أجمع المسلمون)⁹ tabirleri kullanılır.

Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki “cemaat” toplum, topluluk, birlik, hemfikirlik ve anlaşma gibi anlamları ihtiva etmektedir.¹⁰ Sosyal bir olgu olarak konumuzla ilgili hadislerdeki cemaat kavramını şöyle tanımlayabiliriz: Cemaat, aynı görüş ve inanç etrafında bir araya gelen ve ortak bir kimlik duygusuna sahip insanların oluşturdukları topluluktur.¹¹ İslâm literatüründe de cemaat, müslümanların din kardeşliği esasına dayalı olarak gerçekleştirdikleri ve katılmak zorunda oldukları birlik, beraberlik olarak tarif edilmiştir.¹²

Nitekim buna yakın bir düşünceye sahip Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinde ‘cemaat’i şöyle açıklamaktadır:

“Dolayısıyla insan yaşamını sürdürebilmek ve ahirete hazırlanabilmek hususunda diğer cinsdaşları ile birlikte yaşamaya ihtiyaç duyar. Bu birlikteliğin toplumsal dayanışma ve direnç esasına dayalı olması gerekmektedir. Nitekim insan toplumsal direnç ile sahip olduğu (maddi ve manevi) değerleri muhafaza ederken, sergilediği toplumsal dayanışmayla da ihtiyaç duyduğu şeyleri elde eder. İşte bu şekildeki bir toplumsal birliktelik ‘millet’i oluşturur. ‘Minhâc’, ‘şeriat’ ve ‘sünnet’ gibi kavramlar bu birlikteliğe ulaşmayı sağlayan hususi bir metodu, ‘cemaat’ ise bu metot üzerinde varılan fikir birliğini ifade eder.”¹³

⁶ Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, s. 97.

⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 235.

⁸ Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, s. 97; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII, 57.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 97.

¹⁰ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 96-97; Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, s. 97.

¹¹ Bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 90; Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 56.

¹² Bkz. *DİA*, VII, 288.

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 51.

Kur'an-ı Kerîm'de cemaat kelimesi geçmemekle birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla 'c-m-a' kökünden türeyen otuzdört kelime geçmekte¹⁴ ve farklı kullanımlarıyla zikredilmektedir.¹⁵ Fakat bu kelimelerin tümü lügavî anlamları çerçevesinde kullanılmakta ve konumuzla ilgili hadislerde geçen cemaat kavramını açıklayıcı ıstılâhî anlamlar içermemektedir. Bununla beraber çeşitli ayetlerde birlik ve beraberliğin önemine vurgu yapılmış¹⁶ ve bunun zıddı olan tefrika kelimesinin türevleri, dinin ana unsurlarını ve ümmetin birliğini bozacak her türlü parçalanmanın yasaklanması bağlamında zikredilmiştir.¹⁷

B. Tefrika

İncelediğimiz hadislerde 'furkat (فرقة)', 'mufârat (مفارقة)' ve 'iftirâk (افتراق)' gibi türevleri zikredilen tefrika sözcüğü lügatta ayrılık, ayrılmak, dağılma, ayırma, parçalama, ayırt etme vb. anlamlara gelen Arapça 'fark (فرق)' kökünden müştak olan bir sözcüktür.¹⁸ Ayrıca 'Tefrîk' kelimesi ve türevleri aynı zamanda çokluk da ifade ettiğinden¹⁹ bu kelimenin aslındaki ayrılıktan ve parçalanmadan daha şiddetli bir bölünme ve ayrılığa delalet etmektedir.

İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre 'teferruk' ile 'iftirâk' sözcükleri eşanamlı olmakla beraber bazen teferruk kelimesi cismanî ayrılıkta, iftirâk kelimesi ise fikri ayrılıkta kullanılır; "İki sözün arasını ayırdım" derken 'افترق', "iki adamın arasını ayırdım" demek için de 'تفرق' tabirleri kullanılır. (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) "Satıcı ve müşteri birbirlerinden ayrılmadıkça alışverişi gerçekleştirmek veya vazgeçmek konusunda muhayerdir" hadisi²⁰ de 'teferruk' sözcüğünün bedensel ayrılıkta kullanıldığına örnek gösterilmiştir.²¹ Ayrıca 'firâk' ve 'mufârat' sözcükleri de daha çok bedensel ayrılmalarda kullanılmaktadır.²² 'Furkat' sözcüğü ise ifteraka fiilinin masdarı veya mufârat masdarının ismi olarak kullanılmaktadır.²³ Bütün bu

¹⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 175-177.

¹⁵ Yusuf 12/15; el-İsrâ 17/88; el-Hac 22/83

¹⁶ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/103; el-En'âm 6/153; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü'minûn 23/52.

¹⁷ Bkz. Âl-i İmrân 3/105; eş-Şûrâ 42/14; el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/32.

¹⁸ Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 440; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 991.

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 378.

²⁰ Buhârî, "Büyü", 44.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 300.

²² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 378.

²³ Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 440; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 300.

anlamları ile cemaat kavramının karşıtı olan tefrika, terim olarak ise belirli bir dinî, fikrî veya siyasî birliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını, fırkalara ayrılmasını ifade eder.²⁴

Tefrika kavramı bazen ‘ihtilâf’ sözcüğü ile eş anlamlı gibi kullanılsa da ihtilâf genelde ‘fikir ve görüş ayrılığına düşme’ anlamında kullanılmaktadır. (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) “Kendilerine açık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın.”²⁵ âyetinin tefsirinde bazı müfessirlerin teferruk ve ihtilâf kelimelerinin anlamlarını aynı kabul ettiğini, tekrarın manayı kuvvetlendirmek için olduğunu zikreden Nizâmüddîn en-Nîsâbürrî, bazıları tarafından da bu iki kelimeye farklı anlam verildiğini; “nassları yanlış yorumlamaları sebebiyle bölünüp, her grubun kendi fırkasına destek vermesiyle de ihtilafa düştükleri” şeklinde tefsir edildiğini ifade etmektedir.²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de tefrika ve türevleri kelimesi sözlük ve terim anlamıyla birçok âyette geçmektedir. Kur’ân’da insanlar birlik ve beraberlik içinde bir topluluk iken itikadi ayrılıklar yaşadıkları²⁷ ve bunun da dinin doğru bir şekilde anlaşılıp yaşanmasına engel olacağı ifade edilerek önceki kavimlerden örnekler verilir.²⁸ Tefrika çıkarmanın, siyasal birliği ve toplumsal mukavemeti gidereceği vurgulanır.²⁹

Hız. Peygamber’de hadislerinde itikadî ve siyasî birliğin bozulmamasını emretmekte, birlik ve beraberlik vurgusu yapmaktadır. Ancak naslarda bölünüp fırkalara ayrılmanın kınanması, İslam tarihinde itikadî ve siyasî fırkaların ortaya çıkmasına ve dinden sapmalara engel olamamıştır.³⁰

İslâm’ın bu kabul ve telkinlerine rağmen Müslümanlar Hız. Peygamber’in vefatını müteakip aralarında ihtilaf etmeye, dinî farklılaşmaya, fırka ve mezheplere ayrılmaya başlamışlardır. E. Ruhi Fığlalı’nın ifade ettiği gibi; “İşte Müslümanlar, daha sonraları sosyal ve siyasî şartların etkisiyle dinî anlayışlarını şekillendirmek üzere...

²⁴ Başoğlu, “Tefrika”, *DİA*, XXXX, 279.

²⁵ Âl-i İmrân 3/105

²⁶ Nizâmüddîn en-Nîsâbürrî, *Tefsîru garâibi’l-Ku’ân*, II, 229.

²⁷ el-Bakara 2/213.

²⁸ er-Rûm 30/32; Âl-i İmrân 3/105; el-En’âm 6/159.

²⁹ el-Enfâl 8/46.

³⁰ Bkz. Başoğlu, “Tefrika”, 280.

âyetler arasında kendi görüşlerini teyid edecek noktalara ağırlık vererek ayrı ayrı fırkalara bölünmüşlerdir.”³¹

İslâm mezhepler tarihinde birçok fırkanın ve ayrılığın aslında siyasî anlaşmazlıklar nedeniyle çıktığı görülür. Dolayısıyla bir cemi-yetin içerisinde bulunduğu sosyal şartların, farklı temayül ve tercih-lerin toplumsal bölünmeler ve kutuplaşmalarda büyük rolü bulun-maktadır.³² Hatta firkalaşma ve çatışmaların çoğunun dinî anlayış-lardaki farklılıklardan ziyade siyasal çekişmelerden kaynaklandığını söylemek mümkündür.³³

İslam dini insanlara düşünmeyi³⁴, dünyayı imar etmeyi³⁵ ve kevnî ve enfüsî ayetlerden ibret almayı³⁶ emretmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde insanlar düşünmeye, tezekkür³⁷, tedeb-bür³⁸ ve taakküle³⁹ çağrılmıştır.⁴⁰ Bu bakımdan dinin temel prensip-lerine aykırı olmamak kaydı ile İslâmiyet’in, düşünmeyi teşvik etti-ğini, farklı anlayışların da tabii olarak bir takım görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁴¹

162 | db

İnsanın yaratılışı gereği bilgi ve anlayış farkı gibi sebeplerden kaynaklanan ihtilaflardan kaçınması mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerim’deki “*Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler.*”⁴² âyeti buna işaret etmektedir. Dolayısıyla her görüş ayrılığının kınanan tefrika ve ihtilaf kapsamında değerlendirilemeyeceği muhakkaktır.⁴³ Nitekim fikhî ihtilafların, itikaddaki ihtilaflar gibi kınanmadığı, fikhî hüküm-lerdeki ihtilafın Allâh’ın ümmet-i Muhammed’e gösterdiği bir kolay-

³¹ Fıçlalı, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Ankara 1980, s. 126.

³² Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid’at*, s. 15; Krş. Hizmetli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVI, Ankara, 1983, s. 653.

³³ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, III, 8.

³⁴ Muhammed 47/24.

³⁵ Hûd 11/61.

³⁶ ez-Zâriyât 51/21; Fussilet 41/53.

³⁷ Yûnus 10/3.

³⁸ en-Nisâ 4/82.

³⁹ el-En’âm 6/32

⁴⁰ en-Nahl 16/44.

⁴¹ Haberli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. I, sy.1, s. 163.

⁴² Hûd 11/118.

⁴³ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, IV, 23.

lık ve rahmet olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyyede hakkında sarîh bir nas bulunmayan hususlarda ortaya çıkan nazârî ihtilafların İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunduğuna değinen M. Ebû Zehrâ, Ömer b. Abdülazîz'in şu sözünü nakletmektedir; “Resûlüllâh'ın ashâbının aralarında (fikhî) görüş ayrılıklarının olmamasını istemezdim. Şayet tek bir görüş bulunsaydı insanlar büyük bir zorluk yaşardı. Ne var ki ashâb kendilerine tabi olunabilecek önderlerdir. Onlardan birinin görüşüne göre amel etsen sünnete uymuş olursun.”⁴⁵

Bu tespitlerden hareketle kaynaklarda kınanan bölünme ve fırkalaşma, itikadî konularda zan ve keyfi arzulara uyarak doğru yoldan ayrılmak, subjektif değerlere, mezhebi ve siyasal önyargılara saplanıp dini tahrif etmek, iç kargaşaya yol açıp müslümanların birliğini parçalamaktır. Aynı şekilde dini metinlerde gerek itikadî gerekse ahlakî ve amelî alanla ilgili, kesin hükümlerde görüş ayrılığının veya dinin temel hükümlerine yeni ilaveler yapmanın sapkınlığa yol açan bir tefrika kabul edildiği, genellikle furûî fıkıhta ortaya çıkan görüş ayrılıklarının ise meşru olduğu belirtilir.⁴⁶

II. Cemaat Kavramının Delâleti İle İlgili Yaklaşımlar

Cemaate sarılmayı emreden hadislerde⁴⁷ kurtuluşa erecek fırka olarak bildirilen, fitne ve kargaşa durumlarında kendisinden yana tavır alınması gereken ve muhalefeti asla onaylanmayan cemaat kavramının neye delalet ettiğini ortaya koymak konumuzun anlaşılabilirliği açısından önemli bir husustur. Hadislerde bildirilen cemaatin ne/kim olduğu, ilk dönemlerden itibaren daha çok ümmetin yetmişüç fırkaya bölüneceğini ve cennete girecek fırkanın bunlardan sadece biri olacağını ifade eden iftirâk hadisleri bağlamında Kelâm ve Mezhepler Tarihi kitaplarında tartışılmış ve üzerinde çok farklı yorumlar yapılmıştır. Burada İslam Tarihi'nde vücut bulmuş fırkalardan hangisinin cemaati temsil ettiği tartışmalarına girmeden, içerik olarak cemaatin neyi veya kimi ifade ettiği incelenecek-

⁴⁴ Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, s. 77; Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1997, c. 1, sy.1, s. 104.

⁴⁵ Ebû Zehrâ, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, I, 11.

⁴⁶ Başoğlu, “Tefrika”, 280; ayrıca bkz. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VII, 398; Hatipoğlu, *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*, X, 211; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günümüz Meseleleri*, III, 1054.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, IX, 489, XXXV, 445; Buhârî, “Fiten”, 2; “Diyât”, 6; Müslim, “İmâre”, 13; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 30.

tir. Şâtıbî (ö. 790/1388) *el-İ'tisâm* adlı eserinde hadislerde geçen cemaat kavramının İslâm alimleri tarafından beş şekilde yorumlandığını ifade etmektedir.⁴⁸ Cemaat kavramının delaleti bazı ilavelerle birlikte buradaki tasnif esas alınarak incelenecektir.

A. Sahâbe-i Kirâm

Cemaatle alakalı hadislerin bazı tariklerinde kurtuluşa erecek kimseler “*Benim ve ashâbımın yolunda olanlar*”⁴⁹ şeklinde tavsif edilmiştir. Buradan hareketle cemaat veya fırka-i nâciyenin, yani kurtuluşa erecek fırkanın, Hz. Peygamber’in ve ashâbının yaşam tarzı ve sünneti üzere olan sahabeye işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla cemaat kavramından şüphesiz ilk olarak sahâbe-i kirâm⁵⁰ ve özellikle ilk üç halife zamanındaki birlik ve beraberlik anlaşılacaktır.⁵¹ Nitekim Sahâbe-i kirâm, İslâm dininin temel meselelerinde ittifak etmiş, itikadî ayrılığa düşmemişlerdir.⁵² Yine onlar İslâm dinini bizzat Hz. Peygamber’den öğrenmişler, dinin ahkâmının teşriine ve vahyin nüzûlüne şahitlik etmişlerdir. Asla dalâlet üzere birleşmeyecek olanlar da ashâbdır. Zira sahâbe devri dışında ümmetin dalâlet üzere birleşmesi mümkündür. Nitekim hadislerde “*Kiyâmet insanların en şerhilerinin üzerine kopacaktır*”⁵³ buyurulmuştur. Bu anlamdaki cemaat “*Benim ve ashâbımın tutmuş oldukları yol*” ve “*Benim sünnetime ve râşid halifelerimin sünnetine sarılın*” rivayetlerine uygun düşmektedir.⁵⁴

Şâtıbî (ö. 790/1388), Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) bu görüşte olduğunu belirtmiş ve İmâm Mâlik’in Ömer b. Abdülazîz’in Sahâbe-i kirâm’a ve özellikle Hulefâ-i râşidîn’e ittiba hususundaki kararlılığını takdir ettiğine dair bir rivayet nakletmiştir.⁵⁵

İbn Hibbân (ö. 354/965) da genel anlamda cemaatin emredildiği hadislerden hususi olarak sahâbenin icmâ’ının anlaşılacağını ifade etmekte ve şöyle söylemektedir:

⁴⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 209.

⁴⁹ Tirmizî, “İmân”, 18.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 212.

⁵¹ Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 99-100.

⁵² Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 91; Lâlekâî, *Şerhu usûli itikâdi Ehli's-sünne*, I, 15; Beyhâkî, *el-İ'tikâd*, s. 310.

⁵³ Müslim, “Fiten”, 27.

⁵⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 212.

⁵⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 213.

“Sahâbenin üzerinde oldukları yola ittiba edenler, onlardan sonra gelenlere muhalefet etse de cemaatten ayrılmış olmazlar. Fakat kim ashâba muhalefet edip onlardan sonrakilere uyarsa işte o zaman cemaate muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı Sahâbeden sonra cemaati, sayıları az da olsa din, akıl ve ilmi benliklerinde toplamış, arzu ve isteklerini terketmiş kimseler temsil etmektedir. Yoksa adet olarak fazla olan avamm-ı nâs değil.”⁵⁶

Berbehârî (ö. 329/940) ise *Şerhu's-sünne* adlı eserine cemaate lüzûm ile alakalı bir hadisle başladıktan sonra Sahâbe-i kirâm'ı cemaatin üzerine binâ edildiği esas olarak nitelemekte ve onların yoluna uymayanları bid'atçı ve sapkın olarak kabul etmektedir.⁵⁷

Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 430/1039), et-Tîbî (ö. 743/1342), İbn Ebu'l-İzz (ö. 792/1390) ve es-Sindî (ö. 1163/1750) gibi müellif ve şârihler de cemaatle kastedilenin Sahâbe ve onlara tabi olanlar olduğu görüşündedir.⁵⁸

İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde mevkûf olarak zikredilen bir rivayette Hasan Basrî'nin, “*Ebû Bekir, Ömer ve ilk cemaat kasâme sebebiyle kısas uygulamazlardı.*”⁵⁹ ifadesindeki “ilk cemaat” sözüyle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve bu ikisinin uygulamaları etrafında oluşmuş sahâbenin fikir birliğini kastettiği anlaşılmaktadır.⁶⁰

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Abdullâh b. Abbâs ile Urve b. Zübeyr arasında hac aylarında umre yapılıp yapılamayacağı konusunda geçen bir konuşmada⁶¹; Hac aylarında umre yapılabileceği görüşünü Hz. Peygamber'e dayandıran İbn Abbâs'a, Urve, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bunu yasakladığını ve onların Resûlüllâh'ı en iyi bilen ve ona uymakta en önde olan kimseler oldukları cevabını vermiştir. Dolayısıyla bu rivayet bize ihtilaf halinde Hz. Peygamber'e yakınlığı ile bilinen sahâbilerin tavır ve tercihlerinin, sünnete

⁵⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 126.

⁵⁷ Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 35.

⁵⁸ Ebû Nuaym, *el-İmâme*, s. 357; et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, VIII, 2574; İbn Ebu'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, II, 544; es-Sindî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, II, 480.

⁵⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XIV, 273.

⁶⁰ Krş. Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 91.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 132.

uygunluğu hususundaki anlayışın ilk asırlardan itibaren benimsendiğini göstermektedir.⁶²

B. İlim Ehli ve Müçtehid Alimler

Cemaatin müçtehid alimler manasına geldiğini savunanlara göre ilim ehli, Allâh tarafından alemlere hüccet olarak yaratılmış ve her meselede insanların dayanağı olmuşlardır. “*Allâh ümmetimi dalâlet üzere birleştirmez*”⁶³ hadisinde kastedilen de ilim ehlidir.⁶⁴

Şâtıbî (ö. 790/1388), kendisinin de desteklediği⁶⁵ bu görüşte olanlar arasında Abdullâh b. Mübârek ve İshâk b. Râhûye’yi zikretmekte, selef alimlerinden bir bölümünün ve usulcülerin de bu görüşte olduklarını ifade etmektedir.⁶⁶ Cemaatten kastedilenin ilim ehli ve müçtehid imamlar olduğu kanaatini taşıyanlar arasında Suyûtî, Kastallânî ve Azîmâbâdî’nin isimlerini de zikretmek mümkündür.⁶⁷ İçtihad derecesinde olmayanların cemaatin medlûlünün dışında kabul edildiği bu görüşten icmânın kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Nitekim Emîr es-San’ânî (ö. 1182/1768), hadis-i şeriflerdeki cemaat kelimesinin anlamları arasında icmânın da olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁹

Buhârî de *Sahîh*’inde “{İşte böylece sizi mûtedil bir millet kıldık} Âyeti ve Resûlüllâh’ın Cemaati Emretmesi” başlığında cemaati, ilim ehli olarak tefsir etmiştir.⁷⁰ İbn Battâl, bu babın şerhinde ilim ehlinin şahid olarak nitelendirilmesinin onların sözlerinin kabulüne ve onlara uymanın gerekliliğine işaret ettiğini belirtmiş ve bu anlamda {Kim Peygamber’e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse...}⁷¹ âyetinin icmânın sıhhatine delil olduğunu ifade etmiştir.⁷² İbn Hacer ise ayetin zahirinden adâlet vasfının ümmetin tamamını içerdiğinin anlaşıldığını ve Buhârî’nin bu yanlış anla-

⁶² Çakan, *Sahâbe Kıvamı*, s. 118; Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 418.

⁶³ Tirmizî, “Fiten”, 7.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 210-211.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 217-219.

⁶⁶ Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 211.

⁶⁷ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, X, 328; es-Sindî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, I, 7; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, XII, 223.

⁶⁸ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, I, 186; İbn Teymiye, *Minhâcü’s-sünne*, VI, 466; Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XXV, 75; Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 212.

⁶⁹ Emîr es-San’ânî, *el-İşâ’a*, s. 73.

⁷⁰ Buhârî, “İ’tisâm”, 19.

⁷¹ en-Nisâ 4/115.

⁷² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, X, 379.

mayı önlemek için âyetten asıl maksadın ilim ehli olduğunu belirttiğini söylemektedir. İbn Hacer'e göre de âyetten şer'î ilim ehli anlaşılmaktadır.⁷³

Tirmizî *Sünen*'inde "Cemaate Sarılmanın Gerekliği" başlığında ilgili hadisleri zikrettikten sonra cemaatin, ilim ehli, fıkıh ve hadis alimleri olarak tefsir edildiğini kaydetmekte ve Ali b. Hasan'dan şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

"*Abdullâh b. Mübârek'e: "Cemaat kimdir?" diye sordum. "Ebû Bekir ve Ömer'dir" diye cevap verdi. "Ebû Bekir ve Ömer öldü" denilince, başka isimler zikretti. "Onlar da öldüler" cevabını alınca, Abdullâh b. el-Mübârek: "Ebû Hamza es-Sükkerî, cemaattir." dedi.*"⁷⁴

İshâk b. Râhûye'den yapılan benzer bir nakil, Tirmizî'nin rivayetini açıklar mahiyettedir. İshâk b. Râhûye, bir soru üzerine Abdullâh b. Mübârek'in sözlerine atıfta bulunarak cemaatin ilim ehli olmayan kalabalıklar değil, Resûl-i Ekrem'in sünnetine ve sîretine uyan âlimler ve onların peşinden gidenler olduğunu belirtir.⁷⁵

Ebû Nuaym el-İsbahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde Furât b. Sâib'den nakledilen: "*Meymûn b. Mihrân'a: "Sana göre Ali mi daha faziletli yoksa Ebû Bekir ve Ömer mi?" diye sordum. Öyle bir sarsıldı ki elindeki âsa düşüverdi. Sonra: "Ebû Bekir ve Ömer'in başkalarına denk görüleceği bir zamana erişeceğimi sanmazdım. O ikisine ilişme! Çünkü onlar İslâm'ın ve cemaatin önderleridir." dedi.*"⁷⁶ şeklindeki rivayet, bize Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in şahsiyetlerinde vücut bulmuş ilim ve adâletin, İslâm'ı ve cemaati ayakta tutan değerler olarak ne kadar önemli olduklarını göstermektedir.⁷⁷

C. Sevâd-ı A'zam

Sevâd-ı a'zam yani İslâm toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan kitle, bu görüşü savunanlara göre sünnet üzere birleşip bütünleşerek cemaati meydana getirmektedir. Bu sebeple uyulması gereken, İslâm toplumunun ana bünyesini oluşturan sevâd-ı a'zam'dır. Zira onların dinin temel meselelerine dâir anlayışları hakikati ve doğru olanı temsil ederken, bu büyük çoğunluğa muha-

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVI, 391.

⁷⁴ Tirmizî, "Fiten", 7.

⁷⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 238-239; Şâtubî, *el-İ'tisâm*, III, 218.

⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 92-93.

⁷⁷ Krş. İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-ahvezî*, IX, 11.

lefet edenler ise ister dinî isterse siyasî bir konuda olsun hakikate karşı bir tutum içindedir.⁷⁸

Şâtıbî, Abdullâh b. Mes'ûd, Ebû Mes'ûd el-Ensârî ve Ebû Gâlib'in bu görüşte olduğunu kabul etmektedir. “*Allâh ümmet-i Muhammedi dalâlet üzere birleştirmez*” prensibinden hareketle daha çok sayısal üstünlüğün ölçü kabul edildiği bu görüşe göre cemaat, ümmetin müçtehidleri, âlimleri ve onlara tabi olanlardan oluşmaktadır. Bunların dışında kalanlar müslümanların oluşturduğu çoğuluktan ayrıldıkları için bid'at ehli ve sapkın olarak görülmektedir.⁷⁹

Sevâd-ı a'zam'ın cemaati oluşturduğuna ve kurtuluşa erecek fırka olduğuna dair bazı rivayetler şöyledir:

Abdullâh b. Ömer'den rivayet edilen bir hadiste Resûlüllâh şöyle buyurmaktadır: “*Allâh bu ümmeti dalâlet üzere birleştirmez. Allâh'ın (yardım) eli cemaatle beraberdir. Bunun için (müslümanların çoğunluğu olan) sevâd-ı a'zam'a uyunuz. Hiç şüphe yok ki (sevâd-ı a'zam'dan) ayrılan cehennem yolunu seçmiştir.*”⁸⁰

168 | db

Ebû Gâlib'den nakledilen bir rivayette ise sevâd-ı a'zam, açıkça kurtuluşa erecek fırka olarak belirtilmektedir: “*Muhakkak ki İsrâîloğulları yetmiş bir fırkaya bölünmüştür. Bu ümmet ise bir fırka daha fazla bölünecektir. Sevâd-ı a'zam dışında bu fırkaların hepsi cehennemliktir.*”⁸¹

Ebû Mes'ûd el-Ensârî'den nakledilen başka bir rivayet ise şöyledir: “*Yüseyr b. Amr dedi ki: Ebû Me'sûd'u (Kûfe'den) ayrılırken uğurladık. Kâdisiye yolunda bir bahçede konakladı ve ihtiyacını gördükten sonra abdest alırken çorapları üzerine meshetti. Çıktığında sakalından su damlıyordu. Ona; “İnsanlar fitneye düştü bize nasihatte bulun! Bir daha görüşebilir miyiz? bilmiyoruz.” dedik. O da; “Allah'tan sakının ve sabredin, tâ ki iyiler rahata kavuşsun, kötülerden de emin olunsun. Ve cemaatten ayrılmayın! Çünkü Allâh, ümmet-i Muhammedi dalâlet üzere birleştirmez.” dedi.*”⁸²

⁷⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 209; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV, 41.

⁷⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 209.

⁸⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 188.

⁸¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XXI, 429; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 72-73.

⁸² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XXI, 63-64. (Mübârekfûrî, icmânın hücciyeti sadedinde bu hadisi zikrettikten sonra “İsnadı sahihtir. Bunun gibi bir sözün kişisel bir görüşle söylenmesi mümkün değildir.” demek suretiyle hadisin merfû hükmünde olduğuna işaret etmiştir. Bkz. *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 387.)

Abdullâh b. Mes'ûd'dan da şöyle bir rivayet nakledilmektedir: *"İtaattan ve cemaatten ayrılmayın! Çünkü cemaat, Allâh'ın (yapışılmasını) emrettiği ipidir. Şüphesiz ki cemaatte hoşunuza gitmeyen hususlar, ayrılıkta arzuladığınız şeylerden daha hayırlıdır."*⁸³

Bu rivayetlerin ortak noktası kanaatimize göre sünnet yolunu izleyip İslâm toplumunun büyük bir bölümünü oluşturan kesimlerin, mevcut dinî ve sosyal gerçekliği her türlü ayrılıkçı ve sapkın akımdan muhafaza etmek suretiyle İslâm toplumunu Hz. Peygamber dönemindeki gibi birlik ve beraberlik içinde tutma çabasıdır. Zira özellikle Hz. Osmân'ın şehid edilmesinden sonraki süreçte İslâm toplumunun yaşadığı, en belirgin vasfı siyasî anlaşmazlıklar olan kamplaşma ve çatışmalar, Müslüman toplumun varlığını tehlikeye atacak boyutlara ulaşmış ve ardından dinî-itikâdî bölünmelere yol açmıştır. Dolayısıyla "Allâh ümmet-i Muhammedi dalâlet üzere birleştirmez" prensibini esas alarak⁸⁴ huzur ve istikrarı öncelediği anlaşılan bu görüşe göre siyasî istikrarın korunması, adaletsizliğin ve siyasî konulardaki hoşnutsuzluğun çözümünün İslam birliğini bozacak ve içtimaî çözümlere yol açacak ayrılıkçı girişimlerde aranmaması gerekmektedir. Bundan dolayı her ne sebeple olursa olsun ihtilaf halinde Müslümanların çoğunluğunun tercih ettiği yola uyulmalı tefrikaya sebep olunmamalıdır. Bu hususa işaret eden rivayetler de şöyledir:

İbn Mâce, Enes b. Mâlik'ten şu hadisi rivayet etmektedir: *"Hiç şüphe yok ki ümmetim dalâlet üzere birleşmez. Bunun için ihtilaf halinde sevâd-ı a'zama sarılınız."*⁸⁵

Abdullah b. Rabâh (ö. ?) da şöyle naklediyor: *"Ben ve Ebû Katâde (ö. 54/674), Hz. Osman (ö. 35/656) muhasara altında iken hac hususunda izin almak için yanına girdik ve bize izin verdi. Sonra dedik ki: Ey Mü'minlerin Emiri! Bu isyancıların durumu gördüğün gibi, bize ne buyurursun? O: "Cemaatten ayrılmayın" diye cevap verdi. Bunun üzerine çoğunluğun sana muhalif olanların yanında olma-*

⁸³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XXI, 131; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, V, 17.

⁸⁴ Mesela Münâvî, "Ümmet-i Muhammed'in dalâlet üzere birleştiği vâki değildir. Bu hususiyet dolayısıyla ümmetin icmâ'ı hüccettir." demektedir. Bkz. Münâvî, *et-Teysîr bişerhi'l-Câmiu's-sağîr*, I, 33; Şâfiî de "Allâh'ın kitâbını, sünneti ve kıyası anlamada İslâm toplumunun gaflet içinde olması düşünülemez. Gaflet ancak ayrılıktadır." şeklindeki ifadesiyle asırlar boyunca İslâm alimlerinin fikri süzgecinden geçerek bugünlere ulaşmış ve müslümanların hüsn-ü kabulüne mazhar olmuş hususlarda bid'at söz-konusu olamayacağına işaret etmiştir. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 476.

⁸⁵ İbn Mâce, "Fiten", 8.

sından korkuyoruz dedik. Yine “Nerede olursa olsun cemaate sarılın” dedi.”⁸⁶

Makdisî (ö. 356/966), ümmetin yetmişüç fırkaya bölüneceği ve bunlardan sadece birinin kurtulacağını ifade eden hadisler çerçevesinde sevâd-ı a’zamı, fırka-i nâciye olarak görmekte⁸⁷, Aliyyü’l-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî (ö. 1031/1622) gibi şârihler de cemaati, sevâd-ı a’zam olarak açıklamaktadır.⁸⁸ Âcurrî (ö. 360/971) ve İbn Fûrek’e (ö. 406/1015) göre ise cemaat ve sevâd-ı a’zam kavramları anlam içeriği açısından aynı kabul edilmektedir.⁸⁹ Hakîm es-Semerkandî de (ö. 342/953) Hz. Peygamber ve ashâbını takip eden müslüman çoğunluk anlamında Ehl-i sünnet ile eşdeğer gördüğü sevâd-ı a’zamı, fırka-i nâciye kabul etmekte ve *es-Sevâdü’l-a’zam* ismini verdiği kitabında bu zümreye dahil olabilmek için gereken altmış şartı zikretmektedir.⁹⁰

Sünen-i Ebû Dâvûd şârihi Hattâbî, cemaatle ilgili hadislerde zikri geçen “ribkat/bağ” (ربقة) kelimesini açıklarken şu ifadelere yer vermektedir: “Kim İslâm toplumuna uymaktan vazgeçer ve ortaklaşa verdikleri bir kararda onlardan ayrılırsa muhakkak sapıtır ve helak olur. Nasıl ki hayvan kendisini muhafaza eden bağı çözdüğünde kaybolmaktan kurtulamaz ve helak olur.”⁹¹

Şâfiî’nin (ö. 204/820) “Her kim İslâm toplumunun benimsediği görüşleri kabul ederse, işte o zaman onların cemaatine sarılmış olur. Her kim ki İslâm toplumunun benimsediği görüşlere muhalefet ederse, o vakit de ayrılmamakla emrolunduğu cemaate muhalefet etmiş olur. Allâh’ın Kitâbını, sünneti ve kıyâsı anlamada İslâm toplumunun gaflet içinde olması düşünülemez. Gaflet ancak ayrılıktadır.”⁹² ifadelerini bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁹³

⁸⁶ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, XI, 466.

⁸⁷ Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsîm*, s. 39. (“Makdisî’ye göre, diğer hadisler daha meşhur olmakla birlikte, 72 fırkanın cennette, sadece birisinin narda olacağını haber veren rivayet daha sahih bir isnada, yani rivayet zincirine sahiptir. Ne var ki, bu kanaatte olan Makdisî, daha sahih kabul ettiği bu rivayetin isnad zincirini vermemektedir.” Bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 38.)

⁸⁸ Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, XI, 159; Münâvî, *Feydu’l-Kadîr*, I, 150.

⁸⁹ Âcurrî, *eş-Şerîa*, I, 302; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 184.

⁹⁰ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, s. 2.

⁹¹ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, IV, 334.

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 475-476.

⁹³ Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, III, 214.

D. Devlet Başkanına Bîat Hususunda Fikir Birliği İçindeki Müslümanlar

Cemaat kavramının içeriğiyle alakalı görüşlere değinen çoğu şârih ve müellif, bu düşünceyi Taberî'ye nisbet etmektedir.⁹⁴ Taberî, “*Her kim ümmetimin birliğini parçalamaya kalkarsa kim olursa olsun öldürün*”⁹⁵ hadisinin bu hususu dile getirdiğini düşünmektedir. Ayrıca Taberî, Hz. Ömer’in atadığı altı kişilik şûra kurulunun alacağı kararla ilgili Suheyb’e “*Ey Suheyb! Başlarında kılıçla dikil. Beşi ittifak eder biri cayarsa boynunu vur! Dördü anlaşır ikisi cayarsa boyunlarını vur! Tâ ki biri için karar versinler*” talimatının da bir devlet başkanına bîat hususunda çoğunluğun verdiği karara muhalefet eden kimsenin cemaatten ayrılmış olacağına delalet ettiğini savunmaktadır.⁹⁶

Bu görüş kapsamında hadislerde geçen “cemaatten ayrılmak/mufârakat” ifadesi bîatı bozmak olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷ Şâtıbî, bîatı bozmanın ya sebepsiz bir şekilde veya Hâricîler de olduğu gibi nasları yanlış yorumlamak suretiyle devlet başkanına itaatten ayrılmak yahud da İslâm toplumunun bir devlet başkanına bîat etmesinden sonra riyâset talep etmek dışında bir sebeple olmayacağını vurgulamış, bunlarsa her halükârda itaati gerekli olan bir bîatı bozmak olduğunu belirtmiştir.⁹⁸

İbn Hacer, Hz. Ali'nin Cemel vakasında kendisine muhalefet edenler hakkında: “*Onlarla ne için savaşıyorsun?*” sorusuna karşılık, “*Onlarla cemaatten ayrılıp, bîatlerini bozdukları için savaşıyorum*” dediğini nakletmektedir.⁹⁹

Huzeyfetü'l-Yemân'ın “*Yâ Resûlallâh! O devre yetişirsem bana nasıl hareket etmemi emredersin?* dedim. Resûlullâh: “*Müslümanların cemaatinden ayrılmaz ve onların devlet başkanına itaat edersin*”¹⁰⁰ buyurdu.” rivayeti de cemaatin sözkonusu anlamda kullanıldığına delil olarak gösterilmiştir. İbn Battâl (ö. 449/1057) şöyle

⁹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 33-35; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVI, 46; Kas-tallânî, *İrşâdü's-sârî*, X, 176; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 385.

⁹⁵ Müslim “İmâre”, 14.

⁹⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm.*, III, 215-216.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, II, 375; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVI, 8; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV, 178.

⁹⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm.*, III, 215.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVI, 71.

¹⁰⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 25; Müslim, “İmâre”, 13.

söylemektedir: “Ebû Bekre’nin hadisi¹⁰¹ bu konuda hüccettir. Çünkü Resûlüllâh, ona müslümanların cemaatine ve halifelerine sarılmasını emretmiştir. Dolayısıyla uyulması emredilen cemaatin, bir halifeye bîatta birleşmiş İslâm toplumu (sevâd-ı a’zam) olduğu ortaya çıkmıştır.”¹⁰²

Bazı rivayetlerde de itaatin cemaat demek olduğu vurgulanmış, Habeşli bir köle bile halife olsa dünyevî eziyetlerine sabredilmesi ve cemaate mülazemete devam edilmesi tavsiye olunmuştur.¹⁰³

Süfyân b. Uyeyne de kendisine sünnet, cemaat ve sünni/cemâî gibi tanımlamaların sorulması üzerine şöyle söylemiştir: “Cemaat, ashâbın Ebû Bekir ve Ömer’e bîat etme hususunda birlik olmalarıdır. Sünnet ise zulüm ve haksızlık etseler de idarecilerin yaptıklarına sabretmektir.”¹⁰⁴

Yezîd er-Rakkâşî, Enes b. Mâlik’e cemaatin fırka-i nâciye olduğuna dâir bir hadis nakletmesinden sonra “Ey Ebû Hamza! Peki cemaat nerededir?” diye sorduğunu, Enes b. Malik’in de: “Halifelerinizle beraberdir, halifelerinizle beraberdir.” şeklinde cevap verdiğini rivayet etmektedir.¹⁰⁵

172 | db

Cemaate sarılmakla ilgili hadisler, birçok ilim ehli tarafından sarih bir şekilde küfrünü gerektirecek bir durum yoksa, adil veya zalim olsun devlet başkanına itaatin gerekliliği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁶ Konuyla ilgili rivayetlerin bazı tariklerindeki imâm, sultân, tâat gibi ifadeler de bunu te’yid eder niteliktedir.¹⁰⁷

E. Hakka İttibâ Etmek

Hadis kaynaklarında geçen bazı rivayetlerde cemaatin, bir görüşe inananların çokluğu ile değil, hakka ve hakikate uygunluğu ile ölçülebileceğine vurgu yapılmaktadır. Zira İslâm tarihinde ortaya çıkıp, cemaat teşkil etmemiş ve kendilerinin doğru yolda olduklarını

¹⁰¹ Matbû nüshada s. 31’de geçen Ebû Bekre hadisinin sözkonusu “cemaate ve halifelerine sarılmakla ilgili emirle” alakası yoktur. Bu sebepten dolayı Huzeyfetü’l-Yemân’ın hadisinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

¹⁰² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, X, 36.

¹⁰³ İbn Zencûye, *el-Emvâl*, I, 75-76.

¹⁰⁴ İbnü’l-Hattâb, *Meşyeha*, s. 116.

¹⁰⁵ Ebû Ya’lâ, *Müsned*, VII, 156.

¹⁰⁶ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XXI, 282; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XII, 236-237; İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, III, 596; Emîr es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, IV, 76; *el-İşâ’a*, s. 44-51; Keşmîrî, *Feydu’l-Bârî*, VI, 459;

¹⁰⁷ Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, 2005, sy. 3, s. 36.

iddia etmemiş bir fırka yok gibidir.¹⁰⁸ Bunun böyle olması normal karşılanmalıdır. Çünkü İslâm'a intisab etmiş hiçbir topluluk kendi anlayışının yanlış olduğunu söylemez. Nitekim her grup kendi düşüncesinin doğruluğunu Kur'ân ve sünnetten deliller getirmek suretiyle ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda cemaat kavramı ile sadece kuru bir kalabalığın kastedilmediği açıktır. Dolayısıyla cemaat ve fırka-i nâciye olmanın ölçüsünü, kendisine sarılınca asla dalâlete düşülmeyecek Kur'ân ve sahîh sünnete bağlılık olarak belirlemek gerekir. Fığlalı'nın da ifade ettiği gibi "Müslümanı, Allâh'ına ulaştıran "Allâh'ın ipine sarılma", Kur'ân-ı Kerîm'de "doğru yol"a (es-Sirâtu'l-Mustakîm) uymakla sınırlandırılmıştır. Başka bir ifade ile Resûlüllâh (s.a.v.)'ın buyurduğu şekilde, "Benim ve ashâbımın üzerinde bulunduğu yol" şeklinde belirtilmiştir."¹⁰⁹

Taberânî'nin naklettiğine göre Amr b. Meymûn şöyle söylemiştir: "Abdullâh b. Mes'ûd'a (ashâbına) katıldım. Bana Resûlüllâh'ın emrettiği gibi "Namazını vaktinde (yalnız) kıl, onlarla (yani namazı vaktinden te'hir eden vâlilerin arkasında) cemaatle kılacağın namazda nafilere niyet et!" diye emretti. Ben cemaatin faziletinden bahsedince, baldırlarıma vurarak şöyle dedi: "Yazık olsun sana! Şüphesiz ki cemaat, Allâh'ın emrine muvafık olandır."¹¹⁰

db | 173

Lâlekâî'nin Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne adlı eserinde ise Abdullâh b. Mes'ûd'un yukarıdaki sözü şu şekilde geçmektedir: "Şüphesiz cemaatin büyük bölümü bizzat cemaatten ayrılmıştır. Cemaat ancak Allâh'ın emrine muvafık olandır. Velew ki tek başına ol!"¹¹¹

Ebû Şâme'nin el-Bâ'is adlı eserinde naklettiği bir rivayet, konuyla ilgili olarak önemli tespitler içermesi bakımından zikre şâyandır. Şöyle ki: Enes b. Mâlik, kendisine nereden ihrâma girmesi gerektiğini soran birine: "Resûlüllâh'ın girdiği yerden" şeklinde cevap verir. Adamın ikna olmayarak ısrarla soruyu tekrarlaması üzerine: {Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.}¹¹² âyetini okuduktan sonra: "Senin kendi tercihin Allâh ve Resûlü'nün tercihinden daha hayırlı görmenden büyük fitne olabilir

¹⁰⁸ Krş. Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 91-92; Keleş, "73 Fırka Hadisi", s. 41.

¹⁰⁹ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, s. 11.

¹¹⁰ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I, 138.

¹¹¹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, I, 121-122; Krş. Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, s. 19.

¹¹² en-Nûr 24/63.

mi? Cemaate sarılmanın emredildiği bir noktada cemaatten maksat, hakk (doğru) olana sarılmak ve onu yerine getirmektir. Velew ki hakkı tutan az, muhalefet edenler çok olsun! Çünkü hakk, Hz. Peygamber ve ashâbının zamanından beri ilk cemaatin benimsediği hususlardır. Onlardan sonra gelen yanlış yoldakilerin fazlalığına itibar edilmez.” diyerek cevap vermiştir.¹¹³

Ebû Hanîfe'den nakledilen şu rivayeti de bu anlayış müvâcehesince değerlendirmek mümkün görünmektedir:

“Ebû İsmâ şöyle anlatıyor: Ebû Hanîfe'ye “Cemaat ehli kimdir?” diye sordum. O da: “Her kim Ebû Bekir ve Ömer'i tafdîl eder, Ali'yi ve Osman'ı sever, kaderin hayırlısının ve şerlisinin Allâh'tan olduğuna iman eder, mestler üzerine mesh eder, hiçbir mü'mini günahı sebebiyle tekfîr etmez ve Allâh'ın zâtı hakkında yorum yapmazsa o kimse cemaat ehlidir.” diye cevap verdi.”¹¹⁴

Cemaat, bu anlayış çerçevesinde dinin temel hükümlerinde Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in sünnetinin gösterdiği yola uymak, akâide dair delilleri İslâm'ın ana prensiplerine uygun bir şekilde yorumlamak ve özellikle sem'iyât¹¹⁵, imâmet, iman-küfür gibi daha sonra İslâm tarihinde tartışma konusu olup, ayrılıklara sebep olan konularda Sahâbe-i kirâm'ın ittifak ettiği yoldan sapmamak şeklinde açıklanabilir.¹¹⁶ Bir başka açıdan da bu görüşü şöyle değerlendirebiliriz: Cemaat kavramı, İslâm tarihinde yerini almış dinî ve siyâsî kişi ve kurumlardan ziyade, Kur'ân'ın ve sünnetin değerleri ve prensipleri etrafında birleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Beyhakî'nin “Cemaat bozulduğu (değerlerini yitirdiği) vakit, sen tek başına olsan da daha önce üzerinde oldukları (sahîh) yola sarıl! Zira o vakit sen, cemaatin ta kendisisin!”¹¹⁷ ifadelerinde olduğu gibi bu değerler ve prensipler kalıcı, kişiler ve kurumlar geçicidir.

¹¹³ Ebû Şâme, *el-Bâ'is*, s. 19.

¹¹⁴ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 193; Benzer bir rivayet için bkz. Lâlekâî, *Şerhu i'tikâdi ehli's-sünne*, I, 205.

¹¹⁵ Üç ana grupta toplanan İslâm inanç esaslarının ikincisini oluşturan âhîret hayatıyla ilgili konuların genel adı. Bkz. *DîA*, XXXVI, 494.

¹¹⁶ Krş. Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 99-100; Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 309-310

¹¹⁷ Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, IV, 99.

F. Ehlü'l-Hal ve'l-Akd¹¹⁸

İbn Battâl, *Sahîh-i Buhârî* şerhinde “{İşte böylece sizi mûtedil bir millet kıldık}Âyeti ve Resûlüllâh’ın Cemaati Emretmesi” başlığının açıklamasında “Resûlüllâh, Kur’ânî bir anlayışla “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez” buyurmuştur. Fakat asr-ı saâdetten kıyamete kadar gelecek bütün ümmetini kastetmesi mümkün değildir; Çünkü o takdirde bu hadis, “bir hüküm ancak tamamı sonuçlandığı zaman anlaşılır” kaidesince bir mana ifade etmez. Dolayısıyla Resûlüllâh’ın, her asırdaki ehlü’l-hal ve’l-akd olan kişileri kastettiği anlaşılmaktadır.” ifadelerini kullanmaktadır.

Cemaat, bu anlamda kullanıldığında kimlerin bu tanım içine gireceği çok net olmasa da ilim ehlini, devlet adamlarını ve toplumda belirli bir saygınlığa sahip ileri gelenleri kapsadığını kabul edebiliriz. Nitekim başka fikirlerde bulunmakla beraber, Mâverîdî ile çağdaşı Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, ehlü’l-hal ve’l-akd’de ilim, adalet, re’y ve tedbir olmak üzere üç niteliğin aranmasını gerekli görürler.¹¹⁹ Buradan hareketle ehlü’l-hâl ve’l-akd, devlet başkanını seçme veya görevinden alma, cihâd ilan etme vb. din ve devlet işleriyle alakalı aldıkları kararlarda cemaati meydana getirmektedir.¹²⁰

Cemaat kavramının içeriği hakkındaki buraya kadar zikredilen görüşleri iki ana başlık altında ele almak mümkündür.¹²¹ Zira dikkatle incelediğimizde yukarıdaki maddelerin bir kısmında müslümanların siyasî ve idarî işlerini görecek devlet başkanı veya idarecileri hususunda birleşmelerinin kastedildiği, diğer bir kısmında ise İslâm dinini Resûl-i Ekrem’den bu yana nesilden nesile aslına uygun bir şekilde tevârüs etmiş ve daha sonraki kuşaklara aktarmış, başta sahâbe-i kirâm olmak üzere Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in sünnetinin gösterdiği yoldan ayrılmamış ilim ehlinin ve onların etrafında birleşmiş İslâm toplumunun kastedildiği anlaşılacaktır.¹²² Dolayısıyla itikadî ve hukukî bağlamda Resûlüllâh’ın ve ashâbının yolundan ve siyasî anlamda da İslam toplumunun ittifakla seçtikleri devlet

¹¹⁸ Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında İslâm hukuku terimi. Ayrıntılı bilgi için; Bkz. Ensârî, Abdülhamîd İsmâil, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *DİA*, X, 539.

¹¹⁹ Ensârî, Abdülhamîd İsmâil, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *DİA*, X, 540.

¹²⁰ el-Akl, Nâsır b. Abdülkerîm “Mefhûmü’l-cemâati fi’l-Kitâbi ve’s-sünne”, *Cemaat ve İmâmet Sempozyumu*, Suûdî Arabistan, s. 11.

¹²¹ Sâvî, *Cemâatü’l-müslimîne ve mefhûmühâ*, s. 21; Yüsrî, *İlmü’t-tevhîd*, s. 21; Abdülhâdî el-Mısırî, *Ehlü’s-sünneti ve’l-cemâa*, s. 48.

¹²² Krş. Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 91.

başkanına itaatten ayrılmayan bir müslüman cemaate sarılmış, bunun aksi bir şekilde hareket eden ise cemaate muhalefet etmiş olacaktır.

G. Herhangi Bir Amaçla Bir Araya Gelen İnsanlar

Cemaat kelimesi bazı hadislerde herhangi bir sebeple bir araya gelmiş insanlar için de kullanılmıştır. Cemaat kelimesinin bu anlamda kullanımı daha çok lügavî anlamı ile olup, bundan önce zikri geçen altı görüşte olduğu gibi büyük cemaat, daha açık bir ifade ile itikadî veya siyasî birlik ve beraberlik anlamında değildir. Cemaat kelimesinin bu minvalde zikredildiği bazı rivayetler şöyledir:

- a. Cemaat kelimesi, namaz için içtima etmiş müslümanlara kullanılır:

Abdullâh b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlüllâh şöyle buyurmuştur: *“Kişinin cemaatle kıldığı namaz, tek başına kıldığından yirmiyedi derece daha üstündür.”*¹²³

176 | db

- b. Cemaat beraber yemek için toplanmak anlamında kullanılır:

Hız. Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlüllâh şöyle buyurmuştur: *“Hep birlikte, ayrılmadan yiyiniz! Çünkü bereket, cemaatle beraberdir.”*¹²⁴

- c. Cemaat korku ve endişe durumlarında bir araya gelmek anlamında kullanılmıştır:

Semüre b. Cündüb'den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: *“Resûlüllâh korkuya kapıldığımız zaman bize cemaati emrederdi.”*¹²⁵

- d. Cemaat, bedevîliğin karşıtı olarak medenîlik anlamında kullanılmıştır:

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'tan şöyle nakledilmiştir: *“Bedevîlerden birtakım insanlar, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'tan erzak istediler. O da: “Hayır! Yemin olsun ki, şehir halkına erzak dağıtmadan size vermem. Zira “Kim cennetin en mûtenâ yerine yerleşmek istiyorsa, cemaate sarılsın! Çünkü Allâh'ın (yardım) eli, cemaat üzerindedir.” dedi.”*¹²⁶

¹²³ Müslim, “Mesâcid”, 42.

¹²⁴ İbn Mâce, “Et'ime”, 17.

¹²⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 54.

¹²⁶ İbn Zencûye, *el-Emvâl*, II, 510-511; Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, I, 336.

Suyûtî de “*Üç husus vardır ki müslümanın kalbi onlarda asla hainlik yapmaz*”¹²⁷ hadisini yorumlarken, hadislerin nakledilmesi ve yayılması gibi ilmi faaliyetlerin genel olarak toplum içinde yapıldığını, kin ve çekememezlik gibi duygularla toplumdaki uzak kalmanın yasaklandığını ifade ederek bir anlamda toplumsal hayattaki sağlamlık ile medeniyet arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.¹²⁸

III. İslâm Düşünce Ekollerinin Görüşleri

İslam Tarihi, asr-ı saadet boyunca ve Hulefâ-i Râşidîn devrinin son dönemlerine kadar büyük ölçüde birlik ve beraberlik içinde olan müslümanların, daha sonraları birtakım dahilî ve haricî sebeplerden kaynaklanan siyasî ve itikadî tartışmaların etkisiyle çeşitli fırkalara bölünmesine sahne olmuştur.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra başta hilafet meselesi olmak üzere, müslümanlar arasında ortaya çıkan çeşitli ihtilaflarda ortaya atılan bir takım sosyal ve siyasî çözüm önerileri daha sonraları dinî muhtevaya, bu görüşler etrafında çevrelenen gruplar da itikadî birer fırkaya dönüşmüşlerdir.¹²⁹ Bu noktada İslam Düşüncesinde ortaya çıkan her fırka, nasları ya kendi anlayışları çerçevesinde yorumlamış veya düşüncelerine aykırı gördüklerini inkar yoluna gitmişlerdir. Nitekim bu anlayışın bir yansıması olarak her fırka hadislerde, kendisinden yana tavır alınması emredilen veya kurtuluşa olduğu ifade edilen cemaatten, kendilerinin kastedildiğini iddia etmiştir. İşte bu başlık altında İslam Tarihi’nde ortaya çıkmış başlıca düşünce ekollerinin bu bağlamdaki görüşleri incelenecektir.

A. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, adından da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in sünneti ile sahâbe ve onların yolunda olanlara verilen bir isimdir.¹³⁰ Başka bir ifadeyle Resûl-i Ekrem ile ahab cemaatinin itikadî konularda benimsediği yolu takip edenler¹³¹ anlamında kullanılan Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in ıstılahî anlamda bir bütün olarak kullanılması birden bire olmamış, belli aşamalardan sonra olmuştur. Kutlu’nun ifade ettiği gibi:

¹²⁷ Tirmizî, “İlim”, 7.

¹²⁸ Suyûtî, *Kûtu’l-muğtezâ*, II, 663.

¹²⁹ Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at*, s. 9.

¹³⁰ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 53.

¹³¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 111.

“Haricilik, Mürcie, Şia, Kaderiye ve Mutezile’nin teşekkülü ile birlikte, genel dinî akım veya merkezî zümre içerisinde bu gruplara ve fikirlerine karşı bir tepki oluşmaya başladı. Bu gruplar tarafından ileri sürülen görüşler, sonradan ortaya çıkmış rey ya da bid’at kabul edilirken, görüşlerin sahipleri hep birlikte *ehlu bid’a, sâhibu bid’a* ya da *sâhibu re’y* olarak tanımlandı. Bunların her birine fırka adı verildi. Bu grupların dışında kalan kimseler ise, *çoğunluk (cemâ’at), es-sevâdu’l-a’zam, sâhibu sünne, ehlu’s-sünne* ya da Hz. Peygamber’in ve ashâbının yolundan gidenler anlamında *ehlu’s-sünne ve’l-cemâ’a / sâhibu’s-sünne ve’l-cemâ’a* gibi kavramlarla tanımlandılar.”¹³²

Nitekim Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Kur’ân ve Sünnet’e bağlı kalarak, Hz. Peygamber ve ashâbının izinden ayrılmamış; itikadî meseleleri İslam’ın temel prensiplerine ve ruhuna uygun şekilde anlayıp, yorumlamış ve diğer ayrılıkçı bid’at fırkalarının düştükleri hatalara düşmemiştir.¹³³ Ayrıca dinde bölünmelere yol açmadan müslümanların topluluğundan ayrılmayarak sevâd-ı a’zamı yani cemaati oluşturmuşlardır.¹³⁴ Zira Fığlalı’ya göre Ehl-i Sünnet’in bir fırka olarak görülmesi mümkün değildir. O sözkonusu ifadelerinde şöyle söylemektedir: “Sünnet ve cemaat ehli, bizim için bir fırka değil, doğrudan doğruya Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviye’nin özüne ve aslına sahip çıkan cumhûrun yoludur, Allâh’ın buyurduğu es-Sırâtu’l-Mustakîmdir, itikadî görüşleri itibariyle bizâtihi Kur’ân ve Sünnet’in tezahürüdür. Onun için de dünya müslümanlarının en büyük çoğunluğunun gönül verdiği, bağlandığı ve itikadî görüşlerinin dayandığı engin bir kaynaktır.”¹³⁵ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet mensuplarına göre hadislerde fırka-i nâciye olduğu haber verilen cemaatten kastedilen Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’tir.¹³⁶

Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinde Ehl-i Sünnet’in kurtuluşu erecek fırka olduğunu ispat sadedinde “Yarattıklarımızdan

¹³² Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 44.

¹³³ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 112; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 92.

¹³⁴ Makdisi, *Ahsenü’t-tekâsîm*, s. 39; İsferyânî, *et-Tabîr fi’l-Dîn*, s. 187.

¹³⁵ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 90; Benzer bir görüş için, bkz. Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündükleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1997, c.1, sy. 1, s. 107.

¹³⁶ Berbehârî, *Şerhu’s-sünne*, s. 35; es-Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, s. 2; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 314; İsferyânî, *et-Tabîr fi’l-Dîn*, s. 25; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 20; Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye*, I, 121; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 429; Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 216; İbn Ebu’l-İzz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, II, 775; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XVI, 391.

daima hakka götüren ve hakkıyla adaleti yerine getiren bir topluluk bulunur.”¹³⁷ ayetine işaret ederek, fırka-i nâciyenin açıkça Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu içeren bir rivayet nakletmektedir.”¹³⁸

Münâvî (ö. 1031/1622) ise Ehl-i Sünnet'in fırka-i nâciye olan cemaat olduğunu kaydettikten sonra “Fırkalardan her biri başkasının değil, sadece kendisinin fırka-i nâciye olduğuna hükmederken, fırka-i nâciyenin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğuna delilin nedir?” şeklindeki muhtemel bir itirazî soruya: “Ehl-i Sünnet'in fırka-i nâciye olması kuru bir iddia, zan ve vehm kullanılarak varılmış bir sonuç değildir. Bilakis bu hadis ilminde ehil olanların, Hz. Peygamber'in sahih olan hadislerini, hallerini, fiil ve hareketlerini, sahâbe ve tâbiînün ahvâlini toplayan kitapların en güvenilirleri olan ve bu güvenilirlikleri İslâm dünyasının doğu ve batısında kabul edilen Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamlarının nakli ile sabittir... Dinin usûlünde ve fîruunda, onların yaşam tarzına ve yoluna sarılan kim ise, ona itibar edilir ve böylece fırka-i nâciye olduğuna karar verilir.” şeklinde cevap vererek bu kanaatini gerekçelendirmektedir.¹³⁹

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in fırka-i nâciye olduğu hususunda müntesipleri arasında görüş birliği olmakla beraber bu ekolün farklı mektepleri olan Selef, Mâturîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerine bağlı bazı alimler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in gerçek temsilcisi olarak görüp, diğerlerinin hatalı olduklarını iddia etmişlerdir.

Bu bağlamda Selefe mensup bazı alimler, Selefî Ehl-i Sünnet'in yegane temsilcisi sayarak Mâturîdiyye ve Eş'ariyye'yi Ehl-i Sünnet'e intisab iddiasında bulunan gruplar olarak görmüşlerdir.¹⁴⁰ Burada şu hususu da ifade etmek gerekmektedir ki, Selef, Ashâbu'l-hadîs, Ehl-i hadîs gibi tanımlamalar, Hicrî III. asra kadar yani, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye ekolleri tarih sahnesine çıkıncaya kadar sünnet ve cemaat ehlinin nüveleri olarak kabul edilen ilk zümreler hakkında kullanılmıştır. Dolayısıyla buradan sonra aktaracağımız kaynaklarda zikri geçen Ashâbu'l-hadîs ve Ehl-i hadîs gibi kavramlar bu doğrultuda anlaşılmalıdır.¹⁴¹

¹³⁷ el-A'râf 7/181.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 19-20.

¹³⁹ Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, II, 20-21.

¹⁴⁰ Bkz. Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 528; Özler, *Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at*, s. 27.

¹⁴¹ Ashâbu'l-hadîs, Ehl-i hadîs, Selef gibi kavramların aynı zümreyi ifade etmek üzere kullanıldığı hususunda bkz. Muhammed Yüsrî, *İlmü't-tevhîd*, s. 37-51; Kurbaşoğlu, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, s. 79.

Selef alimlerinden Âcurrî (ö. 360/971) ve daha sonrasında İbn Hazm (ö. 456/1064), Seksekî (ö. 683/1284) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile M. Reşîd Rızâ, Abdullah Bâbetîn gibi alimler Selefî Ehl-i sünnet'in tek temsilcisi saymaktadır.¹⁴² Bunlardan Emîr es-San'ânî, cemaatin delâlet ettiği anlamlar arasında Ehl-i hadis'i de saymaktadır.¹⁴³

Hatîb el-Bağdâdî'nin senediyle naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, "Fırka-i nâciye (cemaat), şâyet Ashâbu'l-hadîs değilse! Kimdir? bilmiyorum." demiştir.¹⁴⁴ Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî, "kıyâmete kadar hak üzere bulunacak tâife-i mansûra" rivayetiyle ilgili Yezîd b. Hârûn, Abdullâh b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Sinân, Ali b. Medînî ve Buhârî gibi ilim ehlinin onların Ashâbu'l-hadîs olduklarına dâir açıklamalarını nakletmektedir.¹⁴⁵

Lâlekâî (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-sünne* adlı eserinde Ehl-i hadîs'i metheden ifadelerinin peşinden "İşte onlar (Ehl-i Hadîs), tâife-i mansûra, fırka-i nâciye, doğru yolu gösteren zümre ve sünnete sarılmış âdil cemaattir." ifadelerini kullanmaktadır.¹⁴⁶

180 | db

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de "Her bid'at ehlinin kendisini Ehl-i sünnet kabul ettiğini görüyoruz. Oysa sünnet, lügatta yol demektir; Resûlüllâh'ın ve ashâbının âsârına (hadîs-i şeriflere ve sahâbe kavillerine) uyan, nakil ve eser ehlinin (Ehl-i hadîsin) ise Ehl-i sünnet olduğunda hiç şüphe yoktur. Zira hiçbir değişiklik ve bid'atın bulaşmadığı bu yolu onlar takip etmektedir. Çünkü bid'atler, Resûlüllâh ve ashâbının devrinden sonra ortaya çıkmıştır."¹⁴⁷ demektedir ve bir başka yerde Şâfiî'den "Ashâb-ı hadîs'ten birini gördüğümde, Resûlüllâh'ın sahâbelerinden birini görmüş gibi oluyorum." dediğini nakletmektedir.¹⁴⁸

Ashâbu'l-hadîs'in Ehl-i sünnet'in tek temsilcisi olduğu görüşü bazılarınca Ehl-i sünnet ile Ehl-i hadîs'in aynileştirilmesine kadar gitmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, "Ehl-i sünnet'e ancak tek bir isim yakıştır ki o da Ashâbu'l-hadîs'tir."¹⁴⁹ derken, İbn Kuteybe de bu hususta

¹⁴² Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 528.

¹⁴³ Emîr es-San'ânî, *el-İşâ'a*, s. 77.

¹⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-hadîs*, s. 57.

¹⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-hadîs*, s. 58-62.

¹⁴⁶ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-sünne*, I, 25.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 17.

¹⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 12.

¹⁴⁹ Ebû Osmân es-Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef*, s. 305.

şöyle söylemektedir: “Bir adam bir şehre gitse ve orada Kaderiye veya Mürcie’yi kendisine göstermelerini istese, insanlar küçük-büyük, kadın-erkek, avâm-havâs, sefihler ve sokaktaki herkes şüphesiz bu fırkalara müntesip kim varsa onu gösterirler. Eğer Ehl-i sünnet’i göstermelerini istese, ona Ashâbu’l-hadîs’i gösterirler.”¹⁵⁰

Zâhiriyye mezhebinin temsilcilerinden İbn Hazm’a göre de Resûlüllâh’tan başka birine ittibâ eden ve sünnet ve cemaate uymayan kimse, sünnet ve cemaat ehli olma iddiasında kesinlikle yalancıdır. O, sözlerine şöyle devam etmektedir: “İşte biz, yani sadece hadise ittibâ ve i’timâd edenler topluluğu olarak, inkarı kâbil olmayan bir burhân ile gerçek anlamda Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin temsilcisiyiz.”¹⁵¹

İbn Hazm’a göre Eş’ariyye, Ehl-i sünnet’e en uzak fırkadır. Ayrıca Ebû Hanîfe ve ashâbını, Mürcie’nin Ehl-i sünnet’e en yakın kolu olarak addeden İbn Hazm, bu anlayışıyla Hanefileri de Ehl-i sünnet dışında telakki etmektedir.¹⁵² Hanbelîler ise Eş’arî’yi tekfir edip öldürülmesini mübah görmüşlerdir.¹⁵³ İbn Teymiyye de Eş’ariyye’nin, Ehl-i sünnet ile Cehmiyye’den terkip edilmiş bir fırka olduğu görüşündedir.¹⁵⁴

Hanbelî bir müellif olan Seksekî, Ashâb-ı hadîs’i ve Hanbelîler’i Ehl-i sünnet olarak görmekte¹⁵⁵ ve Eş’ariyye’yi, “Allâh, ses ve harf şeklinde Kur’ân’la konuşmuştur” görüşlerinden dolayı Ehl-i sünnet’i, haksız olarak Mücessime diye niteleyen dalâlet fırkaları arasında zikretmektedir.¹⁵⁶

Ashâbu’l-hadîs, aynı zamanda kaleme aldıkları akâide dâir eserlerine *İtikâdü eimmeti Ehli’l-hadîs*¹⁵⁷ ve *Akâdetü’s-Selef ve Ashâbi’l-*

¹⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 137.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 128.

¹⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 265.

¹⁵³ Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid’at*, s. 27.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *Der’u Teâruzi’l-akl*, VII, 35-36.

¹⁵⁵ Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 14, sy. 2, s. 153, 26. numaralı dipnot.

¹⁵⁶ Seksekî, *el-Burhân*, s. 95.

¹⁵⁷ Ebû Bekir el-İsmâîlî’nin (ö. 371/981) Ehl-i sünnet’in inanç esaslarına dâir yazdığı eser. (Zira el-İsmâîlî, eserine “Biliniz ki –Allâh bize ve size merhamet etsin- Ehl-i hadîs’in yani Ehl-i sünnet ve’l-Cemaat’in mezhebi...” diyerek başlamaktadır. Bkz. Ebû Bekir el-İsmâîlî, *İtikâdü eimmeti Ehli’l-hadîs*, s. 34.)

*hadîs*¹⁵⁸ gibi isimler vererek Selef ve Ehl-i sünnet akâdesinin Hadis ehli tarafından devam ettirildiğini göstermeye çalışmış ve hicrî III. asırdan itibaren Ehl-i sünnet'in gerçek temsilcilerinin ve Sünnîlerin kendileri olduğunu iddia etmeye başlamışlardır.¹⁵⁹ Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını özetlediği bölüme "Ashâbu'l-hadîs ve Ehlü's-sünne'nin Görüşleri"¹⁶⁰ başlığını koyarak bu iki zümreyi aynı gördüğünü ortaya koymuştur.¹⁶¹

Mâturîdî bir bilgin olan Pezdevî (ö. 493/1100) ise "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Belirlenmesi" başlığı altında Mâturîdiyye'nin, Hz. Peygamber'in ve ashâbının bulunduğu orta yol üzere olduğunu ifade eder ve sıfatlarını ispat etmek hususunda, Allâh'a cisim, organ, yer değiştirerek nüzûl ve Arş'a oturmak gibi şeyleri nisbet eden Hanbelîler gibi Ehl-i sünnet dairesinin dışına taşmadıklarını belirtir.¹⁶² Pezdevî, Eş'arî ve Ashâbu'l-hadîs'in Ehl-i sünnet'le ters düşükleri noktaları da ayrı başlıklar altında ele alarak Mâturîdiyye'nin Ehl-i sünnet'in gerçek temsilcisi olduğunu ortaya koymaya çalışır.¹⁶³

182 | db

Bir diğer Mâturîdî mütekellim olan Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) de Ehl-i sünnet'i temsil edenin yalnızca Mâturîdiyye olduğu kanaatindedir.¹⁶⁴

Eş'arî kelimcilerden İcî (ö. 756/1355), fırka-i nâciye'nin Eş'arîler olduğunu iddia ederken,¹⁶⁵ Cürcânî (ö. 816/1413) ise Ehl-i sünnet'e Selefîyye ile Eş'ariyye'yi dahil edip Mâturîdiyye'den hiç bahsetmemektedir.¹⁶⁶ Bâkîllânî (ö. 403/1013), İsferyânî (ö. 471/1078) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî alimler de Eş'ariyyeyi Ehl-i sünnet olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁷

¹⁵⁸ Ebû Osmân es-Sâbûnî'nin (ö. 449/ 1057) akâide dâir eseri. (Eserin diğer bir ismi, *er-Risâle fi i'rikâdi Ehlî's-sünneti ve Ashâbi'l-hadîsi ve'l-eimmeti'*dir.)

¹⁵⁹ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 53, 136. numaralı dipnot; Krş. Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 36-37.

¹⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 290.

¹⁶¹ Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 36-37.

¹⁶² Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 244.

¹⁶³ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 252-254.

¹⁶⁴ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 528; Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 27.

¹⁶⁵ İcî, *Akâidi Adudîyye*, s. 4; *el-Mevâkıf*, s. 429.

¹⁶⁶ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 528.

¹⁶⁷ Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 27.

B. Mu'tezile

Mu'tezile mensuplarına göre hadislerde kurtuluşa ereceği haber verilen cemaat kendileridir. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) bu konunun üzerinde önemle durmakta ve sünnete sarılmayı ve icmâyı terkettikleri eleştirilerine cevap verirken, muhaliflerini sünnet ve cemaat kavramlarını anlamamakla itham ederek şöyle demektedir: "Sünnet, Hz. Peygamber'in yapıp etmeye devam ettikleri davranışlarıdır. Bir rivayet sıhhat şartlarını taşıdığı zaman o söz ve fiil sünnettir. Haber-i vâhid ise böyle değildir. Cemaat ise ümmetin kendisinde icmâ ettiği şeydir. Dolayısıyla kendisiyle amel câiz olmayacak derecede sâbit olmayan bir husus ise ancak haber-i vahiddir. İşte savunduğu görüşleri, benimsediği prensipleriyle hakkı, doğruyu savunan, sünnet ve cemaate sarılan bizim ashâbımız (Mu'tezile) dir."¹⁶⁸

Ayrıca O, Hz. Ali'den şöyle bir nakilde bulunarak kendi mezhebinin haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır: "Hz. Ali'ye "Sünnet, bid'at, cemaat ve furkat nedir?" diye sorulduğunda, O şöyle cevap vermiştir: "Sünnet, Hz. Muhammed'in sîretidir. Bid'at ise sünnete muhalefet etmektir. Cemaat az da olsalar hakkı savunanların birliği, furkat da sayıları çok da olsa bâtili savunanların anlaşmasıdır."¹⁶⁹

Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), "*Kurtuluşa olan fırka, benim ve ashâbımın yolunda olanlardır.*"¹⁷⁰ rivayetini kaydettikten sonra ise: "O halde "cemaat" ile kastolunan büyük çoğunluk değil; hakka ve doğruya isabet edenlerdir. Mühim olan çoğunluk değildir. Zira Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok¹⁷¹ ayetinde azınlığı methetmiş, çoğunluğu ise zemmetmiştir." demektedir.¹⁷² Sevâd-ı a'zam (büyük çoğunluk) hakkında da değerlendirmelerde bulunan Kâdî Abdulcebbâr: "O halde esas olan çoğunluk değildir. Çünkü bazı çoğunluklar yanlış savundukları halde, azınlıkta olanlar doğruyu savunuyor olabilirler. Nitekim Havâric, Mürcie, Şî'a ve Ashâbu'l-hadîs gibi fırkalar çoğunlukta bulunmalarına rağmen görüşleriyle yanlış savunmaktadır ve bunların fikirleri birbirlerine zıttır. Onun için bu çoğunluğun gerçeği temsil ettiğini söyleyemeyiz. Bütün bunlardan dolayı çoğunluk ölçü olamaz. Nitekim Kur'ân'da Allah, "*Eğer bilmi-*

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 186.

¹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 186; Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, I, 378.

¹⁷⁰ Tirmizî, "İmân", 18.

¹⁷¹ Sâd 38/24; Sebe' 34/13; en-Nisâ 4/66; el-En'âm 6/16.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 186.

yorsanız bilenlere sorunuz”¹⁷³ diye buyururken cemaate, yani çoğunluğa sorun dememiştir. İlim ehline sorun diyerek mühim olanın, az da olsalar doğruyu bilenler olduğuna işaret etmiştir.” demektedir.¹⁷⁴

Kâdî Abdulcebbâr, ayrıca kendi mezhebini destekler mahiyette ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve kurtuluşa erecek olanların ‘el-Fietü’l-mu’tezile’ olduğunu belirten bir rivayet nakleder.¹⁷⁵

Meşhur mu’tezilî bilgin Câhız (ö. 255/868) ise daha eleştirel bir yaklaşımla “Ehlü’l-cemâa” kavramının ortaya çıkışının, itikadî bir muhtevâdan çok, tamamen siyasî içerikli olduğunu düşünmektedir. O, Hz. Hasan’ın hilafetten vazgeçip devlet idaresini bütünüyle Muâviye’ye teslim ettiğinde Muâviye’nin bu yılı “âmu’l-cemâa/birlik yılı” ilan etmesinden dolayı bu gibi kavramların Emevî idaresi kaynaklı olduğunu ortaya atmaktadır.¹⁷⁶

C. Şîa

Şîiler de kendilerinin fırka-i nâciye olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁷

184 | db

Nitekim Şîiler tarafından Kur’ân’dan sonra en güvenilir hadis eserleri olarak kabul edilen dört kitaptan biri olan Kuleynî’nin (ö.329/939) *el-Kâfî* adlı eserinin şârihlerinden Meclisî (ö. 1111/1699), eseri “Fırka-i nâciye’nin en güzel ve en önemli kitabı” olarak takdim etmektedir.¹⁷⁸

Şîa’ya göre hak üzere olan, doğruya isabet eden fırka kendileri olup, onlara muhalif olan diğer fırkalar dalâlettedir. Şîiler’in kurtuluşa erip, cennetlik olduğunda da hiç kuşku yoktur.¹⁷⁹ Fırkalardan kimi Mürcie, kimi Harûriyye, kimi de Kaderiyye diye kendilerini tanıtırken, onlar “Türâbiyye” ve “Şîatü Ali” olarak seçkin insanlar konumundadır.¹⁸⁰

Kuleynî, “Hz. Peygamber’in Cemaate Sarılmayı Emretmesi” başlığı altında “Üç hususta mü’minin kalbi asla hainlik yapmaz; Allâh’a ihlasla ibadet etmek, devlet başkanlarına bağlılık ve müslümanların

¹⁷³ en-Nahl 16/43.

¹⁷⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-i’tizâl*, s. 187-189.

¹⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-i’tizâl*, s. 166. (Temel hadis kaynaklarında böyle bir hadise ulaşamadık.)

¹⁷⁶ Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid’at*, s. 39; Krş. Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, s. 418.

¹⁷⁷ Sadr, *eş-Şî’atü’l-İmâmiyye*, s. 47.

¹⁷⁸ Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, I, 3;

¹⁷⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, VIII, 126.

¹⁸⁰ Kuleynî, *a.g.e.*, VIII, 70.

cemaatine sarılmak.” hadisini zikreder. Rivayetin başka bir tarikinde Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile hadisin ravisi arasında dikkat çekici bir konuşma geçmektedir: Ravi, Süfyân es-Sevrî’ye: “Allâh’a ihlasla ibadet etmeyi anladık. Fakat bize itaat etmemiz emredilen devlet başkanları kimdir? Muâviye mi? Oğlu Yezîd mi? Mervân b. Hakem mi? Yoksa bizce şahitlikleri makbul olmayan, arkalarında namaz kılmayı caiz görmediğimiz kimseler mi?! Sonra müslümanların cemaatine sarılmaktan kasıt hangi cemaattir? Namaz kılmayan, oruç tutmayan, gusül bilmeyen, Kâbe’yi yıksa, annesini nikahlasa bile o kimseye Cebrâîl ve Mîkâîl gibi mü’mindir diyen Mürcîî mi? Allâh’ın dilediği olmaz. İblîs’in dilediği ise gerçekleşir diyen Kaderî mi? Yoksa Ali b. Ebû Tâlib’den teberrî edip, onu küfürle itham eden Harûrî mi? Yoksa iman, Allâh’ı şerîksiz bilmekten başka bir şey değildir diyen Cehmî mi?” diye sorar. Süfyân es-Sevrî: “Yazık olsun sana! Peki onlar ne düşünüyorlar?” diyerek mukabelede bulunca, ravi: “Onlar itaat edilmesi gereken imâm, Hz. Ali’den başkası değildir. Müslümanların cemaatine sarılmaktan maksat da Ehl-i beyt’tir diyorlar” deyince, Süfyân es-Sevrî, kitabı atıp, parçalar sonra da bunu kimseye söylememesini tenbihler.¹⁸¹

Bu rivayeti şerheden Meclisî’ye göre, hadiste geçen cemaat aralarında hiçbir ihtilaf ve ayrılık olmayan Şîa imamlarına veya o imamlar etrafında birleşmiş İmâmiyye Şîa’sına ya da müslüman topluluğuna delalet eder. Zaten Meclisî’ye göre müslümanların cemaati de masum imamlar ve onların imameti hususunda ittifak etmiş bulunan Şîa’dır.¹⁸²

Sonuç

Araştırmamızda öncelikle cemaatten yana tavır almayı emreden rivayetlerdeki cemaat ve tefrika kelimelerinin incelenmesine çalışılmıştır. Cemaat kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle beraber hadislerde çokça kullanıldığı görülmektedir. Birleştirmek, biraraya getirmek gibi sözlük anlamlarına sahip cemaat kelimesinin, Kur’ân’da geçmemesine rağmen Hz. Peygamber’in lisanından bu kadar çok sâdır olması, Kur’ân’ın birçok âyetinde verilmek istenen birlik ve beraberlik mesajının hadis-i şerîflerdeki yansımaları olarak kabul edilebilir.

¹⁸¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, 469.

¹⁸² Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, IV, 325.

Kur'ân'da ve hadislerde geçen tefrika kelimesi ve türevlerinin ise dinî alanda İslâm'ın temel değerlerinin yozlaşmasına sebep olacak, siyâsî ve sosyal alanda da müslümanların birlik ve beraberliklerini bozacak, himmetlerini dağıtacak faaliyetleri ifade etmek için kullanıldığı ifade edilebilir. Ayrıca dinin aslî prensipleri ile çatışmayan ve İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan görüş farklılıklarının meşrû kabul edildiği ve kınanan tefrika kapsamında olmadığı anlaşılmaktadır.

Cemaate sarılmayı emreden hadislerde kurtuluşa erecek fırka olarak bildirilen, fitne ve kargaşa durumlarında kendisinden yana tavır alınması gereken ve muhalefeti asla onaylanmayan cemaat kavramının neye delalet ettiği hususunda İslam alimleri tarafından farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu noktada cemaat kavramının başta sahabe olmak üzere müçtehid alimler, sevad-ı a'zam, ehlü'l-hal ve'l-akd vb. anlamlara geldiği belirtilmiştir.

Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat veya başka bir ifade ile fırka-i nâciye kavramlarının meşrûlaştırıcı, geçerli kılıcı ve ikna edici özelliğinden dolayı bir çok fırka kendisini Ehl-i sünnet ya da kurtuluşa olan fırka olarak görmüş, diğer fırkaları ise Ehl-i bid'at olarak damgalamıştır.¹⁸³ Bunun doğal bir sonucu olarak Ehl-i sünnet'in ve diğer fırkaların çerçevesinin belirlenmesinde İslâm Mezhepler Tarihi'inde üzerinde ittifak edilmiş bir metot tesis edilememiş dolayısıyla farklı yorum ve anlayışlar etkili olmuş, birbirine oldukça muhalif bakış açıları ve bunların savunucuları ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴ Şurası bilinmektedir ki Hz. Peygamber kurtuluşa erecek fırkayı ismen zikretmemiş¹⁸⁵, sadece kurtuluşa olabilmenin yolunu ve özelliklerini belirlemiştir ki, bu özellik ve yol ise O'nun ve ashâbının üzerinde buldukları yaşam tarzı, yani Kur'ân ve sünnetin yoludur.¹⁸⁶

¹⁸³ Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, 2005, sy. 3, s. 50.

¹⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 20; Korkmaz, "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife*, 2005, sy. 3, s. 387; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 528.

¹⁸⁵ Nitekim hadis otoriteleri, metninde Mürcie, Cehmiyye, Eş'ariyye veya Kaderiyye gibi fırka isimleri zikredilen rivayetlerin uydurma olduklarını belirtmektedir. Bkz. Kademir, *Mevzû Hadisler*, s. 170.

¹⁸⁶ Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 95.

Hz. Peygamber cemaat ile ilgili hadislerinde¹⁸⁷ ümmetine hem itikadî hem de siyasî anlamda İslâm cemaatinin izlediği yolu tavsiye etmektedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem bu hadisleriyle müslümanların, konulmuş olan değerleri anlayıp takdir etme hususunda karşılaşacakları ayrılıklara işaret ederek¹⁸⁸ ümmetini Kur'ân ve sünnet çizgisinden ayrılmayan sahih bir itikada teşvik etmek¹⁸⁹ ve İslâm toplumunun siyasî birliğini bozacak her türlü faaliyetten sakındırmak amacıyla bazı dünyevî ve uhrevî yaptırımlarla ikazda bulunmaktadır.

Cemaate sarılmakla ilgili hadisler İslâm dininin, mü'minlerin bireyselliklerini koruyarak, öze ilişkin olmayan farklılıkları ile bir ahenk ve uyum içerisinde olmalarına ve bu sâyede ortak bir hissedişe sahip muhkem bir sosyal bünyenin oluşmasına verdiği önemi de göstermektedir.

Tabi ki böyle sağlam ve sarsılmaz bir sosyal yapı öncelikle inanç, ideal, sosyal ve siyasî yöneliş açısından ortak değerlere sahip insanlar tarafından inşa edilebilir. Öyleyse üzerinde ittifak sağlanabilecek bu ortak değerlerin tespiti son derece önem arz etmektedir. İşte cemaate sarılmayı emreden hadislerin bize gösterdiği şey bu ortak değerlerin, İslâm dinini kaynağından yani Hz. Peygamber'den bu tarafa asırlarca aslına uygun bir şekilde sonraki nesillere aktaran, başta sahâbe-i kirâm olmak üzere Kur'ân'ın ve sünnetin gösterdiği yoldan ayrılmamış ilim ehlinin benimsediği değerler olduğudur.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XII, nşr. Habîburrahmân A'zamî, Beyrut 1983.
- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-hadîs, Kahire 1364.
- Abdülhâdî el-Misrî, Muhammed, *Ehlü's-sünneti ve'l-cemâa meâlimü'l-intilâkati'l-kübrâ*, Dâru'l-İlâmi'd-Düvelî, 4. Baskı, Kahire 1992.
- Abdülkâdir el-Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdullâh el-Ceylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-hak*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, nşr. Muhammed Hâlid Ömer, 1. Baskı, Beyrut 1996.

¹⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, IX, 489, XXXV, 445; Buhârî, "Fiten", 2; "Diyât", 6; Müslim, "İmâre", 13; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 30.

¹⁸⁸ Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *A. Ü. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, s. 118.

¹⁸⁹ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, I, 23-24.

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. el-Âcurrî, *Kitâbü's-şerfa*, Dâru'l-vatan, I-VI, nşr. Abdullâh b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî, 1. Baskı, Riyad 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-risâle, I-L, nşr. Şuayb el-Arnâvûd ve dğr., 1. Baskı, Beyrut 1995.
- Akl, Nâsır b. Abdülkerîm, Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, "Mefhûmü'l-cemâati fi'l-Kitâbi ve's-sünne", *Mu'temeru'l-cemâati ve'l-imâme (Cemaat ve İmâmet Sempozyumu)*, SuûdîArabistan. http://www.wasateah.com/publish/article_584.php
- Ali el-Müttakî, Alâüddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*, Müessesetü'r-risâle, I-XVIII, nşr. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sekâ, 5. Baskı, Beyrut 1985.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-XI, nşr. Cemâl Aytânî, 1. Baskı, Beyrut 2001.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihü'l-Buhârî*, Dâru'l-fikr, I-XXV, Beyrut ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-XVI, 1. Baskı, Beyrut 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, Dâru'l-afâki'l-cedîde, 5. Baskı, Beyrut 1982.
- Başoğlu, Tuncay, "Tefrika", *DİA*, XXXX, 279-281.
- Berbehârî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, nşr. Abdurrahmân b. Ahmed el-Cümezyî, Mektebetü Dari'l-minhâc, 1. Baskı, Riyad 1426/2005.
- Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, Dâru'l-fazîle, nşr. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm Ebu'l-Ayneyn ve dğr. 1. Baskı, Riyad 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî el-Cu'fî, *Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts.
- Cemaat, *DİA*, VII, 288.
- Çakan, İ. Lütfî, *Sahâbe Kıvâmı*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005.
- Dalkran, Sayın, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", Sayın Dalkran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 1, Kasım 1997.
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad es-Siddîkî, *Şerhu'l-Celâl ale'l-Akâidi'l-Adudiyye (Gelenbevi haşiyesi ile birlikte)*, I-II, Dersaadet 1316.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İcmâ", *DİA*, XXI, 417-431.
- Ebû Bekr el-İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-İsmâîlî, *İ'tikâdü eimmeti ehli'l-hadîs*, Dâru'l-fethi's-şârika, nşr. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hamîs, 1. Baskı, y.y. 1995.
- Ebû Bekr er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1989.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Mektebetü'l-meârif, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyad ts.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullâh el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-X, 1. Baskı, Beyrut 1988.
-, *el-İmâme, Kitâbü'l-imâme ve'r-red ale'r-râfi'za*, Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, 3. Baskı, Medîne 2001.
- Ebû Osmân es-Sâbûnî, Ebû Osmân İsmâîl b. Abdurrahmân es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs ev er-Risâle fi İ'tikâdi Ehli's-sünne ve ashâbi'l-hadîs ve'l-eimme*, Dâru'l-âsime, nşr. Nâsır b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cüdey', 2. Baskı, Riyad 1998.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Bâ'is alâ inkârî'l-bide' ve'l-havâdis*, Matbaatü'n-nehdati'l-hadîse, 2. Baskı, Mekke 1981.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mavsilî*, I-XIV, Dâru'l-me'mûn, nşr. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut 1989.

- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, I-II, Mısır ts.
Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm*,
Mektebetü'l-maârif, I-IV, 1. Baskı, Riyad 2006.
....., *el-İşâ'a, el-İşâ'a fî beyâni men nühiye an firâkîhi mine'l-cemâa*, nşr. Muhammed
Bâ kerîm Muhammed Bâ Abdullâh, Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, Medîne ts.
Ensârî, Abdülhamîd İsmâîl, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DîA*, X, 539-541.
Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*,
tsh. Helmut Ritter, Üçüncü Baskı, 1980.
Fıglalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Şa-To İlahiyat, İstanbul 2001.
....., "Mezhepleri Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980.
Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Dâru'l-
ma'rife, 5. Baskı, Beyrut 2011.
Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasni-
fine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sy. 2, 2005.
Haberli, Mehmet, "İtikadî İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler",
İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 1, sy. 1, 2012.
Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdullâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*,
I-V, Dâru'l-Harameyn, 1. Baskı, Kahire 1997.
Hakîm es-Semerkandî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî eş-şehîr bi
İbni'l-Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam*, İstanbul 1288/1871.
Hatîb el-Bagdâdî, Hatîb el-Bagdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs ve nasîhatü ehli'l-hadîs*, Mekte-
betü İbn Teymiye, nşr. Amr Abdülmün'im Selîm, 1. Baskı, Kahire 1996.
Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, 1-10, İstan-
bul 2012.
Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü's-sünen*, I-IV,
nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, 1. Baskı, Halep 1932.
Hizmetli, Sabri, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri
Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, Ankara
1983.
İbn Abdülber, İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, I-XXVI,
nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî ve dğr., y.y.
1967.
İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, I-X,
Mektebetü'r-rüşd, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad 2003.
İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Şeybe el-Absî el-Kûfî, *el-
Musannef*, I-XXVI, Dâru'l-kable, nşr. Muhammed Avvâme, 1. Baskı, Beyrut 2006.
İbn Ebu'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebu'l-İzz ed-Dimeşki, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*,
I-II, Müessesetü'r-risâle, nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki, Şuayb el-
Arnavûd, 2. Baskı, Beyrut 1990.
İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsbahânî el-Eş'arî, *Kitâbu
müşkilî'l-hadîs ev Te'vilü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, Damas, nşr. Danyâl Cîmâriye, Di-
meşk 2003.
İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVIII, Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-ma'rûf bi İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-müel
ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I-V, Dâru'l-ceyl, nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr, Abdur-
rahmân Umeyra, 2. Baskı, Beyrut 1996.
....., *el-İhkâm, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-afâki'l-cedîde, nşr. Ahmed
Muhammed Şâkir, Beyrut ts.
İbn Hibbân, İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân (bi tertîbi İbn Belbân)*, I-XVIII, Müessesetü'r-
risâle, nşr. Şuayb el-Arnavûd, 2. Baskı, Beyrut 1993.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelifî'l-hadîs*, el-
Mektebetü'l-İslâmî, nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar, 2. Baskı, Beyrut 1999.

- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni eş-şehîr bi İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Mektebetü'l-maârif, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyad ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânü'l-arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İbn Teymiye, İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IX, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y. 1986.
- İbn Zencûye, Humeyd b. Muhalled b. Kuteybe b. Abdullâh el-Horâsânî en-Nesâî Ebû Ahmed el-Ezdî, *Kitâbü'l-emvâl li Humeyd b. Zencûye*, I-III, Merkezü'l-Melik Faysal İ'l-buhûs ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, nşr. Şâkir Zeyb Feyyâz, Suûdî Arabistan 1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh el-İşbilî el-ma'rûf bi İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Âridatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, I-XIII, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, I-IV, Dâru'l-vatan, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, 1. Baskı, Riyad 1997.
- İbnü'l-Hattâb, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm er-Râzî, *Meşyehatü's-şeyhi'l-ecel Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm er-Râzî el-ma'rûf bi İbnü'l-Hattâb*, Dâru'l-hicre, nşr. eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî, 1. Baskı, Riyad 1994.
- İcî, Adudullâhi ve'd-dîn el-kâdî Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-ke'lâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1999.
-, *Akâidi Adudîyye* (Devvânî'nin "Celâl" şerhiyle birlite), İstanbul, 1314.
- İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciyeti anî'l-frakî'l-hâlikîn*, Âlemü'l-kütüb, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Kâdî Abdulcebbar, İmâdüddîn Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed, *Fadlu'l-irizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li sâiri'l-muhâlifîn*, Dâru't-Tûnisîyye, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974.
- Kandemir, M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler (Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidî)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günümüz Meseleleri*, I-III, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emvâl*, I-II, Dâru'l-hedyî'n-Nebevî, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, 1. Baskı, Mısır 2007.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Bulak 1323.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, sy. 3, 2005.
- Keskiöğlü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Müftüoğlu Yayınları, Ankara 1969.
- Keşmirî, Muhammed Enver el-Keşmirî sümme ed-Diyûbendî, *Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 2005.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 1983.
- Kirmânî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Korkmaz, Sıddık, "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife*, sy. 3, 2005.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfî*, Dâru't-taâruf, nşr. Muhammed Ca'fer Şemsüd-dîn, Beyrut 1990.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetüllâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli'itrikâdi Ehlî's-sünneti ve'l-cemâati mine'l-kitâbi ve's-sünneti ve icmâi's sahabeti ve't-tâbiîn min ba'dihim*, I-V, Dâru Taybe, nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî, Riyad 1995.

- Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Bennâ' eş-Şâmî el-Makdisî el-ma'rûf bi el-Beşârî, *Kitâbu ahseni't-tekâsım fî marifeti'l-ekâlîm*, Dâru Sâdır, nşr. M. J. De Goeje, Leiden 1906.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'li İmâmi Dâri'l-hicreti Mâlik b. Enes*, Daru'l-garbi'l-Arabî, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut 1997.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Meclisî, Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-rasûl*, I-XXVIII, Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1375/1955.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alî Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-fikr, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdurrahmân Muhammed Osman, y.y., t.s.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcü'l-ârifin b. Ali el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, I-VI, Dâru'l-ma'rife, 2. Baskı, Beyrut 1972.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhi Müslim el-müsemmâ el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-adliani'l-adli ilâ Rasûlillâh*, Dâru Taybe, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, 1. Baskı, Riyad 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Matbaatü'l-Misriyye, Mısır 1929.
- Nizâmüddîn en-Nisâbüri, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbüri, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-Furkân*, I-VI, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1996.
- Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, sy. 3, 2005.
- Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
-, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Bezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, Mektebetü'l-Ezheriyye, nşr. Hans Peterlins, Kahire 2003.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-ma'rûf bi er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ma'rife, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm el-müştehir bi ismi Tefsîri'l-menâr*, Kahire 1947.
- Sadr, Muhammed Sâdık, *eş-Şîatü'l-İmâmiyye*, Matbûâtü'n-necâh, Kahire 1402/1982.
- Sâvî, Salâh, *Cemâatü'l-müslimîn ve mefhûmühâ ve keyfiyyetü'lüzûmihâ fî vâkı'na'l-muâsır*, Dâru's-safve, Kahire 1413/1992.
- Seksekî, Ebu'l-Fadl Abbâs b. Mansûr et-Terîni es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fî marifeti akâidi ehli'l-edyân*, Mektebetü'l-menâr, nşr. Bessâm Ali Selâme el-Amûş, Ürdün 1996.
- Sem'iyât, *DİA*, XXXVI, 494.
- Sindî, Ebu'l-Hasen el-Hanefî el-ma'rûf bi es-Sindî, *Şerhu Süneni İbn Mâce el-Kazvîni*, I-II, Dâru'l-ceyl, Beyrut ts.
- Suyûtî, *Kütü'l-muğtezî alâ Câmii't-Tirmizî*, I-II, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, hzr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Garîbî, Doktora Tezi, Suûdî Arabistan 1424.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I-III, Dâru İbni'l-Cevzî, nşr. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şakîr, Suûdî Arabistan 2008.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, Dâru'l-ma'rife, nşr. Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâ'ûr, Beyrut 1993.

- Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, Müessesetü'r-risâle, nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi, Beyrut 1989.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdullâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih el-müsemmâ bi el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, I-XIII, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Mekke 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü'l-maârif, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân, Riyad ts.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul 1969.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, X, 501-505.
-, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 525-530.
- Yüsrî, Muhammed, *İlmü't-tevhîd inde Ehli's-sünneti ve'l-cemâati el-mebâdî' ve'l-mukaddimât*, y.y. 2004.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XXXX, Matbaatü Hükümeti Kuveyt, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferâc ve dğr. Kuveyt 1965.



MU'TEZİLÎ BAKIŞ AÇISIYLA ALLAH'IN İNKÂR EDECEĞİNİ BİLDİĞİ KİMSEYE TEKLİFTE BULUNMASI*

Hüseyin MARAZ**

Öz

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır. Allah'ın mükellef bir varlık yaratmadaki amacı, yüce fayda ve değerlere ulaşma imkânını (temkîn) bütününe tanımaktır. Kâfir veya mümin mükelleflerin tamamı, varoluşsal olarak eşit şekilde yaratılmıştır. Akıl, kudret, istitâa ve ihtiyar sahibi her bir birey, iman ve inkâr edebilme yetisine sahiptir. Bu sayede insan, sorumlu olabilmekte ve yaratıcısına mazeret üretmeden hesap verebilmektedir. Allah'ın iradesi, insanın itaat ederek mükâfata ulaşması yönündedir. Bunun için Allah, mükelleflerin hak ederek mükâfata ulaşmalarını istemektedir. Teklif, mahza hikmet ve hasen olan bu iradenin fayda merkezli tezahürüdür. Teklifte aslî hedef olan mükâfata ulaşamama hali ise cezanın hak edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Teklif, Mümin, Kâfir, Mükâfat, Ceza.



Allah's Proposal to the One Who is Already Known as to Deny According to Mu'tazilite

Abstract

God has created intelligent beings to bid them responsibility. The purpose of Allah in creating a rational being is to allow them to recognize the possibility of reaching the supreme benefits and values (temkîn). All of the disbelievers or believing rational beings are created equal in existence. Every individual who has intelligence, faith and will to power possesses the ability to believe and to deny. At this point, human beings can be responsible/accountable and can account for

* Bu makale, "Mu'tezile'de İstihkak Teorisi (Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)" adlı doktora tezimizden yararlanmak suretiyle üretilmiştir.

** Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. huseyinmaraz78@hotmail.com.

their creator without making excuses. The will of God is that man should attain reward by obeying. For this, Allah wants the human beings to reach their reward by earning. The offer is a benefit-centered manifestation of this will, which is pure wisdom and goodness. In the case of not being able to attend to the reward in proposal is deserving of the punishment.

Keywords: Responsibility, Believer, Disbeliever, Reward, Punishment.

Giriş

Dünyanın ‘daru’l-mihne’ (çaba ve zorluk alanı) olduğu ve akıllı varlıkların imtihan için yaratıldığı Müslümanların genel kabulüdür. Ancak imtihanın nesnel ve herkesi eşit şekilde kapsaması için sonucun önceden belirlenmiş olmaması gerekir. Bu nedenle Allah’ın insan hakkındaki kararını ezelde vermesi durumunda bu dünyanın imtihan yeri olmaktan çıkacağını düşünenler olmuştur. Esasında doğrudan Allah’ın ezeli takdirinden hareket etmek, sebepten önce sonucun veya istidlalden önce bilginin zikredilmesine benzemektedir. Öyle ki iki temel sebebin varlığı, sonucun hak edilmesi için zorunludur. Öncelikle Allah, mükellefi emrettiği ve yasakladığı şeyleri yerine getirebilecek bir donanıma sahip kılmalı ve bu şekilde imtihan sürecine tabi tutmalıdır. Akabinde adil bir yargılama için insanı fiillerinde özgür bırakmalıdır. Buna göre Allah’ın bilgisi, imtihanın sonunda kulun hak edeceği konumu bildiren sonuç olmaktadır. Dolayısıyla burada sonucun varlığı, sebebin varlığı ile doğrudan ilintilidir.¹

Üstelik yaratma ve teklif olmaksızın ezelde mevcut bir iman ve inkârdan söz etmek mümkün değildir. Bu itibarla teklifin hikmet ve gerekçesi temellendirilmeden uhrevî ödül veya cezayı ilahî bilgiyle ilişkilendirmek hatalı bir çıkıştır. Çünkü teklif, hak edilen mükâfat ve cezanın ontolojik sebebidir. İnsan irade, kudret ve ihtiyarını atıl bırakan her türlü söylem, doğal olarak Cebriyyeci bir düşünceyi beslemektedir. Böyle bir kabulün problem sayısını artırmanın dışında bir fonksiyonu olmadığı da tecrübe ile bilinen bir gerçektir. Diğer yönden inkâr sonucunda cezayı hak edecek bir varlığa teklifte bulunmayı Mecusî ve Mâneviyye gibi öğretiler zulüm, şeytanın fiili ve hikmetsiz bir iş olarak nitelemişlerdir.² Ayrıca bu düşünceye göre

¹ Hayyât, el-Mu’tezilî, Ebu’l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu’l-İntisâr fi’r-Red Ale-İbni’r-Ravendi’l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993, s. 116-117.

² Kâdî Abdulcebbar, Ebu’l Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğni fi-Ebvabi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2012, XI, 180-181.

Allah'ın teklif ile amacı mükellefin salt menfaati ise cezanın hasen olmaması gerekir. Daha doğrusu ceza fayda olmadığı için cezalandırmayı Allah tercih etmemelidir.³ Esasında bu düşünce, yaratmayı, teklifi, yaşatmayı, yeniden diriltmeyi, iyi, fayda, zarar ve kötü her şeyi sorgulamayı gerektirmektedir. Bu tür fikirlerin oluşabilmesi için de yaratılmış ve sorgulayabilen bir kapasiteye sahip olmak gerekmektedir. Mu'tezile düşüncesinde ise yaratma ve teklif, ilahî hikmet ve garazın taşıyıcısı olan fiillerdir. Çünkü Allah, mahlûkatı yaratmış, sadece canlı ve akıllı olan insanı muhatap almış ve mükellef kılmıştır. Fakat insan, mükellef olmayı başlangıçta tercih etmiş değildir. İnsanın kendisinin tercih etmediği teklifin hiç şüphesiz bir hikmeti olmalıdır.

Mu'tezile teolojisinde Allah'ın fiillerinde hikmet ve garazın olmaması, abes ve anlamsızlıktır. Allah, hikmetsiz işten münezzehtir olduğuna göre teklifte bulunmakla zorlu imtihan sürecine tabi olduğu akıllı varlıkların, çok değerli övgü ve mükâfata ulaşmalarını istemektedir.⁴ Öyleyse teklifin fayda sağlama garazı ile Allah'ın küfre gireceğini bildiği kimselere teklifte bulunmasının tutarlılığı test edilmelidir. Allah'ın fayda garazı, bütün mükellefleri kapsamına alarak kendisine ulaşma imkânı tanıyan bir kriterdir. Kâfir veya mümin arasında bu hedefe ulaşmada bir ayrıcalık söz konusu değildir. O halde eşit imkânlar içerisinde iman ve inkârın varlığı nasıl izah edilmelidir? İman ve inkârın varlığında ilahî ve insanî dahlin etkisi nedir? Allah'ın bilgi, irade ve kudreti açısından meseleye nasıl yaklaşılmalıdır? Tecrübe âlemin verilerinden hareketle inkâr ve teklif ilişkisi nasıl temellendirilmelidir? Makalemizde bu türden sorulara, tasvîri yöntem ve ilave yorumlarla Kâdî Abdulcebbar özelinde Mu'tezilî bakış açısını yansıtarak cevap vermeye çalışacağız.

1. Teklif Kavramının Dilbilimsel Anlamı

Teklif, lugavî olarak, “muhatapı külfete mecbur etmek”⁵, “içerisinde zorluk olan/külfet bir şeyi ondan talep etmek”⁶, “sorumluluk

³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 181.

⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 152.

⁵ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mucemu't-Târifat*, thk. Muhammed Sıddık, el-Miñşâvî, nşr. Dâru'l-Fâzile, Kahire 2004, s. 59.

⁶ Ebu'l Bekâ, bunu Bâkillânî'nin tanımı olarak verir. Talep etmek ile ilzam etmek/bağlayıcı kılmak arasındaki fark, mendubun teklif kapsamına girip girmediği ile ilgili düşüncelerin, tanıma yansıyan yönünü oluşturmaktadır. Cüveynî, 'ilzam' ile mendubu teklif kapsamından çıkarmış; Bâkillânî, 'talep etmek' lafzı ile teklif kapsa-

yüklemek”, “yükümlü tutmak” “sıkıntı, zorluk”, vb. anlamlara gelmektedir.⁷ Mu’tezile ekolü teklifi, lügavî anlamını dikkate alarak; “mükellefe meşakkat içeren bir fiili bildirmek ve ondan yerine getirmesini istemek” şeklinde tanımlamıştır.⁸ Ebu Haşim el-Cübbâî, “*Nakzu’l-Bedel*” adlı eserinde teklifi, “mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu her hangi bir fiili irade etmek” şeklinde ifade etmiştir.⁹ Diğer eseri “*el-Askeriyat*”ta,¹⁰ “külfet olan bir şeyi emretmek ve irade etmenin” teklif olduğunu söylemiştir. Her iki tanıma dilsel yönüyle yaklaşılarak teklif, meşakkat anlamında külfet kökünden türemiştir.¹¹

Kâdî Abdulcebbar, tanımda emir ve irade kavramlarının yer almasını teklifin sıhhatine engel olacağını düşünmektedir.¹² Ona göre Ebu Haşim’in tanımında dikkati çeken husus, mükellefe yöneltilen emrin, akliyyât denilen zarurî bilgileri teklifin kapsamı dışında bırakmasıdır. Zira emir, özel bir ifade tarzı olarak sadece şerî yükümlülükleri içermektedir. Diğer tanımda ise teklif, mükellefe meşakkat içeren fiili bildirmek ve ondan yapmasını istemektir (irade). Bu tanımda Allah’ın kullarına meşakkat içeren fiili bildirip onlardan yerine getirmesini istemesi, kul açısından zorunluluğu/ilcâ¹³ ifade etmektedir. Burada ‘irade etme’ ifadesi, nesnesini eylemde bulunmaya zorlayan bir güç olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle irade veya emir şeklinde olsun ilcâ (özgürlüğü kısıtlama) teklifi nakzeden bir durumdur. Her iki tanımdaki problemin farkında olan Kâdî, lügat anlamını dikkate alarak teklifi şu şekilde tanımlar. “İlcâ seviyesine ulaşmayacak şekilde ihtiva ettiği meşakkatle birlikte bir fayda elde

mına dâhil etmiştir. Bkz. Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısıfî, Beyrut 1998, s. 299.

⁷ İbn Manzûr Ebu’l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, nşr. Dâr Sader, Beyrut (ts.), IX, 307.

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklif*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965, I, 11.

⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî* XI, 296; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, 11.

¹⁰ Bu iki eser günümüze ulaşabilen Mu’tezilî kaynaklar içerisinde yer almamaktadır.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296; *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, 11; Ancak bir kimsenin Allah’tan istekte bulunması onu sorumlu tutması değildir. Yine bir kimseden yürümesini istemek, meşakkat içerdiğinden teklif olarak kabul edilirken, lezzetli bir yemeği birisinden yemesini istemek külfet içermediğinden teklif değildir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296-297; *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, 11.

¹³ İlcâ, kadir ve fail birinin, özgürlüğü kısıtlanarak, kendisine zorla yaptırılan veya yaptırılmayan her şeydir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 390.

etmek veya bir zararı defetmek için bir fiilin yerine getirilmesini veya fiilden kaçınılmasını mükellefe bildirmektir.”¹⁴

Kâdî Abdulcebbar tanım içerisinde ‘bildirme’ ifadesine özellikle yer vermiştir. Bildirme hem aklî bilgileri kapsamakta hem de ilcâya engel oluşturmaktadır. Makalenin muhtevasıyla bağlantılı olarak Kâdî'nin tanımında dikkati çeken husus, mükelleflerin tamamını ontolojik ve epistemolojik olarak eşitleme düşüncesidir. Ona göre Allah, insanı sorumlu kılmak için gerekli olan bilgilendirmeyi yapmıştır.¹⁵ Allah, aklî ve semî teklifin konusunu bildirip sorumluluğu sağlayan aklî olgunluk, organların selameti, tercih ve irade hürriyeti gibi şartları yerine getirdikten sonra teklifte bulunmuştur. Kâdî Abdulcebbar, bütün bu şartların oluşmasından sonra teklifin olmaması halinde, bilgilendirme (târif), şehvet ve nefret duygusunun kabih olacağını ileri sürmektedir.¹⁶ Kâdî'nin düşüncesinde aklî olgunluk öncelikle bilgi ve bilme imkânının (nazar) teklifini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Allah, aklî vaciplerin bilgisine ulaşabilecek imkânı herkese eşit şekilde tanımıştır. Çünkü kâfir veya mümin kim olursa olsun teklif edileni yerine getirmesi dışında kendisini mükâfata ulaştıracak başka bir seçenek yoktur. Bu nedenle kabihlerin ve vaciplerin bilgisi herkese ontolojik olarak açık olmalıdır.¹⁷ Diğer yünden teklif, kabihe şehvet duyma ve iyiden de nefret etmeyle (nüfûru't-tab'/doğal eğilim) iyi değer bildirmektedir. Şehvet ve nefret ikilemi ise mükellefi değer bildiren eyleme yönelten potansiyel bir donanım (temkîn) konumundadır.¹⁸

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît-bi't-Teklif*, I, 11; Buna göre teklifte bulunma yetkisine sahip tek varlık Allah'tır. Kelamcıların teklif ile ilgili tanımlarına “ibtidaen” kaydını koymaları hakiki mükellifin sadece Allah olduğunu vurgulama amaçları sebebiyledir. Ancak bir insanın, örneğin bir babanın çocuğunu namaz kılmaya zorlaması, hakiki mükellif olduğunu göstermez. Babanın çocuğuna teklifi, sadece mecazen olmaktadır. Çünkü namazı emreden bizzat Allah'tır. Ayrıntı için bkz. Nasîruddîn Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *Keşfu'l-Murâd fî-Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Muhammed b. el-Hasen, şrh. Cemaluddîn el-Hasen b. Yusuf, nşr. Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1988, s. 297; Meysem b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâidu'l-Kelâm fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397, s. 114.

¹⁵ Mükellef olmanın şartı, teklif edileni bilmek bununla beraber bilgiyi elde edebilecek imkâna sahip olmaktır. Bu takdirde teklif edilen yerine getirilebilir. Kâdî, bunu teknik tabirle mükellefiyet için ‘delillerin hazır olması’ şeklinde ifade eder. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 402-403.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 301.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 183-184.

¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 140; Nisâbü'rî, Ebî Reşîd Said b. Muhammed b. Said, *Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Maan Ziyade-Rüdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, s. 369.

Kısacası mümin veya kâfir her bir insan 'ontolojik yeterlilik' ve aklî teklifin bilgisine sahiptir. Kâdî Abdulcebbar, insanın hazırbulunuşluluğunu merkeze alarak mükâfat ve cezaya ahlakî ve hukukî bir ilke yerleştirmektedir. Buna göre mükâfat ve ceza Mu'tezile teolojisinde kulun tercihiyle hak ettiğinden başkası değildir.

2. Teklifte Bulunmanın Teolojik Gerekçesi

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır. O, teklifte bulunmakla mükelleften vacibi yapmasını, kabihten de kaçınmasını istemiştir. Böyle bir isteğin nedeni, her türlü kusur ve eksiklikten soyutlanmış olan eşsiz menfaatleri övgüyle hak etmeleri içindir.¹⁹ Aslında Allah, teklifte bulunmakla mükellefe tefaddulde bulunmuştur.²⁰ Tefaddul, Allah'ın yapmak zorunda olmadığı ve yapmakla kendisine dönen bir faydanın da bulunmadığı iyiliktir. Allah, kendisini iyilik yapmaya iten bir güç olmadığı halde sırf insana fayda sağlamak için onu mükellef kılmıştır.²¹ Bundan dolayı Allah'ın kâfirin küfrünü irade etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın küfür için yarattığı bir varlığa nimetler ihsan etmesi imkânsızdır. Oysa Allah, kâfir veya mümin herkesi hayat sahibi ve akıllı varlıklar olarak yaratmıştır.²²

Kâdî Abdulcebbar da mükellefi, güç yetiren, bilen, idrak eden, irade eden canlı olarak tanımlar.²³ Bu doğrultuda Allah, teklifte bulunmanın hasen olacağı bir vasıfla mükellefi yarattığında, teklifin konusunu ona bildirmelidir. Bu bilgilendirme aynı zamanda Allah'ın, insandan sorumlu davranma isteğidir.²⁴ O'nun sadece canlı olarak insanı yaratması nimet veren olması için yeterli değildir. Çünkü hayat, hem zarar hem de faydanın taşıyıcısıdır. Yaratmayı ve yaşatmayı anlamlı kılan bir kasıt olmalıdır. Bu kasıt hiç kuşkusuz Allah'ın faydaya ulaştırma iradesiyle mündemiçtir. Dolayısıyla Allah'ın, temkin vücuhlarıyla donattığı varlığa yönelik emri, nehyi, terğîb ve terhîbi, mükâfatı hak edeceğine dair delilleri ortaya koy-

¹⁹ İbn Melâhimî, el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fi'r-Reddi-Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008, s. 135.

²⁰ İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhîtibî't-Teklif*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 176.

²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 184.

²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

ması, geleceği ile ilgili haber vermesi (el-va'd ve'l-va'îd) vs. fayda yönlü iradesini izah etmektedir.²⁵

Teklif ile Allah'ın gayesi, kulunu yüce ve eşsiz övgü ve menfaatlere ulaştırmak daha doğrusu elde etmesi için gerekli bütün imkânları ona sağlamaktır. Fakat Allah'ın bu istek ve kastı, o anda meydana gelmemektedir. İnsan, ancak zorlu bir teklif süreci sonunda mükâfatı hak edebilmektedir. Allah'ın isteğinin o anda gerçekleşmemesi, teklifin amacına aykırı bir durum değildir. Bu yönüyle Allah'ın fayda sağlama iradesi bizzat menfaatin kendisidir.²⁶ Çünkü teklif, çok yüce övgü ve mükâfatı içermektedir. Hak etme ise formel olarak bir şeye layık olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle mükellefi başlangıçta hak etmeksizin doğrudan mükâfata ulaştırmak Mu'vezile düşüncesinde hasen değildir. İnsan hayatında da bu hakikat tecrübe edilmektedir. İnsan, küçük bir çocuğa, bir âlime gösterdiği saygıyı göstermemektedir. Aynı şekilde bir yabancı, anne baba düzeyinde hürmete lâayık değildir. Bütün bunlar hak ederek elde etmenin değer ve önemini ortaya koymaktadır.²⁷ Allah'ın iradesi de insanın hak ederek mükâfata ulaşması yönündedir. Hak etme olgusu bütün insanları kapsayan adalet ölçütü olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan kâfir ve mümin arasında bir farklılık yoktur. Her biri sorumlu ve özgür varlıklar olarak hak edebilecek yapıdadır. Kısacası hak edebilen varlık düzleminde ontolojik bir üstünlük söz konusu değildir.

Bunun yanında teklif nesnel bir talep bildirmektedir. Bu istek, en genel anlamıyla varlığa karşı sorumlu davranmayı kapsamaktadır. Teklifte talebin mümkün olması ise akıllı varlık adına bütün şartların elverişli hale getirilmesiyle ilişkilidir. Yani akıllı, iradeli, canlı, şehvet ve nefret sahibi, kabih ve vacibin bilgisinin hazır olduğu, fiillerin vacip, kabih, hasen ve mendub şeklinde kategorik ayrımının bilincinde olan bir varlığa teklifte bulunmak hasen hatta vaciptir.²⁸ Bütün bu sayılanlar insanın faydası için yaratılan yetilerdir. Teklifin hasen olmasının en önemli nedeni de Allah'ın fiili olmasıdır. Hasen olan gerekçe ise teklifin mükâfata ulaştırıcı yapısıdır. İbn Melâhimî'ye göre bu evrensel payda, mükelleflerin tamamı için

²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 189.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

²⁷ İbn Melâhimî, *el-Havârizmî*, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 254.

²⁸ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 257.

ortaktır. Mümin için ne anlam ifade ediyorsa inkâr eden için de aynısı geçerlidir. Şu halde mümin ve kâfir ayrımı, doğrudan teklif ile ilişkili değildir. İnsanın iman ve inkâra ihtiyar sahibi olması, bu ayrımın insan odaklı gerekçesine işaret etmektedir. Bu nedenle kötü tercihin ceza ile sonuçlanması, teklifin aslî amacı olan yüce menfaat idealiyle çelişmemektedir.²⁹

Nitekim mükellef, kendisinden istenileni yerine getirip getir-memede serbesttir. Mükellefin fiillerinde muhtar olması teklifin aynı zamanda bir emir olmadığına kanıtıdır. Çünkü emir, zorla veya istemeyerek de olsa yerine getirilmesi gereken bir fiildir.³⁰ Bu bakımdan teklifin muhtevası hakkında bilgilendirilen birey, sorumlu davranıp davranmamakta özgürdür. Bu özgürlüğün bedeli, mükâfat veya ceza şeklinde tezahür etmektedir. Ancak önemli olan husus, bu bilgi ve talebin, kâfir veya mümin için farklı olmadığıdır. Şu halde mükellef, ancak varlığı mümkün olan şeyleri tercih edebilir. İman ve inkâr da mükellefin seçmesi için varlığı imkân dâhilinde olan fiillerdir. Aksi halde istenilen talebi yerine getirme potansiye-linden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi adalet ve hikmete aykırıdır. İnsana teklifte bulunmanın tutarlılık bildirmesi, özgürce eylemde bulunabilmesine bağlıdır.³¹ Çünkü özgürlüğü ve tasarrufu kısıtlayan her türlü eylem, inanç ve ahlaka dayalı sorumluluğu askıya alınmasıdır. İnsan da özgür olduğu ölçüde iman ve amelle sorumlu olan bir varlıktır.

İnsanın özgür eylemde bulunmasını sağlayan temel unsur Mu'tezile teolojisinde temkîndir. Temkîn, kudret ve istitâatın özüdür. Şerif Murtazâ, teklif edilen şeyi mükellefin yapmasına imkân tanıyacak her şeye temkîn der.³² Cürcânî temkîni, istikamet üzere istikrar ve sağlam bir duruş olarak tarif eder.³³ Buna göre insanın fitrî yetileri, iman ve inkâra eşit şekilde bir duruş sergilemektedir. Aynı kökten gelen 'el-mükne' de kudret ve istitâat demektir.³⁴ Temkîn, hiç şüphesiz teklif ile doğrudan bağıntılı olan bir kavram-

²⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

³⁰ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fî-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996, s. 96.

³¹ Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, Beyrut 1984, s. 96.

³² Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu's-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405, s. 266.

³³ Cürcânî, *Târifat*, s. 70.

³⁴ Zebidî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî, nşr. Dâru't-Turâs, Kuveyt 2001, XXXVI, 192.

dır.³⁵ Kâdî Abdulcebbar, teklif ve temkîni Allah'ın nimeti olarak görür. Ona göre Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseyi bu özel nimetten mahrum bırakması mümkün değildir.³⁶ Bu da göstermektedir ki insan, bizzat kendi özgür tercihleriyle iyi veya kötünün fâili olabilmektedir. Buna göre canlıların tamamına ihsan edilen temkîn nimeti, mükellef olmada her birini bağımsız kılmaktadır. Böylece bir kimsenin iman etmesi, diğerinin inkâr etmesine bağlı olmamaktadır.³⁷ Çünkü imanın oluşabilmesi için mükellef aklî olgunluğa ulaşmalı, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeli, kabihe şehvetle yönelip iyilikten doğal bir nefretle kaçınabilmelidir. Allah'ın bu sıfatlarla yarattığı bir varlığı vacibi yerine getirmeye çağırduğunda onun için mükâfata ulaştırma şartları gerçekleşmiş demektir. Öyleyse Mu'tezilî düşüncede insan sadece faydalandırılmak için yaratılmıştır. Her insan teki, mükâfat ve cezayı hak etme imkânına eşit şekilde sahiptir.³⁸ Daha doğrusu insan faydayı talep eden bir yapıda yaratılmış; eşsiz ve bitimsiz menfaatleri hak etmesi için kendisine imkân tanınmıştır.

Burada konumuzla alakalı değinilmesi gereken odak kavramlardan biri de lütuftur. Kâdî Abdulcebbar'ın teolojik sisteminde lütuf, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan temel unsurdur. Allah'ın şefkat ve yardımını ifade eden lütuf, ona göre insanı doğru yola iletmenin ilahî yöntemidir.³⁹ Kâdî'ya göre lütuf, en genel anlamda vacib olan fiili yerine getirmeye kabih olandan da kaçınmaya çağırıcı (dâi) şeydir.⁴⁰ Bu çağırıcı taat eylemini yapmaya sevk ediyorsa tevfiik; günah işlemekten alıkoymuyorsa ismet olarak isimlendirilir.⁴¹ Tefvik, muvafakat anlamında bir fiilin ancak diğeriyle bulunması anlamına gelir. Buna göre taat eyleminin varlığı, lütuf fiilinin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde ismet, men/engel anlamına gelen bir kelimedir. İsmet de tevfiik gibi 'muvafakat' anlamında bir kavramdır. Bu anlam dikkate alındığında lütfun olmaması, kabihten

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 252.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 226.

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 227.

³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 188.

³⁹ Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought (Abd al-Jabbar-Ibn Sina and al-Ghazali)*, The Edition Published in the Taylor-Francis e-Library, Newyork 2006, s. 41.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 351; (II, 354).

⁴¹ İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhât bi't-Teklif*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut 1981,II, 333-334.

kaçınma eyleminin yokluğu demektir.⁴² Buradan hareketle Kâdî, lütfu, mükellefin yapması gerekeni tercih etmesini sağlayan şey olarak anlar. Dolayısıyla mükellefi lütuftan yoksun bırakmak, teklifi emirleri ihlale götüren bir neden olmaktadır. Lütfun varlığıyla teklif edileni yerine getirmeye mükellefin eğilimi artmaktadır. Bu şekilde teklif edileni mükellefin yerine getirmesi kolaylaşmaktadır.⁴³ Ona göre Allah, lütufta bulunmazsa insanlardan bazıları itaati seçmeyecektir. Üstelik bu insanlar, lütfun varlığıyla itaati tercih edip günah-tan kaçınacak veya itaate yaklaşacak yapıdadır. Bu bilginin Allah'ta mevcut olduğunu söyleyen Kâdî Abdulcebbar, aslında teklifin varlığına yönelecek itirazların önünü kapamak istemektedir.⁴⁴

Kâdî Abdulcebbar bu niteliğiyle lütfu, vâcip kategorisine dâhil etmektedir. Bu şekilde de teklifin varlığı ile lütfun gerekliliği ilişkisini kurmaktadır. Çünkü teklif ile Allah'ın kastı, mükellefi mükâfata ulaştırmak ise bu amacı gerçekleştirecek olan koşul ve unsurların varlığı gereklidir. Lütfu da bu garazı gerçekleştirmede en önemli ilahî veridir. Bu nedenle Kâdî, yokluğu halinde istenilen amacın gerçekleşmesi mümkün değildir, diyerek lütfun teklif ile mutlak birlikteliğini savunmaktadır.⁴⁵ Şu halde tekliften önce gelen lütfu Allah'a vacip iken; teklife bitişik ve tekliften sonra gelen lütfu vacip değildir. Vacip ifadesi bunun tefaddul veya ihsan olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.⁴⁶

Bu noktada Kâdî Abdulcebbar'ın üzerinde durduğu kavramlardan biri de "muhâbat"tır. 'Muhâbat', "hak etme noktasında eşit olmalarına rağmen iki kişiden birine diğerinden ayrı, özel olarak fayda sağlamaktır." Hikmet ve adalet, ilahi fiillere muhâbat/iltimas türü eylemlerin bitişmesine ciddi bir engeldir. Bu nedenle Kâdî,

⁴² İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 333.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, II, 719; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 328.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 720; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 328-329; Mu'tezile ekolü, insanları lütfu yönüyle üçe ayırır. Hz. Ali gibi lütfu olmasa dahi imanı seçenler; Ebu Leheb gibi lütfu olsa da olmasa da küfrü seçenler; son olarak da lütfun varlığı halinde itaati; yokluğu durumunda isyanı seçecek olanlar. Bu açıdan Mu'tezile, lütfu bir imkân tanıma olarak görür ve eksikliği halinde teklif ile ulaşılmak istenen hedefin zarar göreceğini vurgular. Dolayısıyla mükellefi lütuftan engellemeyi kötülük olarak kabul eder. Ayrıntı için bkz. Metin Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 91-92.

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 719; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru'l-Hyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012, s. 352.

⁴⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 329.

bütün mükelleflerin fayda ve mükâfatı elde etme hususunda eşit şartlarda olduğunu düşünür. Ona göre bu konuda müminin kâfire bir ayrıcalığı veya üstünlüğü yoktur. Bununla birlikte ancak eşitlik halinde yüce değerlerin teklife konu olacağını da bilmektedir. Mümin ve kâfir arasında eşitliğin ancak teklif ile sağlanacağını farkındadır. O, eşitliğin olmadığı yerde muhâbatın zorunlu olduğunu, buna bağlı olarak da teklifin sona ereceğini vurgulamak istemektedir.⁴⁷ Buna ilaveten Allah'ın mümine teklifte bulunup, inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunmamasını yine muhâbat olarak nitelemektedir.⁴⁸ Şu halde insanların tamamı aklî yoksunluk olmadıkça teklife muhataptır. Bu durum aralarında herhangi bir farklılığın olmadığını da en açık kanıtıdır. Kısaca insan başlangıçta değerinden ayrıcalıklı değil sadece sorumlu olarak doğmaktadır. Sorumluluk ortak paydasında üstünlük veya ayrıcalık temel değerler değildir. Şu halde Mu'tezile'de ahlaki sorumluluk iki aslî değer ile özetlenebilir. Akıl ve irade hürriyeti.⁴⁹

Buradan hareketle Mu'tezile, insanın gerçek özne olduğunu deklare etmiş böylece iman ve inkârı, ilahî iradeden ayırarak insan iradesine bağlamıştır. İnsanın özgür olmasını tabii zorunluluk; mümkün olan bir alanda eylemde bulunmasını da ihtiyarî zorunluluk olarak nitelemiştir. İnsanın kâdir ve fâil olduğu vurgulayarak fiillere bitişen değerlerin yaratıcısı (muhtar) olarak insanı görmüştür. Çünkü Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek teklifi ve sonuç itibarıyla va'd ve va'di geçersiz kılmaktır. Kâdî Abdulcebbar'a göre insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir.⁵⁰ Çünkü insanın fiilleri, insan ile ilintilidir ve insan, Allah'ın kendisine bahşettiği güç sayesinde eylemde bulunabilmektedir. Bu fiilleri Allah'a ait kılmak hem Allah'ın hem de insanın özgürlüğünü engellemekle eşdeğerdir. Bu nedenle bir fiilin iki fâil tarafından yerine getirilmesi mümkün değildir.⁵¹ Dolayısıyla insan, Mu'tezile teolojisinde fiillerinin mutlak yaratıcısı veya zorunlu eyleyicisi değildir. İnsan sadece bilinçli ve faal yapıcıdır. Bu ise insanın tercih edebildiğine işaret etmektedir. Tercih ise özgür bireylerin fiilidir. Çünkü yalnız özgür olan bireyler

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 284.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 285.

⁴⁹ İbrahim Türki, *es-Sebebiyye inde'l-Kâdî Abdilcebbar*, nşr. Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2004, s. 51.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 28.

yaptığının hesabını verebilecek yapıdadır. Bu sebeple Mu'tezile düşüncesinde insanın özgürlüğü önündeki her türlü engelin izale edilmesi temel hedef olmuştur.

Nitekim insan ancak hür olduğu ölçüde şahsiyet sahibi, fiillerini hiçbir zorlama olmadan iradesiyle yaptığında sorumluluk sahibi olmaktadır. Ancak bu şekilde ahlakî süje olan sorumlu varlığın, teklifin kaynağına hesap verebilmesi mümkün hale gelmektedir. Böylece metafiziksel açıdan Allah'ın ahlakî faile verdiği karşılık da (müeyyide) mükâfat veya ceza şeklinde yansımaktadır.⁵² Dolayısıyla mükellefin fiilde bulunabilecek imkânının olmaması, kendisine talepte bulunmanın imkânsız olması anlamına gelmektedir. Bu durum ahiret ile ilgili meselelerde ciddi paradokslara neden olmaktadır. İstenilen talebi yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi mutlak bir hukuksuzluğu barındırmaktadır. Öyle ki insan, hiçbir şekilde kendi tasarrufu olmadığı eylemleri neticesinde mükâfat veya cezaya çarptırılacak; bunun doğal sonucu olarak Allah'ın adalet vasfı zedelenecektir. O halde teklifte bulunmanın bir anlam ve amaç bildirmesi, iyi olanların mükâfatı, kötülerinde cezayı hak etmesinin imkânı, insanın tercih edebilmesine bağlıdır.⁵³ Bu bağlamda Sümame b. Eşres insanın fiilleri ve fail ilişkisini kategorik olarak üç farklı şekilde izah etmektedir.

1. Fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda kullara ait bir fiil olmadığı için mükâfat ve cezayı hak etmezler.
2. Fiiller yaratıcısı hem insan hem de Allah'tır. Bu durumda övgü ve yergiyi her ikisi de birlikte hak ederler.
3. Fiillerde tasarruf yetkisi sadece insana aittir. İnsan, mükâfat, ceza, övgü ve yergiyi kendi bilinçli ve kasıtlı tercihi sonucunda hak eder.⁵⁴

Mu'tezile'ye göre üçüncü madde insanın özgür olduğunu ve eylemlerine bağlı olarak hesap verebileceğini bildirmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre bir fiilin tek bir faili ve tek bir sorumlusu vardır. O da insanın kendisidir.⁵⁵ Öyle ki insanların eylemleri neticesinde

⁵² Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003, s. 45.

⁵³ Cârullah, *el-Mutezile*, s. 96.

⁵⁴ Cârullah, *el-Mutezile*, s. 96.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 25.

kendilerine ait olan iyi, dürüst, adil, zalim, cimri, kötü vb. nitelikler özgür tercihin ürünüdür.⁵⁶ Bu durumda bir fiili varlık sahasına çıkarılan sadece o fiilin fâilidir. Öyleyse iman ve inkârın fâili de teklifin son anına kadar insanın kendisidir. Zir temkîn de sona ermemiş teklifin varlığına bağlıdır. Teklifin sona ermesi temkînin de son bulması demektir. Bu nedenle inkâr hali bilinen biri için teklifin sürdürülmesi temkîn nedeniyle mefsetet değildir.⁵⁷

Bu doğrultuda teklifte bütün mükellefler için eşit imkânların olduğunu ifade etmede odak kavramlardan biri de 'târiz'dir. "Târiz", "bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etme veya bir zararı def etmeyi sağlayacak şeyi, bir başkasına bildirmesidir."⁵⁸ Teklif-mükâfat ilişkisinde bu kavram "târizu's-sevâb" terkibiyle ifade edilmektedir. Bunun anlamı, mükâfata ulaşma imkânını, mükelleflerin tamamına eşit şekilde tanımaktır. Teklif sürecinde müminin bir ayrıcalığı olmadığı gibi kâfir için bir haksızlık söz konusu değildir. Bu açıdan hem kâfir hem de mümin için teklifin hasen olmasını zorunlu kılan illet tektir. O da bütün mükelleflerin mükâfatı elde etme noktasında varoluşsal olarak eşit imkânlarla sahip olduğudur.⁵⁹ Sevaba ulaşma imkânını vermek aynı zamanda temkin anlamındadır. Bununla da kastedilen, teklif edileni yerine getirmeye engel olacak her şeyin bertaraf edilmesidir.⁶⁰ Târiz ayrıca çağrı (dua) manasındadır. Çağrı, çağırılan kimse çağrıya kulak vermeyecek olsa da hasendir. Teklif de aynı şekilde bir çağrıdır. Buna çağrıyı kabul etmeyen kimse kâfir, dinleyen kimse mümindir. Ancak çağrının eyleme zorlayıcı bir etkisi yoktur. Buna göre kabul etmeyecekleri bilirse de kâfirleri islama çağırarak hasen bir davranıştır.⁶¹ Bu nedenle inkâr eden biri, teklifin varlığı ile zarara uğramış değildir. Kaldı ki Mu'tezile'de teklifin temel gayesi sorumlu davrananı çok değerli menfaatlere ulaştırmaaktır. Allah'ın muarriz (faydaya ulaşma imkânı veren) olması ise bu faydayı irade etmesiyle mümkün olmaktadır. Allah'ın fayda sağlama yönünde iradesi olmadığında menfaatlere ulaştırma iradesinin

⁵⁶ Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu), çev. Vahdettin, İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, s. 147.

⁵⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 383.

⁵⁸ Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, II, 265.

⁵⁹ Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 302.

⁶⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 193.

⁶¹ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010, s. 232.

zarara ulaştırma iradesinden bir farkı da kalmamaktadır. Kâdî'ya göre Allah'ın yönsüz/nötr (ne iyi ne kötü) bir fiili yoktur ve tek yönlü iradesi vardır ki o da sadece faydalandırmaktır.⁶² Fakat insan iradesi fayda ve zararı kendisine mümkün kılacak çift yönlü bir iradî harekete sahiptir. Allah da hem faydaya hem de zarara ulaşabilecek eylemi yapabilme imkânını her bireye eşit şekilde tanımıştır.⁶³

Buna rağmen teklifle kâfirin zarara uğradığı iddia edilmiştir. Burada altı çizilen zarar olgusu, teklifin abes ve anlamsız olduğuna kanıt olarak sunulmuştur. Kâdî Abdulcebbar bu ilzamu, öncelikle abesi tanımlayarak çürütmeye çalışır. Ona göre abes, "fâilin makul bir gerekçeye dayanmaksızın (kast) yaptığı her türlü fiil"dir. Fâilin herhangi bir amaç taşımaksızın yaptığı anlamsız fiiller abes kapsamına girmektedir. Bu anlamın teklife hamledilmesi ise olanaksızdır. Çünkü teklifte amaçsızlık veya anlamsızlık söz konusu değildir. Üstelik Allah'ın teklif ile amacı, insanı faydalandırmak ise bu isteğin zarar veya kabih olduğu iddia edilemez. Kâdî'ya göre hikmet odaklı bu cümle, Allah'ın iradesinde dolayısıyla teklifte abes bir yönün olmadığı en net delildir.⁶⁴ Öyleyse teklif, zararın kendisi veya sebebi değildir. Teklif, akıl sahibi olgun her birey için temkîn konumundadır. Mükâfat ve ceza ise irade ve ihtiyarın hak edilen ürünleridir. Sonuç olarak teklifin iyi olmasını gerektiren şartları maddeler halinde özetleyerek bu başlığa son verebiliriz.

206 | db

1. Öncelikle Mükellifin amacı, mükellefi sadece faydalandırmaktır. Nitekim Allah, hikmet ve adalet üzere hareket etmektedir. Fiilleri de garaz⁶⁵ (amaç) odaklıdır.
2. Şu halde teklif, hiçbir şekilde mefsedet/kötüye sebep değildir.
3. Mükellef aklî ve semî teklifin bilgisine hazır olmalıdır.
4. Bu nedenle teklif, fiilden önce olmalıdır. Bu sayede mükellef, teklif edileni bilme ve yapma imkânı elde edebilmektedir.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 84-85.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 201.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar'a göre garaz, önceden yapılan bir fiilin gelecekteki durumunu bilmektir. Bu anlamıyla garaz, fiilin gelecekteki ürünü/semeresidir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 58.

5. Teklifî emir, mümkün kategorisinde olmalıdır. Bu aynı zamanda teklife konu olan fiillerin değersel içeriklerine de işaret eder. Vacip, kabih, tefaddul, mubah vs. insanın ortak fiilleridir. Ayrıca teklifte meşakkat, eylemle birlikte olmalıdır.
6. Mükellefin özgürce eylemde bulunabilmesi için engeller kaldırılmalıdır. Mükellef ontolojik olarak kudret, akıl, irade, ihtiyar gibi yetilere sahip olmalıdır.
7. Mükellif itaate yaklaştırıp masiyetten de uzaklaştıracak lütufta bulunmalıdır.
8. Mükellef, tereddüt yaşatabilecek düzeyde faal güçlü güdülere sahip olmalıdır. Bu sayede vacibi yerine getirebilir ve kabihden kaçınabilir.
9. Mükellif, geleceğe yönelik mutlaka bilgi vermeli, va'd ve va'idini yerine getirmelidir.⁶⁶

3. İnkâr-Teklif İlişkisinde İlâhi ve İnsanî Boyut

Allah'ın hikmet sahibi oluşu, zâtı ve fiilleriyle alakalı bir durumdur. Allah'ın zâtıyla hakîm olmasından kasıt, alîm (bilen) olması iken; fiiliyle hakîm olması, kabihî asla yapmayacağı ve vacibi de ihlal etmeyeceği anlamındadır. Bu bağlamda hikmet, Allah'ın teklif için gerekli olan her şeyi yapması demektir.⁶⁷ Dolayısıyla iman veya inkârı tercih eden her bir insan, Allah'ın bu kuşatıcı hikmetine dâhildir. Teklifi iyi kılan ilke de, Allah'ın hikmet odaklı ihsan fiili olmasıdır. Şerif Murtazâ, karşılıksız iyilik olan tefaddul eyleminin, vâcip ve mubah fiillere nazaran önceliği olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre de Allah'ın salt iyilik yapma eylemini ifade eden tefaddul, tekliften önceki fiilidir. Bu muhtevasıyla da teklif, tefaddul olmaktadır. Tefaddul ise bir başkasının faydası için yapılan kasıtlı ve karşılıksız iyiliktir.⁶⁹ Şu halde teklif her insan iyi nitelikli fiil olarak iyiliktir.

Buradan şu çıkarıma ulaşmamız mümkündür. Allah'ın iman edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması hasen ise inkâr edece-

⁶⁶ Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi'Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 36-37.

⁶⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, II, 173.

⁶⁸ Şerif Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1954, I, 47.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 48-49.

ğini bildiği kimseye teklifi emri kabihdir denilemez. Çünkü Allah'ın teklifte bulunması hasen ise mümin ve kâfir ayrımı önemini yitirmektedir. Allah, teklif ile insana iyilik ederek ikramda bulunmuş, tekliften faydalanarak yüce ve eşsiz değerlere ulaşma imkânını hep-sine tanımıştır. Kâfirin bu imkândan mahrum olması aynı şekilde müminin de mahrum olması demektir. Teklif nimetinden faydalanmak istemeyen birinin varlığı, teklifin hasen ve hikmet olmasına engel değildir. O halde insanlar arasında teklif nedeniyle zarar gö-recek bir kimsenin olması mümkün değildir.⁷⁰ Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, mükellefin tekliften faydalanmadığı için değil; sorumsuz davrandığı için cezayı hak ettiğini söyler. Ona göre tecrübe âleminde insanlar yapmaları gereken şeyleri yapmayı; yasakları ihlal ettikleri için kınanmaktadır. Dolayısıyla mükellef, vacibi terk edip kabih yaptığı için kınanmakta ve cezaya maruz kalmaktadır.⁷¹ Çünkü insan potansiyel olarak sorumluluk alabilen ve fiillerine değer biçebilen bir varlıktır. Sorumlu davranabilen insan, bilen, dileyen ve aynı zamanda yapabildir. Öyleyse Allah ile insan arasındaki ilişki şekli, ilahi fiillerin fonksiyonu açısından değerlendirildiğinde yol gösteren Allah ve sorumluluk üstlenen insan formuyla izah edilebilir. Böylece zorunlu kılma formatından sorumluluk alanına geçiş yapılması sağlanabilir.⁷²

208 | db

Bu doğrultuda Ebu Haşim el-Cübbâi, “Allah bizi tevhitte nehyetse dahi biz tevhidin vücûbiyetini aklen biliriz” der. Çünkü ona göre bu nehiy, tevhide vacip olmaktan çıkarmaz. Ayrıca bu nehye aykırı hareket etmek, sevabı hak etmeye engel teşkil etmez. Çünkü burada dikkate alınması gereken emir ve nehiy değildir. Asıl muteber olan bizzat tevhidin aklen vacip olmasıdır.⁷³ Bunu izah sadedinde Kâdî, önemli bir kural koyar. “Vacibin vacip olmasının şartı, Allah'ın mücib olması değildir.” Ona göre mükellef, mükâfatı hak edecek imkânlarla donatıldığında Allah'ın vacibi kuldan isteyip istememesi eşit seviyededir.⁷⁴ Çünkü vacibin özleri/vücut, bilgi düzeyinde insanda sabittir. İnsanı sorumlu kılan bu özler, varlıkla-

⁷⁰ Çünkü ontolojisinde kabih bir yön olan bir şey, bütün bu kabih yönlerin izalesinden sonra hasene dönüşmez. Bu nedenle teklif, tabî olarak hasendir. Teklife kabihin bi-tişmesi bu nedenle imkânsızdır. Ayrıntı için bkz. Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 231.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

⁷² Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik (İslam Kelamında Ahlak Problemi)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 63.

⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

rını bir emir veya nehiyden almazlar. Bu bakımdan insanın fitrî yapısı, kendisini sorumlu kılması için yeterlidir.⁷⁵ Öyleyse kâfir ve müminin fitrî yapısı, hem tevhid ve hakikate hem de küfür ve batıla yönelebilecek yetkiye sahiptir.

Bununla birlikte Allah'ın insanda yaratmış olduğu şehvet, kötülüğü yapmaya çağıran güdüler (dâi) takviye etmek değildir. Çünkü şehveti vermek Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili olması kabih olmasına engeldir. Buna sebep, teklifin varlığının, kabihe yönelik şehvete ve hasene duyulan nefrete bağlı olmasıdır. Bu açıdan kabihe duyulan şehvet kabih değildir. Aksi halde teklifin de kabih olması gerekir. Bu nedenle şehvet, temkin konumundadır ve meşakkat olan kabih-ten kaçınmakla mükâfatın hak edilmesinde etkindir.⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, insanı günaha teşvik etmek için mükellef kılmamıştır. Kaldı ki O, insana tanıdığı imkân (temkin) ölçüsünde istekte bulunur. O'nun bu iradesi, kabihi içermemektedir. Çünkü kabihi irade etmek başka bir kabihin oluşması demektir. Allah'ın insandan tek isteği, iman ve itaat etmesidir. Bu iradedeki amacı/garazı insanın yüce değer ve faydaları elde etmesidir. Zira bu faydanın elde edilme yolu tefaddul (karşılıksız iyilik) değildir. Allah yaratılıştan sonra insanın hak ederek mükâfata ulaşmasını istemektedir.⁷⁷

db | 209

Dikkat edildiği üzere Allah, mükellefin küfrü tercih edip bununla zarara uğrayacağını bildiği halde ondan iman etmesini irade etmektedir. Burada Allah'ın iradesi ile bilgisi arasında çelişkinin farkında olan Kâdî Abdulcebbar çözüm olarak kulun yararına olan ve imana yaklaştırmayı sağlayan şeylere işaret eder. Ona göre Allah'ın mükellefe yönelttiği emirler, iyi ve güzele teşvik etmesi (terğib), kolaylıklar sağlaması ve lütuf ile desteklemesi imana yaklaştırmacı unsurlardır. Bunun karşısında nehiyeler, yasaklar, korkular, kötü ve zarar olan ile caydırma, tehditte bulunma vb. fiiller yine küfürden uzaklaştırıp imana yaklaştırmacıdır. Kâdî'ya göre bütün bunlar Allah'ın irade ettiği imanı gerçekleştirmeye yönelik ihsan ve ikramlarıdır. Aynı zamanda Allah'ın imanı irade ettiğinin küfrü de kerih gördüğünün kanıtıdır.⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre bütün bu fiilleriyle Allah, küfre engel olan; imana da çağıran konumundadır.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

⁷⁶ Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-Hilâf*, s. 369.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199-201.

Mükellefe yüce mevki ve menfaatlere ulaşma imkânı vermesi de O'nun sadece faydalandırmayı irade ettiğini kanıtlar niteliktedir.⁷⁹ Diğer açıdan Allah'ın menfaatlere ulaştırma kastı da fiilini zarar olmaktan çıkarmaktadır.⁸⁰

Öyleyse insan, şehvet ve nefret duygusuna sahip, tereddütler yaşayan ve çağırıcıların etkisiyle (devâî) iradî eyleme yönelebilen bir varlıktır. Allah'ın şehvet, kudret ve temkin sahibi bir varlık yaratıp, teklife onunla başlaması kabih değildir. Çünkü insanın mükellef olması, kâdir ve şehvet sahibi olması demektir. Buradan şehvet ve kudretin, kötülük yapmaya teşvik olduğu anlaşılmalıdır. Kaldı ki şehvet ve kudret, iyi ve kötü fiillerin varlığına imkân tanıyan bir alet konumundadır. Bu yetilerin, zarar ve faydalı olan yönleri ve bunlarla neler yapılabileceği akli ve semî bilgiyle insana bildirilmiştir. Örnek vermek gerekirse, bir kimse bir başkasına kesici bir alet verse, fayda ve zararlarını açıklasa, amacı doğrultusunda kullandığında elde edeceği faydayı bildirse, amacına aykırı kullandığında bir cezayla korkutsa, böyle bir durumda kesici aleti vermekle kötülüğe teşvik eden olmaz.⁸¹ Çünkü iyilik amacıyla verilen bir aleti birey, hem iyi hem de kötü değerler için kullanabilir.⁸² Şu halde kötülük veya iyiliğe sebep olan alet değil, aleti kullanan insanın kendisidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif ister hasen isterse kabih görülsün en nihayetinde eşsiz faydalara ulaşmanın başka bir alternatifini yoktur. Bu sebeple inkâr eden, kötü olanı tercihi neticesinde zarara maruz kalmaktadır.⁸³ Yoksa teklif kötü olduğu için ceza gibi bir son ile karşılaşmış değildir. Kötü tercih, hak edilen cezayı gerekli kılmıştır.

Aslında burada en ciddi sorulardan biri, Allah'ın teklifte bulunmadan niçin tefaddul yoluyla fayda sağlamadığıdır. Çünkü mükellef, teklif edileni yaptığı mükâfatı; yapmadığında cezayı hak etmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde teklifte risk ve zararın olduğu görülmektedir. Allah'ın hiçbir risk içermeyen tefaddulu bırakıp tehlike ve risk barındıran teklifi tercih etmesi ne ile açıklanabilir?⁸⁴ Öyle ki görünen âlemde bir kimsenin kolay ve garanti yoldan

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 210.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 167.

⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 187.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 208.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

çocuğuna fayda sağlama imkânı varken; zor ve tehlikeli yolu tercih etmesi saçmadır.⁸⁵ Bu yönüyle teklif, zor ve riskli bir yöntem olduğu için aynı zamanda abes ve kabihtir. Kâdî Abdulcebbar, bu eleştiriye önemli bir ilke ile cevap verir. “Tecrübe âleminde, elde edileceği katî surette bilinen bir fayda, ondan daha yüce olan fakat edini-minde şüphe barındıran bir fayda uğruna terk edilebilir.” Buna göre bir kimse rahat yaşamak için meşakkati tercih edebilir. Her ne kadar risk ve tehlike barındırsa da içinde bulunduğu rahattan vazgeçerek zorlu uğraşlara dalabilir. Bu nedenle insanlar yorucu ve riskli ticaret hayatına atılmakta, iyileşmek ve rahat yaşamak için tedavinin acı veren riskli sürecine tahammül göstermektedirler.⁸⁶

Ayrıca insanı faydalandırmayı isteyen Allah'tır. Allah'ın faydalandırma iradesi, içerisinde şüphe olmayan kesin bilgidir. Bu açıdan insanın teklife ve sonuçlarına dair şüphesi dikkate değer değildir. Örneğin bir babanın, gerçekleşme şüphesi olsa da, evladının menfaatini düşünmesi iyidir. Çünkü çocuğun iyiliğine yönelik babanın fayda kastı, katî bilgidir. Faydanın elde edilip edilemeyeceği noktasında çocukta şüphe olsa da babası söz konusu olduğunda aynı şüpheyi duymamaktadır. Çünkü babasının faydalandırma amacını çok iyi bilmektedir.⁸⁷

db | 211

Allah'ın teklif ile kastının yüce övgü ve mükâfata ulaştırmak olduğu bilindiğinde, kulun şüphesi, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi etkisiz kalmaktadır. Buna ek olarak baba çocuğuna hak etmesizin doğrudan bir menfaati sağlayabilir. Ancak her ne kadar elde edileceğine dair şüphesi de olsa, daha üst menfaatler için bundan vazgeçip daha zorlu bir sürece çocuğunu yönlendirebilir. Üstelik tefaddulen fayda, hak edilmeden elde edilen faydadan iyidir. Teklif ise faydanın hak edilerek elde edilmesidir. Hak edilerek elde edilecek basit bir fayda emeksiz elde edilen büyük bir faydadan çok daha değerlidir. Bu nedenle Allah, teklifle yüce faydalar sağlamayı yeğlemektedir. Allah'ın bu tek yönlü tercihi bütün insanları kapsamaktadır.⁸⁸ Buraya bir ekleme daha yaparsak şunları söyleyebiliriz. Tefaddul karşılıksız iyiliktir ve vacip değildir. Teklif ise bundan farklıdır. Allah, teklifte bulunmakla sevabı kendisine vacip kılmıştır. O'nun mükâfatı hak eden birini mükâfatlandırmaması bu nedenle

⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 165.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 165.

kabihtir. Vâcip olana sebep olan teklifin tercihe bağlı olan tefaddule üstünlüğü tartışılmaz bir gerçekliktir.

Buradan hareketle Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması güç yetirilemeyi istemek değildir. Çünkü gücü aşan bir isteği emretmek, Mu'tezile teolojisinde kabihtir. Ancak Allah, bir kimsenin iman etmeyeceğini biliyor ve buna rağmen imana zorluyorsa güç yetirilemeyi istediği anlamını da çağrıştırmaktadır. Bu çıkarım, hiç şüphesiz bilginin nesnesini zorunlu kıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Bilmek ile var etmenin aynı anlama geldiği iması hâkimdir. Bu durumda bilgi ile bilinenin ezeli olduğu aynı zamanda teklif ve varoluşun anlamsız olduğu sonucu kaçınılmaz olmaktadır. Fakat Allah'ın bilgisi, "falanca şahıs asla imana güç yetiremez. Çünkü Allah, böyle biliyor", şeklinde açıklanamaz. İbn Melâhimî'ye göre O'nun bilgisi "iman etme kudreti olmasına rağmen mükellef iman etmeyecek", şeklinde merkezinde insan iradesinin olduğu bilgidir. Mükellef, '(Allah'ın ilminde), iman etmeye güç yetirebilir olduğu bilgisi' sebebiyle iman etmektedir.⁸⁹ Esasında söylenmek istenen insanın iman edebilme kudret ve iradesine sahip olduğudur. Bu bilgi, Allah'da mevcuttur. Bunun aksine bilgiden hareketle imanın gerçekleşeceğini savunmak, Cebriye düşüncesine kapı aralamaktır. Böyle olduğu takdirde yeryüzünde iman ve inkârın sabitlenmesi söz konusu olur ki bu ihtimal teklifin dolayısıyla varlığın sona ermesi demektir.

Buna ilaveten Allah, mükellefin iman etmeyeceğini biliyorsa buna aykırı bir fiilde bulunmak mükellef adına zordur. Bu bakımdan kulun imana kudretinin olduğu nesnel ve makul bir izahdır.⁹⁰ Fakat bu kudret, Allah'ın bilgisinde, bilgisizliğin vuku bulacak olması anlamında değildir. Çünkü Allah, kudreti olmasına rağmen şu anda namaz kılmadığını bildiği kimse de namaz fiilini yaratmaya kâdirdir. Ancak bu kudret makdurunu zorunlu kılan değildir. Yine bu kudret, Allah'ın ilmimi cehalete dönüştürecek bir güç anlamında değildir. İbn Melâhimî'ye göre burada yapılan yanlışlık, kulun iman etme kudretiyle Allah'ın iman etmeyeceğine dair bilgisini birlikte ele almaktır. Buna göre bir şahısta imanın mevcut olduğunu söyledüğümüzde Allah'ın ezelde bu imanı bildiğini kastediyoruz. Çünkü Allah zâtıyla alim olduğundan şeyleri zorunlu olarak bilir.⁹¹ Zemah-

⁸⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

⁹⁰ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

⁹¹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 259.

şerî de bunu bir örnekle izah eder. Allah, kıyametin şu an kopmayacağına bilmesine rağmen kıyameti var etmeye kâdirdir. Fakat bu durum, kendisini cahil kılmaya güç yetirdiği anlamına gelmez.⁹² Allah'ın bilgisi, zâtı olduğu için tikellerin bilgisi, onun bilgisinde bir değişikliğe neden olmamaktadır. Öyleyse bildiği bir şeyi irade etmemesi söz konusu şeyin o anda olması anlamına gelmemektedir.

Bununla birlikte ilim, bir şeye olduğu hal üzere taalluk etmektedir. Kelamî terminolojide 'ilim, maluma tâbidir,' cümlesi bu tanıma izah etmektedir. Ancak ilim, malumu zorunlu kılan ve onun kudretine engel olan değildir.⁹³ Buna göre Allah'ın zâtı maluma olduğu hal üzere taalluk eder. Fakat malumatta değişim, zatta bir değişime neden olmaz. Çünkü Mu'tezile teolojisinde Allah'ın zâtından ayrı bir ilim sıfatı olduğu kabul edilmemektedir. Allah'ın şeyleri ezelde bilmesi de zâtın bilgisinden başka bir şey değildir.⁹⁴ Bu bilginin Allah'ın ilminde nasıl yer aldığı ise tartışma konusunu oluşturur. Örneğin, insanın seçeceği bir fiil Allah'ın ilminde imkân halinde mi yoksa mutlak ve kesin bir bilgi olarak mı yer almaktadır. Eğer imkân dâhilinde ise bu fiil, fâil tarafından seçildiğinde fiilî duruma geçecektir. Dolayısıyla fiil, imkândan reele dönüşecektir. Şu halde Allah, ezelde gerçekleşmiş bir fiili değil, bil-kuvve olan imkânı bilmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz hususlar dikkate alındığında Mu'tezile'nin de bu görüşe katıldığı söylenebilir.⁹⁵

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde olmayan bir şeyi bilmemek cehalet değildir. Olmayan bir şeyi Allah'ın bilmesi demek, o şeyin var olması anlamına gelecektir ki bu hal, hem var olan hem de yok olan bir şeyin varlığı demektir. Bu ifadenin Allah'ın da bilemeyeceği şeylerin olabileceği düşüncesine götürmemesi için Kâdî, bir çözüm ileri sürer. Olan bir şeyin bilinmesi ile olmayan bir şeyin (bilgisi) arasında bir farkın olması gerekir. Bu nedenle Allah'ın olmayan bir şeyi bilmemekle vasıflanması doğru değildir. İnsan hürriyetinin bu noktadan hareketle temellendirilmeye çalışılması daha makul bir yoldur. Diğer yönden Allah'tan bağımsız denilebilecek bir bilgi alanı yoktur. Bilindiği üzere bu kadimlerin çoğalması anlamına gelir.

⁹² Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007, s. 39.

⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 234.

⁹⁴ İbn Melâhimî, *el-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 259.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 146.

Kâdî'ya göre her açıdan bağımsız olan Allah, mutlak varlıktır. O, mutlaklığını kendisi dışında bir başka şeyden almaz. Bu itibarla, Allah'ın bilgisi insanî bilgiye bağımlı olamaz.⁹⁶

Ayrıca Allah'ın ilminde inkâr ve iman edenin bilgisi şu şekildedir. İnanma ve itaat etmelerine engel olacak illetler izale edilmiş, temkin yönüyle kudret ve istitâa sahibi kılınmış, kendilerine hak ile batıl açıklanmış ve hakikate ulaştıracak tüm deliller ortaya konulmuş şeklindedir. Bu bilginin ihtiyara (tercihe) etki etmesi söz konusu değildir. İyi veya kötü olanı seçmek insanın özgür tercihiyle ilişkilidir.⁹⁷ Bu itibarla Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği birinin imana güç yetiremeyeceği düşüncesi tutarsızdır. Bu bağlamda Zemahşerî, inkâr edenin imana kâdir olduğunu fakat imanın fâili olmadığını söyler. Çünkü kâdir, eylem yapabilme niteliğiyle âcizden ayrılır. Allah, mükellefi faal özne (fâil) olarak bilmektedir. Yani O, kâfiri, imana gücü olmasına rağmen küfrün öznesi olduğunu bilir.⁹⁸ Kâfir, iman etme gücünü, iman yönünde etkin kılmadığı için de küfrün fâili olmuştur.

214 | db

Allah'ın iradesi ise mükellefin iman ve itaat etmesi yönündedir. Allah, mükellef kıldığı kullarının inkâr etmesini irade etmemektedir. Bu iradeye rağmen yeryüzünde birçok insan inkâr içerisinde. Bu söylediğimizi izah edebilmek için iradeye kısaca değinmekte fayda vardır. İrade, var olması istenilen bir şeyle ilintili fiildir. Bu yüzden bir şeyin var olmasını isteyen onu irade etmektedir. Dolayısıyla var olması imkânsız bir şeyi irade etmek, mümkün değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre irade, itikâd türü bir eylem olursa, yani bir şeyin var olmasına dair savuşturulamayan bir inanç bireyde hâkim ise, bu durumda gerçekleşmeyeceği bilinen (ilim düzeyi) bir şeyi irade etmek (itikâd düzeyi) mümkündür. Buna göre ihtiyar sahibi birinden bir fiili yapması istenebilir.⁹⁹ Bir isteğin yerine gelebileceği inancına sahip olmak ise ancak istenileni yapıp yapmamada özgür olan bilinçli bireylerin varlığı ile mümkün olmaktadır.

İradenin ilimden farkını belirten nokta da burasıdır. Bilgi, bir şeye olduğu hal üzere taalluk eder. Dolayısıyla bilginin bir şeye taalluk etmesi için var olan bir şey (nesne) gereklidir. Aksi halde

⁹⁶ Hasan Ocağ, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012, 197-198.

⁹⁷ Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc*, s. 37.

⁹⁸ Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc*, s. 38.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 173.

bilgiden değil, bilgisizlikten söz edilir. Kâdî Abdulcebbar'a göre iradenin ise bir şeye olduğu hal üzere taalluku zorunlu değildir. Çünkü irade, bir şeyin var olmasıyla (ihtimaliyle de) ilgilidir. Yani iradenin bilgiyle ilintisinden bir şeyin varlığı zorunlu hale gelir. Henüz var olmayan bir şeyi irade etmek ise itikâd konumundadır. Zira itikâdın, bir şeyin varlığı veya yokluğu üzerine taalluku mümkündür. İnsan da irade eden (mürîd) bir varlıktır. İrade edilenin var olması veya olmaması insanın mürîd olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu yönüyle irade, murad edileni zorunlu kılan bir fiil değildir. Daha doğrusu var olan bir şeye mutlak taalluku söz konusu değildir. Şu halde var olmayacağına inanılan bir şey de iradenin konusu olabilir.¹⁰⁰ Bu açıdan irade fiili, muhdes sıfatlardandır. İradenin ezeli olması ise iki irade edenin varlığı anlamına gelir. Yani insanın ihtiyarî fiillerini aynı zamanda Allah'ın irade etmesi gerekli hale gelir. Diğer yönden iradenin ezeli olması, bütün murad edilenlerin varlığı anlamına gelir. Bilindiği üzere Allah, hem irade eden hem de kerih görendir. Her iki sıfatın birlikte ezeli olması mümkün değildir. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar'a göre ilahî irade, aklen ve ahlâken ezeli olmamalıdır.¹⁰¹

Kâdî Abdulcebbar bu şekilde Allah'ın iman iradesi ile mevcut inkârın arasında bir tezaadın olmayacağını temellendirmeye çalışır. Her ne kadar Allah'ın ilmi olmayan bir şeye taalluk etmese de O'nun iradesi olmayan bir şeye taalluk edebilir. Bu bakımdan Allah'ın inkâr eden birinden henüz var olmayan imanı irade etmesi söz konusudur. Şu halde Allah, bütün kâfirlerden iman etmelerini istemektedir. Ancak bununla beraber bir kısmının inkârı sürdüreceğini bilmektedir. Bu da göstermektedir ki irade ettiği şey gerçekleşmeyecektir. Öyleyse Allah'ın iradesi murad edilenin varlığını zorunlu kılan değildir.¹⁰² Çünkü kâfir, inkârı irade etmektedir. Buna mukabil Allah, imanı irade etmektedir. Geldiğimiz bu noktayı Kâdî Abdulcebbar'ın Allah'ın iradesine yönelik tasnifiyle izah edebiliriz. O, Allah'ın iradesini ilk önce ikiye taksim eder.

1. Allah'ın gücü dâhilinde olanı irade etmesi. Bu irade mutlak var olmayı gerektirir.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 174.

¹⁰¹ Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 116-117; Ayrıntı için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 194.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 174.

2. Kulların gücü dâhilinde olanı irade etmesi. O, bunu da ikiye ayırır.
 - a. İlca ve ikrah ile irade etmesi. İnsan iradesine doğrudan müdahale ederek fiilin varlığını zorunlu kılması. Aksi halde Allah'ın aciz olması söz konusu olur.
 - b. İhtiyar ve gönüllük (tav') esasına bağlı kalarak irade etmesi. Allah'ın irade ettiği gerçekleşmese de acziyet ve çelişiklikten söz edilemez. Çünkü burası teklif ve mükellef ile ilgili alandır. Buraya müdahale teklifin sona ermesi demektir. Aynı tablo, Allah'ın kerih gördüğü şeyler içinde geçerlidir.¹⁰³ Ulaşılan bu sonucu, aşağıdaki örnek durum üzerinden açıklayabiliriz.
 1. Allah, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini bildirmiştir.
 2. Buna rağmen Hz. Peygamber, Ebu Leheb'in iman etmesini irade etmektedir.
 3. Fakat Hz. Peygamber, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini zannını galiple bilmektedir. Ancak onun iman edeceği inancını kendisinden savuşturması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle de onu, imana davet etmiştir. Ne var ki bu davet iman ile sonuçlanmamıştır.
 4. Sonuç olarak bir şeyin olmayacağına olan inanç (itikâd) onu irade etmeye engel teşkil etmemektedir.¹⁰⁴ Ebu Leheb, iman etmeyi istememektedir. Burada ikinci maddenin 'b' fıkrası geçerlidir. Ancak Allah'ın verdiği bu bilgiye rağmen¹⁰⁵ peygamber iman etmesini istemektedir. Öyleyse iman etmeyeceğini bildiğimiz kâfirlerden imanı irade etmemize mani bir durum yoktur. Allah da kâfirden ilcâ ve ikrah olmaksızın teklifin gereği olarak iman ve itaati istemektedir. Bu açıdan Allah ile insanın iradesi arasında bir fark yoktur.¹⁰⁶ Aslında buradaki irade bir fayda ve zararı izale etme temennisidir. Temenni ise iradeye zan ve itikadın bitişmesi ile oluşan haldir. Ebu Haşim, temenniye 'kalpteki mana' olarak tarif eder. Temenninin, "keşke şöyle yapsa",

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 200.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 176.

¹⁰⁵ Tebbet 111/1-5.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 200.

“keşke şu şekilde olsa” tarzında içsel istek olduğunu belirtir. Ancak temenni geçmişe yönelik bir beklenti olduğu için irade değildir.¹⁰⁷

Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar burada önemli bir ilke koyar. “Gelecekte günahkârın günah işleyeceğini bilmek, o günahı bilen, bunu irade ettiği anlamına gelmez.”¹⁰⁸ İnsan, İblis’in ve kâfirin küfrünü bilmiş olmasına rağmen onlardan bunu istemez ve bu durumu kerih görür. Hz. Peygamber, Ebu Leheb ve benzerlerin inkârlarını hoş karşılamayıp kızmasına rağmen iman etmelerini istemektedir.¹⁰⁹ Kâdî’ya göre bir kimsenin inkârından vazgeçmeyeceği zannı galiple bilirse dahi hakikate ve doğruya çağırarak hasen bir davranıştır. Bu durum aç olan birine yemeyeceği bilirse de yemek ikram etmek; boşulan birine tutmayacağı bilirse dahi ip uzatmak mesabesindedir. Görüldüğü üzere bu örnekler sadece fayda sağlamak amacıyla yapılan eylemlere işaret eder. Mükellefin bundan istifade etmemesi zarara uğramasının nedenidir. Ancak fayda için bu tür girişimlerde bulunmak muhatap zarar görse de hasendir. Aynı şekilde mükellef inkâr etse ve bununla zarara uğrayacak olsa teklif, ilahî garazın bir parçası olarak hasendir.¹¹⁰

Buradan hareketle denilebilir ki Kâdî Abdulcebbar aslı fayda olan bir değer ile faydanın mutlak surette vuku bulmayacak olmasının epistemolojik tabanını zannı galip ile ifade eder. Ancak zannı galibi ilim konumunda görür. Buna göre zannı galiple faydalı olduğu veya kendisinde bir zararın olmadığı bilinen bir eylem, birey tarafından sürdürülebilmektedir. Örneğin ticaret, eğitim, tarım vs. işler fayda beklentisiyle ve gelecekte zarardan emin olmak için devam ettirilmektedir.¹¹¹ İşte Allah’ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması bu açıdan hasendir. O halde iki seçenek karşımıza çıkmaktadır.

1. Allah’ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması mümkün değildir.

¹⁰⁷ Nisâbü’rî, *Mesâilu’l-Hilâf*, s. 361.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 78.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 78.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213; *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 78.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213.

2. Allah'ın kâfirden iman etmesini istemesi mümkündür. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu irade tekliftir.¹¹² Aslında ona göre, "Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması" cümlesi epistemolojik olarak hatalıdır. Çünkü bu durum teklif değildir. Daha doğrusu Allah kullarından inkâr ve iman edecekleri biliyorsa teklifi sürdürmenin ve imtihanın bir anlamı kalmamaktadır. İman ve inkâra zorlamak ise bilindiği üzere hikmet, adalet ve hasen olanın dışındadır. Fakat ikinci maddede yer alan 'iman etme iradesi' teklifin varlığını gerektirmektedir. Kâdî'ya göre Allah'ın iradesinden hareketle teklifi temellendirmek, daha tutarlı bir yoldur.

Haddizatında teklifte bulunmanın hasen olması bu iradenin varlığıyla ilişkilidir. Zira teklifi hasen kılan esas unsur, mükellefe yüce menfaatlara ulaşma imkânını vermektir. Bir şeyin varlığına imkân tanımak, Kâdî'ya göre o şeyin bizzat kendisine ulaştırmak gibidir. Allah, kâfirlerin iman etmelerini irade ettiğine göre bununla yüce faydalara ulaşmalarını istemektedir. Bu irade ile Allah faydaya ulaşma imkânı tanıyan (Muarrız) olmuştur. Allah'ın bu iradesi, mükellefe çift yönlü hareket etme kudret ve istitâtı vermektedir. Mükellef fayda veya zararı bizzat kendi iradesiyle tercih etmektedir.¹¹³ Esasında mükellef olarak yaratılma, sadece teklifle fayda sağlamayı zorunlu kılmaktadır. Mükellef vasfı olmadan Allah'ın fayda sağlaması mümkünse bu durumda teklifin varlığı abestir.¹¹⁴ Mükellefiyet ise iradenin etkin şekilde özgürce kullanımı demektir. Bunun için mükellefin iyi ve kötü seçenekleri arasında tercihte bulunması gerekir.

Şu halde Allah'ın iradesi, mükellefi kabihten kaçınmaya, vacipleri de yapmaya zorlamış değildir. Aksi halde teklif ve istihkakın var oluş gerekçesi anlamını yitirir. Allah, mükellefi akıllı ve canlı olarak yaratmış, fıtraten iyi ve kötünün bilgisini yaratılışına kodlamıştır. Bunların ardından kendisine bir takım emir ve nehiyeler yöneltmiştir. Mükellef, Allah'ın isteğine uyumlu hareket ettiğinde mükâfatı, aykırı hareket ettiğinde ise cezayı hak etmektedir. Buradan Kâdî'nin ulaştığı sonuç, son derece tutarlıdır. Allah'ın Mükellif olması, mükellefe tanınan imkânlar ölçüsündedir. Daha açık bir ifadeyle mükellef olmadan Allah'ın Mükellif olması söz konusu değildir. Al-

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 154.

lah'ın Mükellif olması ise insanın aklî olgunluğa erişip vacibi yapıp kabihden kaçınacağı şartların varlığına bağlıdır.¹¹⁵ Ancak insanda ıslah ve ifsada çağırın 'dâî'ler vardır. İnsanın inkâr ve iman etmesinde dâî, son derece etkilidir.¹¹⁶ Kâdî'ya göre dâî, iradeyi harekete geçiren ve böylece yapma ve terk etmeyi zorunlu kılan istençtir.¹¹⁷ Bu nedenle Allah, mükâfatı hak etmeleri için bütün insanlardan kendi tercihleriyle iman etmelerini istemektedir. İmanı kendi fitri yetilerine bağlı kılmış, ilca veya zorlama ile iman etmelerini istememiştir. Çünkü zorlamayla oluşan iman veya küfrün iman ve küfür olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah, yeryüzündeki bütün insanların iman etmesini¹¹⁸ ihtiyaren (tercih üzere) istemiştir.¹¹⁹

Kâdî Abdulcebbar, kudret açısından da meseleye bir izah daha getirir. Kudret, hem imana hem de zıddı olan küfre taalluk eder. İmana güç yetiren biri cins benzerliği nedeniyle küfre de güç yetirebilir. Kudret, kulun gücü dâhilinde olan bütün zıtlara eşit mesafededir. Bu yüzden imana güç yetirebilen biri, inkâra da güç yetirebilir.¹²⁰ Kâdî ayrıca, temkin vücuhlarının tamamını kudret ile eşdeğer kabul eder. Dolayısıyla aklî olgunluk düzeyine ulaşan birey, günah işlemeksizin sadece taat üzere sabit bir duruş sergileyemez. Temkinle birlikte şehvet ve nefret duygusu, insana çift değer yönlü tercih imkânı tanır.¹²¹ Çünkü bir şeyi hasen bir vecih üzere var eden aynı şeyi kabih bir vecih üzere de var edebilir. Somutlaştırırsak eğer insan ontolojik olarak yetilerini iman için de inkâr için de kullanabilir. İnsanın varoluşsal donanımı buna imkân tanımaktadır.¹²² Bu itibarla iman ve inkâr, cins itibarıyla benzerdir. İnsanın aynı cins olan bir şeye güç yetirebilmesi her halükarda mümkündür. Allah da mükellefe sadece itaat etme imkânı tanımamıştır. Çünkü temkîn, tek bir şeye tanınan imkân değildir. Kâdî Abdulcebbar bir şeye güç yetirmeyi hasen ve kabih bir yön üzere var etme gücü olarak anlar.¹²³ Nitekim Allah da ancak tercihen fiili var etmeye gücü yeten

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176-177.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 225.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 393-394; *el-Muğnî*, VI/II, 201.

¹¹⁸ Yunus 10/99.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 244.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 178.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 179, 181.

¹²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 181.

¹²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

ve fiilin keyfiyetini bilen birine teklifte bulunmuştur.¹²⁴ Kâdî, hasen olan taatin varlığı için kabih olan inkâra engel olmayı, teklifin sona ermesi veya varlığı halinde kabih olmasıyla ilişkilendirir. Çünkü iyi veya kötünden birini tercih etme imkânı olmayan biri mülce (eyleme zorlanan) kimsedir. O, kudretin iki zıttan biriyle ilintili olmaması durumunda teklifin anlamsız olacağını düşünmektedir.¹²⁵

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da Mücebbire'yi kâfirin küfre kâdir olduğu fakat imana kâdir olmadığı görüşünden dolayı ilzam eder. Ona göre kâfirin iman etmeye gücü yoksa muhtar ve fâil olmasının bir anlamı kalmamaktadır. Hatta kâfir, bilinçli olarak küfre zorlanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'e göre kâdir olmayan biri, ne küfür ne de iman edebilir. Çünkü kâdir, bir fiili ve zıddını yapabilen kimsedir. Küfrün zıddına güç yetiremeyen birinin iman etmesi ise imkânsızdır. Mücebbire ise kudretin ancak zıt olan iki şeyden birine taallukunu savunur. Buna göre küfür üzere olan biri iman etmeye güç yetiremez. Dolayısıyla kudretin iki zıt şeyden birine taalluku diğerini imkânsız kılmaktadır. Ebu'l-Huzeyl, bir şeye güç yetirenin zıddına da yetireceğini, bir şeye güç yetiremeyen zıddına da güç yetiremeyeceğini söyleyerek Mücebbire'nin savunusunu saçmalık ve tutarsızlıkla itham eder.¹²⁶

Sonuç olarak Allah'ın günah işleme imkân ve hürriyeti vermeden bir insanı itaat etme sorumluluğu yüklemesi imkân dışıdır. Aynı şekilde itaat etme özgürlüğüne engel olması veya günah işlemekten men etmesi mümkün değildir. Çünkü kabih veya hasen fiili tercih etme imkânı olmayan birine teklifte bulunmak hikmet dışıdır. Böyle bir durum, ilca (özgürlüğü kısıtlama) konumundadır. Öyleyse iki zıt olan iman ve küfürden sadece birine kudretin olması veya yalnızca birine engel olunması teklifin varlığını geçersiz kılar.¹²⁷ Bu bakımdan bir fiile kâdir olan kimse için ilcâ ve diğer engel türleri izale edilmiştir.¹²⁸ Şu halde inkâr edeceği bilinen kimse, inkâr veya iman etme imkânına sahiptir. Çünkü teklifin varlığı, insan iradesinden bağımsız bir belirleme değildir. Diğer açıdan insandan yüce değerlere ulaşması istenmektedir. Böyle bir istek, söz konusu değerlere kabih olan bir şeyin bitişemeyeceğini garanti etmektedir. Bu ba-

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311.

¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

¹²⁶ Hayyât, *İntisar*, s. 11.

¹²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 715.

kımdan teklifte kabih bir yönün olması imkânsızdır. Ayrıca teklife bitişen hak etme vurgusu bütün insanları eşitlemektedir. Hak etme mümin veya kâfir şeklinde ezeli bir belirlemeye imkân tanımamaktadır. Hak etme, teklif ve imtihanın makul ve mantıklı izahı anlamına gelmektedir. Kısacası yaratılanlar içerisinde sadece hak edebilen bir varlık mükâfat veya cezayla karşılaşmaktadır. Bu iki yönlü değersel hareket, insanın iman ve inkârı irade ettiğini göstermektedir.

4. İstidlal bi's-Şâhid Ale'l-Gâib Metoduyla İnkâr-Teklif İlişkisinin İzahı

“El-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” metodu, tecrübe âleminde hareketle Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri gibi duyu ötesi alanlar hakkında akıl yürütmeden ibarettir. Yöntemin işleyiş şekli kıyasa dayanmaktadır. Kıyas ve istidlal yoluyla şahit âlemde bir olgunun bir illetten dolayı aldığı hükmün, benzer illet sebebiyle gâib âlem için de geçerli olduğunu çıkarılmaktadır. O halde el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunda üç temel unsur ön plana çıkmaktadır. Duyusal alan yani tecrübe âlemi; metafizik alan yani gâib ve son olarak her iki âlemi birbirine bağlayan ortak illet. Bütün bunları analitiğini yapmayı sağlayacak olan akıl ve istidlal de dördüncü bir madde olarak eklenebilir. İnsanın kendi tecrübe dünyasından yola çıkarak Allah'ın bilgisine ulaşma çabası olarak ifade edebileceğimiz bu metoda Mu'vezile ekolü teolojik meseleleri izahta özellikle başvurmuştur. Kâdî Abdulcebbar da teklifle ilgili meseleleri izah ederken bu metodu bir yöntem olarak kullanmıştır.¹²⁹ Çünkü teklif, en basit anlamda sorumlu davranıştır. Bu anlamı gereği Allah ve insan arasında benzerlik söz konusudur. Zira Allah da Mükellif olmakla bir bakıma sorumluluk almıştır.

Bu açıklamadan sonra diyebiliriz ki teklif, âlemin ve insanın yaratılmasının illetidir. Burada illet ile kastedilen Allah'ın yaratma fiilindeki hikmettir. Bu illet, yaratma dâhil Allah'ın bütün fiillerini hasen niteliği katmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki Allah'ın bütün fiilleri hasen ve hikmet üzeredir.¹³⁰ Kâdî'ya göre Allah Teâlâ

¹²⁹ Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şâhid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)”, *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003, s. 70-71, 79; Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, I, 128.

¹³⁰ Allah mahlûkatı yaratmayı zorunlu kılacak bir illet nedeniyle yaratmamıştır. Yani Allah'ı yaratmaya zorlayacak bir illetten söz edilemez. Burada illet daha çok fiildeki

kabih fiilin kabihliğini¹³¹ bildiği ve yapmaya ihtiyaç duymadığı için yapmaz.¹³² Mu'tezilî düşüncede kötülük ve zulmü Allah'a nispet eden her türlü yaklaşım zorunlu olarak Allah'ın zatından adaleti nefy etmektedir. Oysa kötülük, cehalet ve ihtiyaç duyma gibi olumsuz sıfatların O'na nispeti muhaldir. Câhız da bir kimsenin işlerindeki düzensizliği üç şeyin varlığı ile ilişkilendirir. Acziyet, cehalet ve kötülük halinde işlerin dengesi bozulur. Allah hakkında bu üç nitelik imkânsız olduğundan düzensizliğin zuhuru O'nun adına muhaldir.¹³³ Bu tür olumsuz nitelikler Allah için imkânsız ise O'nun kabihin faili olması da aynı şekilde muhaldir. Öyleyse Allah'ın fiilleri, insanın fiillerinden bu yönüyle farklıdır. İnsanın fiilleri kötülük, cehalet ve ihtiyaç duyma nedeniyle, fayda ve zarar yönlü iken Allah'ın fiillerinde sadece tek yön vardır. Yani Allah, yalnızca iyi, hikmet ve maslahat üzere hareket etmemektedir. Allah'ın insana teklifte bulunması ve meşakkat içeren zorlu bir sürece maruz bırakması bu açıdan kabih değildir.

222 | db

Allah'ın meşakkat olan fiillere insanı ilzam etmesi ancak yüce menfaatlara ulaştırma amacıyla. Aksi halde Allah'ın mükellefi, meşakkat olan teklife muhatap kılması kabih bir nitelik kazanır. Diğer yönden mükellefin zarara uğramasına engel olmak için Allah'ın meşakkat olan fiilleri teklif etmesi yine abestir. Çünkü Kâdî'ya göre teklif gerçekleşmeden zarar olan bir fiilden söz edilemez. Daha doğrusu zarar, teklifin varlığıyla gündeme gelmektedir.¹³⁴ Dolayısıyla Allah'ın teklifte bulunması sadece menfaat sağlama kastıdır. Fayda esasına dayanmadan teklifte bulunmak ise bu durumda abes ve hikmet dışı tasarruftur.¹³⁵

Teklif başlangıç itibariyle zarar olan daha sonra iyi ve hayra evrilen bir şey değildir. Buna rağmen teklifin meşakkat olması ve ke-

hikmeti ifade etmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 113-114; Abdulkirim Osman, *Nazarîyyetü't-Teklif*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1971, s. 17, 31.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar'ın kullanmış olduğu 'kubhu'l-kabih' terkibi, insanın kötü bir eylemi yaptıktan sonra bilinebileceğini akla getirmektedir. Çünkü ilim, maluma tabidir önermesi sadece insan için değil Allah için de geçerli bir hükümdür. Dolayısıyla henüz var olmayan bir şeyi Allah'ın bilen olarak vasıflanmasının Kâdî caiz görmemektedir. Bkz. Ocak, *İnsanın Hürriyeti*, s. 196-197.

¹³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/143; *el-Muhîr bi't-Teklif*, I, 254.

¹³³ Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Delâil ve'l-İtibâr-Ale'l-Halkı ve't-Tedbîr*, nşr. Mektebetü-Külliyeti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nukûleti'l-İslâmiyye, Beyrut 1987-1988, s. 66.

¹³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 180.

¹³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 180.

sin bir mükâfatı garanti etmemesi nedeniyle zararlı olduğu söylenmiştir. Bunu ispat etmek için de şahit âlemde örnek bir duruma işaret edilmiştir. Örneğin, bir kimseyi önce nehre itip daha sonra oradan çıkma sorumluluğu yükleyip çıktığı takdirde ödül vereceğini söylemek, iyi nitelikli bir davranış değildir. Teklifte bu örnekte olduğu gibi meşakkat olan bir fiil ile insanı sorumlu tutup itaat etmesini söylemek ve aksi durumda zarara uğrayacağını bildirmektir. İbn Melâhimî, böyle bir olayın şahit âlemde ne kadar anlamsız ve abes bir davranış olduğu aklen sabittir, der. Kaldı ki fayda ve zarara engel olma amacı gütmeyen bir kimseyi nehre itmek, zarar verme kastına işaret eder. Ayrıca nehirden çıktığı takdirde ödüllendireceğini söylemek ise başlangıcı zarar olan bir şeye zorlayarak menfaat olan bir şeyi va'd etmektir. Kaldı ki böyle bir davranış anlam ve amaçtan yoksundur. Bu açıdan teklif ile bu örnek olay arasında bir bağlantı kurmak olanaksızdır. Çünkü teklif, kendisiyle medh ve mükâfatın hak edileceği en yüce ahlakı mükelleften talep etmektir. Oysa bu davranış, başlangıç itibariyle kasıtlı ahlaksızlıktır.¹³⁶

Dikkat edildiği üzere teklifin varlığına yönelik itiraz, bir tarafı acı ve zarar olması yönündendir. Ancak teklifte ısrarla vurgulanan fayda ve mükâfat idealidir. Şu halde Allah'ın aslı gayesi, fayda sağlamak ise bunu gerçekleştirmenin en garanti yolu herkesi iman üzere yaratmaktır. Bu şekilde inkâr etmesi mümkün olmayan herkes, mükâfatı elde etmiş olacaktır. Üstelik Allah, mükellefin inkâr etmesine engel olacak kudrete de sahiptir. Yani inkâr etmemesi için insanı aciz bırakabilir. İnkâr ile mükellefin arasına girerek iman etmeye zorlayabilir. Bu sayede iman ile küfrün birlikteliğini engelleyebilir. Elbette bu tür temenniler, Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın gücü dâhilinde olan muhtemel durumlardır.¹³⁷ Aynı zamanda bu temenniler, insanın kendisinden savuşturamadığı aklı çıkarımlardır. Çünkü başlangıcı iyi olan bir sürecin sonunda insan zarara uğramaktadır. Bu duruma bir anlam verme ve makul izahlar getirme uğraşı insanlık tarihi boyunca daima süregelmiştir. Buna göre Allah, iman ettirerek herkesi mükâfata ulaştırabilir. İnkâr imkânını hiç kimseye tanımayabilir. İhsan ve inayetiyle de her insanı faydalandırır. Diğer yönden yaratmanın illeti tefaddul; teklifin ise mükâfata ulaştırmaktır. Her iki illetin ortak noktası, hikmet, fayda ve iyi olmasıdır. Buna rağmen insan, ebedî cezaya maruz kalabil-

¹³⁶ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 255.

¹³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 180.

mektedir. Hatta insanların birçoğu inkârı tercih etmektedir.¹³⁸ Bu ise mükâfat ve faydadan yana bir tavrın olmadığını akla getirmektedir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre "eğer şu şey olsaydı daha çok insan iman ederdi" denilebilecek bir şey var mıdır? Sorgulama sürecinde böyle bir soruya cevap verebilmek oldukça önemlidir. Acaba Allah, var olduğu takdirde insanın inanmasına sebep olacak bir şeyi eksik bırakmış mıdır?¹³⁹ Mu'tezile böyle bir şeye ihtimal dahi vermemektedir. Çünkü ekolün temel felsefesinde adalet ve hikmet, ilahî fiillerin en temel özelliğidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin adalet anlayışının merkezinde, insan ve onun menfaati vardır. Hatta insanın hukuku, Allah'ın hukukunu savunmaktan daha öncelikli olabilmektedir. Çünkü ontolojik olarak insanı teklife hazır halde yaratan Allah'tır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, insanı inanmaya yaklaştıracak olan akıl, kudret, ihtiyar, irade, emir, terğîb, peygamber, va'd ve lütuf vs. ile inkârdan uzaklaştıracak yasaklama, tehdit, vaîd, hâtır ve korkutma vb. Allah'ın tüm engelleri kaldırdığının delili olarak kabul eder. Ona göre Allah, insanın inkâr etmesine gerekçe olacak hiçbir şey bırakmamıştır. Lütuf, ihsan, hikmet ve temkin açısından mümin ile kâfir arasında bir fark yoktur. Bu durum şu örnek üzerinden izah edilebilir. Aç olan iki kişiye ikram edilen yemekten biri faydalanır diğeri faydalanmazsa, yemeği ikram eden her ikisine iyilikte bulunmuştur. Allah da lütuf ve temkini inanan veya inanmayan herkese ihsan etmiştir. Her bir birey kendi özgür tercihiyle iman veya inkâr edebilmektedir. Dolayısıyla sağlanan imkânlar açısından her insan eşittir.¹⁴⁰

Esasında söylenmek istenen Allah'ın iradesini ortaya koyan her şey ortak bir anlama sahiptir. Allah bir şeyin olmasını istiyorsa onun dışında bir başka şeyin olmasını istemiyordur. İşte Allah'ın iradesine fayda garazının bitişmesi, imanı istemesi, küfürden de nefret etmesidir.¹⁴¹ Örneğin şahit âlemde bir babanın oğluna emir verip, bu emrin yerine gelmesi için teşvik ve va'dde bulunması hayır ve faydası içindir. Dolayısıyla Allah'ın kullarından iman etmesini istemesi, yüce menfaatlere ulaşması içindir. Çünkü bu menfaatlere ulaşmanın yolu nasıl ki babanın istekleri yerine geldiğinde gerçek-

¹³⁸ Yusuf 12/104; Ra'd 13/1; Mümin 40/59 vb.

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197, 271.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 271.

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197-198.

leşiyorsa; Allah'ın isteklerini yerine geldiğinde de ebedî mükâfat gerçekleşmektedir.¹⁴² Ayrıca bir baba, kendisini öldüreceğini bildiği halde oğluna bir kılıç verse; fakat oğluna bu kılıçla faydalanmasını emretse, söz konusu emir teklif ve temkin konumundadır. Aynı şekilde Allah, insana teklif ve temkin ile iman ve inkâr etme fırsatı vermiştir. Fakat O, mükelleften iman etmesini ve mükâfatı elde etmesini istemiştir. Allah'ın insana verdiği imkânlar (teklif ve temkin) ve O'nun iradesi insanın faydalanması içindir. Bu açıdan inkâr edeceği bilinen birine teklifte bulunmak hasendir.¹⁴³

Mükellefin en ciddi yanlıgısı ise faydalı bir şeyi zararlı zannetmesidir. Örneğin, bir kimse bir başkasına oldukça leziz bir yemeği sunar; bu kimse de zehirli olduğu zannıyla yemeği yemezse; yemeğin ne zararlı olduğu ne de ikram edenin zarar verme kastı taşıdığı iddia edilebilir. Buna göre fayda olmayan bir şeyle fayda sağlamak mümkün değildir. Aynı şekilde zarar olmayan bir şeyle zarar vermek imkân dışıdır. Bir kimsenin hastalığına çare olmayacak bir ilacı vermek, hastanın faydasına olmadığı gibi fayda sağlama kastını da taşımamaktadır. Buradan hareketle Allah, mükellefe teklif ile fayda sağlamak istemektedir.¹⁴⁴ Fayda olan bir şeyin zarar olduğu zannıyla gereklerini yerine getirmemek zararın nedenini oluşturmaktadır.

Şahit âlemde bir kimse zannı galiple kabul etmeyeceğini bildiği halde bir kimseyi doğru olan yola yöneltebilir; reddedeceğini bildiği halde muhalif olanı hakikate çağırabilir; yararlanmayacağını bildiği halde aç olana yemek ikram edebilir, boğulan birine ip uzatabilir. Bütün bu fiiller zannı galiple de olsa iyidir. İyi ve fayda olana imkân tanıyıp kişinin kendisine zarar verecek şeyi seçmesi kötülük değildir. Bu açıdan düşünüldüğünde Allah'ın inkârı seçeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması hasendir. Kâdî Abdulcebbar burada zannı galibi, ilim konumunda görmektedir. Çünkü kesin olan bilgi, fayda sağlama ve zarardan koruma isteğidir.¹⁴⁵ Dolayısıyla teklif, zarar veren bir süreç değildir. Allah'ın fiili olduğundan mükellefin, teklifle zarara uğraması mümkün değildir. Nitekim mükellefin faydasını isteyen Allah, bu faydaya ulaştıracak en iyi yöntemin teklif olduğunu da bilmektedir. İnsanın faydalanması ise bu durumda sadece teklifin varlığı ile olur. İnsanın teklifin zararlı olduğu yönünde

¹⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 198, 293.

¹⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 285.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199, 241.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213.

kanısı, teklifin zarar olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta teklifin zararlı olduğu zannıyla sorumluluktan kaçmak, insanın zarara uğraması demektir. Çünkü bu aşamada sorumsuz davranarak faydadan yüz çevirmek, zararın gerekçesi olmaktadır. Bu realite, akıllı ve irade sahibi bütün mükellefleri kapsamaktadır.

Bu örneğin diğer bir varyantı da şöyledir. Bir kimse, bir başkasına zehirli olan yemeği faydalı olduğu zannıyla ikram etmektedir. Burada her ne kadar yemeği ikram edenin kastı, fayda sağlamak olsa da yemeği yiyen zarar gördüğünden var olan bir menfaatten söz edilemez. Allah'ın amacı ise katî surette mükellefin faydalanmasıdır. Teklifin zarar iken faydaya dönüşmesi veya şüpheli fayda olması mümkün değildir. Allah, bütün insanlara faydayı ikram etmiştir. Bunun için mükelleflerin tamamını akıl, irade ve temkin yönüyle eşit yaratmıştır. Kâfir veya mümin için burada herhangi ayrıcalık söz konusu değildir.¹⁴⁶ İnsan irade ve ihtiyarıyla kötü olan sonu, kendisi adına mukadder kılmaktadır. Teklifin salt fayda olan yönünü göz ardı ederek zarar olduğunu düşünen birey, sonunda zarara kendi tercihiyle mecbur kalmaktadır.¹⁴⁷

226 | db

Üstelik teklifin kâfir için zarar olması halinde ortak illet nedeniyle mümin için de zarar olması gerekir. Ayrıca burada zararın izah edilmesi gerekmektedir. Zararın meşakkate mecbur etmek olduğu iddia ediliyorsa, sorumluluklarını yerine getirmeyen birinin meşakkat nedeniyle zarara uğradığı söylenemez. Kaldı ki kâfir, meşakkat olan birçok emri yapmamakta nehiyden de sakınmamaktadır. Bu itibarla teklifin inkâr edene zarar verdiği söylenemez.¹⁴⁸ Tabi bu söylenen daha çok dinî emirleri yerine getirmeyle sınırlıdır. Çünkü dünya birçok zorluk ve sıkıntıyı herkes adına barındırmaktadır. Ancak papaz veya rahibe gibi dinî misyona sahip olanlar dinî ritüelleri gereği meşakkat halini yaşamaktadırlar. Bu durumda zararın varlığı eylemin yanında itikadı da kapsamaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşüncede iman ve amelin ahlakî ve hukukî formu, tevhid ve adalettir.

Diğer yönden teklifin zarar olan yönü, sona erdiğinde karşılaşılabilecek olan azap ise teklifin kendisi cezalandırma değildir. Bu durumda kâfir, tekliften dolayı değil; inkâr ettiği için cezayı hak et-

¹⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199.

¹⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199, 241.

¹⁴⁸ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Uşûlî'd-Dîn*, s. 262-263.

miştir. Dolayısıyla ceza, bizzat kendi istek ve iradesiyle meydana gelmiş ve böylece kâfir kendisine zarar veren olmuştur.¹⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif, tek başına insanı mükâfat veya cezayı hak etmesine sebep değildir. Bireyin kasıtlı ve bilinçli tercihi söz konusu değerlerin belirleyicisidir.¹⁵⁰ Onun düşüncesinde iman etmek doğrudan teklifi hasen kılmadığı gibi inkâr etmek de kabih olmasını gerektirmez. Bu bakımdan teklif, şahısların itikâdî tercihlerine göre iyi veya kötü olarak nitelenemez. Çünkü teklif, iyi ve fayda olan vasfını, insanî tercihin şekline göre alan bir değer değildir. Allah'ın fiili olması özünde iyi olması için yeterlidir.¹⁵¹

Bu nedenle teklif sürerken bir zararın mevcudiyeti söz konusu değildir. Çünkü Allah, zatıyla bilendir. Eşyayı da olduğu hal üzere bilmektedir. Olduğu hal üzere olmayan bir şey onun bilgisi dâhilinde değildir. Bu bakımdan Allah, kâfirin küfrünü isyan edeceğini bildiği için isyan etti olarak bilmektedir. Yoksa 'isyan etti' şeklinde sabit bir hüküm olarak bilmemektedir. Allah, kâfirin isyan edeceğini bilmektedir. Allah'ın bilgisinden dolayı kâfir isyan etmiş değildir. Bu nedenle kâfir, isyanı tercih ettiği için cezalandırılacaktır. Yoksa Allah'ın cezasına hükmetmiş olmasından dolayı cezalandırılacak değildir.¹⁵² Teklif devam ederken kâfir için kesinleşmiş bir hükümden bahsedilememesinin en önemli nedeni de budur.

Burada cevap verilmesi gereken diğer bir ilzam ise şudur. Allah, kâfirin inkâr edeceğini bildiği halde teklifte bulunuyorsa bu durumda kâfirin ceza hükmü kaçınılmazdır. Örneğin, kendisine attığımız ipi tutarak boğulmaktan kurtarmayı istediğimiz birinin, kendisini kurtarmayı tercih etmeyerek uzatılan iple kendisini boğacağını ve öleceğini biliyorsak bu kimseye ip uzatmak kabihtir. Bu ihtimal bilindiğinde -her ne kadar iyilik yapma isteği de olsa- söz konusu kimseye ipi atmak kabihtir. Aynı şekilde koyun kesmesi ve etinden faydalanması için kendisine bıçak verdiğimiz birinin, bu bıçakla kendisini öldüreceğini biliyorsak bıçak verme kabihtir.¹⁵³ Kâdî Abdulcebbar, bu durumu 'hüsün ve kubuhta temkin' olarak

¹⁴⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 263.

¹⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 274.

¹⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 272.

¹⁵² İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 263.

¹⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 226, 230-231; İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 264.

ifade eder. Yani bu kimse kurtulmayı veya helak olmayı seçebilir. İnkâr edebilen bir varlık 'temkin'in varlığıyla iman edebilir.¹⁵⁴

Teklif ile bağıntısını kurarsak, Allah kâfirin inkâr edeceğini ve böylece ebedî bir azaba maruz kalacağını biliyorsa, ona teklifte bulunmanın bir anlamı yoktur. Teklif ile şahit âlemden örnek olarak sunulan bu iki olay arasında bir bağıntı kurmak doğrusu tutarlı değildir. Çünkü teklif, yaratıcının kuluna olan ikram ve izzetinin ürünüdür. Allah'ın teklifte bulunması nimet, fayda ve mükâfat içindir. Mükellefin, Allah'ın eşsiz nimetini takdir ve elde etme imkânına sahip olması sadece teklife bağlıdır. Örneklerde ise kendisine verilen imkânlarla kendilerine zarar vermek isteyen insanlar anlatılmaktadır. Oysa teklifin, insana zarar verme amacı olmadığı gibi insan için zarar olması mümkün değildir. Daha doğrusu teklif, zarar vermenin aleti değildir. Bizzat insanın özgür tercihleri, zararın sebebidir.¹⁵⁵

Hâlbuki mükellef, kötüyü tercih etse bile sorumluluk bilinciyle hareket ettiğinde fayda ve mükâfata ulaşabilir.¹⁵⁶ Öyleyse insanî tercihler zarara uğramanın esas nedenidir. Burada teklife veya Mükellife çıkarılacak bir pay söz konusu değildir.¹⁵⁷ Fakat burada itiraz edilen husus şudur. Hikmet sahibi bir varlığın insanı bu şekilde muhtaç duruma düşürmesi ne anlama gelmektedir. İnsanı mükâfata muhtaç bırakmak ona zarar vermek değil midir? Bu durum, yaşadığımız dünyada birini önce yaralayıp sonra tedavi etmeye veya önce denize atıp sonra kurtarmaya benzetilmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın teklifte bulunmakla zarar verdiği düşüncesi temelsiz bir görüştür. Çünkü şahit âlemde, önemli bir görevi üstlenmesi için bir kimseyi meşakkat ve zor bir sürece maruz bırakmak hasendir. Ayrıca ortada mevcut bir iyilik veya fayda olmasa dahi menfaate ulaşma imkânını vermek (târiz) özünde iyidir. Yani mükellef zor bir imtihana tabi olsa da onun mükâfata ulaşma imkânı içerisinde olması teklifi hasen kılar.¹⁵⁸

Bununla birlikte insan çok değerli ve kalıcı bir menfaat için daha basit ve sonlu acılara katlanmayı göze alabilir. Örneğin para kazanmak ve rahat yaşamak için ticaretin külfetine katlanır. Benzer

¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 226.

¹⁵⁵ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 264.

¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

şekilde Allah, yüce ve eşsiz mükâfatlara ulaşması için kulundan meşakkat içeren kısa süreli isteklerde bulunabilir.¹⁵⁹ Bu bakımdan yukarıdaki örneğin teklifle sağlıklı bir ilişkisini kurmak zor görünmektedir. Çünkü teklif, başlangıç itibarıyla faydayı esas alır. Fayda, teklifin ontolojik sebebidir. Fakat boğma veya yaralama, bir işe zarar ile başlamaktır. Aslı zarar olan bir şeyle fayda olan bir şey arasında doğrusal bir bağıntı kurmak çelişkidir.¹⁶⁰

Bir diğer ilzam da şu husustadır. İnkâr eden biri teklifin sona ermesiyle cezaya yani azaba uğramaktadır. Teklifin ise hasen olduğu söylenmektedir. Teklifin hasen olması, mükellefin mükâfat veya cezayı hak etmesiyle değişmemelidir. Buna göre sorumluluklarını yerine getirmediginde mükellefe azap etmenin hasen olması gerekir. Fakat tecrübe âleminde, bir kimseye zarar vermek, ancak bir menfaat söz konusu olduğunda veya bir zarara engel olduğunda iyidir. Bu iki seçenek olmadığında eylem kabihtir. Öyleyse inkâr eden için teklifte bir fayda olmadığı gibi her hangi bir zararın izalesi de söz konusu değildir. Buradan hareketle teklifin kabih olması gerekir.¹⁶¹

db | 229

Kâdî Abdulcebbar'a göre bu çıkarım hatalıdır. Çünkü görünen âleminde, kötülük yapan birini kınamak, yaptığına karşılık onu cezalandırmak, kendisini üzse ve bundan zarar da görse iyidir. Burada iyi olan mükellefin kınanması değildir. Kınama fiiline iyi bir nitelik katan mükellefin bunu hak etmesidir. Dolayısıyla inkâr edeni cezalandırmanın iyi olduğundan söz edilmemektedir. İnkârın kınama ve cezalandırmayı gerektirdiği söylenmektedir.¹⁶² Azabın hasen olması sadece hak edilmiş olmasındandır. Hak etmenin iyi olması kişiyle ilintili değildir. Suç ve günahın varlığı nedeniyledir.

Bununla bağlantılı olarak şöyle bir soru akla gelebilir. Allah, mükellefin teklifin muhtevasına aykırı davranacağını bunun neticesinde faydaya ulaşamayıp telafisi mümkün olmayan bir zarara uğrayacağını biliyorsa niçin iman etmelerini istemektedir? Örneğin bir baba faydalanmasını istediği şeyi evladının yapmayacağını ve bundan ötürü zarara uğrayacağını biliyorsa, herhangi bir istekte bulunmayarak zararı izale edebilir. Ancak burada babanın oğlundan

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

¹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 161.

¹⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 161.

isteği kendisini öldürmesi veya başka şekilde kendisine zarar vermesi değildir. Çünkü bu durum babayı da üzer ve böyle bir şeyle karşılaşmayı baba arzu etmez. Fakat Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın iradesine aykırı davranarak mükellefin iman etmemesi bundan çok farklıdır. İlk önce mükellefin kendisine zarar verecek olan yolu tercih edeceğini Allah bilse de küfrü irade etmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah, mükelleften imanı istediğine; küfrü de istemediğine delalet eden her şeyi mükellef adına yapmıştır.¹⁶³

Peki Allah, teklifte bulunmadan önce insanın rızasını almış mıdır? En azından teklifin karşılıklı rıza doğrultusunda olması gerekmez miydi? Çünkü meşakkat olan bir fiili, birinden yapmasını istemek ancak rızası doğrultusunda olursa tutarlı ve hukukî olur. Burada hak edilecek mükâfatın azlığı veya çokluğu önemli değildir. Açıkçası menfaatin cezbedici yüceliğini öne sürmeden evvel, mükellefin rızasının alınması gerekirdi. Bu durumda mükellefin rızasına dayanmayan teklifin kabih olması gerekir. Kâdî Abdulcebbar bu düşünceyi saçma bulur. Çünkü insanlar, rıza söz konusu olmasa da birbirlerinden bir takım işleri yapmalarını istemekte veya emretmektedir. Örneğin, bir kimsenin emaneti iade etmesini veya borcunu ödemesini bir başkasından istemesi ve bu konuda onu uyarması hasendir. Aslında buradaki fayda, bu davranışı muhataptan isteyen yani uyaran için değildir. Tamamen uyarılanın faydasıdır. Benzer şekilde Allah'ın, rızası olmaksızın insandan bir takım meşakkatli fiilleri istemesi esasında kendi menfaati için değil, salt kulunun faydası içindir.¹⁶⁴ Ayrıca rıza olgusu, alım-satım ve kiralama gibi akde bağlı muamelelerde zorunludur. Teklifi, akdin önemli bir unsuru ile izah etmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü satım ve kiralama akdi, varlığıyla övgü ve yüceltmenin hak edilmediği iş talebidir. Oysa teklifin en önemli unsuru, tâzim ve tebcildir.¹⁶⁵

Burada bir başka mesele, faydalanmak istemeyen birini cezalandırmanın ne kadar doğru olduğudur. Bununla bağlantılı olarak "kulumun menfaatini istediğim için ona teklifte bulundum", cümlesi problemlili görülmüştür. Çünkü Allah, kulundan faydalanması için sorumlu davranmasını istemektedir. Burada herhangi bir sorun yoktur. Ancak faydalanmadığı takdirde cezalandıracağını bildirmektedir. Bu pasaj, inkâr eden açısından düşünüldüğünde oldukça so-

¹⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 159.

¹⁶⁵ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 255.

runlu görülmektedir. Bu durum, Allah'ın kuluna şöyle demesi gibidir: “Sen itaat ederek ve iyilikte bulunarak kendine fayda sağla. Şayet itaat ederek faydalanmazsan ebedî azapla seni cezalandıracağım.” Öyleyse kendisine sunulan menfaati kabul etmeyen birine azapla zarar vermenin ne tutarlılığı olabilir?¹⁶⁶

Kâdî Abdulcebbar'a göre menfaati kabul etmediği için mükellefin zarara uğradığı iddia edilemez. Zira mükellef kabihî yapıp, vacibi ihlal ettiğinde cezayı hak etmektedir. Görünen âlemde de bir kimse kendisinin menfaatine olan bir şeyden yararlanmadığı için kınanmaz. Faydalanması için kendisine ikram edileni terk ettiği için kınanır.¹⁶⁷ Örneğin aç olan birini faydası düşünüldüğünde doyurmak hasendir. Söz konusu kişi, kendi iyiliği için ikram edilen yemeği yemez ve bunun neticesinde zarara uğrarsa kınanır. Burada zarara uğramanın sebebi yemeğin veya onu ikram edenin varlığı değildir. Mükellefin kendi tercihiyle faydalanmaktan yüz çevirmesidir. Buna göre inkâr edene teklifte bulunmak zarar değildir. Mükellif de teklifte bulunmakla zarar vermeyi istememektedir. Teklifi emrin gereklerini yerine getirmediğinden mükellef, zorunlu olarak zarara uğramıştır.¹⁶⁸

Buna ilaveten bir kimse bir başkasından emaneti iade etmesini istiyorsa bu istek uyarıyı fiile zorlamamaktadır. Yani burada uyarı, fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmamaktadır. Uyarı sadece yapması gerekenin vacip olduğunu muhataba bildirmektedir. Uyarılan kimse aslında emaneti iade etmesi gerektiğini aklen bilmektedir. Bu farkındalık, kendisine karşı uyarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla uyarıdan önce fitrî bilinç hali, insanı eyleme sevk etmektedir.¹⁶⁹ Çünkü mükellefte vacib ve kabihin bilgisini a-prioridir. Bu aynı zamanda Allah'ın kuluna teklifi târif etmesi anlamına gelir. Teklifi yerine getirebilmenin bütün bilişsel ve edimsel tabanının olması gerekir. Bu bakımdan Allah, zorlama veya rıza söz konusu olmadan içsel uyarı ve zorunluluk ile insanın hareket etmesini talep etmektedir.¹⁷⁰ Bu söylediğimizin mükelleflerin tamamı için geçerli olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla Allah'ın zorunlu kılması, insanın mütemekkin vasfından sonradır. Bunun

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 159.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 160.

için Allah, gerekli bildiriği yapmış, aklî ve semî delillerin tamamını kulları için hazır hale getirmiştir.¹⁷¹ Bundan sonra insanın itaat etmesini istemiştir. Şu halde deliller üzerinde istidlal ederek inanmanın imkânı, bütün insanlar için aynı değeri bildirir.

Bu bakımdan Allah'ın iman etmeyi sağlayacak; inkârdan da uzaklaştıracak her şeyi yapması küfre engel olan; imana da teşvik eden olması için yeterlidir.¹⁷² Kâdî Abdulcebbar bu iddiasını şu örnekle güçlendirir. Örneğin, bir kimse aç olan birine yemek ikram eder, yemesi için her türlü özeni gösterir ve yemekten uzak durmasını sağlayacak her engeli izale eder. Buna rağmen yemeğe davet edilen kendi ihtiyarıyla yemeği terk eder ve zarar uğrarsa bu hareketiyle kınanır.¹⁷³ Aslında Kâdî'nin varmak istediği nokta, herkes için kabul edilebilir evrensel bir paydadır. Buna göre Allah'ın insana olan nimeti, tek bir şekilde tezahür etmez. Bu bazen mahza menfaat şeklinde olur bazen de menfaate sebep olan bir yolla olur.¹⁷⁴ Allah'ın teklifte bulunması, mükellefin nimet veya faydaya ulaşmasına sebep olan şekli ifade eder. Yani Allah, doğrudan insana fayda sağlamamış; fakat faydanın elde edilmesini sağlayacak olan imkânları insana nimet olarak vermiştir. Mükellef, kendisini zarara götüren şeyi yaptığında bu seçim, teklifin fayda olan yapısına bir hanel getirmez. Çünkü teklif, varlığı fayda olan fakat zarara uğrama alternatifi de olan bir süreçtir. Zarar olması ise mükellefin kastıyla ilintilidir. Yoksa Allah'ın kastının zarar verme olduğu anlamında değildir.¹⁷⁵ Kâfir, kötü tercihi ile cezayı hak etmiştir. Bu sonuçtan dolayı teklifi kabih görmek doğru bir bakış açısı değildir. Nitekim kâfir, İslam'a ve hakikate davet edilir, bundan sonra yüz çevirirse kınama ve ceza hakkında zorunlu olur. Kâdî'ya göre bu durum, gitmeyi tercih ettiği yolda vahşi hayvanların olduğu yönünde uyarılan birinin haline benzer. Bu kimse uyarıların aksine diğer yoldan giderse hayvanlar tarafından parçalanabilir. Söz konusu kişinin yanlış tercihi, kendisine nasıl zarar veriyorsa; hak ve batıl kendisine izah edildikten sonra hakikate yönelmeyen biri de aynı şekilde zarara uğramaktadır.¹⁷⁶

¹⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 160.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 203.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 216.

Aslında bir kimseyi dine davet eden ve doğruyu açıklayan birinin yaptığı ile Allah'ın yaptığı arasında fark yoktur. Fakat Allah, akıllı bir varlığı yaratıp teklifte bulunmayabilir. Onu imana zorlayabilir veya kabihî yapmaya ihtiyaç duymayacak bir yapıda yaratabilir. Ancak Allah'ın insana iyilik ve kötülük yapma imkânı vermesi ve onda bir 'hâtır'¹⁷⁷ yaratması, insanı vacibin vücûb olan yönünü bilme yetisine sahip kıldığını gösterir. Bu yetinin varlığı, aynı zamanda Allah'ın Mükellif olması anlamına gelmektedir. İnsanın hakikatten ayrılmış birine (sapıtan) yol göstermesi, onu dine davet etmesi, fayda sağlaması, birine yemek ikram etmesi, kurtarmak için boğulana ip uzatması vb. fiiller aklın gerekli gördüğü davranış türleridir.¹⁷⁸ Bu bakımdan teklifin varlığı ve devamı için Allah, küfür fiiline ve fâiline engel olmamıştır. Çünkü küfre engel olma söz konusu olacak ise bu sadece teklif devam ederken olacaktır. Teklifin kendi kuralları ölçüsünde küfre karşı bir direnç var edilecektir. Emirler, nehiyeler, korku ve ümitler, mükâfat ve cezalar her biri küfrün izalesi, imanın ikamesi içindir. Bütün bunların varlığı, teklifin varlığına bağlıdır.¹⁷⁹

Sonuç

Teklif, insanın hür irade sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, aktif iyiyi sembolize eden meleğe ve kötülüğü tercih eden şeytana nispetle daha dengeli bir yerde durmaktadır. Çünkü iyi veya kötüyü tercih edebilmektedir. İnsanın tercih edebilmesi da mükellef olmasının temel tutarlılığını bildirmektedir. Tercih ise öncesinde sorgulamayı aynı zamanda bilinçli ve iradeli bir eylemi akla getirmektedir. Dolayısıyla seçme yetisi, insanı, diğer varlıklardan ayıran en temel unsurdur. Zira insan dışında kendi geleceğini belirleyebilen başka bir varlık yoktur. Bu nedenle sorumluluk, iradeyi kullanabilme özgürlüğü olarak insana iyi veya kötüye yönelme imkânı tanımaktadır. İnanan ve inkâr eden her bir birey, kendi ka-

¹⁷⁷ Hâtır", kişinin nazardan kaçınmasını engellemektir. Nazar ve istidlali terk ettiğinde azabı veya zemmi hak edeceğine dair kişide oluşan içsel/fitri korku. Ayrıntı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 170-189; Ebu'l-Huzeyl 'havâtır'ın araz olduğunu söyler. Nazar, tefekkür ve istidlale çağırın hatır, Allah'ın insanın kalbine koyduğu arazdır. Bununla insan itaate çağırılır ve Allah'ın korkuttuğu ve tehdit ettiği şey üzerinde istidlale yönlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahim ez-Zeyni, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Yakîn, Kahire 2010, s. 176-177.

¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 217.

¹⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200-201.

rarıyla bu yönelimi yapmaktadır. Çünkü Mu'tezilî düşüncede insan, gerçekten fâil ve kâdirdir. Böyle bir varlığın kendi seçimini yapması kadar doğal bir hal yoktur. Öyleyse iman ve inkâr teklifin sebep olduğu sonuç değildir. Tercihin doğal sonucudur. İmtihan ve hesabın adalet ve hikmet ölçüğünde gerçekleşmesi de bu hürriyet ve tercihe bağlıdır. İnsanın iman ve inkâr neticesinde hak ettiği mükâfat ve ceza da bilinçli ve kasıtlı tercihin ahlakî sonucu olmaktadır.

İlahî bilgi ve iradenin zorunlu kıldığı iman ve inkârın ahlakî ve hukukî karşılığının olmadığı Mu'tezile teolojisinde ısrarla vurgulanmaktadır. Daha doğrusu varoluşun hikmeti insanın hakiki manada mükellef olmasına bağlı olmaktadır. Çünkü mükellef olmadan sorumlu kılan bir Mükellifin olması mümkün değildir. Allah'ın iman ve inkâra karar verdiği bir alanda Mükellif olması da çelişkidir. Dolayısıyla ilahî irade iman ve inkârın zorunlu sebebi değildir. Aynı zamanda ilahî bilgi, bir sonuçtur. Sebep ise teklif ve imtihandır. Sebepden önce kesin sonucu ilan etmek sebebin varlığını izale etmekle eşdeğerdir.

234 | db

Sonuçta teklifin ontolojisinde insanın zarara uğraması yoktur. Temel gayesi fayda ve mükâfat olan teklifin insana zarar verdiği veya abes olduğu Mu'tezile'de kabulü imkânsızdır. Çünkü Allah, sistemi hikmet, adalet ve yarar üzere kurmuştur. O'nun fiilleri sürekli iyi bir nitelik ve değer bildirmektedir. Çünkü kötüyü bilen ve kötülüğe ihtiyaç duymayan bir varlığın fiillerine kabih ve abesin bitişmesi olanaksızdır. Bu durumda insan, tefaddulen faydalandırılmak için yaratılmıştır. O, bu faydayı hak etmeden elde etmiştir. Fakat yaratılışla birlikte kendisinden faydayı hak ederek elde etmesi istenmektedir. Faydaya hak ederek ulaşmasını sağlayacak olan da sadece tekliftir. Bunun imkânı noktasında insanlar arasında bir ayrıcalık yoktur. Çünkü ilahi fiillin temel değeri hikmet ve adalet, insan adına eşitliği gerekli kılmaktadır. Ayrıca başka seçeneğin olmayıp fayda sağlamak için yalnızca teklifin varlığı iyi ve hikmet olmasında yeter sebeptir. İnsan için aslolan iman ve mükâfattır. Arzî sonuç olan inkâr ve ceza ise aslın tahribi sebebiyle karşılaşılan ahlakî sonuçtur.

Kaynakça

- Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1971.
- Ammara, Muhammed. *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)* çev. Vahdettin, İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Arslan, Hulusi, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şahid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003.
- Bahrânî, Meysem b. Meysem, *Kavâidu'l-Kelâm fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Delâil ve'l-İ'tibâr-Ale'l-Halkı ve't-Tedbîr*, nşr. Mektebetu-Külliyeti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nukûleti'l-İslâmiyye, Beyrut 1987-1988.
- Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mutezile*, Beyrut 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mucemu't-Târifat*, thk. Muhammed Sıddîk, el-Minşâvî, nşr. Dâru'l-Fâzile, Kahire 2004.
- Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fî-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Beyrut 1998.
- Ebü Reşid Nisâbüri, Saïd b. Muhammed, *Mesâilu'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maîn Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak Hakikat ve Kimlik (İslam Kelamında Ahlak Problemi)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.
- Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebu'l-Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fî'r-Red Ale'İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993.
- İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâr-Sader, Beyrut (ts.).
- İbn Melâhimî, el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fî'r-Reddi-Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensari-Wilferd Madelung, Tahran 2008.
- *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklif*, (II), cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut 1981.
- *Kitabu'l-Mecmû-fî'l-Muhît-bi't-Teklif*, (III), cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(Adl-İrade)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (VI), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(el-Mahlûkât)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (VIII), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(Teklif)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (XI), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tevbe)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XIV), Beyrut 2012.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru'l-Hayai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012.
- *el-Muhît-bi't-Teklif*, (I),cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965.
- *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zenzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

- Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought (Abd al-Jabbar-Ibn Sina and al-Ghazali)*, The Edition Published in the Taylor-Francis e-Library, Newyork 2006.
- Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Nasîruddîn Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *Keşfu'l-Murâd ft-Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Muhammed b. el-Hasen, şrh. Cemaluddîn el-Hasen b. Yusuf, nşr. Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1988.
- Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu'ş-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405.
- *Emâli'l-Murtazâ Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1954.
- Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003.
- Türkî, İbrahim, *es-Sebebiyye inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, nşr. Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdulkerim el-İzbâvî, nşr. Dâru't-Turâs, Kuveyt 2001.
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007.
- *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, Beyrut 2007.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahim, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Yakîn, Kahire 2010



LÜTUF TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNİN MU'TEZİLÎ YORUMU*

Mahsum AYTEPE**

Öz

İnsan, âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından yaratılmış ve teklife muhatap tutulmuştur. Teklif, insan için sorumluluk olduğu kadar bir imkândır. Teklifi imkâna dönüştüren şey, Allah'ın yardım ve inayetini konu olmasıdır. Mu'tezile Allah'ın yardımını lütuf kavramı ile izah eder. Lütuf, insanın mükellef olduğu sürece, ilahi yardıma mazhar olduğunu ifade eder. İnsan bir taraftan lütuf olarak gerçekleşen bir yardımla teklife muhatap olmakta, diğer taraftan özgürlüğünü koruyabilmektedir.

Burada temel problem, insanın özgürlüğünü tartışmasız kabul eden Mu'tezilenin bu yardımı nasıl izah edeceği'dir. Zira Mu'tezile hiçbir surette insanın irade ve ihtiyarının zedelenmesini kabul etmez. Bu çalışma, lütuf teorisi bağlamında Allah ile insan arasında gerçekleşen ilişkiye değinmekte, yardım ve özgürlük paradoksuna Mu'tezilenin nasıl bir açıklama getirdiğini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Kadı Abdülcebbar, Lütuf, Teklif, Ahlak.



Mu'tazilite Interpretation of Allah-Human Relationship in the Framework of Grace Theory

Abstract

Human is created by Allah, the Lord of the worlds, and is held responsible for the offer. Proposal is both a responsibility and an opportunity for man. The thing that turns the proposal into a possibility is that it is the subject of Allah's help and grace. Mu'tazila explains Allah's help with the concept of grace. Grace refers to the divine help as long as man is obliged. Man, both being subjected to a proposal which was assisted grace and can preserve his freedom as well.

* Bu makale, "Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi" isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, m.aytepe@alparslan.edu.tr

The main problem here is how the Mu'tazila, who accepts the freedom of man unquestioningly, will explain this help. Because the Mu'tazila does not accept that the will and the preference of the human being are damaged in any way. This study refers to the real relationship between God and man in the context of the theory of grace, and explains how Mu'tazilian gives an explanation for the paradox of help and freedom.

Keywords: Mu'tazila, Qadi Abd al-Jabbar, Grace, Proposal, Ethic.

Giriş

Vahiy geleneği kendisini dünyaya açan ve hakkında bilgi imkânının olduğu bir Allah'tan bahseder.¹ Sıfatları ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer zatî sıfatlarının yanında hayat, ilim, irade, kudret gibi zatıyla sınırlı kalmayıp insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.² Ahlakî ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu durum, zatî itibarıyla iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.³

Ahlakî ilişki, insanın teklife muhatap olan bir varlık oluşunu esas alır.⁴ Teklif, insan açısından zorunlu olarak özgür bir iradeyi, aklî ve duygusal donanımı, yeterli bir süreyi ve nihai bir sonucu; Allah açısından da rahmet, kerem ve lütfünü insanın maslahatı için tecelli etmeyi ifade eder. Teklifle şekillenen bu çift yönlü yapıyı oluşturan taraflar olarak Allah ve insanın sözü edilen esaslara bağlı olarak eylem icra etmeleri, bu ilişkinin ahlakî niteliğini kaybetmemesi için zorunludur. Dolayısıyla teklif bağlamında insanın otonomluğuna yapılacak vurgu ne kadar hayati ise Allah'ın insan yaşamına

¹ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara 2012, s. 130.

² İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 24; Ayrıca bkz., Gürbüz Deniz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkileri", *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara 2013, ss. 75-100.

³ İzutsu, "ontolojik", "haberleşme", "Rab-kul" ve "ahlakî" olmak üzere dört çeşit münasebetten bahseder. Ayrıntı için bkz., Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara ts., s. 70-71.

⁴ İlhami Güler, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu", *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı: III, 1991, ss. 194-207.

yönelik ve temelde teklifin başarılmasına matuf müdahalesi de o oranda hayatidir. Fazlurrahman'ın dediği gibi, Allah'ın müdahalesi olmasaydı, hem tabiatın hem de insanın yaptığı işler kusurlu ve gayesiz olurdu.⁵ Bu nedenle adalet ve iyilik esası üzere gerçekleşen fiilleriyle özelde insana ahlakî bir biçimde muamele etmesinin tabi sonucu olarak Allah kavramı, semavî kaynaklı bütün dini düşüncelerde ahlakî bir nitelik taşır.⁶

Ancak Allah'ın insanla kısmen de olsa benzer nitelikler üzerinden kurduğu ilişkiyi 'ahlakî' olarak nitelemek, O'nun insanla her şeyden önce yaratma ilişkisi içinde olduğu gerçeğini teslim ettikten sonra doğru olabilir. Çünkü Allah'ın mutlak gücünü ve kudretini tasvir eden sıfatların aşkın yapısı korundukça, ahlakî davranışlarımız doğru bir zeminde karşılık bulur. Bu nedenle Hume, Tanrı'nın varlığını ahlakın en güvenli temeli kabul eder.⁷

Kelamcılar için Allah ile insan arasındaki ilişkinin en problematik yönü, ilişkiler metafiziğinin dengelerini korumak ve bu ilişkinin taraflarını oluşturan varlıkların haklarını vermek olmuştur.⁸ Hiç şüphesiz Mu'tezile 'dengeler duyarlı'ğını ahlakî bir zemine çekmek için farklı teolojik uğraşlara da girmiştir.⁹ Ancak bizim için lütuf teorisini öne çıkaran husus onun derinliği ve kapsamıdır.¹⁰

Son dönem Mu'tezile'sinin tartışmasız kudretli isimlerinden olan ve Watt'ın birinci sınıf beyin olarak tarif ettiği¹¹ Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) elinde sistemli bir yapıya dönüşen lütuf teorisi, insan yaşamında Tanrı'nın rolünü açıklamaya çalışır.¹² Allah'ın inâyetiyle insanın kudreti arasındaki ilişki bağlamında hususileştirilebilecek lütuf teorisi, Allah'ın bilgi, irade ve kudret ile mümeyyiz olduğu kabul edilen insana yönelik yardım ve tevfiğini tahlil

⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara Okulu, çev.: Alparslan Açıkgeç, Ankara, 1998, s. 33.

⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 218.

⁷ David Hume, *Din Üstüne*, çev.: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, s.84.

⁸ Mehmet Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 162.

⁹ Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlmi'l-keâm (el-Mu'tezile)*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut, 1985, c. I, s. 142.

¹⁰ Ahmed Mahmud Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, fi'l-Fikri'l-İslâmî, Darü'l-Meârif, Kahire 2002, s. 82.

¹¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul 1996, s. 373.

¹² MahaElkaisy-Friemuth, Routledge, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', New York 2006, s. 65.

eder. Lütuf teorisinin Allah'ın kula dönük yararlandırma ve gözetme iradesini izhar etmesi, Mu'tezileyi teklife konu olan veya olmayan bütün varlık alanlarını yeniden yorumu tabi tutmaya sevk etmiştir.

Lütuf teorisi her ne kadar Allah'tan insana yönelen her türlü yardımını konu edinse de insan merkezlidir. Zira mutlak kudret ve irade sahibi varlık olarak Allah'ın insana yönelik böyle bir tasarrufa yönelmesi, Mu'tezile açısından teklif bağlamında otonomluğunu kazanan insan için paradoks olarak görünme ihtimalini barındırmaktadır. İlahi tasarrufun insanın özgürlüğünü zedelemeyen gerçekleşmeyeceğini düşünenler için önemli bir 'mevzi' anlamına gelebilecek problemin Mu'tezile açısından çözülmesi hayatidir. Lütuf teorisi bu açıdan insanın özgürlüğüne ve Allah'ın adaletine hanel getirmeden ancak kalkış noktası insan olan bir düşünceyi esas almıştır. İlahi yardım ve takviye insanın imkânları, eğilimleri, zaafı hatta öngörülerini esas alınarak gerçekleşmelidir. Geriye dönüp baktığında ilahî yardımın ne varlığının ne de yokluğunun insan için itiraz konusu yapılamayacak bir dengede vuku bulmasını gerektiren bu yön, teorisinin de en problematik yönünü oluşturmaktadır. Lütuf teorisini tenzih doktrinini ihmal etmeden insani hassasiyetleri öne çıkarmak şeklinde işlemeyi gerektiren bu durum, ahlakî ilişkinin de özünü oluşturur.

240 | db

1. Lütuf Teorisinin Genel Çerçevesi

Lütuf teorisi, kaynakların verdiği bilgiye göre Mu'tezile'nin Bağdat kolunun kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) dayanır. Gimaret'e göre "aslah" teorisini ortaya atan Allaf (ö. 235/849) ve Nazzâm'a (ö. 231/845) karşı Bişr, lütuf teorisini geliştirmiştir.¹³ Allah'ın bütün insanlara iyilik yapmak zorunda olmadığını bu teoriyle açıklamaya çalışan Bişr'in daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği söylenmişse de¹⁴ bununla ilgili elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

¹³ Daniel Gimaret, "Mu'tazıla", *The Encyclopedia of Islâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill 1993, Vol. 7, ss. 783-793, s. 785; McDermott da lütuf kavramını Bişr'in bir önerisi olarak kabul eder. bkz., Martin J. McDermott, *theTehology of al-shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrut 1986, s. 79; Wensinck de lütuf teorisini Bişr'e dayandırır ancak onun kaynağı Eş'arî'dir. Bkz., A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, sec. imp., New York 1965, s. 82.

¹⁴ Bişr'in görüşünden döndüğünü söyleyen Kadı Abdülcebbar, Hayyât'ı kaynak gösterir. Aynı bilgiyi *Makâlât*'ında paylaşılan Ebu'l-Kasım Belhî de bunu muhtemelen hocası

Özellikle Basra ekolünden Cübbâilerin temel ilgi alanlarından biri olan lütuf teorisi, en sistemli şekline Kadı Abdülcebbar'la kavuşur.¹⁵ Lütuf teorisinin hem Allah'ın fiili hem de insanın fiili olmasına bağlı olarak çeşitlenen yapısında, bir taraftan eylem özgürlüğü, teklif, adalet, nübüvvetin varlığı gibi klasik kelâmî konular; bir taraftan da Allah'ın fiilleri, kötülük problemi gibi özelde Din Felsefesinin de ilgi alanına giren hususlar tartışılmaktadır. Kadı Abdülcebbar tarafından detaylı bir şekilde ele alınan bu teorinin çift yönlü bir işleve sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bir taraftan Mu'tezili düşüncenin temel taşları olan yukarıda sıraladığımız konulardan güç alıp temellendirilirken, diğer taraftan sonuçları ve ulaştığı veriler itibariyle yine hâkim düşünceyi destekleyen neticelere ulaşılmaktadır. Mu'tezile açısından beş temel ilkedен özellikle tevhid ve adalet ilkelerini takviye etmeye dönük bu işlevi nedeniyle teori, son dönem Mu'tezile'sini daha çok meşgul etmiştir.

Konu, Ehl-i Sünnet mezheplerinin daha çok *vucûbiyet* ve *aslah* problemi¹⁶ bağlamında dikkatini çekerken *Şia'yı* daha ziyade *imamet*¹⁷ bağlamında meşgul etmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet yakla-

Hayyât'tan almıştır. Hayyât, *el-İntisâr*'ında bu bilgiyi doğrular ancak herhangi bir kaynağa dayandırmaz. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, tahk.: Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2012, c. XIII, s. 27; Abdurrahîm bin Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, tahk.: Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut 1993, s. 65; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-islâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), Neş: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus ts., ss: 61-119, s. 72; Ayrıca bkz., Ali bin Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endülüsî ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, 2. baskı, 1996 Beyrut, c. III, s. 201.

¹⁵ Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, IX, ss: 6327-6325, s. 6320. Krş., Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., çev.: Salih Şaban, İstanbul 2000, s. 237. Lütuf teorisi de bu bağlamda geliştirilen bir problem olup, Cübbâilerle başlayan ve Kadı ile zirveye turmanan 'sistematik' kelâmî çabasının bir ürünüdür.

¹⁶ Özellikle Eş'arîlerin yoğun itirazlarıyla karşılık bulan lütuf teorisine dair eleştiriler daha çok vucubiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. 2.bölümde konuyla ilgili detaylar verilecektir.

¹⁷ Kadı Abdülcebbar'dan sonra öğrencileri eliyle güçlenen *Zeydî-Mu'tezilî* eğilim, lütuf teorisine ilgilerini imamet ekseninde göstermişlerdir. Hocasının imamet konusundaki görüşlerine reddiye olarak *eş-Şâfi fi'l-imâme*'yi yazan Şerif el-Murtaza, imamet in dinde lütuf olduğunu savunmuştur. Aynı görüşü paylaşan Yahya el-Murtaza, Nasireddin et-Tûsî de lütuf teorisiiyle ilgilerini, daha ziyade imamet üzerinden kurmuşlardır. Bkz., I, s. 47., Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ (v.436.), *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, tahk.: Abdü'z-Zehrâî el-Hüseyinî, Müessesetü's-Sâdik, Tahran 1986, I-IV, s. 141; Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihi'l-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Bey-

şımlarında lütuf olarak değerlendirilen nübüvvete imameti de ekleyen İmamiyye-Zeydiyye kolları, lütfu imametinin vücutiyetinin gerekçelerinden biri olarak görmüşlerdir.

2. Lütfun Anlamı

Lütuf teorisi, Allah ile insan arasındaki ilişkinin niteliğine dair bir açıklama girişimidir. Ahlakilik temelinde yürüyen bu ilişki, insanın talep ve beklentilerini merkeze alır. İnsanın beklentilerine karşılık verecek merci olarak Allah, evrende mutlak irade ve kudretini yansıtan fiillerde bulunurken, insana geldiğinde onun kendisini ifade edebileceği alanlar bırakır. Sorumluluğun meşru zeminini oluşturan bu alanlar, hem lütuf teorisinin hem de Mu'tezili adalet ilkesinin temel uğraş alanı olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezili adalet prensibinin, Allah'ın evrenle ve insanla kurduğu ilişkide belirleyici olarak kabul ettiği ilkeler, lütuf teorisinin temel yapısını belirlemiştir.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi bağlamında tespit ettiği ilkelerin, lütuf teorisinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlaması, ilahi adalet konusunu kısaca ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede lütuf tanımına geçmeden önce, Allah'ın fiillerini konu alan ve Mu'tezile'nin "beş temel ilke" sinden (*Usûli'l-Hamse*) ikincisi olan "Adl" ilkesine¹⁸ göz atmakta yarar vardır.

Kadı Abdülcebbar'a göre, Allah'ın fiillerine nispet edildiğinde adalet ile kast olunan mana, O'nun kötü (*kabih*) olanı yapmadığı veya seçmediği, kendisine vacip olanı ihlal etmediği, bütün fiillerinin iyi (*hasen*) olduğu şeklindedir.¹⁹ Kadı Abdülcebbar'ın adalet tanımı, Allah'ın fiilleri bağlamında ilahi irade, ilahi kudret ve ilahi hikmetin mahiyetine dair veriler barındırır.

rut, 1985; Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, c. XXXII, (1992) ss: 89-110, s. 94.

¹⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 3. baskı, Kahire 1996, s. 301; Abdurrahman bin Muhammed Hayyât, *el-İntisâr*, s. 126-127.

¹⁹ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 301; Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, s. 81; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, tas.: C. Yusuf Hoben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut. c. I, s. 11; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâil fi't-Tevhid ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. baskı, Kahire, 1988, s. 198; Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7. baskı, Kahire, 2001, c. III, s. 44-45.

Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde kötüye taalluk etmediğine, kendisi için zorunlu (*vacip*) olanı yaptığına ve fiillerinin iyi olmak dışında bir nitelemeyi kabul etmediğine dair ilkeler, aynı zamanda lütuf teorisiyle kast edilen anlamlarla da örtüşmektedir. Kadı'ya göre lütuf, kişinin sayesinde vacibi seçip kötüden sakındığı ya da seçmeye ve sakınmaya yaklaştığı şeydir.²⁰ Allah'ın fiili olarak²¹ lütfun temel işlevi, hayır yolunu kolaylaştırmasıdır.²² Lütfun tanımının detaylı analizini sonraya bırakmak kaydıyla konumuzla ilgili kısımda dikkatimizi çeken şey, bu anlamın adalet kavramında tazammun edilmiş olduğudur.

Allah'ın fiili olarak adaletin, ilahi iradenin sadece iyi olana yöneldiği gerçeğini işaret etmesi, lütfun insanı merkeze alan tanımıyla mücessem hale getirilmiştir.²³ İlahi irade, iyi olan fiillerini insanın iyiye yönelmesi ve kötüden sakınmasını temin edecek şekilde icra ettirir.²⁴ Bu nedenle, adalet ile lütuf arasında doğrudan bir ilgi bulunmaktadır.²⁵

Kişinin seçimini esas alan lütuf,²⁶ bu şartları haiz bütün fiiller için kullanılmaktadır. Kadı'nın ifadesiyle ister cevher isterse araz olsun, bir mahal ile ve canlılıkla ilişkili olan, taatle gerçekleşen bütün fiil türleri lütfun kapsamına girer.²⁷ Bu çerçevede Kadı'nın lütfu getirdiği istilâhî tanım şöyledir:

*“Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle tekliif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir.”*²⁸

Kadı'nın lütuf tanımı, ahlaki değer ifade eden iyi fiilleri, şer'î değer ifade eden vacip ve mendup fiilleri, fiillerin bu değeri kazan-

²⁰ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 519; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35.

²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 47.

²² Hanim İbrahim Yusuf, *Aslül-adl inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1993, s. 153.

²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 197-198.

²⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, tahk.: İsamüddin Muhammed Ali, 1985, s. 117.

²⁵ Routledge, *God and Humans in İslâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', s. 41.

²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 33.

²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35.

²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahk.: M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire h.1185, c. II, s. 719; Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut 1997, s. 293; Kadı'ya göre bu çerçevede kötülükten sakınmak vacip konumundadır. Burada fiilin niteliğine, türüne ve failin durumuna itibar edilmez.

masını sağlayan dinamik teklif ortamını, bu ortamın “ahlaki” nitelik kazanmasının en önemli şartı olan özgür seçimi ve bu seçimi yapmasını temin eden fiziksel ve metafiziksel her tür motivi içerir.

Bu içeriğiyle lütfun insanın ahlaki eylemlerinin taşıyıcısı konumuna getirildiği görülmektedir. Teklifle ilişkili geniş bir eylem alanına sahip olan mükellefin seçimini esas alan bu tanımın, Mu'tezili düşüncenin insan merkezli kelami çabasının yalın bir ifadesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda lütuf kavramı zorlamayı değil, ihsan ve tafaddul içeren yapısıyla Allah'ın insanlara yönelik eylemleri için daha uygun bir çerçeve sunmaktadır.²⁹ Dolayısıyla lütuf kavramı, aslah düşüncesiyle asıl vurgulanmak istenen yardım ve desteğin Allah ve insanın iradî/ihtiyarî eylemlerde bulunma haklarını ihlal etmeden gerçekleşeceğini öngörür.³⁰ Bu nedenle kapsamına, söz konusu endişeleri giderecek şekilde, insanın ihtiyarını da taşımıştır.³¹ Bu aşamada lütuf, kişinin iradesini icbar etmeden taatini kolaylaştıran bir fiil olarak ıstılahî anlam kazanmış olur.³²

244 | db

O halde Mu'tezile açısından lütuf, kişiyi taate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran bir motividir. Bu motiv kişinin, yükümlülüklerini yerine getirmesini sağlayarak lütuf değeri kazanır. Bu nedenle Mu'tezile lütuf fiilini, yokluğunda insanın itaate yaklaşmayacağı ve masiyetten uzaklaşmayacağı bir fiil olarak tavsif etmektedir. Bu cümleden olarak akıl yürütme yetisinin verilmesi, nübüvvet, şeriat vb. birer lütuftur.

Lütuf kavramı, mükellefi eylemde bulunmaya sevk edici niteliği yönüyle farklı isimler almaktadır. Lütuf fiili, temelde mükellef üzerinde oluşturduğu etkiye bağlı olarak isimlendirilse de mükellefi olumlu ya da olumsuz karar verme sürecine dâhil etmesi ve bu sürece zamanlama itibarıyla yön vermesiyle farklı görünüm arz edebilmektedir.

²⁹ Hasan Hanefi, *Mine'l-akide ile's-sevra*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1988, c. III, s. 498.

³⁰ Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill 1960, s. 121.

³¹ Zaten Bişr'in lütfun vacip oluşunu kabul etmemesinin gerekçesi de düşüncemizi teyit etmektedir. Çünkü Bişr, lütfun vücubiyetini kabul etseydi, aslah düşüncesine karşı çıkması için bir gerekçe kalmamış olurdu.

³² Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 64, 519; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2009, c. II, s. 719; Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 318-319; Abdü's-Settâr Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980, s. 360; Hanefi, *Mine'l-akide ila's-savra*, c. III, s. 500.

Lütuf fiilinin içerdiği anlamı taşıyan çok çeşitli kavramlar bulunmakla birlikte, Kadı Abdülcebbar değerlendirmesini belirli kavramlar üzerinde yapmaktadır. *Tevfik, ismet, salah-aslah, maslahat* ve *izâhetü'l-ilel* (engellerin kaldırılması) başlıkları üzerinden yapılan izahlarla lütuf teorisinin terminolojik çerçevesi belirlenmektedir. Bu anlamda sözkonusu kavramlar, lütfun sadece anlamdaşını vermekle kalmamakta, aynı zamanda bu kavramların temsil ettiği anlam alanına, lütuf teorisyle temellendirilmek istenen özün nüfuz etmesine imkân tanımaktadırlar.

3. Lütfun İşlevi

Kadı Abdülcebbar'a göre lütuf fiili, Mu'tezili düşüncenin Allah-insan ilişkisine dair vardığı yargıya uygun olarak Allah için adaleti, insan için özgürlüğü temin edecek şekilde gerçekleşir. Bu aşamada hâsıl olacak istifhamları iki soru ile özetleyebiliriz: Hudus aşamasına gelen lütuf fiili, Kadı'nın yaptığı tespiti doğrulayacak görüntüyü nasıl verir? Fiilin oluşmasına etki eden yönelimin muharrik gücü nedir?

Lütfun işlevine taalluk ettiğini düşündüğümüz problemin Kadı Abdülcebbar'a göre çözümü tek cümlede kodlanmıştır: *Lütuf, fiillerde -lütuf oluşu bakımından- dâîlerin (motiv) işlevini görür.*³³ Başka bir yerde Kadı, lütuf ile dâîleri bir görmektedir: *Lütuf, fiili seçmeyi sağlayan dâîdir.*³⁴ Buradan fiilin ortaya çıkmasında dâîlerin icra ettiği fonksiyon ne ise, lütfun fonksiyonu da odur yargısına varılabilir. Lütuf, dâîlerin fiille kurduğu ilişkinin benzeri bir ilişkiye girdiğinden ikisi de fiil üzerinde bıraktıkları etki bakımından paralel bir işleve sahiptirler. Bu konuda Bağdat ve Basra ekolü farklı düşünmemektedir.³⁵

Kadı Abdülcebbar dâî kavramını, temelde, eylem hürriyeti bağlamında kullanır. İrade, kudret ve bilginin fiile dönüşme süreçlerinde belirleyici olmayan ancak belirlemeye katkı sunan daîye Kadı'nın yüklemiş olduğu anlamın ortaya çıkarılması, lütfun işlevinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayacaktır. Bunun için önce dâî kavramıyla neyin kast edildiğini, dâîlerin irade ve kudret ile ne tür bir

³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 101.

³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 92.

³⁵ Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhûmü'l-Adl, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye*, Beyrut 1983, s. 223.

ilişki içinde olduğunu belirlememiz ve bu şartlarda temel görevinin ne olduğunu görmemiz gerekir.

Kadı Abdülcebbar dâî kavramı ile kastını şöyle ifade eder: *Bilgimize, kanaatimize veya eylem aşamasında bize yarar getirdiğine veya bizden zararı giderdiğine dair zannımıza konu olan şeydir. Bu nedenle dâî konusundaki durumumuz değişince, daha önce seçtiğimiz şeyi artık seçmeyiz. Örneğin yemekte zehir olduğunu zannettiğimizde onu yemekten kaçınırız. Yemeğin zehirden veya sair şeylerden uzak olduğunu bildiğimizde onu yeriz.*³⁶ Kadı, bilgi, kanaat ve zan olarak belirlediği üç temel dinamiğin değişmesiyle eylemin değiştiğini ifade ederek dâîlerin belirgin bir şekilde eylemi etkilediğini göstermek istemiştir.³⁷

Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar, dâîler bağlamında lütuf fiiline, yokluğunda failin fiili seçmeyeceğinin bilindiği bir konum biçer.³⁸ Dâîler, mükellefin bütün fiillerine taalluk eden bilgisel temelli yönlendirmeler olarak fiile etki ederken, lütuf, yapacağı şeyin önceden bilinmesinden hareketle mükellefin bazı fiillerine taalluk eden ve onu belli fiilleri yapma/yapmama yönünde takviye eden bir amildir.

İster Allah'tan olsun ister insandan olsun, lütfun işlevini bizim için bariz kılan, diğer bir fiille girdiği ilişkide oluşturduğu tesirdir. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde üç yönden etkide bulunabileceğini ifade eder. Fail bu sayede ikinci fiili; 1- Mutlaka seçer; 2- Seçmeye yakın olur veya seçmesi daha evla olur; 3- Yapması ve seçmesi kolaylaşır. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde bu yönlerle etkide bulunarak lütfu konu olması için, eylemde bulunanın eylemin sonucuna dair bilgi sahibi olmasını temel bir şart olarak görür.³⁹ Fiil, bazen belli bir fiilden vazgeçirmek suretiyle de lütuf işlevini görür. O zaman da yukarıda geçen üç yönlü etkinin tersi olarak; seçmediği fiil

³⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. I, s. 70. Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya sevk eden fonksiyon olarak daide esas olan failin içinde bulunduğu şartlardır, yoksa fiilin değil. Dolayısıyla fiili yapmaya çağıran failin zan, kanaat ve bilgi sahibi oluşu ya da bu bakımlardan içinde bulunduğu şartlardır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 149.

³⁷ Fahreddin Râzî'nin, *Merâlibü'l-Âliye*'nin 3.cildinde geniş şekilde yer verdiği dâîlerle ilgili tutumunun Kadı'nın görüşlerine yakın olduğu görülmektedir. Râzî bilgi, i'tikât ve zandan ibaret gördüğü dâîlerin irade ve kudret üzerinde zorunlu olmayan etkilerinin olduğunu kabul eder. Fahreddin Râzî, *el-Merâlibü'l-Âliye*, tahk.: Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, c. III, s. 9-11.

³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 101; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 779.

³⁹ Kadı'ya göre aynı durum yarar için de söz konusudur. Nitekim etkisi ve sonuçları bilindiğinde, yarar başka bir yarara veya tam tersi zarar da sakınmaya sevk eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50.

sayesinde başka bir fiili ya seçmez, ya seçmemeye yaklaşır veya ikinci fiili seçmemesi kolaylaşır. Bu çerçevede fiil, diğer fiile yönelik olarak yapma ve sakınma işlevinin yanı sıra azm (kararlılık) gösterme, uyum sağlama, şartlarını fark etme veya bunların tamamıyla ilgili olacak şekilde lütuf değeri kazanır.⁴⁰

Fiili etkilemeye dönük yapısıyla dâî konumunda olan lütfun oluşturduğu bu tesir, kelam literatüründe ikili bir ayırım üzerinden ele alınmıştır. Yapılması istenen fiillere yaklaşır ve yapılması istenmeyen fiillerden de uzaklaşır lütfu, *mukarrib lütuf* denmiştir.⁴¹ Lütfun bu türünde, zorlama (ilcâ) sınırına varmadan, mükellefin hürriyetini temin ederek taate yönelmek vardır.⁴² Ecel, rızık, kudret, akıl, aletler gibi kendileri ile güzel işler yapılan veya yapılması kendilerine bağlı olan lütfu ise *muhassıl lütuf* denmiştir.⁴³ Emredilen şeyin meydana gelmesiyle gerçekleşen *muhassıl lütuf*⁴⁴ vacipler söz konusu olduğunda *tevfik*, kötünün terki söz konusu olduğunda *ismet* olarak da nitelenmiştir.⁴⁵

Lütfun dâî işlevi görmesi dâî olduğu anlamına gelmez. Zira dâî kişinin bütün fiillerinde mevcut iken, lütuf belli fiillerde söz konusu olur.⁴⁶ Lütfun işlevi şöyle ifade edilebilir: Kişiyi fiile motive eden, o şeyin iyi olduğuna ve Allah'a taat olduğuna dair bilgisidir. Bununla birlikte, kişinin fiiline sebep olan hususa dair bu türden bilgi temelli tasavvurları, şehvetinin kendisine baskın gelip taati terk etmesine ve arzuladığı şeyi seçmesine mani değildir. Sakınması gereken bir kötü karşısında, onun kötülüğünü bildiği halde arzusuna bo-

⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50; Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67. Kadî'ya göre ister uzun ve kısa isterse az ya da çok olsun bütün fiiller için geçerli olan böyle bir durumda, bir fiilin diğer bir fiile dai olması için bir takım hususi özelliklere sahip olması gerekir. Bu doğrultuda fiilin belli bir vakitte, belli bir mekânda, belli bir failden ve belli bir halde meydana gelmesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50. Ayrıca, fiilin bir diğer fiile dai olacak şekilde baskın olmasını sağlayacak bir hususi niteliği olmalıdır ki etkilenen fiil için etkilenmek, etkilenmemekten daha evla olsun. Bununla birlikte birinci fiilin mevsuf olduğu niteliğin, ikinci fiili ilgilendiren (taalluk) bir yönde olması gerekir ki ikinci fiilin ona katılması söz konusu edilebilsin.

⁴¹ Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, Beyrut 1998, c. 4, s. 312. Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*,

⁴² Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-savra*, c. III, s. 501.

⁴³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 297.

⁴⁴ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-savra*, c. III, s. 501.

⁴⁵ Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, c. 4, s. 312.

⁴⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû f'l-muhît bi't-teklîf*, neşr.: J. J. Houben & Daniel Gimaret, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1981, c. II, s. 338.

yun eğip hemen ulaşacağı bir lezzeti tercih edebilir. İşte bu aşamada lütuf fiili devreye girmekte, kişiyi kötünden sakınma veya iyiyi yapma tercihinde bulunmaya yaklaştırarak işlev görmektedir.⁴⁷ Zira kişi, günahları ve iyilikleri bilmekle birlikte, öğüt verenlerin yapması/yapmaması gerekenler hususundaki öğütleri, onun için her zaman caydırıcı olmaz. Öğütlere kulak verip nehyedildiği veya emredildiği şeylere riayet ettiği zamanlarda bile kişinin bu öğütlerden bilgi anlamında istifade etmiş olduğu kesin olarak söylenemez.⁴⁸

O halde dâîler yükümlü olduğu şeylerde mükelleften hiçbir şekilde ayrılmaz iken, lütufların durumunda farklılıklar görülür. Bazen kötünden sakınma ve vacibi yapma bilgisi kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesinde yeterli bir amil iken, bazen kendisinin veya çocuğunun yakalandığı bir hastalık yahut kendisine veya malına ilişen bir musibet olmadıkça doğru bir tercihte bulunmaz. Nitekim bazı çocukların ilme yönelmeleri için, o ilimle elde edecekleri mertebeleri düşünmeleri yeterli iken, bazıları için babalarının yönlendirmesi ve yoldaşlık etmesi zorunludur.⁴⁹ Buna göre lütuf zoru bastırmaya ve itaate motive etmeye dönük işleviyle,⁵⁰ takviye edici bir fonksiyon icra eder.⁵¹

Sümâme b. Eşres'in tartıştığı bir Cebriyeciye söylediği şu sözler, lütfun takviye edici işlevini göstermesi açısından kayda değerdir: "Ben imandan dolayı Allah'a hamd etmem, bilakis O, bundan dolayı beni över. Çünkü O, bana imanı emretti, ben de O'nun emrini yerine getirdim. Ben O'na, verdiği emirden, beni bu konuda desteklemesinden ve beni buna davet etmesinden dolayı hamd ederim."⁵² Sümâme'nin sözleri, destekleyici ve yönlendirici bir neden olarak lütfun işlevselliğinin müşahhas bir ifadesidir.

⁴⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-muhîr bi't-teklîf*, c. II, s. 339.

⁴⁸ Kendisine ilim elde etmesi için her türlü ortam sağlandığı halde çocuğun rahatlık isteğiyle ilimden kaçınması mümkündür. Bunu bildiği halde baba çocuğunun okumasına sebep olsun diye ona şefkatle muamele eder. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 338.

⁴⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 338.

⁵⁰ Friemuth, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, *İbn Sina and al-Ghazali*, s. 62; Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, Çev. Emine Buket Sağlam, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 81.

⁵¹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 389.

⁵² Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, neşr: Ahmed Tacî el-Cemâli-M. Emin el-Hancı, Matbaatü's-Saade, Mısır 1907, c. I, s. 131-132.

Sonuç itibariyle lütuf, her bir insanın yaşamı boyunca karşılaştığı, yöneldiği, sakındığı, çekindiği velhâsıl yapma/terk etme noktasında eyleme döktüğü bütün edimlerinin yönlendirici unsuru olarak işlev gören bir yardım türüdür. Mükellef olduğu alanlarda yaşadığı tereddütlere veya teşebbüs edeceği eylemlere en doğru seçimle mukabelede bulunması için gerçekleşen bu yönlendirme, mükellefin teklifle murad edilen nihai amaca ulaşması için çoğu zaman kaçınılmaz bir ihtiyaç halini alır. İnsanın eylemlerine, başarısını hedefleyen bir iradenin desteğinin eşlik ettiğini gösteren lütuf fiili, Tanrısal müdahalenin, insanın irade özgürlüğünü dikkate alan bir vasatta işlerlik kazandığını gösterir.

4. Lütfun Kaynakları

Lütfun kaynaklarıyla kast edilen, lütuf fiilinin kendilerinden sadır olduğu varlıklardır. Lütfun kaynakları konusunda Mu'tezile içinde genel bir görüş birliği olmakla birlikte detaylarda bir takım farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Genel olarak Allah ve O'nun dışındakiler şeklinde yapılan ayırdımından sonra, Allah'ın dışında olanlar da ikiye ayrılmıştır.⁵³ Kadı, failine göre yapılan bu tasnifi şöyle sıralar:

- 1- Allah'ın fiili olan lütuf
- 2- Mükellefin fiili olan lütuf
- 3- Allah ve mükellefin dışında olanın fiili olarak lütuf

Kaynağı itibariyle Allah'ın fiillerinin insanlar için lütuf olduğu konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Allah dışındakilerin fiillerinin lütuf olup olmadığı konusu tartışmalıdır.⁵⁴ Ebu Ali'ye göre, Allah'ın fiilleri dışında herhangi bir mükellefin fiilinin lütuf olduğu söylenemez. Onun bu konuda getirdiği temel argüman, kulluk ilişkisine dair varit olan tevhidî ilkedir: Allah Teâlâ sadece kullarına lütufta bulunmuştur, dolayısıyla lütuf hususunda başkasına değil sadece O'na yöneliş olur.⁵⁵

⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 47; Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 294.

⁵⁴ Ehl-i Sünnet, lütfun insana dayandırılmasını kabul etmez. Lütf hususunda tek tasarruf Allah'a aittir. Gölcük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 315 vd.

⁵⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 48.

Şayet lütuf, Allah'tan başkasına da atfedilirse her korku ve ihtiyaç halinde Allah'a yönelmeye gerek kalmamış olur.⁵⁶

Öyle görünüyor ki Ebu Ali, lütfun faili olmayı, ubudiyete ait bir nitelik olarak kabul etmektedir. İnsanların lütuf hususundaki taleplerini Allah'tan başkasına arz etmeleri tevhit ilkesiyle çeliştiğine göre, lütfu sadece Allah'a hasretmek gerekir.

Kadı Abdülcebbar lütfun Allah'tan başkasının da fiili olabileceği düşüncesini benimsemiş ve hocasına itirazını, içinde cevabın olduğu iki soru ile dile getirmiştir.

1- *“Kişinin dini veya dünyevi bir hususta başkasına fayda vermesi mümkün olduğuna göre, başkasına lütuf olan şeyi yapmasına ne engel olabilir?”*

Kişinin, bir başkasını, mükellef olduğu hususlarda alet vs. ile imkân sahibi kılması mümkündür ve bu şekildeki bir yardım, temkin yerine geçer. Bunun aynısı lütuflar için de pekâlâ geçerli olabilir. Temkin ve yardım hususunda Allah'tan talepte bulunmak O'na yönelmenin iradiliğini geçersiz kılmadığı gibi, lütuflar da geçersiz kılmaz.⁵⁷ İbn Metteveyh bu maddede, fiilin diğer bir fiil üzerinde yapısı itibariyle bıraktığı etkiden hareketle insanın da lütfun faili olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünerek Kadı'ya destek verir.⁵⁸ Kadı'nın yönelttiği diğer soru şöyledir:

2- *“Onlar, kişinin fiillerinin başkası için mefsedet olabileceğini kabul ettiklerine göre başkası için maslahat olmasına ne engel olabilir? Kişinin sözleriyle, başkasını yükümlülüklerini yerine getirmeye sevk etmesi mümkün olduğuna göre fiiliyle lütuf olacak şekilde bunu yapmasına ne engel olabilir?”⁵⁹*

⁵⁶ Ebü'l-Mü'în en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara 2003, c. II, s. 328-329.

⁵⁷ Kadı bu argümanla temkin üzerinde sağlanmış olan görüş birliğini lütfu kıyas ederek sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. İnsanların birbirlerini aletler vs. ile imkân sahibi kıldığının bilinmesi onların aynı hususlar (temkin) için Allah'a yönelmelerine bir sakınca doğurmadığı gibi, insanların fiilleriyle başkasına lütufta bulunmaları da bunun (lütuf) için Allah'a yönelmelerine bir engel teşkil etmez. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 48.

⁵⁸ Mükellefin fiilinin başka bir fiili yönlendirmesi (dai) mümkün olduğu gibi başkasının fiilinin de bu ölçüde gerçekleşmesi imkânsız değildir. Dolayısıyla Allah'ın fiili, lütuf ve dai fonksiyonu icra ettiğine göre O'nun dışındakilerin fiillerinin de böyle olmasına bir engel yoktur. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 329.

⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 48. Bununla birlikte Kadı için fiillerinin başkasına lütuf olduğunu mutlak anlamda savunabileceğimiz yegâne fail Allah'tır.

Kadı açısından bu argüman yeterince açıktır. Başkasını, mükellefiyetlerini yapmamaya çağırarak suretiyle, mefsetet olarak kabul edilebilecek bir fiille sevk etmek ne kadar mümkün ise, mükellefiyetlerini yapmaya çağırarak suretiyle lütuf olarak kabul edilebilecek fiille sevk etmek de o kadar mümkündür. İbn Metteveyh, meseleyi bir örnekle izah eder. Ona göre Zeyd'in fiilinin Amr için mefsetet olması imkânsız olmadığına göre onun için lütuf olması da imkânsız değildir. Kaldı ki öğüt ve nasihatle taat yolunu seçen birçok insanın, bu öğüt ve nasihatlerin olmaması durumunda bu yolu (taat) seçmeyeceği bilinmektedir.⁶⁰ Aynı örneği getiren İbn Murtazâ da mükellefin fiilinin başkasına lütuf olması için herhangi bir engel görmemektedir.⁶¹

Ebu Haşim'e göre lütuf, Allah'ın fiili olabileceği gibi Allah'ın dışındaki de fiili olabilir.⁶² Ancak Allah'ın fiili olan lütuflarda dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar bulunur. Ona göre bu lütuflar idrak edilmelidir, iyi olmalıdır, vacip olmalıdır, tek vakitte olmalıdır ve temkin yönleriyle mümeyyiz olmalıdır.⁶³

Allah'ın fiili olan lütuf, tekliften önce, teklifle beraber ve tekliften sonra olmak üzere üç vakitte gerçekleşebilir.⁶⁴ Allah'ın, içinde kulun salâhının olduğunu bildiği her şeyi lütuf olarak gören Mu'tezile, teklife ilişkin alanların tamamını bu kapsamda değerlendirmiştir. Kudreti yaratmak, akli ikmal etmek, delilleri göstermek, mefsetetten kaçınmayı ve salâha yönelmeyi sağlayacak aletlerin vs. tamamı lütuftur.⁶⁵ Teklif, peygamberlerin gönderilmesi, şeriatlerin

⁶⁰ Öğüt ve nasihatın başkası için lütuf olduğunun tespit edilmesi, nübüvvetin de iyi oluşunun illeti olarak görülmektedir. Peygamberlerin ümmetlerine teklife ilişkin hususlarda yaptıkları uyarıların lütuf olarak görülmesinin temelini oluşturan bu yaklaşım, fiilin davranışlar üzerindeki etkisine dikkat çekmesi yönüyle rasyonel, Allah'ın yardımını konu edinmesiyle ahlaki bir açıklamadır. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 329.

⁶¹ Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihil-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 107.

⁶² Neseî, *Tabstratü'l-edille*, c. II, s. 329.

⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 49.

⁶⁴ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 520. Lütfun teklifle zamanlama itibarıyla ele alınması doğrudan vücubiyet konusuna girmektedir. Zira tekliften önce, sonra veya teklifle olmasına göre lütfun aldığı hüküm değişmektedir.

⁶⁵ Seyfüddîn Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 2.baskı, Kahire 2004, c. II, s. 205.

konulması, hükümlerin tanzimi, doğru yola ulaşmak için yapılan uyarılar da ilahi lütuflardır.⁶⁶

Mükellefin kendi fiilinden olan lütuf kapsamına, ibadetler ve Allah'ı bilmeye (marifetullah) götüren düşünceler girer.⁶⁷ İbadetlerin vacip ve nafileler olarak lütuf olması *haber* ile sabit olur.⁶⁸ Marifetullah, akli vacibatları yapmada ve haramları terk etmedeki misyonu sebebiyle lütuf değeri kazanır.⁶⁹ Bu nedenle Kadı, Allah'ın birliğini ve adaletini bilmeyi, mükellefin fiilinden olan lütuf olarak kabul etmiştir.⁷⁰

Mükellefin fiilinden olan lütuf, genel anlamda zararı def etme anlamında kabul edilmiştir. Çünkü mükellef her ne zaman bu fiili yapsa vacibi yapmaya daha yakın olur ve o sayede karşılaşacağı zarardan kurtulmuş olur. Allah'ın fiilinden olduğunda ise illeti kaldırma anlamında işlev görür.

Allah'ın ve mükellefin fiilinin dışında olan lütfu gelince, bu, üçüncü şahıslar için geçerli olan lütuftur. Yani mükellefte başka mükellefler için lütuf olmasıdır. Temkin şeklinde de görülen bu lütuf, mükellefin başka bir mükellefe sağladığı imkâna kıyas edilmiştir.⁷¹ Burada teklif, lütfun gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet fail bunu yerine getirirse, mükellef, lütuf olan fiilden sorumlu tutulur. Bunu yerine getirmediği zaman, bu sebeple ondan teklif kaldırılır.⁷² Bu lütufta aranan temel şart, meydana geldiğinde lütuf olduğunu bilmeye imkân verecek bir zaman ve niteliği haiz olmasıdır.⁷³

⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 49.

⁶⁷ Bu yönüyle lütuf, ibadetlerle ilişkisine göre vacip, mendup, müstehab olarak da tasnif edilebilir. Cübbâiler, vacipte olan lütfun vücubiyet konumunda olması, nafilelerde olan lütfun da nafîle konumunda olması gerektiği hususunda farklı düşünmemektedirler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 50; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, c. II, s. 205.

⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 46-47.

⁶⁹ İbni Emir el-Hac, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn*, tahk.: Cemal Abdunnasır Abdü'l-Mun'im, Dârüs-Selâm, Kahire 2010, c. II, s. 760. Allah'ı bilmeye sevk eden düşünme lütuf olduğu gibi, bu bilginin kendisi de bireysel ve sosyal sorumluluklarımızı ifa etmede muharrik unsur oluşuyla lütuf değeri kazanır. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları, 7.baskı, s. 317.

⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 93.

⁷¹ Aişe Yusuf Mennâî, *Usûlü'l-akâdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar 1992, s. 299.

⁷² İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 331.

⁷³ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. II, s. 721; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 50.

5. Lütfun Sıhhat Şartları

Baştan ifade etmek gerekirse, lütuf sayılan şeyin mevcut olması gerekir. Zira olmayan şeyin çağrıda bulunma ve sakındırma işlevi görmesi mümkün değildir. Lütfa dair bütün hükümler, bu şartın yerine gelmesine bağlıdır.⁷⁴ Lütfa konu olan fiilin varlığını kabul ettiğimize göre lütfun sıhhat şartlarına geçebiliriz.

5.1. Lütfun Daha Önce Gelmesi (*Takaddüm*)

Lütuf ile onu takip eden fiil arasındaki zamansal ilişki çeşitli tartışmalarla ele alınan bir konudur. Lütfun, lütuf olduğu fiile *bir vakit* (وقتا واحدا) takaddüm etmesi gerektiği konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir fikir ayrılığı mevcut değildir.⁷⁵ Lütfun, fiilin oluşu esnasında mevcut olmadığına dair oluşan Mu'tezili kanaat, zaten var olanın var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı şeklindeki genel bir mantık ilkesine dayanır.⁷⁶

Fiilin mevcudiyetinden önce lütfun gelmesi gerektiği düşüncesi, Kadı'yı lütuftan sonra mükellefin bu lütfun sonucunu göreceği bir zamana kadar yaşamının te'hir edilmesi gerektiği kanaatine var-dırmıştır. Bu bağlamda Kadı, Allah'ın namaz kılan mükellefi, namazdan sonra itaat veya isyan etmeye imkân bulacağı bir vakte kadar bırakması gerektiğine kanaat getirmiştir. Zira namaz bir lütuf fiilidir ve o namazın kişiyi namazdan sonraki iyi fiillere yaklaştırmaya ve kötü olan fiillerden uzaklaştırmaya motive etmesi beklenir. Bu şekilde mükellef, yapmak ve terk etmek arasında bir tercihte bulunma imkânına kavuşur.

5.2. Lütfun İyi (*Hasen*) Olması

Kadı Abdülcebbar'a göre hasen (iyi), yapılmasıyla yerginin hak edilmediği fiildir.⁷⁷ Allah'ın bütün fiilleri, Mu'tezile'nin adalet tanımında da belirtildiği üzere iyidir ve O, kötülük yapmaktan münezzehtir.⁷⁸ Allah'ın fiilleri, değer bakımından nötr kabul edilen mübah

⁷⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 343.

⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 94; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 351; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I, s. 193.

⁷⁶ Mevcut olan, var olmak için nasıl ki kudrete ve kendisiyle bir şeyin mümkün olduğu başka bir şeye ihtiyaç duymuyorsa, bunun gibi lütfa da ihtiyaç duymaz. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 92.

⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI/I, s. 29; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 91.

⁷⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 66.

kategorisine girmez.⁷⁹ Çünkü Allah'ın başkası için yarar ifade etmeyen fiillerde bulunması düşünülemez. O, yararlanmaktan beridir ve fiilleriyle mutlak anlamda yararlandırma gayesi güder.⁸⁰ Dolayısıyla Allah, fiillerini tafaddul ve ihsan olarak icra ettirir.⁸¹ İnsanların fiillerine gelince, iyi oluşu bakımından bazı yönlerden Allah'ın fiillerinden ayrışır. İnsanların yararlanmak ve yakın ya da uzak vadede kendisinden bir zararı gidermek için gerçekleştirdikleri iyi fiiller, Allah için söz konusu edilemez.⁸² Bu nedenle Allah'ın yaptığı lütufların iyi oluşu, yalnızca başkası için tahakkuk eder.⁸³

Lütuf ile iyi fiil, aldıkları artı nitelikler bakımından aynı konumda bulunur. Bu nedenle Kadı için, başkasına ulaştırılması gereken yararın (iyi) örneği lütuftur.⁸⁴ Kadı'ya göre lütuf fiili mutlaka iyi olmalıdır.⁸⁵ Kendisiyle yerginin (zem) hak edildiği bir fiilin lütuf olduğu iddia edilemez.⁸⁶ Lütfun Allah'ın ya da kişinin fiili olması onun iyi olmasına engel değildir.⁸⁷

5.3. Temkin

254 | db

Lütuf ile temkin (imkân) arasındaki ilişkinin, lütufla kudret arasındaki ilişki paralelinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte lütuf bazen temkinle aynı bağlamda, bazen de farklı bağlamlarda kullanılmaktadır.

Sadece iyiye değil, kötü fiile de imkân sağlayan temkin, bizatihi müspet veya menfi bir değerlendirme konusu olmaz, işlerlik kazandığı fiile yönelik olarak bu değeri kazanır.⁸⁸ Temkini bu açıdan, kudretin fiile dönüşmesini sağlayan aletler olarak anlamak mümkündür. Kadı, temkini kendisi olmadan fiilin gerçekleşmediği şey olarak kabul etmiştir.⁸⁹ Lütfu ise, kendisi olmadan mükellefin fiili seçmediği şey olarak görmüştür.⁹⁰ Buna göre lütuf, fiilin gerçekleş-

⁷⁹ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 327.

⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 105-107.

⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI/I, s. 47.

⁸² Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, 107, 110.

⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 110.

⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VIII, s. 166.

⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 33-34, 49.

⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 206.

⁸⁷ "Lütfun şartlarından biri iyi olmasıdır. Allah'tan veya kişiden gerçekleşen bir fiildeki bu durum açıktır." İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. II, s. 344.

⁸⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 515.

⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 236; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 328.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 328.

mesinin zorunlu şartı olan temkinin sağladığı güçten yararlanarak mükellefi iyi olanı seçmeye yönlendirir. Temkin bu yönüyle amacı gerçekleştiren araç konumundadır.⁹¹ Lütfun, mükellefin taate imkân bulması düşüncesi çevresinde dönen bir anlam olarak anlaşılmasının sebebi budur.⁹²

Kadı, lütfun temkin mesabesinde görülmesini şartlı olarak kabul etmiş, lütuf verilmeyen kimseyi, zait bir temkine ihtiyaç duymayan kimse konumunda görmüştür.⁹³ Başka bir ifadeyle kendisine lütfedilmeyen kimse için söylenebilecek en doğru şey, ihtiyaç duyduğu şeyi yapmak için fazladan temkine gereksinim duymadığıdır.

Kadı, temkin ile lütfu, teklifin gerektirdiği zorunlu şartlar olmak bakımından aynı parantezde görmekle birlikte,⁹⁴ ikisi arasında temel bir fark görmektedir. Temkin, eylemi yapmaya da yapmama ya da güç yetirebilmektir.⁹⁵ Mükellif, mükellefin teklif bağlamındaki engellerini kaldırmadığında mükellef ma'zur sayılır.⁹⁶ Oysa lütuf böyle değildir. Lütuf daha dar kapsamlıdır ve onda sadece iyi olana yönelik bir yönlendirme vardır. Allah'ın kötü olana yönlendirmesi kötülük yaptığı anlamına gelir ki böyle bir şey O'nun hakkında düşünülemez.⁹⁷ Önemli bir ayırım da Allah'ın fiile dair iradesinin lütuf ile temkinde, delillendirme bağlamında farklılaşmasıdır. Allah, lütuf fiilini yaptığında, mükelleften onu yapmasını istediğine dair bir delil izhar eder. Bu yönüyle teklife benzer. Ancak temkinde onu istediğine dair bir delil sunma zorunluluğu yoktur.⁹⁸

5.4. İhtiyar

Lütuf tanımında da belirtildiği üzere, lütfu konu olan fiilin en temel özelliği, ilcâ (zorlama) sınırına varmayan bir seçimi esas almasıdır.⁹⁹ Kadı, mükellefe seçim hakkını tanımayan Mücbire'yi bu tutumları sebebiyle muhatap olarak kabul etmemiş ve onlarla tar-

⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 159.

⁹² Abdülcebbar, *Muhtasâr fi usûli'd-dîn*, s. 259.

⁹³ Kendisine lütuf verilmeyen kimsenin teklifinin iyi olduğunu ifade bağlamında belirttiği üzere, teklifin iyiliğinde lütuf temkine bağlı olarak zorunlu bir unsur kabul edilmiştir. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 82.

⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 424.

⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 183.

⁹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 382.

⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 183.

⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 145.

⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 33.

tışmayı gereksiz görmüştü.¹⁰⁰ Kadı'nın bu konudaki kanaati açıktır. Kişinin ihtiyarını tehdit eden bütün baskı türleri lütfun sıhhatini zedeler.¹⁰¹

Bu çerçevede Kadı, *mûcid* ve *muhdis* olsa bile herhangi bir eylemi yapmaktan engellenen (*memnu'*) kimsede lütfun gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰² *Men'* kavramını, kişinin bir şeyi seçmesine engel olan şey olarak açıklayan Kadı, engeli sonuç fiil için değil bu fiilin ortaya çıkmasını sağlayan aracı fiil için kullanmış; aracı fiilin engellenmesiyle sonuç fiilin de engellenmiş olacağını hükme bağlamıştır.¹⁰³

5.5. Bilgi

Lütfun sıhhat şartlarından biri de, mükellefin lütfu, maltufu (lütfedilen) ve ikisi arasındaki ilgiyi bilmesidir.¹⁰⁴ Kadı'ya göre mükellefin lütfu dair bilgisi, esasen teklifin iyi oluş şartıdır.¹⁰⁵ Mükellefin yükümlü tutulduğu şeye dair tafsili ya da icmali bir bilgiye sahip olmaması, teklifin geçersiz olmasına neden olur. Zira yükümlü olduğu ile yükümlü olmadığı şey arasındaki ayırımı, bu bilgi sayesinde yapabilir.¹⁰⁶ Kadı, yükümlülüklerin ayırımına imkân tanınması sebebiyle bilgiyi temkin konumunda görür.

Lütfun şartlarından biri olarak kabul edilen diğer bir husus da lütfun objesinin idrak (algı) edilmesidir.¹⁰⁷ Ebu Haşim'in ileri sürdüğü bu görüşe göre idrak edilemeyen bir şey, kişi için lütfu değeri taşımaz.¹⁰⁸ İdrakin bilgi konusunda işlenmesinin sebebi, onun bilgilendirme yolu olarak kabul edilmesidir.¹⁰⁹ Duyu araçlarının idrak (algı) merkezine ulaştırdığı izlenimlerin, zihinsel süreçlerden sonra bilgi halini alması,¹¹⁰ idrakin bir bilgi türü olarak anlaşılmasını sağlamıştır.¹¹¹

¹⁰⁰ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 520; Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 28.

¹⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 121; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 345.

¹⁰² Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 28.

¹⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 158.

¹⁰⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 345.

¹⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XV, s. 70.

¹⁰⁶ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, c. II, s. 718; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. I, s. 11-12; Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67.

¹⁰⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 353.

¹⁰⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 353.

¹⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, s. 52.

¹¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, s. 52.

¹¹¹ Hayati Hökekleli, "İdrak", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 477-478.

5.6. İrtibat (Taalluk)

İki şey arasındaki ilişkiyi ifade eden taalluk kavramını bilgi kuramında çok yönlü olarak kullanan Kadı,¹¹² burada lütuf ile mal-tuf/lütfedilen arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır.

6. Lütufta Vücubiyet Problemi

Mu'tezile, Allah'ın fiillerini adalet ilkesinin gereği olarak hakîm sıfatına bağlı kalarak değerlendirir.¹¹³ Adalet ve hikmetinin gereği olarak, Allah kötü olanı asla irade etmez ve yapmaz. Yaptığı her şey iyidir. Bütün fiilleri bir gayeye matuftur, gayesiz amelde bulunmak abestir ve böyle bir şey Allah için düşünülemez.¹¹⁴ Dolayısıyla onlar Allah'ın bütün fiillerini, bir hikmet ve gayeye matuf olarak yaptığında hem fikirdirler.¹¹⁵

İlahi fiillerin yaratılmasına taalluk eden hikmetin illetinin “yarar” olduğu konusunda Mu'tezile'de fikir ayrılığı bulunmamaktadır.¹¹⁶ Yarar illeti, yararlanmayı değil yararlandırmayı esas alır.¹¹⁷ Allah yararlanmaktan veya yararı temin için zararı gidermekten beridir.¹¹⁸ Buna göre salah ve yarardan başka fiili olmayan Allah'ın, hikmetin gereği olarak kullarının yararını gözetmesi gerekir.¹¹⁹ Yaratmada mükelleflerden birine ibret veya maslahat olacak bir şeyin olmaması abestir.¹²⁰ Dolayısıyla Allah'ın, insanların yararlanacağı fiillerde bulunması vaciptir.¹²¹

Bağdat Mu'tezilesi, adalet tanımında içkin olan Allah'ın fiillerinin iyi olduğu, kendisine vacip olanı ihlal etmediği, kullarının fay-

¹¹² İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 43.

¹¹³ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 512; Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, tash: Ferid Cuyûm ts, s. 400.

¹¹⁴ Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh eş-Şeyh Müfid, *Evâilî'l-makâlât*, tahk.: İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413, s. 58; Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, s. 146.

¹¹⁵ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 77, 156; Hikmetin sembolik örneklerinden biri sivrisineğin yaratılmasıdır. Sivrisineğin kanatlarında sağduyulu düşünenler için derin hikmetler vardır. Cahiz, *Kitâbü'l-hayevan*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahız, 1965, c. I, s. 209.

¹¹⁶ Abdülcebbar, el-Muğnî, c. XIII, s. 162-163; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 174; Kadı Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 114; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. I, s. 317.

¹¹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 121; Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 400.

¹¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 108.

¹¹⁹ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 150.

¹²⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 107.

¹²¹ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 48.

dasına olan şeyleri yapması gerektiği şeklindeki yargıdan, katı bir *vücûb alellah* (Allah için zorunlu oluş) düşüncesine ulaşmıştır.¹²² Bağdat Mu'tezilileri, "mucip illet"i "yarar" olan "vücûb alellah" düşüncesini, sadece insanla sınırlandırmamış ve bütün âlemi kuşatan bir zorunluluk fikrine ulaşmışlardır.¹²³ İnsan söz konusu olduğunda, en iyiyi (aslah) yaratmanın dini ve dünyevi alanları kapsadığına kani olan Bağdatlılar;¹²⁴ âlem söz konusu olduğunda, insan için en iyi olan düşüncesinden "yaratılan için en iyi olan" düşüncesine ulaşarak Allah'ın yaratmasını, yaratılan şeyin yararına tabi kılmışlardır.¹²⁵ Daha sonra Gazalî'de ifadesini bulan ve dünyamızın "mümkün en iyi dünya" olduğu yönündeki düşüncenin muhtemel etkileycileri olarak gösterilen Bağdat Mu'tezilesine,¹²⁶ birçok kesimden yoğun eleştiri gelmiştir. *Ashâbü'l-Aslah* olarak nitelenmelerine sebep olan¹²⁷ görüşleri sebebiyle, ekole yönelik en şiddetli eleştiriler Ehl-i Sünnet tarafından yapılırsa da en sistemli eleştirilerin Basra Mu'tezilesi tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı geleceğin takipçileri olmak bakımından Basra Mu'tezilesinin tespitleri, rasyonel temellendirme şartları dikkate alındığında daha derinliklidir.

258 | db

Vücubiyet konusundaki tartışmalarda Mu'tezile içinde anılmaya değer diğer bir kesimi Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve onların bağluları oluşturmaktadır. Bişr, Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmişti. İnsanlar için en iyiyi yaratmanın vacip olduğuna inanan Bağdat ekolüne karşı Bişr, en iyiyi yaratmanın O'nun için vacip olamayacağını, en iyi ve yararlı olanı (aslah) yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunuyordu.¹²⁸ Lütfun vücubiyetini reddetmeleri nedeniyle *Ashâbü'l-Lütuf* olarak anılan Bişr ve bağluları¹²⁹ bu açıdan Ehl-i Sünnet ile gerekçeleri farklı da olsa aynı tarafta yer almıştır.

¹²² İbrahim Yusuf, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 294.

¹²³ Emin, *Dühâ'l-İslâm*, c. III, s. 45.

¹²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 41; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

¹²⁵ Ömer Türker, "İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı, 17, 2007, s. 4, ss: 1-24.

¹²⁶ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev.: Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 89-90.

¹²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 198; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

¹²⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûl'l-hamse*, s. 520.

¹²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 191.

Ca'fer b. Harb, vucubiyet konusunda, Kadı'nın tespitiyle, "vasat bir görüş" belirtmiştir.¹³⁰ Tartışmaya sevap faktörü ile katılan Ca'fer, kişinin alacağı sevaba göre vucubiyetin değişebileceğini, lütufsuz koşulların daha büyük bir sevabı ilzam edeceğinin bilinmesi durumunda Allah için vucubiyetten bahsedilemeyeceğini kabul eder.¹³¹

Vucubiyet problemine dair yaptığımız açıklamalar iki temel eğilim ve bu eğilimlere belli ölçülerde yakın duran yaklaşımların mevcut olduğunu göstermiştir. Temel eğilimleri, her ne sebeple olursa olsun vucubiyeti kabul etmeyen Ehl-i Sünnet'ten Eş'arîler ile bunu katı bir şekilde savunan çoğunluğunu Bağdat Mu'tezilesinin oluşturduğu Aslah taraftarları belirlemiştir. Bunların yanında, gerekçeleri farklı olmakla birlikte vucubiyeti şartlı olarak kabul eden Basra Mu'tezilesi, Ca'fer b. Harb ve önceliği Zeydiye'nin aldığı Şia bulunmaktadır. Bu çerçevede Bîşr, Eş'arîlere yakın görünürken Mâtürîdîler Mu'tezileye yakın görünmektedirler.

Vucubiyet problemi bağlamında ele aldığımız hususlar, lütfun vucubiyetiyle ilgili tartışmaların zeminini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle vucubiyet problemi, aslında kelami ekollerin lütfun vucubiyetine dair düşüncelerinin temel bulunduğu bir alan olmuştur. Allah için vucup niteliği taşıyan eylemlerin, son tahlilde insanın yararına dönük yardımlar ve lütuflarla ilişkili olması, lütuf olarak belirginleştirilen yararın çerçevesi, mahiyeti ve miktarına dönük tartışmalara sahne olmuştur. Bu açıdan objesi yardım olan ve hikmetle nedenli kıldığımız 'yarar'ın Bağdat Mu'tezilesindeki ağırlıklı ismi, "aslah" olurken, Basra Mu'tezilesinde, "lütuf" ve yakın anlamda gördükleri "maslahat" ve "salah" gibi kavramlar olmuştur. Buna göre vucubiyet problemi ile aslında lütfun vucubiyetini ve Kelami ekollerin bunun için belirledikleri temel kriterleri görmüş olmaktadır.

7. Vucubiyeti Delillendirme Problemi

Mu'tezile içinde lütfun vucubiyetini delillendirme konusunda üç farklı eğilim olduğunu söyleyebiliriz.

¹³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28.

¹³¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28; Yahya b. Murtaza, *Kalâid*, s. 105.

7.1. Aslah İlkesi

Mu'tezile'nin vucubiyet düşüncesini dayandırdığı adalet ilkesi, Allah'ın fiillerinin hikmet üzere olduğu, hikmetin rasyonel karşılığının da yarar olduğu tezine dayanır.

Yararın kavramsal karşılığı salah'tır. Kadı'ya göre, aynı anlama gelen yarar veya salah kavramları Allah için kullanılamaz.¹³² Aslah ise, en yararlı ve faydalı olan anlamına gelir. Mu'tezile içinde Allah'ın salahı yapması gerektiği ile ilgili önemli bir ihtilaf bulunmaktadır.¹³³ Tartışma, aslahın Allah için zorunlu görülüp görülemeceği hususundadır. Dolayısıyla aslahın vacip olduğu görüşünü Mu'tezile'nin tamamına atfetmek mümkün değildir.¹³⁴ Bu genelleme, ancak dini konular için doğru olabilir.¹³⁵

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki en önemli tartışma konularından biri olarak gösterilen aslah konusunun problem teşkil eden yönü, şu soruyla belirginleştirilebilir. İnsanların yararına dönük fiillerde bulunmayı Allah için vacip görmenin illeti nedir? Ya da Kadı'dan hareketle söyleyecek olursak, lütfun Allah için vacip olmasının illeti nedir?¹³⁶ Bu sorulara verilecek cevap, Mu'tezile'nin vacip kavramına yüklediği anlamla doğrudan ilgilidir. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ihtilafın daha iyi anlaşılabilmesi için onların Allah'ın fiilleriyle ona dayanak kıldıkları vacip kavramına dair görüşlerine göz atmamız gerekir.

Mu'tezileye göre Allah'ın bütün fiilleri iyi olmakla birlikte temelde iki kısımda değerlendirilebilir.

- a- İyiliği üzerine zait bir niteliği olmayan fiiller. Bu fiillerin örneği, hak edilen ikâptır.
- b- İyiliği üzerine zait bir niteliği olan fiiller. Bunlar da ikiye ayrılır:

ba- Yapılmasıyla övgünün hak edildiği ancak yapılmamasıyla yerginin hak edilmediği fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması

¹³² Kadı'ya göre salah ve yarar, aynı anlamı ifade eden iki terimdir. Bu nedenle yarar olarak bilinen her şey salah, salah olarak bilinen her şey de yararadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 50.

¹³³ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihel*, c. I, s. 57.

¹³⁴ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 113.

¹³⁵ Râvî, *Sevretü'l-akl*, Dariü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat 1986, s. 274.

¹³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 30.

(*ibtidâü'l-halk*) ve teklifin başlamasıdır (*ibtidâü't-teklîf*). Bunlar genel anlamda tafaddul kapsamına girer.

bb- Yapılmamasıyla yerginin hak edildiği fiiller. Bunun örneği vacip fiillerdir.¹³⁷

Basra Mu'tezile'sinin anlayışına göre şekillenen bu tasnifteki tafaddul kategorisini Bağdat Mu'tezilesi hesaba katmaz. Onlara göre Allah'ın bütün fiilleri vaciptir ve ayrıca bir tafaddul kategorisine gerek yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi hususlar insanlara dönük yarar içermesi sebebiyle vaciptir.

Vücubiyetin alanını Allah'ın bütün fiillerini kuşatacak şekilde genişleten Bağdat Mu'tezilesi ve bunu ilk defa ciddi bir şekilde ortaya atan Nazzâm'ın¹³⁸ aslah anlayışları, *vücûb alallah* düşüncesi bağlamında önemli problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Nazzâm'a göre Allah'ın sahip olduğu lütfun bir sınırı yoktur. O'nun yaptığı lütuftan daha iyisi (aslah) de yoktur. Ancak O'nun katında yaptığı lütfun benzerleri ve her benzerin de bir benzeri vardır.¹³⁹ Nazzâm buradan; "Allah yapmış olduğundan aslahını yapmaya kadirdir" veya "yapmış olduğundan daha düşük olanı yapmaya kadirdir" denilemeyeceği görüşüne varmıştır.¹⁴⁰ Çünkü düşük olanı yapmak eksiklikler ve Allah için eksiklikten söz edilemez. Aynı şekilde daha iyi olana kadir de denilemez, zira buna kadir olduğu halde yapmaması cimrilik olur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, bu konuda Nazzâm gibi düşünür. Ona göre de Allah aslahı yapmaya kadir olmakla vasıflandırılmaz. Şayet buna kadir olsaydı, yapması gerekirdi. Allah'ı aslahı terk etmekten alıkoyan şey, yaptığında zatı itibarıyla her şeyin en iyisini yapması ve kullarını yaratmaya sevk eden hikmet olan yararlandırma prensibidir.¹⁴¹ Ancak Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın kudretini aslah ile sınırlandırmamıştır. Nazzâm'ın yaptığı gibi ilahi kudreti eksiklik ve cimrilik (*buhl*) gerekçeleriyle sınırlandırmayan Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın acz ile nitelendirilmemesi için benzerini veya daha aşağısını yapmaya kadir olmakla vasıflandırılabilirliğini düşünmüştür.¹⁴²

¹³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 65; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 326.

¹³⁸ Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 102.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

Dolayısıyla her ikisi de Allah'ın kulları için yapması vacip olan lütfun aslah şeklinde olması gerektiği konusunda hemfikir olmakla birlikte, Ebu'l-Hüzeyl, ilahi kudreti zedelememe endişesiyle, dilediği şekilde yaratma tasarrufunda bulunabileceğini kabul eder.

Eş'arîler, özellikle Nazzâm'ın vardığı sonuçlar üzerinden önemli eleştirilerde bulunmuşlardır. Kudretin sınırlandırılması problemine odaklanan eleştirilere¹⁴³ Nazzâm'ın nasıl karşılık verdiği merak edilmektedir. Hiç şüphesiz Nazzâm'ı aslah düşüncesine ve Allah'ın kudretini sınırlandırmaya sevk eden husus, onun aşırı tenzihçi tutumudur. Hayyât'ın (ö. 300/913 ?) bu konuda verdiği bilgiler açıklayıcıdır. Hayyât'a göre Nazzâm'ın temel gayesi, Allah'ın zulüm ile ve cennet ehlini cehenneme sokmak ile tavsif edilebileceğine dair düşüncenin aksini ortaya koymaktır.¹⁴⁴ Ona göre, yaptıkları ibadetlere karşı mü'minlerin cennette ebedi kalacakları düşüncesinin aksini Allah için düşünmek zulümdür ve zulüm bir sıfat olarak Allah'a atfedilemez. Nazzâm'a göre zulüm ve yalan sadece afete uğrayan bir cisim tarafından gerçekleşir. Allah'a bu iki niteliğin atfedilmesi O'nun afetle vasıflanması anlamına gelir. Zira bir şeye kadir olandan o şeyin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Gerçekleşmesi de Allah'ın afetle tavsif edilmesine delil olur.¹⁴⁵

262 | db

Nazzâm'ı böyle düşünmeye sevk eden, onun Allah'ın bütün fiillerinin kemâl olduğuna dair kanaatiydi. Tenzih bağlamında problemi ele alan Nazzâm'a göre, mademki Allah kemâlden başka bir şey yapmıyor, O'nun kötülere kadir olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. İlahi fiillerin takip etmiş olduğu kanunun çerçevesini, kemal niteliği belirler.¹⁴⁶ O halde adil olan Allah, cennet ehlini cennete cehenneme ehlini de cehenneme koyar. Dolayısıyla *haber* geldikten sonra Allah'ın bunun zıddına kadir olduğu sözü, anlamsızdır. Nazzâm esas itibarıyla Allah'ın *muhtar*, her şeyi yapmaya veya terk etmeye kadir¹⁴⁷ olduğunu düşünmekle birlikte fikirleri, muhalifleri tarafından ilahi kudreti aciz bıraktığı şeklinde anlaşılmıştır.

¹⁴³ Abdulkahir Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 264.

¹⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 26.

¹⁴⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27.

¹⁴⁶ Abdu'l-Hadî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, Kahire 1989, s. 92.

¹⁴⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 24-25.

Nazzâm bu görüşüyle, din ve dünya işlerinde aslahı yapmayı Allah için vacip gören Bağdat Mu'tezilesine yakın durmuştur. Aslahı hikmet ve tedbire en uygun olarak anlayan¹⁴⁸ Bağdat Mu'tezilesine göre, Allah'ın aslahtan daha düşük bir şeyi yapması cimri ve zalim olmakla tavsif edilmesine sebep olur.¹⁴⁹ Şayet aslahı yaparsa vacibi yerine getirmiş olur.¹⁵⁰ Her şeyi olabilecek en güzel şekilde (aslah) yarattığı için yaratmasında eksiklik veya fazlalık bulunmaz.¹⁵¹ İçinde Bağdat Mu'tezilesinden Belhî (ö. 319/931)¹⁵² ve Basra Mu'tezilesinden Esvârî (Ö. 240/854) ve Cahız'ın da bulunduğu kelimacılar,¹⁵³ bunun dışında ilk yaratmayı zorunlu ve hikmetin gerektirdiği bir fiil olarak kabul etmiştir.¹⁵⁴ Zira âlemin yaratılması, teklifin gerçekleşmesi için¹⁵⁵ teklifin gerçekleşmesi de Allah'ın bilinmesi için zorunludur.¹⁵⁶

Mu'tezile içinde aslahın vücubiyetine ilk tepkiyi verenlerin *As-habu'l-Lütuf* olduğu söylenebilir. Lütfun Allah için vacip olmadığına kani oldukları için bu ismi alan Bîşr b. el-Mu'temir ve bağlılarına göre, aslahın Allah'a vacip olduğu söylenemez. Allah'ın takdir ettiği salahın bir sonu ve sınırı olmadığı için böyle bir şey imkânsızdır.¹⁵⁷

Basra Mu'tezilesinin vücubiyet konusundaki görüşleri, mevzuya hak ettiği değeri veren Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın eğilimleri doğrultusunda şekillenmiştir. Onlar vücubiyeti sadece teklifle sınırlandırdılar. Yani teklif, tabiatı itibarıyla neyi gerekli kılıyorsa, sadece onun vacip olduğu söylenebilir.¹⁵⁸ Dolayısıyla âlemin yaratılması veya teklifin başlaması tafaddül olup vacip kategorisine girmez. Vücubiyetin illeti; teklifin gereği olan temkin, lütuf, hak edene se-

¹⁴⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitabü't-temhîd li kavâidî't-tevhîd*, tahk.: Hasan Ahmed, Bederşin 1986, s. 339, 11. Dpn; Abdüsettar Râvî, *Sevretü'l-akl*, s. 274.

¹⁴⁹ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, s. 324.

¹⁵⁰ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

¹⁵¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 129.

¹⁵² Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin aslahın dini alanla sınırlandırılmayacağına dair düşüncesi için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72; Abdulkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, tahk.: Mahmud Muhyiddin Abdül-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire ts., s. 194.

¹⁵³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. I, s. 246.

¹⁵⁴ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, tahk.: Muhammed Yusuf, Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950, s. 288.

¹⁵⁵ Mennâî, *Usûlü'l-akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 292.

¹⁵⁶ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 295.

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. I, s. 313; Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-islâmiyyîn*, s. 72.

¹⁵⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 133; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

vabın verilmesi, elemlere karşılık olarak bedel (ivaz) verilmesi gibi hususlardır.¹⁵⁹

7.2. Sevap İlkesi

Lütfun Allah için vacip görülmesine illet olarak gösterilen bir diğer prensip de sevap miktarıdır. Ca'fer bin Harb'e atıfla meşhur olan bu düşünceye göre, kişinin iman hususunda yaptığı şeylerde lütuf olmaması durumunda, göreceği meşakkatin fazlalığı sebebiyle alacağı sevap daha çok olur. Böyle bir durumda lütuf vacip olmaz. Ne zaman ki mükellefin lütuf olmadan istenen fiili yapmayacağı bilirse o durumda lütuf vacip olur.¹⁶⁰

Ca'fer b. Harb'in bu düşünceden döndüğü rivayet edilse de¹⁶¹ Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın lütfun vücubiyeti bağlamında sevap faktörüne ilgi duydukları görülmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın vasat bir görüş olarak tespit ettiği sevap faktörünün, lütfun vücubiyetiyle ilgisini daha iyi anlamak için problemin genel yapısına yakından bakmamız gerekir.

264 | db

Lütfun vücubiyeti için sevap miktarını ölçü kabul etmek, temelde lütfun dini alanla sınırlı olduğunu kabul etmek demektir. Lütfun dini alanla sınırlandırılması ise vücubiyeti, kişinin mükellef tutulduğu şeyle ilişkisine göre anlamayı gerektirir. Mükellefin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getirmesi mümkün ise, onun için lütfun vacip olduğunu düşünmek teklifin temel ilkesiyle çelişir. Zira teklifle amaçlanan, kişinin en yüksek sevap derecesine ulaşmasıdır.¹⁶² Lütufsuz bir teklifin, kişinin daha fazla meşakkat çekmesine bağlı olarak, daha fazla sevap kazanmasına imkân tanınması, prensip olarak kabul edilmesi gereken bir husustur.¹⁶³ Kişinin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getiremeyeceğinin anlaşılması durumunda ise, sevap miktarı dikkate alınmaksızın ona lütuf verilmesi vaciptir. Zira yükümlülüklerini yerine getirmesi o lütfu bağlıdır.

7.3. Lütuf İlkesi

Basra Mu'tezilileri, vücubiyetin illeti olarak aslah ilkesini mutlak anlamıyla öne süren Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini kabul

¹⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 65.

¹⁶⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28; Yahya el-Murtaza, *Kalâid*, s. 105.

¹⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28.

¹⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 160.

¹⁶³ Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, c. II, s. 329.

etmediler ve aslahı, dünyevi alanı dışarıda bırakacak şekilde yorumladılar.¹⁶⁴ Kadı'ya göre aslah, dini alanla sınırlıdır.¹⁶⁵ Kadı dini konudaki aslahı, *mükellefi yükümlü olduğu aklî vacibatı yerine getirmeye yakın kılan şeyin yapılması*” olarak tarif eder.¹⁶⁶ Kadı'nın tarifinin, lütfu ifade ettiği görülmektedir. Kadı'ya göre, Allah için vucubiyet arz eden dini alandır ve bunun kavramsal karşılığı da lütuftur.¹⁶⁷ Dolayısıyla dini alana, diğer ifadesiyle teklife ilişkin hususlarda aslahı, Basralıların tercihiyle lütfu yapmak dışında bir şey Allah için vacip görülemez. Buna göre vucubiyetin illeti, teklifin bulunduğu konuda kişi için lütfu olmasıdır.¹⁶⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere, teklifin bizatihi kendisi vacip değildir. Allah Teâlâ tafaddul olarak teklifi başlatmış, teklifin yürürlüğe girmesinden sonra insana dair fiillerini bizatihi kendisi kayıt altına almıştır. Allah'ın teklifi gözeterek fiillerini sınırlandırma bağlayıcılığına girmesi, Mu'tezili metafiziğin lütfu bağlamındaki vaciplik isnadının gerekçesini oluşturur.¹⁶⁹

Lütfun vucubiyetinin teklif esas alınarak kabul edilmesi,¹⁷⁰ Mu'tezili düşüncenin adalet ilkesine bağlı olarak ulaşılan tabii bir sonuçtur. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın lütfun vacip oluşunu nasıl temellendirdiği, Mu'tezile'nin ahlaki kaygıları bağlamında nerede konumlandığı merakadır.

Lütfun Allah için vacip görülmesinin illeti olarak teklifin nasıl bir bağlam içinde anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Kadı ile hocaları arasında geçen tartışma daha çok örnekler üzerinden yürütülmektedir. Ebu Ali bin Hallâd, (ö. IV. yüzyıl h. X. m.) Ebu Abdullah el-Basrî ve Ebu Haşim arasında geçen tartış-

¹⁶⁴ Râzî, *el-Muhassâl*, s. 201; Basra Mu'tezilesinin bu bağlamda Allah için zorunlu gördüğü hususlar: temkin, lütuflar, hak edene sevap verilmesi, eylemlere ivaz verilmesidir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 653; Kadî Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Tavâli'ül-envâr min metâli'ül inzâr*, tahk.: Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991, s. 203.

¹⁶⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 360; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 66.

¹⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72.

¹⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 35; karşı., Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 288; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. I, s. 95.

¹⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 30; Lütfu cildinin muhakkukunun da ifade ettiği gibi, lütfu aslahı mukabil olarak kullanılmıştır. Zira Allah'ın fiilleri aslahı değil, lütfu uygun olarak gerçekleşir. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 22.

¹⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 65; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 47.

¹⁷⁰ Aklî ve şer'î bir sorumluluk yüklediğinde lütfun gerekliliğine anlam veren teklif, yok hükmündedir. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Kitabü't-temhîd, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1990, s. 189.*

mada, konuyu dağıtmamak için, Kadı'nın da tercih ettiği görüş olan Ebu Haşim'in getirdiği örneğe bakmak yeterli olacaktır.

Ebu Haşim'in getirdiği örnek şöyledir: *“Başkasını yemeğe davet eden bir davetçinin amacı, davetine icabet edilmesidir. Davetçi yumuşak davranıp başa kakmadığında, davetine icabetin tercih edileceğini bildiği halde bunu yapmazsa, yemeğin yenmesini engelleyici konumda olur. Dolayısıyla, fîli seçmesini sağlayacak şeye mani olmak, teklif ettiği ve istediği o fîlin kendisine mani olmak gibidir. Bu nedenle Allah'ın, kişinin kendisiyle inanmayacağı şeyi yapması kötü olup sayesinde iman ettiği şeyi yapması vacip olmalıdır.”*¹⁷¹

Ebû Haşim'in getirdiği örnek, lütfu merkeze almakla birlikte onu da çevreleyerek, teklifin düşünsel evrenini belirleyen bir çerçeve sunmaktadır. Ebu Haşim'in getirdiği davet örneği; amaç, araç, yöntem, yöntemin niteliğini belirleme, sınırlılıklar ve sonuç yargıdan oluşmaktadır. Buna göre amaç, yemek yedirmek; araç, yemek daveti; yöntem, yumuşak davranmak; yöntemin niteliğini belirleyen enstrüman, bilgi; sınırlılıklar, davet edilenin tercih edebilen olması; sonuç yargı da gerekliliktir.

266 | db

Ebu Haşim'in örneğini teklif bağlamında düşündüğümüzde, amaç yararlandırmaktır. Bunun maslahat veya sevap derecesine ulaşmasını sağlamak şeklinde ifade edilmesi aynı amacın başka versiyonlarını verir. Araç, tekliftir. Teklifin dışında bu amaca ulaşma imkânı yoktur. Metot, yumuşak davranmaktır (lütf). Lütf, davete icabete güçlü bir gerekçe oluşturur. Lütufsuzluk, çoğu zaman icabetin en büyük engelleyenidir. Mükellef bununla, kendisine yapılan teklifin hangi niyetle cari olduğunu görebilir. Metodun niteliğini belirleyen enstrüman, ilahi bilgidir. Hangi koşullarda teklife olumlu yanıt verileceğini belirleyen ilahi bilginin edindiği veriler, en başta metodun seyrine yön vermede işlevsel olacaktır. Sınırlılık, mükellefin seçme özgürlüğüyle donatılmış olmasıdır. Seçme özgürlüğü, mükellefin davete icabet etmeye veya etmemeye, koşulları gözeterek karar vermesine imkân veren en büyük yetisidir. Bu yetiyi dikkate almak, bir taraftan davet sahibinin davetinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına mani olur, diğer taraftan amacın gerçekleşmesi için zorunlu olarak nazarı itibara alacağı bir faktör olur.

¹⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 155; Aynı örneğin farklı versiyonları için bkz., Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 521; Yahya el Murtazâ, *el-Kalâid*, s. 105; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 362; Abdülcebbar, *Muhtasâr fî usûli'd-dîn*, s. 259.

Sonuç yargı da vacip oluşturmaktadır. Mademki mükellif kendisi için yararlandırmak gibi bir amaç belirlemiştir, bu amacın gereğine göre davranması ahlaki bir görev telakki edilir. Görev edinen kendisi olduğu için, vacip oluş da temelde O'nun kendisi için belirlediği bir sınırlılığı ifade eder, yoksa harici bir görevlendirmeden bahsedilemez.

Kadı Abdülcebbar, lütuf merkezli teklif unsurlarını içeren yapısı nedeniyle, Ebu Haşim'in örneğini doğru bir örnek olarak kabul etmektedir.¹⁷² Bununla birlikte teklif sahibi (Allah) için vacip oluşun anlamı üzerindeki belirsizliklerin kaldırılması önem arz etmektedir. Bunun için vacip oluş yönünü ifade eden, 'icabeti sağlayıcı pozitif ortamı temin etme'nin, başka bir ifadeyle, 'engelleyici konumda olmaktan çıkma'nın Allah açısından ne anlama geldiğinin belirtilmesi zorunludur.

Vacip oluş yönünü ifade etmede belirleyici olan ve daha önce de değindiğimiz, men' kavramının anlam evrenidir. Kadı'ya göre men', "kişinin seçimde bulunmasını sağlayan şeyi yapmamaktır. Bunu sağlayan şeye mani olmak, seçtiği şeye mani gibidir."¹⁷³ Dolayısıyla mani' olmanın anlamı, fiilin nihai aşaması olan hudustan değil, fiilin hudusuna zemin oluşturan 'sağlayıcılar' aşamasından başlar. Ebu Haşim'in örneğini esas alarak ifade ettiğimizde, sadece kapıyı kapalı tutmak değil, yemek davetine icabetin tercih edilmesini sağlayacak yumuşaklığı göstermemek de mani' hükmünü haiz olduğundan bundan sakınmak gerekir.¹⁷⁴ Allah tekliften vazgeçmediği sürece -ki böyle bir şey sadece insanlar için geçerli olabilir- bunun gereği olarak lütufta bulunması gerekir.¹⁷⁵

Mükellefin teklife ancak lütufla olumlu yanıt vereceğinin bilindiği durumlarda lütfu esirgemek, mükellefin amacıyla çeliştiğini gösterir.¹⁷⁶ Dolayısıyla lütuf, ilahi hikmetin bir gereği olarak vaciptir. Kadı'ya göre şayet lütuf Allah için vacip olmasaydı, bunu mükellefe vacip kılması da iyi olmazdı. O halde vucubiyet biri mükellefe (Allah) diğeri de mükellefe (insan) taalluk eden iki yönlü bir yü-

¹⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 157.

¹⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 158.

¹⁷⁴ Kadı bu çerçevede lütfu temkinine benzetir. Temkin olmadığında mükellefin amaçlanan fiillere girilmesi mümkün olmadığı gibi, çoğu durumlarda lütuf da böyledir. Özellikle mükellefin lütuf olmadan teklife olumlu yaklaşmayacağını bilindiği durumlarda lütuf esirgemek, amaç esas alındığında teklifi yok hükmüne koyar. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 158; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 361.

¹⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 159.

¹⁷⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 159; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, c. II, s. 719.

kümlülüğü ilzam eder. Mükellefin yükümlülüğü, zararı kendinden uzaklaştırması; mükellifin yükümlülüğü de teklife ilişkin hususlarda zarar bağlamındaki şeyleri ondan gidermesidir.¹⁷⁷ Kadı burada lütfu, azabı dikkate alarak zarar ile ilişkilendirmektedir. Ona göre lütufta bulunulmazsa kişi mükellef olduğu şeyi seçmeyecek, bunu seçmediğinde de azabı hak edecektir. Bu da dini bir hususta zararı gidermekle eşdeğerdir. O halde seçimi gerçekleştirmesini sağlayacak lütufta bulunmak Allah için vaciptir.¹⁷⁸

8. Lütfun Nas İle İspatı

Buraya kadar, lütfun varlığına ve vücubiyetine dair ele alınan konularda kelamın kuramsal/akli yapısı esas alınmıştı. Burada ise Kadı'nın Kur'ân'dan delillerle, lütfu ve vücubiyeti nasıl ispatladığı gösterilecektir. Kelamın önemli bir kaynağı olarak sem' ile istidlalde bulunmak, Kadı Abdülcebbar için lütfu teorisine dair geliştirdiği bütün fikirlerin iddia olmaktan çıkıp ispat edileceği bir alan oluşturmaktadır. Şimdi, Kadı'nın delil olarak getirdiği ayetlere bakabiliriz.

“Allah'ın üzerinizdeki lütfu (fadl) ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız.”¹⁷⁹

Ayet, pek çok insanın Allah'ın fazlı ve rahmeti sayesinde şeytana uymadığını, aksi halde uyacağını ifade etmektedir. Kadı'ya göre buradaki fazl ve rahmet hali, lütfun muadili bir anlamı ifade eder.¹⁸⁰ Ayette geçen “illa” (لا) istisna edatı, mükellefler içinde bazılarının lütfu ihtiyacı duymayacağını kanıtıdır. Yani Allah'ın rahmeti olmasa bile, az sayıdaki bazı insanların şeytana tabi olmayabileceğini ifade etmektedir.¹⁸¹ Kadı'ya göre ayetin zahiri, şayet fazl ve rahmet olmasaydı, insanların şeytana mutlaka uyacağını delili olarak görülemez. Bilakis ayetin, hallerinden her hâlükârda isyan edeceği bilinen kişileri gösterdiği ifade edilebilir. Bu sayede onlar günahahtan dönmüşlerdir. Fazl ve rahmet burada lütfu konumundadır.¹⁸²

¹⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 163.

¹⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 164.

¹⁷⁹ Nisâ, 4/83.

¹⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 183.

¹⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸² Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I. s. 200; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

Peki, bu ayet lütfun vücubiyetine delil gösterilebilir mi? Kadı'ya göre ayet, lütfun vacip olduğuna delil gösterilemez, sadece Allah'ın lütufta bulunduğu delil olabilir. Buna göre ayetin zahiri, mükellefler içinde şeytana uyacakların olduğunu, Allah'ın da lütf ile onların şeytana tabi olmamalarına gerekçe teşkil edecek şeyi yaptığını göstermektedir.¹⁸³ Kadı bu durumu şöyle ifade eder:

*Allah Teâlâ, fazlı ve rahmetiyle, insanları helâke ve felakete sürükleyen şeytana tabi olmaktan uzaklaşacağı şeyi yaptığında, (bu durum) anlam yönüyle, O'nun tarafından meydana gelen bütün fiillerin, bu anlamı içkin olduğunu ve O'nun da bunu yaptığını gösterir.*¹⁸⁴ Kadı'nın 'bu anlam' dediği şey, Allah'ın teklife ilişkin bütün hususlarda lütufta bulunduğu düşüncesidir.¹⁸⁵ Buna karşı, *Ashab-ı lütf*, Allah'ın insanlar için gerekli bütün lütufları yaptığı düşüncesini reddetmiş ve aşağıdaki ayeti delil getirmişlerdir:

*"Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık. Evlerinin kapılarını ve üzerine yaslanacakları koltukları da (hep gümüşten yapardık). Ve onları zinetlere boğardık."*¹⁸⁶

db | 269

Onların bu ayet bağlamındaki temel iddiaları şudur: Allah'ın makdurunda, yaptığında, kâfirlerin iman edeceği ve şeytana tabi olmaktan vazgeçecekleri lütuflar vardır, ancak bunu yapmamıştır. Çünkü ayetten anlaşılacağı üzere, Allah onların 'imanda tek bir ümmet' (أمة واحدة في الإيمان) olmalarını istememiştir.¹⁸⁷ Ancak Kadı'ya göre onlar ayeti yanlış anlamışlardır. Çünkü Allah, zikrettiği şeyleri yapmayarak insanların 'küfürde bir ümmet' (أمة واحدة في الكفر) olmalarını istememiştir. Kadı, bunu şöyle yorumlar: *"Bu, Allah'ın onu yapmadığına ve tersi olan lütfu yaptığını hükmettiğimiz mefseddettir."*¹⁸⁸ Ayetin zahiri, Allah'ın, insanların inkâr edecekleri ve ifsat olacakları

¹⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

¹⁸⁵ Kadı'yı bu açıklamayı yapmaya sevk eden, kendisine yöneltilen bir sorudur. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸⁶ Zuhurf, 43/33-34.

¹⁸⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

¹⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

şeyi yapmadığını göstermektedir.¹⁸⁹ Kadı'nın bu çerçevede delil olarak getirdiği bir ayet de şöyledir:

*“Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi, mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O dilediğini belli bir ölçüye göre indiriyor. Şüphesiz ki O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür.”*¹⁹⁰

Ayet, bir taraftan Allah'ın rızkı insanları ifsat etmeden, ıslah olacakları bir miktarda verdiğini gösterirken, diğer taraftan böyle bir tasarrufa gitmesini gerektiren illeti de ilahi bilgiyle açıklamaktadır. “O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür” ifadesi, Allah'ın mükelleflerin hallerinden haberdar olduğunu, onların verecekleri tepkilerin ezelden malum olduğunu ve bu bilginin, onlara verilen rızkın oranında yönlendirici olduğunu gösterir. Kadı buradan hareketle, “Allah'ın mükellefe dair tedbirinin bu çerçevede olması gerekir” yargısına varır.¹⁹¹ Ona göre ayet aynı zamanda, *ashab-ı lütuf*'un ‘Allah yaptığı takdirde, kâfirlerin çoğunun iman edeceği şeyi yapmamıştır’ şeklindeki kanaatlerini de çürütmektedir.¹⁹² Kadı'nın bu düşüncesine delil olarak getirdiği ayet şöyledir:

*“Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları, âyetlerimizi anlamaktan uzak tutacağım. Onlar ki, bütün âyetlerimizi görseler de onlara iman etmezler. Doğru yolu görseler de o yolu tutup gitmezler. Eğer sapıklık yolunu görürlerse tutar onu izlerler. Çünkü onlar âyetlerimizi inkâr etmeyi âdet edinmişler ve onlardan hep gafil olagelmışlerdir.”*¹⁹³

Onların ayetlerden uzaklaştırılmalarının sebebi, Allah'ın ayetleri kendilerine gösterilse bile bunun bir fayda vermeyeceğinin, onların hiçbir şeyle iman etmeyeceklerinin ve hiçbir şekilde doğru yola gelmeyeceklerinin bilinmesidir. Ayet aynı zamanda, şayet bunların bazısının, sayesinde iman edeceği bir şey olsaydı Allah'ın bunu göstereceğine ve onları haktan uzaklaştırmayacağına da delildir.¹⁹⁴

Aşağıdaki ayet Allah'ın, ‘sayesinde insanların iman etmeyeceği şey’i yapmadığını göstermektedir:

¹⁸⁹ Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut ts., s. 378.

¹⁹⁰ Şurâ, 42/27.

¹⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

¹⁹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

¹⁹³ A'raf, 7/146.

¹⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

*“Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de kendileriyle konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşularına getirseydik, Allah'ın diledikleri hariç, yine de inanacak değillerdi, fakat çokları bunu bilmezler.”*¹⁹⁵

Bu ayet de gösteriyor ki, Allah eğer yapsaydı, insanların iman etmeyecekleri şeyi yapmamıştır. Başka bir ifadeyle, şayet bununla ve diğerleriyle iman edecek olsalardı Allah kuşkusuz yapardı.

Lütfun vacip olmadığını iddia edenler, ayette geçen “Allah'ın diledikleri hariç” ifadesinden yola çıkarak, Allah Teâlâ bu istisna ile onların iman etmelerini sağlayacak fiilleri dilemeyi irade etmiştir. Bu da onların iman etmelerini sağlayacak şeyi yaratmanın Allah için vacip olmadığını gösterir sonucuna varmışlardır. Ancak Kadı, böyle bir sonucun ayetin bağlamıyla çeliştiği kanaatindedir. Ona göre ayetin, bağlamıyla çelişmeyecek şekilde yorumlanması, ilcâ konusunda üstatlarının (şuyûhuna) verdiği bilgilerin esas alınmasıyla mümkündür.¹⁹⁶ Kadı, ayeti ilcâ bağlamında şu şekilde değerlendirir:

*“Allah Teâlâ, seçimlerini (esas alacak) bir vecih üzere lütf olsun, onlar için bunu yapacağını beyan etmiştir. Ancak, onların baskı/yükleme (haml) ve zorlamayı (ilcâ) dilemek dışında hiçbir şeyle iman etmeyeceklerini bilmektedir. Böyle bir şey sayesinde iman etmek, teklifin zevalini gerektirdiği ve onu istihkak yönü üzere sevap almaktan mahrum ettiği için gerçekleşmez”*¹⁹⁷

Görüldüğü gibi Kadı için “dileme” ifadesi, mükelleflerin iman etmelerini sağlayacak şeyin baskı ve zorlama ile yapılma ihtimaline vurgu yapmaktadır. Ancak böyle bir zorlama gerçekleşmez. Zira teklifi geçersiz kılmaktadır.¹⁹⁸

Başka bir ayet de şöyledir: *“O'na bir melek indirilmeli değil miydi?” dediler. Eğer bir melek indirseydik, iş bitirilmiş olurdu, sonra kendilerine hiç göz açtırılmazdı. Eğer biz Peygamberi, bir melek yapsaydık, onu yine de bir adam şeklinde yapardık...”*¹⁹⁹ Bu ayet de gös-

¹⁹⁵ En'am, 6/111.

¹⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 120 vd.

¹⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 187.

¹⁹⁸ “Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması, fayda sağlamaz.” En'am, 6/158. Ayet imana zorlanmış olan kimsenin bu imandan fayda görmeyeceğini göstermektedir.

¹⁹⁹ En'am, 6/8-9.

teriyor ki Allah Teâla, mükellef oldukları hususta kullarının salaha ulaşmaları ekseninde tedbir almaktadır. İnkâr edenler, meleklerin inmesi şartıyla inanabileceklerini söylerken Allah Teâlâ, böyle bir durumun onlar için fesat olacağını, zira şimdi kabul etmedikleri gibi daha sonra da kabul etmeyeceklerini beyan etmektedir. Dolayısıyla ayet, inandıkları takdirde Allah'ın onların taleplerini yerine getireceğine dair bir delildir.²⁰⁰

Kadı'nın bu bağlamda delil getirdiği bir ayet de şöyledir: “Görüyorlar mı her yıl bir veya iki kez fitneye tutulduklarını? Yine de tövbe etmiyor, ibret almıyorlar.”²⁰¹ Kadı'ya göre, ayette açıkça görüldüğü üzere Allah, mükellefleri maslahatları (tövbe ve ibret) için sınamaktadır.²⁰² Ancak bu sınamanın çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanmasını sağlayan yine insanın takındığı tutum ve davranışlardır.²⁰³

Aşağıdaki ayet, inkâr edenlerin tutumlarının Allah'ın ezeli ilminde malum olduğuna işaret etmektedir:

272 | db

“Andolsun ki, sen, kitap verilmiş olanlara her türlü delili de getirsen yine senin kiblene uymazlar...”²⁰⁴ Kadı'ya göre Hz. Peygambere teselli bağlamında gelen bu ayet, onun gönderildiği insanlar içinde, hallerinden, hiçbir şekilde inanmayacak olanların bulunduğu bilindiğini ifade etmektedir.²⁰⁵ Aynı çerçevede değerlendirilebilecek bir ayet de şöyledir:

“Oğlana gelince, anne-babası mü'min kimselerdi. Onun bunları azgınlık ve küfür ile sarmasından korktuk.”²⁰⁶ Ayet, anne babanın küfre düşme ihtimali sebebiyle çocuğun canının alındığını beyan etmekte, dolayısıyla ebeveynin maslahatının gözetildiğini göstermektedir.²⁰⁷ Başka bir ayet de şöyledir:

“Sen bundan önce, ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.”²⁰⁸ Ayet, Hz. Peygam-

²⁰⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰¹ Tevbe, 9/126.

²⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰³ Fikret Gedikli, “Kur'an'a Göre İnsanın İyilik ve Kötülük Karşısındaki Tavrı”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2017, Vol 4, Issue 3, s. 431.

²⁰⁴ Bakara, 2/145.

²⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰⁶ Kehf, 18/48.

²⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 189.

²⁰⁸ Ankebût, 29/48.

berin insanların şüpheye düşmemeleri için okuma ve yazmadan sakındırıldığını ifade etmektedir.²⁰⁹ Aşağıdaki ayet de aynı bağlamda değerlendirilebilir:

*“Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen, gerçeği kavramayan sağır ve dilsizlerdir. Eğer Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi, kendilerine gerçeği işittirirdi. Oysa eğer gerçeği işittirse bile yine burun kıvrarak yüz çevirirlerdi.”*²¹⁰ Burada da ayet, Allah böyle insanların kabul edeceklerini bilseydi, onlara işittireceğini ifade etmektedir. Oysa Allah onların kabul etmeyeceklerini bilmektedir.²¹¹

*“Allah’ın size karşı fazlı ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiçbiri asla temize çıkamazdı; fakat Allah, dilediğini temize çıkarır. Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir.”*²¹²

Lütfun varlığını sarih şekilde ifade eden bu ayet de insanların Allah’ın fazlı ve rahmeti sayesinde tezkiyeyi seçtiklerini ifade etmektedir. Ancak Kadı’ya göre ayetle kast edilen temkin değildir. Çünkü temkin olmadan fiil gerçekleşmez. O halde kast edilen, Allah’ın lütfu ve yardımı (maûnet) olmasaydı, hiç kimsenin tezkiye olmayacağıdır.²¹³

Sonuç

Mu'tezile, Allah'tan insana yönelik olarak gerçekleşen yardımın, insanın irade özgürlüğünü merkeze alan bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğine vurgu yapmış, bu bağlamda lütf teorisini geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Mu'tezile, farklı ontolojik yapıda olmalarına karşın Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir. Mu'tezile'nin adalet tanımında içkin olan ve Allah'ın bütün fiillerinin iyi, doğru ve hikmetli olduğunu ifade eden düşünce, lütf teorisine dayanak teşkil etmektedir. Lütf teorisi, adalet ilkesine bağlı olarak Allah ve insan ile ilgili iki hususun göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Birincisi, insana yönelik eylemleri ahlaki nitelik taşıyan bir varlık olarak Allah'ın,

²⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 189.

²¹⁰ Enfâl, 22-23.

²¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 190. Aynı bağlamda gelen başka bir ayet de şöyledir: *“Biz onlara acıyıp da başlarındaki sıkıntıyı açsaydık, yine azgınlıklarında bocalamaya devam ederlerdi.”* Mü'minun, 23/75. Bu ayette de Allah onlara acımamakta ve onlardan sıkıntıyı kaldırmamaktadır, zira böyle yapsa bile onların azgınlıklarına devam edeceklerini bilmektedir.

²¹² Nur, 27/21.

²¹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 189.

teklifle yükümlü kıldığı insana yardım eden, ona teklifin şartlarını olumlu tepki verecek şekilde hazırlayan konumda olduğunun kabul edilmesidir. İkincisi insanın, yükümlülüğün anlam bulmasının temel koşulu olan ahlaki eylemlerde bulunma niteliğini haiz olması, bunun gereği olarak irade, kudret ve bilgi gibi yetilere sahip olarak görülmesidir. Bu durum doğal olarak Mu'tezile'yi Allah'ın insana yönelik yaptığı yardımını, onun temel niteliklerini ihlal etmeden gerçekleştirdiği düşüncesine ulaştırmıştır. Lütuf kavramı, Mu'tezile açısından Allah'a ve insana dair böyle bir yaklaşımın taşıyıcısı olmuştur.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadı, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, tahk.: Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2012. (14 cilt)
- _____, "el-Muhtasar fi usûli'dîn", *Resâil fi't-tevhid ve'l-adl*, tahk.: Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. baskı, Kahire 1988.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahk.: M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire h.1185, C. 1-2.
- _____, *Şerhu usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire 1996.
- _____, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut ts.
- Abrahamov, Binyamin, Akılcılığın Temelleri", *Kelam Araştırmaları*, Çev. Fethi Kerim Kazanç, 1: 2 (2003), s.137-154.
- Ahmed, Mahmud Kamil, *Mefhûmü'l-Adl*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1983.
- Amîdî, Seyfüddîn, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 2.baskı, Kahire 2004, II.
- Aslan, İbrahim, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Askerî, Ebu Hilâl, *Arap Dili'nde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2009.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları. 7.baskı.
- Bağdadî, Abdulkahir, *Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- _____, *el-Fark beyne'l-firâk*, tahk.: Mahmud Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire ts.
- Bedevi, Abdurrahman *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut 1997.
- Belhî, Ebu'l-Kâsim Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), neşr: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus ts., s. 61-119.
- Beydâvî, Kadî Nâsirüddîn, *Tavâli'ül-envâr min metâli'il inzâr*, tahk.: Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991.
- Cahiz, *Kitâbü'l-hayevan*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahız, 1965, I.
- Carullah, Zühdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1974,
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Rüküddin Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitâbu'l-irşâd*, tahk.: Muhammed Yusuf, Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Deniz, Gürbüz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 75-100.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara 2012.
- Duğaym, Semih, *Felsefeti'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 3.baskı, Beyrut 1992.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Tarihü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1990.
- Emin, Ahmed, *Düha'l- İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7.baskı, Kahire, 2001, C. 3.
- Ebü Rîde, Abdu'l-Hadî, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, Kahire 1989.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, C. 1-2.
- Ess, Josef Van, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, 9, s. 6327-6325.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1998.
- Gedikli, Fikret, "Kur'an'a Göre İnsanın İyilik ve Kötülük Karşısındaki Tavrı", *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2017, Vol 4, Issue 3, s. 428-434.
- Gimaret, Daniel, "Mu'tazıla", *The Encyclopedia of İslâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill 1993. Vol. 7, s. 783-793.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV, 1997 Ankara.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2010.
- _____, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu", *İslâmî Araştırmalar*, C. 5, sayı: 3, 1991, s. 194-207.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l-akîde ile's-savra*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1988, I.
- Hayyât, Abdurrahîm bin Muhammed, *Kitâbü'l-intisâr*, tahk.: Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut 1993.
- Hökekleli, Hayati, "İdrak", *DİA*, 2000, İstanbul C. 21, s. 477-478.
- Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endülüsi ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l Cîl, 2. baskı, Beyrut 1996, C. III.
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Matbaatü'l-Katolikkiye, Beyrut 1962, C. 1.
- _____, *el-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben & Daniel Gimaret, Darü'l-Meşriq, Beyrut 1981, C. 2.
- İbn Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist*, tahk.: Rza Teceddüd, Tahran 1971.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara ts.
- McDermott, Martin J., *The Tehology of al-shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrut 1986.
- Mennâî, Aîşe Yusuf, *Usûlü'l-akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar 1992.
- Meşkûr, Cevâd, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Çev. M. Söylemez-M. Ümit-C. Hakyetmez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., Çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
- Murtazâ, Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el- (v.436.), *eş-Şafi fi'l-imâme*, tahk.: Abdü'z-Zehrâî el-Hüseynî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1986, I-IV.
- _____, *Emâlî*, Neşr. Ahmed Tacî el-Cemâlî-M. Emin el-Hancı, Matbaatü's-Saade, Mısır 1907, C. 1.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabü'l-kalâid fi tashihi'l-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşriq, Beyrut 1985.

- Nesefî, Ebû'l-Mü'în, *Tabıratü'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara 2003, C. 2.
- _____, *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, tahk.: Hasan Ahmed, Bedersin, 1986.
- Onat, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, C. XXXII, (1992) s. 94, s. 89-110.
- Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Rahbar, Daud, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill, 1960.
- Râvî, Abdü's-Settâr, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1980.
- _____, *Sevretü'l-Akl*, Darü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat 1986.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-âliye*, tahk.: Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987, C. 3.
- _____, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, AÜİFY, 1978.
- Routledge, MahaElkaisy -Frimuth, *God and Humans in Islâmic Thought, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali'*, New York 2006.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, fi'l-Fikri'l-İslâmî, Darü'l-Meârif, Kahire, 2002.
- _____, *fi İlmi'l-keîâm (el-Mu'tezile)*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut 1985, C. 1.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, Dârü'l Ma'rife, Beyrut 3.baskı, 1993.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh, *Evâli'l-makâlât*, tahk.: İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413.
- Taftazanî, Sa'düddîn, *Şerhü'l-makâsid*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, C. 4, Beyrut 1998.
- Tûsî, Nasreddîn, *Tecridü'l-Akâid*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rifetü'l-Camiyye, İskenderiye 1996.
- Türker, Ömer, "İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı, 17, 2007, ss: 1-24.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul 1996.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, seC. imp., New York 1965.
- Yusuf, Hanım İbrahim, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.



BİR İLM-İ KIRÂAT KLASİĞİ: TAYYİBETÜ'N-NEŞR Fİ'L-KIRÂATI'L-'AŞR*

Yaşar AKASLAN**

Öz

Kırâat ilmi literatüründe “zirve eser” niteliğindeki *Tayyibetü'n-neşr*, kırâat erbâbı tarafından oldukça rağbet ve itibar göyerek kısa zamanda kırâat ilmi eğitim-öğretiminde okunup ezberlenmeye başlanmıştır. Literatürde çok önemli yer tutan eser, on kırâat ile ilgili en önemli dayanak haline gelmiş, telif edildiği zamandan günümüze kadar, hakkında birçok şerh ve müstakil çalışma yapılmıştır. Bu makalede, eserin kırâat ilmindeki yeri ve metodu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tayyibetü'n-neşr, Kırâat, Farklılık, Metot.



A Recitation Classic: Tayyiba al-Nashr fi'l-Qirâati'l-'Ashr

Abstract

Tayyiba al-nashr which is called “peak work” in recitation literature has been started to be read and memorized in the education of recitation in a short period of time by seeing great popularity and reputation. The work, which occupies a significant important place in the literature, has become the most important resource for the ten recitation and many commentary and independent works have been done about the mentioned work since the day it was published until today. In this article, its place in the academic science of Qiraat and method will be discussed.

Keywords: Tayyiba al-nashr, Recitation, Difference, Method.

* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan “*Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme –Mûsâ Cârullah Örneği.*” adlı Doktora Tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, yakaslan55@gmail.com

Giriş

Kırâat-ı aşere üzerine kaleme alınan *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, kırâat ilmini Anadolu topraklarına taşıyan, bu coğrafyada okutan ve Anadolu'daki kırâat çalışmalarına öncülük eden İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429)¹ tarafından kaleme alınmıştır. Çok sayıda kıymetli eser vererek bu sahanın en önemli otoritelerinden kabul edilen müellifin ölümsüz eseri *Tayyibetü'n-neşr*'in ezberlenmesi, kırâat eğitim-öğretiminde teâmül haline gelmiştir.

Tayyibetü'n-neşr, telif edildiği tarihten itibaren ilm-i kırâat alanında en çok ilgi gören, okunan/okutulan ve ezberlenen önemli kaynaklardan biri olmuştur. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da yerini almış olan bu eser,² yazıldığından bugüne kadar ilmî değerinden ve şöhretinden bir şey kaybetmemiştir. Günümüzde başta ülkemiz olmak üzere, Mısır ve Suriye gibi birçok İslâm coğrafyasında hala okutulmakta ve ezberlenmektedir.

Bilindiği üzere edebî bir tür olarak ifade şekilleri, genel olarak nazım ve nesir olmak üzere ikiye ayrılır. Lafız ve manayı kendine özgü bir yapıda/formda buluşturan şiir, kendine mahsus özellikleriyle, bize nesir dilinden elde edilemeyen imkanı sunmaktadır. Bunun yanında, sözün hafızalarda kalıcılığını sağlama açısından bir mukayese yapıldığında düzyazı, bilginin muhafazası ve naklinde ancak % 10 oranında etkiliyken, şiirin bu noktada % 90'lık bir etki alanına sahip olduğu ifade edilmektedir.³

İlim literatüründe manzum tarzda telif edilen eserlere oldukça sık rastlanmaktadır. Genellikle düzyazı şeklinde gördüğümüz ilmî eserler zaman zaman da şiirsel anlatımla ifade edilmiştir. Merkezini Kur'ân'ın oluşturduğu İslâmî edebiyatın da hemen hemen her ala-

¹ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk.: İbn Hacer Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi ebnâi'l-umr fi't-târih*, Hasen Habeşî (tahk.), Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1972, III, 466-468; Muhammed Sehâvî, *Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut ts., IX, 255-257; Ebu'l-Felah İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Abdülkadir ve Mahmûd Arnaut (tahk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988, IX, 298-299; Abdülfettâh Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medine 1980, ss. 721-722; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, III, 687-688; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 551-557.

² Cahit Baltacı, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan, İstanbul 1976, s. 23; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, c. 17, 2008/1, s. 36 ve 4.

³ Nejdet Gürkan, *Şiir ve Dil -Arap Edebiyatı-*, Nobel, Ankara 2005, s. 45.

nında manzum eserler kaleme alınmıştır. Oldukça özlü ve vecîz bir tarzda yazılan bu eserler, muhtevasıyla, ilgili branş konusunda yetkinliğe ve kemâle de işaret etmektedir. İslâm dünyasında yaklaşık olarak hicrî III-IV. asırdan sonra görülmeye başlayan bu tarz eserler,⁴ şiirin imkanlarını kullanarak söz konusu bilginin kalıcılığını sağlamada etkili olmuştur. İlmî eserlerin manzum formda yazıya dökülme geleneği, İbn Mâlik (ö.672/1274) tarafından telif edilen ve Arap dilinin bütün kâidelerini derli toplu bir şekilde sunmayı amaçlayan *Elfiyye* ile bağımsız bir tarz olduğunu ispat etmiştir.⁵

Mütevâtir kırâat diye bilinen kırâat-ı seb'â ve buna meşhûr üç kırâat ilave edilerek oluşturulan kırâat-ı aşere, kırâat âlimleri tarafından belirli kural ve kâidelere göre tespit edilmiştir. Kur'ân lafızlarıyla ilgili ihtilaflar, bu kurallar çerçevesinde farklı kırâatlerin usûllerini meydana getirmiştir. Kırâat tarihinde, kırâat ihtilaflarını tek tek ele alıp incelemeye tabi tutan birçok eser telif edildiğini görmekteyiz. İlm-i kırâat sahasında, hicrî II. asırdan itibaren kırâat ekolleri oluşmuş ve pek çok kıymetli eser kaleme alınmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde bu ilme büyük önem verilmiş ve alana dair önemli eserler ortaya konulmuştur. Literatürde tevcîh, hüccet, ıstılah, imam, râvî ve tarîk gibi konularda kapsamlı açıklamaların yer aldığı zengin bir külliyâtın olduğunu görmekteyiz. Biz burada, literatür içerisindeki kıymetli eserlerden olan İbnü'l-Cezerî'nin manzum formda yazdığı, üzerine birçok şerhin kaleme alındığı ve kırâat-ı aşerenin en önemli manzum eseri kabul edilen *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*'nin genel özelliklerine yer verip tekniğine ilişkin detaylara değineceğiz.

1. Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kirââti'l-'Aşr

Özellikle bazı ilim dallarında, o ilmi tahsil eden öğrencilere yönelik kaynak eserin daha kısa ve anlaşılır bir biçimde yeniden yazılması, zaman zaman kaçınılmaz hale gelmiştir. Manzum formun hemen hemen her seviyedeki eğitim-öğretimde uygulanmasıyla, öğrencilerin dikkatlerinin dağılması ve zaman kaybı önlenmiştir. İbnü'l-Cezerî, kaynak eser olarak kabul edilen *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*'i; *en-Neşr*'in muhtasarı olan *Takrîbü'n-neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*'i ve

⁴ Muhittin Eliaçık, “Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikayetü'r-Rivâye Tercümesi”, *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 2009/2, s. 17.

⁵ Nurettin Ceviz-Soner Gündüzöz, “Osmanlı Medrese Kültüründe Manzûm İlmî Eser Geleneğinin Güzel Bir Örneği: Lügat-ı Yûsuf”, *EKEV*, y. 10, sy. 29, s. 215.

manzûm formda da *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*'ı telif etmesiyle, bu durumun en güzel örneklerinden birini bize sunmaktadır.

Kırâat-ı aşere üzerine manzum formda kaleme alınmış olan *Tayyibetü'n-neşr*, Türkiye ve dünya kütüphanelerinde, çok sayıda yazma ve matbu şekilde bulunmaktadır. Manzûme; Ali Muhammed Dabbâ' (Mısır 1950), Muhammed Temîm Zü'bî (Cidde 1994) ve Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk 2012) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

Tayyibetü'n-neşr, İbnü'l-Cezerî tarafından telif edilen *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*'ın özetinin şiirsel halidir. Bu durumu, *Tayyibe*'nin şu ifadelerinden⁶ anlamaktayız:

ضَمَمْتُهَا كِتَابَ نَشْرِ الْعَشْرِ ***** فَهِيَ بِهٍ طَيِّبَةٌ فِي النَّشْرِ

Bu beyitte müellif, manzûmenin on kırâate dair yazdığı *en-Neşr*'i ihtiva ettiğini ve manzûmeyi de *Tayyibetü'n-neşr* olarak isimlendirdiğini söylemektedir.

280 | db

Eserin asıl adı *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*'dır. Manzûme, daha ziyade kısaltılmış ismiyle *Tayyibetü'n-neşr* ya da *Tayyibe* olarak meşhur olmuştur. İbnü'l-Cezerî eserin bu isimle anılmasına, kasidesinin 1011. beytinde şu şekilde işaret etmektedir:

وَمَا هُنَا تَمَّ نِظَامُ الطَّيِّبَةِ ***** الْفِيَّةُ سَعِيدَةٌ مُهَدَّبَةٌ

Tayyibetü'n-neşr, müellifinin bu beyitte de işaret ettiği gibi manzûmenin binden fazla beyti ihtiva etmesinden dolayı *Elfiyye* veya *Elfiyyetü't-Tayyibe* olarak da bilinmektedir.⁷

Müellif, *Tayyibetü'n-neşr*'in 799/1397 yılı Şaban ayının ortalarında Bursa'da tamamlandığına ilişkin, manzûmenin 1012. beytinde şu şekilde kayıt düşmüştür:

بِالرُّومِ مِنْ شَعْبَانَ وَسَطَ سَنَةِ ***** تِسْعٍ وَتِسْعِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ

⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Muhammed Temîm Zü'bî (zabt ve tsh.), Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, Cidde 1994, 58. beyit.

⁷ Muhammed Saîd Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr li'n-Neşri ve't-Tahbîr*, İhâb Fikrî-Hâlid Ebu'l-Cûd (tahk.), Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2009, s. 42; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Hadî: Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr ve'l-keşf 'an 'ileli'l-kırâati ve tevcîhihâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1997, I, 83.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i yazma gerekçesi, *Tayyibetü'n-neşr* için de aynen geçerlidir. Zira daha evvel zikrettiğimiz üzere *Tayyibetü'n-neşr*, *en-Neşr*'in özetinin manzum formda yazılmış halidir. Kısaca hatırlamak gerekirse, müellif eseri mütevâtir yedi kırâate göre düzenlenmiş olan Dâni'nin (ö.444/1053) *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'* isimli kitabında yer almayan Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr (meşhûr) kırâatlerini, insanların Kur'ân olarak kabul etmemeleri sebebiyle kaleme almıştır.⁸

İbnü'l-Cezerî, kırâat tadrîsâtında Dâni'nin *et-Teysîr*'ine tekmile olarak kaleme aldığı *Tahbîr* ve Şâtîbî'nin *Hırzül-emânî*'sine yazdığı *Dürre* ile yedili sistemi ona tamamlamış, *en-Neşr*'de yer verdiği on imam ve râvîlerine birçok târik ekleyerek bunları *فَهِيَ زُهْمَا أَلْفِ طَرِيقٍ* ibaresiyle⁹ yaklaşık bin sayısıyla ifade etmiştir. Ancak *Tayyibe*'de eserin türü gereği bunlardan bahsetme imkânı olmamıştır.

1.1. Tayyibe'nin Muhtevası

Kaynaklara bakıldığında nesir formunda yazılan eserlerin müellifleri besmele, hamdele ve salveyle söze başladıktan sonra mütevâzı bir dille kendi ismini ve eserinin ismini ifade eder, ardından da konuya geçerler. Eğer mesele uzunsa konu alt başlıklara ayrılır. Bu düzen, didaktik şiirlerde de korunmuştur. *Tayyibe*'de bu usûlü takip etmiştir. Eser; besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'ân ve Kur'ân ilimleriyle meşguliyetin faziletinden bahsederek başlamıştır. Bu girişten sonra, on kırâat imamının ve onların her birinden kırâat rivâyet eden iki râvînin isimlerini, mezkûr kurrânın harf remzlerini ve temsil ettikleri beldeleri zikretmiştir. Ardından usûlde önemli yer tutan, birden fazla kurrâdan müteşekkil grupların kelime remzlerini açıklamıştır. Daha sonraki beyitlerde, bu remzlerle birlikte ihtilafa konu olan lafızları ele alırken kullandığı terminoloji hakkında bilgi vermiş ve belirttiği metodu takip etmiştir.

⁸ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 54.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 35. beyit; Ebû Bekr Ahmed (İbnü'n-Nâzım), *Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, Enes Mihre (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 15; Ebu'l-Kâsım Ali Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 198; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, Kazan 1912, s. 6; Mehmed Rüşdü Aşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, İstanbul 1975, s. 37.

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân-ı Kerim'i güzel okumanın önemine binaen tecvîd ilmi bünyesinde ele alınan mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf ve vakf-ibtidâ konularını Tayyibe'nin usûl kısmına geçmeden önce muhtasar bir şekilde izah etmiştir. Eserde temas ettiği konuların bir kısmını da *Mukaddime* adlı manzûm eserinde teferruatlı bir şekilde ele almıştır.

Manzûme, müellifin ferşü'l-hurûfa dahil ettiği eserin son kısmında yer alan 16 beyitlik *Tekbir bâbı* ile birlikte toplamda 1015 beyitten müteşekkildir.¹⁰ Mukaddime başlığıyla giriş yapılan ve 28 başlıktan oluşan kırâat metodunun açıklandığı *usûl* kısmında 432; *ferşü'l-hurûf* kısmında ise 583 beyit yer almaktadır.

Müellif istiâze bahsine girişte, konuya referans olan âyetin numarasını zikretmeksizin yer aldığı sûrenin ismini belirtir ve sahih nakli işaret ederek daha ilk beyitte okuyucuyu, meseleyi teferruatlı şekilde izah ettiği *en-Neşr*'e yönlendirir. Yine vasıl ve vakf hallerinde besmele ile ilgili vücûhâtı ve iki sûre arasında besmeleye dair kırâat imamlarının durumunu *Besmele* başlığı altında muhtasar olarak zikreder. Fâtîha sûresinin isimlerinden olan *Ümmül-Kur'ân* başlığıyla da sûredeki ilk ihtilafı kelime olan ملك lafzındaki mevcut rivâyetle meseleye giriş yapar.

Eser, *Duhâ* ve *Nâs* sûreleri arasındaki *besmele*, *tekbîr*, *tehlîl* ve *tahmîd* uygulamalarının nasıl olacağına dair bilgileri; hamdele, salve ve müellifin *Tayyibe*'nin faydalı ve makbul olması temennisini de içeren 16 beyitten müteşekkil *Tekbir* bahsiyle tamamlanmıştır.

1.2. Bölümleri

Kırâat farklılıkları, öteden beri usûl ve ferş olmak üzere iki ana bölümde incelenmiştir. *Usûl*, literatürde, *başkasının üzerine binâ edildiği şey*,¹¹ *bir ilmin veya tekniğin asıl mevzuundan önce öğrenilmesi gereken esas*, *başlangıç bilgi*¹² demektir. Kırâat ıstılahında ise, *birbirine benzeyen cüz'iyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü*¹³ olarak tanımlanmaktadır. İmâle, idğâm, izhâr, teshîl, terkîk, sıla, med, işmâm, nakil, tağlîz, taklîl-

¹⁰ Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, s. 42.

¹¹ Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 28.

¹² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın, Ankara 1984, s. 1350.

¹³ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Fevâz Ahmed (tahk.) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, I, 358.

beyne beyne, tahfif, teşdîd, ihtilâs, tefhîm, sekt, iskân, ravm, ibdâl, iskat, hazf vb. tecvîd kuralları ve lehçe farklılıkları bu başlık altında ele alınır. Kaynaklarda bunların *usûl* diye adlandırılmasının sebebi, söz konusu kurallardan birinin hükmünün, Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği bütün yerlerde -genel olarak- hepsine uygulanabilir olmasıdır.¹⁴ Bazen de bu kategoride değerlendirilip bir kurala tâbî olmayan ve bir hüküm altına sokulamayan değişken özelliğe sahip kelimeler yer almaktadır. Lafzın aynı usûl yoluyla okunması itibarıyla bu isim ile adlandırılan usûl farklılıkları, kelimenin telaffuz ve ses boyutuyla ilgili olmasından dolayı da *fonetik farklılıklar* olarak bilinmektedir.

Ferşü'l-hurûf ise okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan *cüz'ıyyâta*¹⁵ denir. Kavram, *fer'* anlamında usûlün zıttı olarak kullanılmaktadır. Kaynaklarda bu başlık altında incelenen farklılıklar, hemen hemen her sûrede dağınık halde bulunan ve belirli bir kural takip edilmeden, sadece nakle dayalı olarak ortaya çıkan ihtilaflardır.¹⁶ Bunlar, daha çok kelimenin irâbında, harfinde, harekesinde veya kalıbında görülen değişikliklerdir. İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekr Ahmed (İbnü'n-Nâzım), *ferşü'l-hurûf* kavramının Kur'ân'da geçme sıklığı bakımından az olan ve bir araya toplanamayan (belirli bir usûl çerçevesinde ele alınamayan) kırâat ihtilafları olduğunu, kurrânın da söz konusu ihtilafları dağınık olmaları dolayısıyla "sûrelere yayılmış" manasında kullandıklarını söyler.¹⁷ Kaynaklardaki, kırâat açısından Kur'ân-ı Kerim'in sûre tertübüne göre her bir âyetinin kelime kelime tahlillerinin yapıldığı, ilgili vecihlerin kimler tarafından nakledildiği bölümdür. Bu kategoride yer alan kelimelerin temel özelliği, Kur'ân'da geçtiği her yerde aynı şekilde okunmamasıdır. Burada ictihada değil, nakle itibar edilmektedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre *ferşü'l-hurûfa* dâhil olan ihtilaflar, mütevâtir derecesindedir.¹⁸

¹⁴ Ebû Şâme Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min Hurzi'l-emânî fi kirâati's-seb'a*, İbrâhim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Kahire 1981, s. 319; Abdülfettâh Abdilganî Kâdî, *Vâfi Şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kirâati's-seb'*, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1999, s. 198.

¹⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 358.

¹⁶ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-meânî*, s. 319; Kâdî, *Vâfi*, s. 199.

¹⁷ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 168.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Takribü'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, İbrahim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, s. 37. Mesele üzerindeki tartışmalar için bkz: Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011, ss. 70-73; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlimi*, Otto, Ankara 2016, ss. 97-122.

Tayyibetü'n-Neşr, klasik kırâat kaynaklarında olduğu gibi *usûl* ve *ferşü'l-hurûf* olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Usûlî ihtilâflar bölümü, müellifin eserde izlediği metoda dair bilgileri ve temel tecvîd konularını ihtivâ eden mukaddimesinden sonra, *Bâbu'l-İstiâze* başlığıyla başlamakta; *Bâbu İfrâdi'l-Kırâât* ve *Cem'ihâ* başlığıyla son bulmaktadır. Ferşü'l-hurûfla ilgili farklılıkların ele alındığı ikinci bölüm ise *Bâbu Ferşî'l-Hurûf: Sûretu'l-Bakara* başlığıyla başlamakta, Kur'ân sûrelerinde dağınık bir şekilde bulunan ihtilâflı lafızlar açıklanmakta ve *Bâbu't-Tekbîr* ile sona ermektedir.

Klasik kırâat eserlerinin usûl bölümüne, Kur'ân'da ilk örnek esas alınarak ve meselenin kâidesi izah edilerek başlanır. Böylece bu kurala tabi olan Kur'ân'daki benzer ihtilâflara sadece atıfta bulunularak değinilir. *Tayyibe*'de de aynı yöntem takip edilmiş, imam ya da râvîlerin metodolojilerini ihtiva eden konu başlıkları açıklanmıştır.

Eserin ikinci bölümünü ise 433. beyitten itibaren *Bakara* sûresinden başlayarak Kur'ân'daki en son değişikliğin söz konusu olduğu *Felak* sûresine kadar olan 566 beyitlik *ferşü'l-hurûf* kısmı oluşturmaktadır. Eserin 36 bâbını oluşturan bu bölümde, âyetlerde yer alan ihtilâflı okuyuşlara yer verilerek bunların tahlilleri yapılmıştır.

1.3. Edebî Yapısı

Tayyibe hakkında en kapsamlı bilgiler, İbnü'l-Cezerî'nin öğrencisi, aynı zamanda eserin şârihlerinden Nüveyrî (ö.857/1453) tarafından verilmektedir. Nüveyrî, hocası İbnü'l-Cezerî ile buluşmasını ve Tayyibe tarîki üzerine aldığı icâzeti belirttiği şerhinin mukaddimesinde, eseri şerh etme gerekçesini belirtmekte ve Tayyibetü'n-neşr hakkında genel malumat vermektedir.

Bir eser ne kadar kısa ve vecîz ise -genellikle- o derecede zor anlaşılır. Manzum formda yazılmış eserlerde bu durum daha da belirgindir. Bu münasebetle manzûmelerde vezin, kâfiye, lafız gibi unsurlardan oluşan şiire mahsus istisnalar ve zarûretler söz konusudur.¹⁹ Öte yandan şiir dilinde kelimeler, yeni çağrışımlar kazanarak daha güçlü ve zengin bir konumda kendini göstermektedir. Hal böyle olunca, kelimelerin lügat anlamları değişebilmekte ve genişleyebilmektedir.

¹⁹ Gürkan, *Şiir ve Dil*, s. 59.

Nüveyrî, İbnü'l-Cezerî'nin kasideyi öz bir şekilde nazmetmek için oldukça uğraştığını belirtmektedir.²⁰ Müellif bunu yaparken birçok tarîkiyle on kırâatı, mehâric-i hurûfu, bazı tecvîd kâidelerini, vakf ve ibtidâyı ve birçok kırâat meselelerini içerecek şekilde Tayyibe'de anlatmıştır. Bu durumun işaretini, müellifin kendi dilinden kasîdenin 55. beytindeki

وَهَذِهِ أَرْجُوزَةٌ وَجِيْزَةٌ ***** جَمَعْتُ فِيهَا طُرُقًا عَرَبِيَّةً ifadesinde görmekteyiz.

Zengin kelime dağarcığına sahip olması gereken şair, yazdığı beyitlerde kâfiyeye uygun kelimeler aramak zorundadır. Bu arayış zaman zaman istenilen şekilde sonuçlanmayabilir. Şairin uygun lafzı, tüm aramalarına rağmen bulamaması halinde, uygun olmayan bir kelimeyi haşiv (söz fazlası/dolgu) olarak koymak zorunda olduğu ifade edilmektedir.²¹ Bu durumu Tayyibe'de de zaman zaman görmek mümkündür.

Tayyibe arûz vezninde kaleme alınmıştır.²² Arap dilinde arûz, *hecelerin belli sayıda öbekleşmesiyle ve vurgulu-vurgusuz, uzun-kısa hecelerin dizilişiyile sağlanan ritim ya da ölçü* olarak ifade edilmektedir.²³ Şiirin vezinlerini, doğrusunu-yanlışını ve bu vezinlere ârız olan zihâf ve illetleri öğretmeyi hedefleyen arûz ilminden²⁴ istifade eden müellif, bu konuda maharetini manzûmede gözler önüne sermektedir. Zira *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* gibi detaylı bir eseri özetleyip muhtevasını da muhafaza ederek manzum formatta müstakil bir kitaba dönüştürmüştür. Bunu yaparken, birçok kural ve kâideyi içeren manzûmesinin ezberlenmesini gözettiği âşikardır. Bu yüzden hatırdaki kolay tutulmasına yönelik olarak şiir dili ve kâidelerini us-taca kullanmıştır.

²⁰ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 71.

²¹ Mustafa Cûzû, *Nazariyyâtü'ş-şi'r inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-asru'l-İslâm*, Beyrut 1988, s. 41; Gürkan, *Şiir ve Dil*, s. 102.

²² Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 70; Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, s. 42.

²³ Gürkan, *Şiir ve Dil*, s. 101. Kavrama ilişkin detaylar için bk.: Nihad Çetin, "Arûz", *DİA*, TDV, İstanbul 1991, III, ss. 424-437; Abdurrahman Özdemir, "Arûz İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, İsmail Güler (ed.), İSAM, İstanbul 2014, ss. 357-420.

²⁴ Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, Ensar, İstanbul 2011, s. 17. Ayrıca bk.: Ahmed Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevduâtî'l-ulûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1985, I, 93-94.

Manzûme, *recez*²⁵ bahrinde telif edilmiştir.²⁶ Eğitim tarihinde *recez*, ezberin ön planda olduğu öğretim kurumlarında önemli bir boşluğu doldurması hasebiyle çok ilgi gören bir nazım türü (arûz bahri) olmuştur. Her beyti kendi arasında kâfiyeli, iki şatrdan²⁷ oluşan müzdevic şiirleri ezberlemek, düzyazıyı ezberlemekten çok daha kolaydır. Nitekim İbn Sînâ'nın (ö.427/1035) bu konuda "Çocuğa önce *recez*, sonra kasîde öğretmek gerekir. Çünkü *recez* ezberlemek, vezninin hafif ve beyitlerinin kısa oluşu sayesinde daha kolaydır." dediği nakledilerek bu durum vurgulanmıştır.²⁸

Tayyibe'nin ölçüsü, üçü birinci şatrdan (sadr) üçü de ikinci şatrdan (acuz) olmak üzere altı kez *müstefîlün*'dür. Aslı tefîleleri şu şekildedir:²⁹

مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ

Tayyibe, genellikle *tam* ve *maktû'* (yarım) kâfiyeden müteşekkildir. Ancak manzûmenin bazı beyitlerinde *maktû'* arûz da söz konusudur. Manzûmede yer alan

وَأَمْنَعُ يُؤَاخِذُ وَيَبْعَادُ الْأُولَى ***** خُلْفٌ وَالْآنَ وَإِسْرَائِيلًا beyti³⁰ bu duruma güzel bir örnektir.³¹

Arûzda bahse konu olan ritmi ya da ölçüyü elde edebilmek için duruma uygun kelimeler kullanmak gerekmektedir. Bu, bazen de kelimelerin yapısında değişiklik yaparak mümkün olmaktadır. Ölçü

²⁵ *Recez*, arûz sisteminde üçüncü dairedaki (müctelibe) *hezec*, *recez* ve *remel* bahirlerinden ikincisidir. Genel arûz sıralamasında ise yedinci sıradadır. Üçü birinci, üçü de ikinci şatrdan olmak üzere altı tefîleden meydana gelen *recez*, yarısının hazfedilmesi (meştûr) sebebiyle bu şekilde adlandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 509-510; Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, s. 129; Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *AÜDTCFD*, 47, 2007/2, s. 150.

²⁶ Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, s. 42.

²⁷ *Şatr*, edebiyatta mısra anlamında kullanılmaktadır. Devellioğlu, *Lügat*, s. 980.

²⁸ Tuzcu, "Didaktik Şiirler", s. 155. Urcûze, formu kavramsal açıdan şiir olmasına rağmen şiirde olması gereken duygusal coşku, tasvir gibi unsurlar urcûzede yoktur. Sadece formun manzum oluşu ve aruz bahirlerinden birinde yazılması sebebiyle şiirdir. Yapısı, gerek bahir gerekse nazım türü açısından konuşma diline yakındır ve kolaydır. Bu kolaylığı sebebiyle *recez* bahrine *Şairlerin Merkebi* denmiştir. Tuzcu, "Didaktik Şiirler", s. 151.

²⁹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 70.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 168. beyit.

³¹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 70.

gereği şiirin bu tür tasarruflara imkan vermesine Arap dilinde, *zarûretler meselesi*³² denilmektedir.

1.3.1. Tayyibe’de Kullanılan Şiir Zarûretleri

Güçlü ifadeleri, terkipleri ve vecîz lafızları barındıran *Tayyibe*’sinde İbnü'l-Cezerî, birtakım meseleleri ya da misalleri en kısa şekilde bir dizeye sığdırmak amacıyla şiir zarûretlerinden istifade etmiştir. Müellif, çok kapsamlı konuları, en vecîz şekilde sunabilmeye yönelik olarak Arapların öteden beri edebî eserlerde uygulama-yageldikleri birtakım zarûretleri manzûmede kullanmıştır. Bu zarûretler arûz ve kâfiye noktasında toplanmaktadır.³³

Tayyibe’de sıkça gördüğümüz şiir zarûretinin gerekli kıldığı birçok husus söz konusudur. Bu meseleye dair Nüveyrî şunları söylemektedir: “Bil ki musannif, bu kasîdeyi öz halde sunarken hacmi ufak olmasına rağmen birçok tarîkten gelen on kırâati, mehâric-i hurûf, tecvîd, vakf-ibtidâ ve birçok meseleye dair bilgiyi Tayyibe’de zikretmiştir. İşte bu yüzden asıl kâideye aykırı olan şiir zarûretlerini kullanmak zorunda kalmıştır...”³⁴

db | 287

Manzûmede en sık rastlanan şiir zarûretleri, genellikle “hazfler” yoluyla gerçekleşmiştir. Sesin ahenk ve uyumunu sağlamaya matuf kâfiyedeki uyumu gerçekleştirmek üzere şiir dilinde birtakım değişiklikler söz konusudur. Bunlardan biri gramere bağlı olmaksızın, kelime ya da harf için geçerli hazf olgusudur. Kâfiye uyumunu temin etmek için kelimenin aslından olan harf, bu cümleden olmak üzere hazfedilmektedir. *Tayyibe*’de karşılaşılan hazf türlerini birer örnek vererek şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Harekeli harfi sâkin yapmak suretiyle dönüştürmek: Bu durum daha ziyade gâib ve gâibe zamirlerinde görülmektedir.

³² *Zarûret*, şairlerin sözlerini vezin ve kâfiyeye uygun şekilde söylemek için bazı gramer kurallarını ihlal etmeleri anlamına gelen bir kavramdır. Şairin vezin ve kâfiye düzeneği şiirin armonik yapısını koruyabilmeye yönelik tasarruflara başvurmak zorunda kalması hasebiyle bu uygulamaya “zarûrât/zarâir” denilmektedir. Ayrıca bu mesele için “ruhas, cevâzât, icâzât” ifadeleri de kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Harun Ögmüş, *Kur’ân Yorumunda Şiirin Yeri -II. (VIII.) Asır Çerçevesinde-*, İSAM, İstanbul 2010, ss. 124-129; M. Faruk Toprak, “Zarûrât-ı Şîriyye”, *DİA*, TDV, Ankara 2014, XLIV, ss. 138-140.

³³ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 71-72; Muhaysin, *Hâdî*, I, 83.

³⁴ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 71-72.

وَالْعَاشِرُ الْبَرَارُ وَهُوَ خَلْفُ beytindeki³⁵ هُو zamiri, öncesinde yer alan vâv harfi ile birleşmiş ve sâkin kılınarak وَهُوَ şekline dönüşmüştür.

b) Cümledeki harfin hazfedilmesi: كَهَمَزِ الْحَمْدُ أَعُوذُ إِهْدِنَا beytinde³⁶ أَعُوذُ ve إِهْدِنَا lafızlarından önce gelmesi gereken atıf harfi olan vâv, şiir zarûreti gereği hazfedilmiştir.

c) Memdûd isimlerin maksûr yapılması suretiyle hazfedilmesi: وَالرَّاءُ يُدَانِيهِ لِيُظْهِرَ أَدْخَلَ beytinde³⁷ yer alan altı çizili lafız, وَالرَّاءُ şeklinde (hemzeli olarak) gelmesi gerekirken şiir zarûreti gereği memdûd değil maksûr olarak الرَّاءُ şeklinde gelmiştir.

d) Kelimenin ilk harfi olan hemzelerin hem vasılda hem de ibtidâ halinde hazfedilmesi: فَأَلْفًا مَعَ اطْرَافِ الثَّنَائِيَا الْمُشْرِفَةِ beytinde³⁸ yer alan altı çizili lafzın hemzesi, şiir zarûreti gereği hazfedilmiştir.

e) Kelimedeki tenvinin hazfedilmesi: وَصَادٌ صَادٌ طَاءٌ طَاءٌ مُطَبَّقَةٌ beytinde³⁹ yer alan altı çizili صاد ve طاء harflerinin tenvinli olması gerekirken her ikisinin de tenvini hazfedilmiştir.

f) Kelime bünyesindeki birkaç harfin birlikte hazfedilmesi: وَلَا الصَّلَاتِينَ وَلَا الصَّلَاتِينَ وَلَا الصَّلَاتِينَ beytinde⁴⁰ yer alan altı çizili lafız, وَلَا الصَّلَاتِينَ şeklinde olması gerekirken şiir zarûreti gereği اللَّيْنِ kısmı hazfedilerek وَلَا الصَّلَاتِينَ şekline dönüşmüştür.

g) Harekelerden birinin uzatılması suretiyle kelimeye söz konusu harekenin cinsinden bir med harfi getirilmesi (işbâ'): تَعْدُ beytinin⁴¹ sonunda yer alan نَعْلُ kelimesinin lâm harfinin fethası, medle bir elif meydana getirilerek نَعْلًا yapılmıştır. Bu durum özellikle zamirlerde sıkça görülen bir şiir zarûretidir. وَحَيْثُ جَا وَحَيْثُ جَا beytinde⁴² yer alan رَمَزٌ لَوْرِشٍ فُهِوَا lafzı bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu lafız hem harekenin işbâ'ına hem de müteharrik harfin sâkin kılınmasına örnektir.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 33. beyit.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 86. beyit.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 67. beyit.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 70. beyit.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 75. beyit.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 87. beyit.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 104. beyit.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 39. beyit.

h) Zamirlerin sonundaki cemî‘ mim’lerinin harekelenmesi: عَلَيَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَدَيْهِمْ beytinde⁴³ yer alan عَلَيَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَدَيْهِمْ lafızlarının cemî mim’leri, hem dammeyle harekelenmiş hem de madmûm kelime işbâ’ edilmiştir.

i) Lafzın sâkin olan son harfinin kesre ile harekelenmesi: يَا ذَا الْغَفْرِ الجلال ارحمهُ واستتر واغفر beytinde⁴⁴ yer alan emir kipiyle gelen الْغَفْرِ lafzı, vezin gereği kesre ile harekelenmiştir.

j) Şeddeli bir harfin tahfif edilmesi: إِنَّ فُجْحًا عَنْ سَاكِنٍ لَا قَالَ ثُمَّ beytinde⁴⁵ yer alan ثُمَّ lafzı vezin gereği tahfif edilerek ثُمَّ şekline dönüştürülmüştür.

1.3.2. Manzûmede Kullanılan İstilahların Edebî Kullanımı

Üslup ve belâgat açısından şiirlerde yer alan her lafız, konuları itibarıyla diğer lafızlarla sıkı ilişki içerisindedir. Mana değeri ve ifade gücüyle ilgili olarak tezat/kavram karşıtlığı, kâfiye, tekrar, istiâre, benzetme, mecaz ve kinâye gibi edebî sanatlar, şiir için geniş imkanlar sunmaktadır.

Dilbilimdeki *kavram alanı* kuramına göre kavramlar, insan zihninde tek tek değil, ilişkili oldukları öteki kavramlarla bir arada bulunurlar. Bu münasebetle zıt kavramlar arasında bir bağlantı olduğundan güzel-çirkin, büyük-küçük, az-çok kavramları birbirleriyle ilişkili olarak düşünülür ve biri diğerine çağrışım yapar. Bu durum, gerek genel dilde gerekse şiir dilinde etkileyiciliği artırmaktadır.⁴⁶

Tezat sanatının oldukça güzel örneklerini gördüğümüz *Tayyibe*’de, İbnü’l-Cezerî terminolojik olarak birçok istilâh kullanmıştır. Bu sayede zihinsel çağrışım yoluyla kırâat vecihlerinin kolay şekilde bulunması söz konusu olmuş, mesele mümkün olduğu kadar özet şekilde gösterilmiş, beyitler daha fazla yer kaplamamış ve vecihlerin kısa yoldan anlaşılması sağlanmıştır.

Zıt istilâhlarda, müellif sarâhaten dile getirdiği istilâhın karşıtı olan kavramları da manzûmenin 50. beytinden itibaren belirtmektedir. Buradaki beyitlerde yer alan metodu kullanarak bir çıkarım yapabilmek, ancak bu beyitlerin iyi bir şekilde anlaşılıp kavranma-

⁴³ İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 116. beyit.

⁴⁴ İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 1. beyit.

⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 130. beyit.

⁴⁶ Doğan Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin, Ankara 1995, ss. 113-114.

sıyla mümkündür. Zira müellif kırâat vecihlerini ifade ederken hangi ıstılahları kullandığını burada açıklamıştır.

50. وَكَتَفِي بِضِدِّهَا عَنْ ضِدِّ ***** كَالْحَذْفِ وَالْجَزْمِ وَهَمْزٍ مَدًّا

51. وَمَطْلُوقُ التَّحْرِيكِ فَهُوَ فَتْحٌ ***** وَهُوَ لِإِسْكَانِ كَذَاكَ الْفَتْحُ

52. لِلْكَسْرِ وَالتَّصْبِيبِ لِحَفْضِ إِخْوَةٍ ***** كَالنُّونِ لِلْيَا وَلِضَمِّ فَتْحَةٍ

53. كَالرَّفْعِ لِلتَّصْبِيبِ اطْرُدًا وَأَطْلِقًا ***** رَفْعًا وَتَذْكِيرًا وَغَيْبًا حَقًّا

Bu beyitlerde müellif, hazf, cezim, hemze ve med gibi kavramları takyîd ederek bu şekilde okuyan kurrâ ile birlikte zikrettiğini söylemektedir. Geri kalan kurrânın ise ihtilafa konu olan kırâati, takyîd ettiği kavramın zıttı ile okuduğunu ifade etmektedir. Bu durumda müellif, üzerinde ihtilaf olan lafzı, ilgili ıstılah ve temsilcisi kurrâ ile birlikte zikrettikten sonra geri kalan kurrâyı artık belirtmez ve hatırlamayı okuyucuya bırakır. Öte yandan müellif, bir karışıklığa neden olmaması için, zikrettiği zıt kavramın hangi kavrama karşılık geldiğini belirtmiştir. Zira *Tayyibe*'de yer alan her ıstılah aynı derecede birbirlerinin karşıtı değildir. Örneğin *dammenin* zıttı *fetha* iken *fethanın* zıttı *damme* değildir. Ancak *med* kavramının zıttı *kasr* olduğu gibi *kasr* kavramının zıttı da *med*dir.

51. beyitte de belirtildiği üzere *mutlak hareke* denildiğinde yani müellif kayıtsız bir şekilde tahrîk dediyse, kastedilen hareke, *fetha*dır. Mutlak harekenin zıttı ise *iskân* kavramı ile ifade edilmektedir.⁴⁷ Kısaca her *tahrîk* kaydı, vechin sadece fethalı okunması gerektiğini belirtir. Buradan yola çıkarak müellifin kullandığı zıt ıstılahları *tardî-aksî* (çift yönlü) ve sadece *tardî* (tek yönlü) kavramlar olmak üzere iki kısımda değerlendirebiliriz.

1.3.2.1. Tardî-Aksî (Çift Yönlü) İstılahlar

“Kovmak ve uzaklaştırmak” manasına gelen *tard* ve “bir şeyin sonunu başına çevirmek” anlamındaki *aks* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan *tardî-aksî* tabiri, beyan ilminde *itnâbın* bir çeşidi olarak kullanılmaktadır. Bu kavram, *birincisinin ifadesi ikincisinin*

⁴⁷ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 24; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, s. 219; Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 10; Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 46; *Elfaz Manası*, s. 18; Muhayyin, *Hâdî*, I, 78.

mefhumunu; ikincisinin ifadesi birincisinin mefhumunu açıklayacak şekilde gelmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸ Müellif, yaptığı bu tasnifte iki kavramdan bahsetmiştir. Kavramların her biri, karşılıklı olarak bir diğerrinin zıttı demektir.⁴⁹ Örneğin *nûn*, *yâ*'nın zıttı; *yâ* da *nûn*'ün zıttıdır. Dolayısıyla vecih, *nûn* ile takyîd edildiyse diğerr vechin de *nûn*'ün zıttı olan *yâ* olduğu akla gelmelidir. Vecih, *yâ* ile takyîd edildiği takdirde ise diğerr vechin de *yâ*'nın zıttı olan *nûn* hatıra gelmelidir.

Tayyibe'de zıt kavramların nasıl kullanıldığına gelince; Müellifin mutlak harf ifadesi kayıtsız olarak yer aldıysa durum şöyledir: İ'rab konusunda mutlak harf *merfû'*; tezkîr ve te'nîs konusunda mutlak harf *müzekker*; muhâtap ve gâib konusunda mutlak harf *gâib* demektir.⁵⁰ Buna göre konuyu iki örnek vererek izah etmeye çalışalım.

Örnek 1:

تَسَاءَلُونَ الْخِفِّ كُوفٍ beyinde⁵¹ müellif, كُوفٍ remzine delâlet eden تَسَاءَلُونَ الْخِفِّ lafzıyla takyîd etmiştir. Dolayısıyla Kûfelilerin, beyitteki altı çizili تَسَاءَلُونَ lafzının⁵² *sîn* harfini tahfîfli olarak تَسَاءَلُونَ şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Buna göre Kûfelilerin dışındaki adları zikredilmeyen kurrânın da tahfîf kaydının zıttı olan teşdîdli, yani beyitte yer aldığı şekliyle تَسَاءَلُونَ olarak okuduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Görüldüğü üzere müellif önce ihtilâflı vechi, sonra kırâati açıklayan takyîd ifadesini, ardından da kırâatin temsilcilerini vermiştir.

Örnek 2:

سَيُعَلَّبُونَ يُحْشَرُونَ رُدَّ فَتَى ***** يَرَوْنَهُمْ خَاطِبٌ نَبَأَ ظِلِّ آتَى beyinde⁵⁴ yer alan سَيُعَلَّبُونَ ve يُحْشَرُونَ lafızlarına⁵⁵ müellif, metinde gâib olarak yer

⁴⁸ Şerefüddîn Muhammed Tîbî, *Tibyân fî ilmi'l-meânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, Hâdî Atuyye Mataru'l-Hilâlî (nşr.), Beyrut 1987, s. 369.

⁴⁹ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, ss. 24-25; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 220; Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 10; Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 47; *Elfaz Manası*, s. 18; Muhaysin, *Hâdî*, I, 77.

⁵⁰ Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 10.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 552. beyit.

⁵² en-Nisâ 4/1.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 247; Ahmed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, I, 501; Abdülfettâh Abdilganî Kâdî, *Büdûru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtire*, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 2007, s. 116.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 522. beyit

vermiştir. Burada işaret edilen (altını çizerek belirttiğimiz) kurrâ, söz konusu iki fiili gâib okumaktadır. Müellif takyîd lafzını açıkça belirtmese de geri kalanlar muhâtab olarak okuyor demektir. Buna göre her iki lafzı ر (Kisâî) ve فَنَى (Hamza ve Halefû'l-Âşîr) سَيُعْلَبُونَ ve سَيُعْلَبُونَ olarak; geri kalan kurrâ ise سَتُعْلَبُونَ ve تُحْشَرُونَ olarak okumuşlardır.⁵⁶

Yine müellif, aynı beytin ikinci satrında yer alan يَرَوْنَهُمْ fiilinden sonra, söz konusu fiili خَاطِبٌ ifadesiyle, açıkça lafzı takyîd etmiş ve belirtilen kurrânın fiili muhâtab sîgasıyla okuduğunu söylemiştir. Bu durumda remzleri zikredilmeyen kurrânın ise fiili *hitâbın* zıttı olan *gâib* sîgasıyla okuduğu anlaşılmaktadır. Buna göre fiili ث (Ebû Ca'fer), ط (Ya'kûb) ve ا (Nâfi') muhâtab olarak تَرَوْنَهُمْ şeklinde; geri kalan yedi kurrâ ise metindeki gibi (gâib) olarak يَرَوْنَهُمْ şeklinde okumuşlardır.⁵⁷

Bu şekilde birbirinin zıttı olan ıstılahlar tablo halinde şu şekildedir.⁵⁸

292 | db

	İSTILAH	ZITTI
1	Tezkîr	Te'nîs
2	Tahfîf	Teşdîd
3	Tağlîz/Tefhîm	Terkîk
4	Tahrîk	Teskîn
5	Vasl	Kat'
6	Fetha	Kesre
7	Hazf	İsbât
8	Med	Kasr
9	İdgâm	İzhâr
10	Cem'	Tevhîd
11	Gayb	Hitâb
12	Nûn	Yâ
13	Hemz	Adem-i hemz
14	Tenvîn	Adem-i tenvîn
15	Nakl	Adem-i nakl
16	Techîl	Tesmiyetü'l fâil
17	İhtilâs/tenkîsu'l hareke	İtmâm-ı hareke
18	İhmâl/noktasızlık	İ'câm/noktalılık

1.3.2.2. Tardî (Tek Yönlü) İstılahlar

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/12.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 238; Dimyâtî, *İthâf*, I, 219; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 86.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 238; Dimyâtî, *İthâf*, I, 470; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 86.

⁵⁸ Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 1.

Bu kısımdaki zıt kavramlardan biri zikredilirse akla sadece bir ıstılah gelmelidir. Akla gelen ıstılahın zıttı ise başka bir kavram olabilir. Dolayısıyla söz konusu iki kavram birbirlerinin zıttı değildir.⁵⁹ Böyle bir kurguyu *Tayyibe*'nin müelifi oluşturmuştur. Örneğin *cezûm*'in zıttı *ref* iken, *ref*'in zıttı *cezûm* değil *nasb*'dir. Konuyu iki örnekle izah etmeye çalışalım.

Örnek 1:

Müellif *بُضَاعِفَةٌ* lafzının⁶⁰ *فَا* harfini, *ref* kaydıyla birlikte remzlerini verdiği kurrânın merfû' okuduklarını, geri kalan kurrânın ise söz konusu fiili, *ref*'in zıttı olan mansûb olarak okuduğunu işaret etmektedir. Buna göre *بُضَاعِفَةٌ* (Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir), *جُزْم* (Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer) ve *ح* (Ebû Amr) söz konusu fiili merfû'; diğer üç kurrâ da mansûb olarak okumaktadırlar.⁶² Ancak bir sonraki beyitle bağlantılı olarak lafız üzerinde birkaç değişiklik söz konusudur. Lafzı merfû' okuyanlardan Nâfi', Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir fiili *بُضَاعِفَةٌ* olarak; İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer ise fiildeki *dâd* harfinden sonra gelen *elifi* hazfedip *'ayn* harfini de şeddeleyerek *بُضَاعِفَةٌ* şeklinde; okumuşlardır. Lafzı mansûb okuyanlardan Âsım da fiili beyitteki gibi yani *elifli* ve *'ayn* harfini de tahfifle *بُضَاعِفَةٌ* şeklinde; İbn Âmir ve Ya'kûb ise fiildeki *dâd* harfinden sonra gelen *elifi* hazfedip *'ayn* harfini de şeddeleyerek *بُضَاعِفَةٌ* şeklinde okumuşlardır.⁶³

Burada tek yönlü zıt kavramların her birisinin zıttı farklı olacağı unutulmamalıdır. Şöyle ki, söz konusu kelimeyi *ref* okuyan mezkûr kurrânın dışındakilerin *nasb* okuduğundan hareketle *nasb* vechinin zıttının *ref* olduğu düşünülmemelidir. Zira *tardî* (tek yönlü zıt) kavramlarda merfû'un zıttı mansûbken, mansûbun zıttı mecrûrdur. Meseleyi daha da anlaşılır kılmak ve önceki örneği tamamlaması kabilinden aşağıdaki beyti açıklamaya çalışalım.

⁵⁹ Muhaysin, *Hâdî*, I, 78; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, İFAV, İstanbul 1996, s. 250.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 500. beyit.

⁶¹ Bakara 2/245.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 228; Dimyâtî, *İthâf*, I, 205; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 74.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 232; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, ss. 197-198; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, II, 209-210; Dimyâtî, *İthâf*, I, 442-443; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 74; Muhaysin, *Hâdî*, II, 84.

Örnek 2:

..... رُدُّ * * * * * اَصَا كَمِ اَصَا بَیْتِیْ عَنِ كَمِ اَصَا رُدُّ beytin-
de⁶⁴ yer alan اَرَجُلُكُمْ نَصْبٌ ظُیِّیْ عَنِ كَمِ اَصَا لAFZINI⁶⁵ اَرَجُلُكُمْ⁶⁵ ifadesiyle takyîd eden müellif, remzler vasıtasıyla işaret ettiği altı çizili kurrânın, kelimeyi mansûb okuduğunu, mezkûr kurrânın dışdakilerin de *nasbın* zıttı olan *cer* vechiyle okuduğunu söylemektedir. Yine bu tek yönlü ıstıhlarda takip edilen yöntemle göre mansûb kavramının zıttının mecrûr olduğunu, mecrûrun zıttının ise nasb olmadığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zira usûlde mecrûr kavramının zıttı yoktur. Mansûb kavramı da önceki örnekte görüldüğü üzere merfû' kavramının zıttıdır. Buna göre lafzı ط (Ya'kûb), ع (Hafs), ك (İbn Âmir), ا (Nâfi') ve ر (Kisâî) mansûb olarak اَرَجُلُكُمْ şeklinde; geri kalan kurrâ ise mecrûr olarak اَرَجُلُكُمْ şeklinde okumaktadırlar.⁶⁶

Buna göre *Tayyibe*'de yer alan tek yönlü zıt kavramlar tablo halinde şu şekildedir:⁶⁷

	ISTILAH	ZITTI
1	Mutlak hareke ⁶⁸	Fetha
2	Mutlak iskân	Mutlak hareke
3	Nasb	Cer
4	Cezm	Ref'
5	İmâle	Feth
6	Damme	Fetha
7	Ref'	Nasb

Bu bilgiler ışığında İbnü'l-Cezerî, metinde gelecek olan vechi, herhangi bir lafızla takyîd ettikten sonra bir açıklamaya gerek duymadan, o vechin zıttını, kavram olarak tekrar belirtmez. Bu şu anlama gelmektedir: Müellif, beyitlerde herhangi bir kayda ve remze yer vermişse, o remze karşılık gelen kurrâ, belirttiği vecih üzere okumuş, isim ya da remzlerini zikretmediği kurrâ ise kaydın zıttı olan ve işaret etmediği vecih üzerine okumuşlardır. Yukarıdaki örneklerde yer aldığı üzere, *Tayyibe*'de herhangi bir vechi takyîd ile birlikte ilgili kurrâ zikredildiyse, diğer vechin de bunun zıttı oldu-

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 578. beyit.

⁶⁵ Mâide 5/6.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 254; Dimyâtî, *İthâf*, I, 251; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 147.

⁶⁷ Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 1; Muhaysin, *Hâdî*, I, 77.

⁶⁸ Mutlak iskânın zıttı mutlak harekedir. Ancak harekeden kastedilen fethadır. Damme ya da kesre anlaşılmalıdır. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 51. beyit.

ğunun bilinmesi gerekir. Diğer vechi de mezkûr kurrânın dışında kalanların okuduğu hatırlanmalıdır.

1.4. Eserin Teknik Yapısı

İbnü'l-Cezerî, eserlerinin bir kısmını manzum formatta kaleme almıştır. Kırâat ilmini, Aşere ve Takrîb düzeyinde okumamış ve pratiğine âşinâ olmayan kimseler için bu tür eserleri anlamak oldukça zordur. Müellif, bu zorluğu kaldırmaya ve eserlerinin daha geniş kitlelere ulaşabilmesine yönelik olarak, bu türde kaleme alınmış eserlerde sıkça gördüğümüz üzere, bu alana ilgi duyanlar için birtakım kolaylıklar sunmuştur. Bunların en önemlisi, telif ettiği eserlerin mukaddimelerinde eserden faydalanma yollarını gösteren açıklamalarda bulunmasıdır. Müellifin bu açıklamalar vasıtasıyla, eserin anahtarını ve metodunu izah etmesi, eserin anlaşılmasını kolaylaştırmaya yardımcı olmaktadır.

Özellikle manzum formda yazılan eserlerin anlaşılabilmesi için öncelikle o eserin iyi tanınması gerekmektedir. Teknik ıstılahların sık sık kullanılması hasebiyle manzûmeler arasında zorluk derecesi bakımından en zorlarından sayılan Tayyibe için bazı ipuçları belirlenmiştir.

Metinde sıkça karşılaşılabilecek olan sembol harfler ve kelimeler (remz), lügat ve sözlük yardımıyla anlaşılabilir ifadeler değildir. Bu açıdan eserin mukaddimesi oldukça önem arz etmektedir. Müellif bu kısımda, eserin metodunu oluşturmak için bazı ifadeler yer vermiş, eser için yeni anlamlar yüklediği birtakım sembol harfler ve kelimeler geliştirmiştir. Bu yöntem, bazı zorlukları beraberinde getirirse de eserin hacminin genişlemesine engel olmuş ve ilgililerin, özellikle ilm-i kırâat öğrencilerinin dikkatlerinin dağılması konusunda onlara kolaylık sunmuştur.

Öncelikle Tayyibe'nin iyice kavranabilmesi, alan bilgisine sahip olmayı gerektirir. Zira manzûmedeki kapalı ifadeleri açmada etkili rolü, alana mahsus terminolojiye vukûfiyetin derecesi belirlemektedir. Bu münasebetle, sağlam bir ilm-i kırâat altyapısı olmadan Tayyibe'nin metodunu anlayabilmek mümkün görünmemektedir. Bu konuda, kırâat ilminin ülkemizdeki en önemli öncülerinden ve Tayyibe şârihlerinden Mehmed Rüşdü Aşıkkutlu (1980), *Tayyibe'nin Elfaz Manası* adlı eserinin mukaddimesinde şunları söylemektedir:

Aşere ve Takrîb vücûhâtından haberi olmayanlar, Tayyibe'nin ifadesinden, rumuz vesairesinden anlayamazlar. Fakat Aşere ve Takrîb ilmini kavrayarak okuyanlar, Tayyibe'nin manalarının dersi verilirken en ufak bir işaretinin dahi, nasıl netice vereceğini, kolaylıkla anlarlar. Tayyibe, kırâat ilmini beşer takatıyla okuyanlara ait bir eserdir. Bu ilmi bilmeyenlere, bu eserin ifadeleri, ne kadar tafsilatlı anlatılırsa anlatılsın, daha fazla şaşırmasına sebep olur.⁶⁹

Biz burada, İbnü'l-Cezerî'nin özel bir dil kodu kullanarak hazırladığı eserin teknik yapısına değinerek manzûmenin anlaşılması hususunda birtakım bilgilere yer vereceğiz.

1.4.1. Şâtibiye: İlk Referans

İbnü'l-Cezerî, kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin metodlarını benimsemiş ve bu usûlü devam ettirmiştir. Tayyibe'de uyguladığı metot, Şâtîbî'nin yedi kırâate dair manzum olarak kaleme aldığı, Şâtîbiyye⁷⁰ olarak da bilinen *Hırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı manzûmesinde uyguladığı usûlün benzeridir. İbnü'l-Cezerî, Tayyibe'yi vecîz bir şekilde kaleme aldığını belirttikten sonra istifa-
de ettiği Şâtîbiyye için şunları söylemektedir:

وَلَا أَقُولُ إِنَّهَا قَدْ فَضَّلْتُ ***** جُرْزَ الْأَمَانِيِّ بَلْ بِهِ قَدْ كَمَلْتُ

*Ben (Tayyibe'nin) Hırzü'l-emânî'den üstün olduğunu söylemiyorum. Sadece onun (Hırzü'l-emânî'nin) bir tekmilesi olduğunu ifade ediyorum.*⁷¹

Bu beyitten hareketle *Tayyibe*'nin oluşturulmasında ve tamamlanmasında en önemli faktörün, İbnü'l-Cezerî'nin bu manzûmenin altyapısını teşkil eden ve çocukluk döneminde ezberlediği Şâtîbiyye'nin ve onun bereketinin olduğu ifade edilmektedir.⁷²

Öte yandan bazı *Tayyibe* metinlerinde yer alan ancak İbn Nâzım, Nüveyrî ve Aşikkutlu şerhlerinde bulunmayan 54. beyitte⁷³

⁶⁹ Aşikkutlu, *Tayyibe'nin Elfaz Manası*, İstanbul: 1976, Mukaddime, 2.

⁷⁰ Yedi kırâate dair manzûm formatta kaleme alınan en önemli eserdir. Şâtîbiyye, kırâat tedrîsâtında yedi kırâatin en temel eseri olarak kabul görerek asırlardır okunmuş, ezberlenmiş ve hakkında birçok şerh ve tekmile çalışmaları yapılmıştır. Detaylı bilgi için bk.: Nebil Muhammed, *İlmü'l-kırâât*, ss. 131-133; Fatih Çollak, *Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtîbiyye" Adlı Eseri*, Özener Matbaası, İstanbul 2002, ss. 128-141.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 56. beyit.

⁷² İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 26; Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 54.

⁷³ وَكُلُّ ذَا اتَّبَعْتُ فِيهِ الشَّاطِئِي ***** لَيْسُنْهُنَّ اسْتِحْضَانُ كُلِّ طَالِبٍ

müellif, öğrencilere kolaylık olsun diye Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'deki metodunu takip ettiğini söylemektedir.⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Şâtıbiyye*'yi esas alarak yaptığı ilave ve değişikliklerle, geçmiş çalışmaları red-detmek yerine, *Şâtıbiyye*'nin mütemmimi olarak sunduğu eseriyile ve söz konusu ifadeleriyle, ilim adına çok önemli mesajlar da vermiştir. Takip ettiği bu yolun, ilmî gelişmeye ve ilim ahlakına ve haysiyetine en uygun yol olduğunu, bizzat uygulayarak göstermiştir.

1.4.2. Eserde Kullanılan Remzler

Kırâat ilminin kendine özgü usûlü ve literatürü teşekkül etmesinden, yani müstakil bir alan olarak ortaya çıkmasından önce kırâatler, fasıla olmaksızın birçok kırâat âlimi ve hâfız aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır. Önceleri kurrâ tarafından ağızdan ağıza ve nesilden nesile hocalar vasıtasıyla kesintisiz devam edegelen ve şifâhen aktarılan kırâatler, zamanla oluşan kaynaklarda yer almış ve bu sahada zengin bir literatür oluşmuştur. Böylece kırâat âlimleri bu literatür sayesinde, muhtemel karışıklıklara mahal vermemiş ve kırâat ilmi sahasında disiplin sağlanmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö.224/838), ardından Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/868) ve İbn Mücâhid (ö.324/935) gibi âlimler bu sahanın ilk eserlerini ortaya koymuşlardır.

Kırâatleri yedi sayısı ile durağan hale getiren İbn Mücâhid'e kadar, yedi kırâat üzerinde bir çalışma yapıp da kırâat imamlarını bir ricâl tasnifi ve sıralamasına tabi tutan olmadığı ifade edilmektedir.⁷⁵ Böyle olunca, İbn Mücâhid'e kadar yedi imamın kırâatlerini birlikte ele alan ve sıra gözeterek bu kırâatleri öğretime konu eden bir faaliyetin olmadığı söylenebilir. Bu faaliyet, Dâni ile başlamış ve onun *et-Teyşîr*'i ile kırâat eğitiminde yerini almıştır. *et-Teyşîr*'de, yedi imamın ve râvîlerinin isimleri bizzat zikredilmiş, rivâyetlerde ihtilaf söz konusuysa, her ihtilaf ayrı ayrı belirtilmiştir.⁷⁶ Gerek *et-Teyşîr*'de gerekse ondan sonra kaleme alınan kaynaklarda, bir imamdan muhtelif zamanlarda kırâat almış iki râvîden birinin rivâyeti, aynı konuda diğer râvîden farklılık gösteriyorsa, haberi nakilde her iki râvînin isimleri de ayrı ayrı zikredilmiştir. Eğer iki râvî

⁷⁴ Halîcî, *Şerhu mukarribi't-tahrîr*, ss. 42-43; Nebil Muhammed, *İlmü'l-kırâat*, s. 143.

⁷⁵ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret, İstanbul 1990, s. 128.

⁷⁶ Ebû Amr Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'*, Otto Pretzl (tahk.), İstanbul 1930, s. 3.

söz konusu vecihte ittifak halindeyseler imamın ismi ile yetinilmiştir. Öğrencilere ve kırâat ilmine yeni başlayanlara bir kolaylık olması için böyle bir yol izlenmiştir.⁷⁷

Kırâat imamlarının ve onlardan bizzat ya da dolaylı olarak kendi imamlarının kırâatini alan râvîlerin ve tarîklerin naklettiği vecihler oldukça fazladır. Kırâat tedrisâtında bu durum ile sıkça karşılaşılması, özellikle söz konusu kırâati naklederken birtakım zorluklara yol açmaktadır. Böyle bir zorluğu çözmeye ve kırâat öğretimini kolaylaştırmaya yönelik olarak, söz konusu vecih ile ilişkili olan şahıs isimleri ya harf olarak *remz* denen işaretlerle ya da birkaç ismi bünyesinde barındıran bazı özel kelimelerle ifade edilmiştir.⁷⁸

Dânî'den sonra *et-Teysîr*'i, *Hırzû'l-emânî* ve *vechû't-tehânî* adıyla muhtasar olarak manzum hale getiren Şâtübî, ilk defa *Şâtübîyye* olarak da bilinen bu manzûmesinde, İbn Mücâhid'in tasnifini esas alarak yedi kırâat imamı ve onların râvîleri için ebced⁷⁹ harflerini sırasıyla işaret olarak kullanmıştır.⁸⁰ Buna göre ebcedin ilk harfi olan l(elif) birinci imam *Nâfi'*; ikinci harfi ب *Nâfi'*in birinci râvîsi *Kâlûn*'u, ebcedin üçüncü harfi ج ise aynı imamın ikinci râvîsi *Verî'*i karşılamaktadır. Diğer altı imam ve râvîleri için de Şâtübî aynı yolu takip etmiştir. O, gerek bu işaretlere gerekse bazı özel kelimelere yer vererek kırâat ilmi öğretiminde bir yeniliğe imza atmıştır. Yirmi yedi harf⁸¹ ve sekiz kelimenin⁸² kullanıldığı bu yenilikle birlikte, bu

⁷⁷ Necati Tetik, "Kırâat İlminde Rumuzât", *ATAÜİFD*, sy. 11, 1993, s. 425.

⁷⁸ Hadis alanında da kullanılan remz veya harf sistemi, Batılı araştırmalarda şahsı referans adına eserlerin dipnotlarında yer almıştır. "İşaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak; işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım" gibi manalara gelen remz, İslâmî literatürde "bir şeyin yerine geçen ve onu hatırlatan özel değere sahip somut alâmet, soyutu temsil eden özel işaret ve gösterge, anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge" gibi tanımlara da konu olmuştur. Bkz.: İsmail Durmuş, "Remiz", *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 556-558.

⁷⁹ Ebced: Arap alfabesindeki harflerin kolaylıkla ezberlenmesi için, harflerin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş sekiz manasız kelimenin birincisidir. Ebced, ilk kelimenin adı olduğu gibi, diğer kelimelerin de tümünün adıdır. *Tertîb-i ebcedî* denilen harfler sırasıyla *حطى كمن سعفص قرشت نخذ ضظغ* *abcd* şeklindedir. İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken, İstanbul 1992, ss. 23-24.

⁸⁰ Ebû Şâme, *İbrâzû'l-meânî*, ss. 34-35; İbnü'l-Kâsîh Bağdâdî, *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkarü'l-mukrî'l-müntehî*, Muhammed Abdülkadir Şâhin (zabt ve tsh.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 18.

⁸¹ Kâsım b. Firruh Ruaynî Şâtübî, *Metnü's-Şâtübîyye el-müsemmâ: Hırzû'l-emânî ve vehû't-tehânî fî'l-kırâati's-seb'*, Muhammed Temîm Zübî (tsh.), Dâru'l-Gavsân, Medine 2010, s. 95; Ebû Şâme, *İbrâzû'l-meânî*, s. 34; İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kârî*, s. 18; Kâdî, *Vâfî*, s. 23; Abdullah Hamîtû, *el-İmam Ebu'l-Kâsım eş-Şâtübî*, Edvâi's-Selef, Riyad 2005, ss. 84-85.

tür eserlerde ve kırâat öğretiminde, Şâtıbî'nin söz konusu uygulaması esas alınmış, bir kolaylık olarak imamların ve râvîlerinin isimlerinin yerine remzleri, beyitteki uygun kelimenin ilk harfi olacak şekilde yer almaya başlamıştır.

1.4.2.1. Harf Remzleri

İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'sinde, Şâtıbiyye'nin harf ve kelime remzi uygulamasını ve sıralamasını, bazı ilaveler ve değişikliklerle birlikte kullanmıştır. O, bu değişiklikleri yaparken ve metodunu oluştururken geçmiş birikimden istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Aynı zamanda *Tayyibe*'nin şârihi olan oğlu Ebû Bekir Ahmed (İbnü'n-Nâzım), babasının Şâtıbiyye'deki yedi imamı ve remzleri aynen benimsemesini, okuyucunun bir mesele için her iki esere müracaat ettiğinde konuyu kolayca bulabilmesine ve çözebilmesine imkan sağlamaya yönelik olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Öte yandan ثخذ ve طغش remzlerinde, Şâtıbiyye'nin bu formülasyonunu benimsemeyen İbnü'l-Cezerî, söz konusu harflere yeni anlamlar yükleyerek bu harflerle yedi kırâatte yer almayan iki imam ve dört râvîye işaret etmiştir. Buna göre sekizinci imam olan Ebû Ca'fer için ث; onun ilk râvîsi İsâ b. Verdân için خ; ikinci râvîsi Süleyman b. Cemmâz için ذ; dokuzuncu imam olan Ya'kûb için ط; ilk râvîsi Ruveys için غ; ikinci râvîsi Ravh için ise ش harflerini remz olarak kullanmıştır.⁸⁴

Onuncu imam olan Halefü'l-Âşir'e gelince, müellif onun için bir harf seçmemiş, ondan bahsederken sadece meşhur adını kullanmıştır. Kaynaklar, *Tayyibe*'nin onuncu imam Halefü'l-Âşir'i müstakil bir harfle belirtmemesini, Halefü'l-Âşir'in münferid bir rivâyetinin olmamasına bağlamaktadırlar.⁸⁵ Zira müellif, manzûmenin 38. beytinde bu konuya temas ederek ondan münferid bir rivâyet olmadığını işaret etmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Halefü'l-Âşir, rivâyette bulunurken ya Hamza'ya⁸⁷ ya Kisâ'ye yahut da Âsım'ın ilk râvîsi olan Ebû Bekir Şu'be'ye uymakta, dolayısıyla onun adı bu üç kurrâ ile birlikte

⁸² Şâtıbî, *Şâtıbiyye*, s. 5 ve 95 (49-55. beyitler arası). Ebû Şâme, *İbrâzû'l-meânî*, s. 40; İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kârî*, s. 21; Kâdî, *Vâfî*, ss. 25-26; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 133.

⁸³ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 16.

⁸⁴ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 16; Aşikkutlu, *Elfaz Manası*, ss. 1-2.

⁸⁵ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 17; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 210; Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 38; Tetik, "Rumuzât", s. 430.

⁸⁶ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 17; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 210.

⁸⁷ Halefü'l-Âşir, aynı zamanda Hamza'nın ilk râvisidir.

anılmaktadır.⁸⁸ Halefü'l-Âşir'in bu üç kurrâya muhalefet ettiği iki yer söz konusudur.⁸⁹

İbnü'l-Cezerî konuyla ilgili olarak, manzûmedeki bir istisnanın Verş hakkında olduğunu söyler. Buna göre 39. beyitte yer alan *وَحَيْثُ جَا رَمَزُ لَوْرِشٍ فَهَوَا* ***** *لَأَرْزَقِ لَدَى الْأُصُولِ يُرْوَى* ifadesine göre, *Tayyibe*'nin usûl kısmında ج remzi, sadece Verş'in ilk râvîsi olan Ezrak'ı karşılarken ferşü'l-hurûfta, Verş'in her iki râvîsini yani Ezrak ve Isbehânî'yi birlikte karşılamaktadır.⁹⁰ Böyle olunca Isbehânî, usûl kısmında Verş gibi değil Kâlûn gibi okuyor demektir. Eğer Verş ismi açıkça zikredilirse, Ezrak ve Isbehânî ikisi ittifak halindedir. Dolayısıyla Verş demek, Ezrak ve Isbehânî demektir.⁹¹

İbnü'l-Cezerî yedi kırâate Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir olmak üzere üç imamı daha eklemek suretiyle on imamdan bahsettiği *Tayyibe*'nin 37. beytinde imam ve râvîlerin toplu rumuzâtını şu şekilde belirtmektedir:

أَبِجْ دَهْرٌ حُطِّي كَلِمٌ نَصَعٌ فَصَنَقُ ***** رَسَتْ تَخَذُ طَعَشٌ عَلَى هَذَا النَّسَقِ

300 | db

Görüldüğü üzere müellif, manzûmesinde remz olarak yirmi yedi harf kullanmıştır. Buna göre *Tayyibe*'de imam ve râvîlere delâlet etmek üzere kullanılan yirmi yedi harf tablo halinde şu şekildedir:⁹²

Sıra	İmam ve remzi	1. râvî ve remzi	2. râvî ve remzi	Toplu remz
1	Nâfî' ا	Kâlûn ب	Verş ج	أَبِجْ
2	İbn Kesîr د	Bezzî ء	Kunbül ز	دَهْرٌ
3	Ebû Amr ح	Dûrî ط	Sûsî ي	حُطِّي
4	İbn Âmir ك	Hişâm ل	İbn Zekvân م	كَلِمٌ
5	Âsım ن	Ebû Bekir Şu'be ص	Hafs ع	نَصَعٌ

⁸⁸ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 17; Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 7; Aşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 38.

⁸⁹ Birincisi, Enbiyâ sûresinin 95. âyetindeki *حَرَامٌ* kelimesi; ikincisi ise Nûr sûresinin 35. âyetindeki *دُرِّي* lafzı üzerindedir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî, Kur'an'ın tamamını taradığını, Halefü'l-Âşir'in Kûfeli imamların (Âsım, Hamza ve Kisâî) kırâatine aykırı hiçbir vechi nakletmediğini belirtir. Kur'an'da iki yere mahsus olarak, söz konusu âyetlerde yer alan *حَرَامٌ* ve *دُرِّي* kelimelerini Âsım'ın ikinci râvîsi olan Hafs'a uyararak okuduğunu ilave eder. Ebû Abdillâh Hadramî, *Şerhu's-Semennûdî 'alâ metni'd-Dürreti'l-mütemmime li'l-kırâati'l-aşr*, Cemâleddîn Muhammed Şeref (tahk.), Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta 2006, s. 35 ve 186.

⁹⁰ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 18; Aşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 39.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 40. beyit. Bk.: İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 18; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 213; Aşıkutlu, *Elfaz Manası*, s. 13; Yüksel, *İbn Cezerî*, s. 247.

⁹² İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 16; Muhaysin, *Hâdî*, I, 70. Tabloda yer alan 3. imamın ط remzli 1. râvîsi Dûrî ile 7. imamın 2. râvîsi ت remzli Dûrî aynı şahıstır. Dolayısıyla Dûrî hem Ebû Amr'dan hem de Kisâî'den kırâat rivâyet etmiştir.

6	Hamza	ف	Halef	ض	Hallâd	ق	فَصَلِّ
7	Kisâî	ر	Ebü'l-Hâris	س	Dûrî	ت	رَسَتْ
8	Ebü Ca'fer	ث	İbn Verdân	خ	İbn Cemmâz	ذ	تُحَذِّ
9	Ya'kûb	ظ	Ruveys	غ	Ravh	ش	ظَغْنَ

Öte yandan İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'nin 38. beytindeki *vâv* harfini manzûmede herhangi bir imam veya râvîye remz olarak değil, metin içerisindeki ifadeleri birbirine bağlamak ya da onları birbirinden ayırmak için fâsıla harfi olarak kullanmıştır.⁹³ Müellif, *Tayyibe*'de yer alan *vâv* harfinin fâsıla olduğunu söylemiş harfi, metindeki ifadeleri birbirine bağlamak amacıyla kullansa da bu durumu manzûmede belirtmemiştir. Söz konusu beyit şu şekildedir:

“*Vâv fâsıla harfidir. Onuncu imam olan Halef için bir remz varid olmamıştır. Çünkü o, müstakil bir imam değildir.*”

Bir başka ifadeyle bu harf, genellikle cümlelerin ve vücûhâtın tamamlanıp yeni bir cümleye ya da kırâate başlandığında fasıl olarak kullanılmıştır.⁹⁴ Meseleleri birbirine bağlayan ya da birbirinden ayıran *vâv* harfinin, herhangi bir kurrâya delâlet eden bir harf olması halinde, bu harfin fasıla mı yoksa remz mi olduğu karıştırılabilir, izah edilen mesele anlaşılabilir. Dolayısıyla bir karışıklığa meydan vermemek ya da yanlış anlamayı önlemek için müellif bu harfi remz olarak kullanmamıştır.

1.4.2.2. Kelime (Grup) Remzleri

İbnü'l-Cezerî metin içerisinde aynı vechi nakleden birden çok kurrâya delâlet etmesi için *Şâtıbiyye*'de yer alan kelime remzlerine ilaveler yaparak ve mevcut bazı kelimelerin de delâlet ettiği imam ya da râvîlere şahıs eklemek suretiyle değişiklikler yapmıştır. *Şâtıbiyye*'nin bazı kelime remzlerini ise kullanmamıştır. Şiir zarûretinden dolayı ve kurrânın isimlerini tekrar tekrar söyleyerek öğrenciyi sıkılmamak için, zikredilen bu harflerle gösterilmesi mümkün olmayan vücûhâtı ve farklılıklarının kimlere ait olduğunu belirtmek için kelimedenden oluşan grup remzleri de kullanmıştır. Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'de kullandığı aynı vechi nakleden kurrâyı -birden

⁹³ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 17; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 210; Aşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 38.

⁹⁴ Aşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 38.

fazla kurrâyı içeren- bir arada göstermek üzere on yedi grupta seçip kullandığı kelime remzleri tablo halinde şu şekildedir: ⁹⁵

1	كفى	Âsim	Hamza	Kisâî	Halefü'l-Âşir
2	شفا	Hamza	Kisâî	Halefü'l-Âşir
3	صخب	Hâfs	Hamza	Kisâî	Halefü'l-Âşir
4	صخبه	Ebû Bekir	Hamza	Kisâî	Halefü'l-Âşir
5	صفا	Ebû Bekir	Halefü'l-Âşir
6	فتى	Hamza	Halefü'l-Âşir
7	رضى	Hamza	Kisâî
8	رؤى	Kisâî	Halefü'l-Âşir
9	ثوى	Ebû Ca'fer	Ya'kûb
10	مدى	Nâfi'	Ebû Ca'fer
11	جما	Ebû Amr	Ya'kûb
12	سما	Nâfi'	İbn Kesîr	Ebû Amr	Ebû Ca'fer	Ya'kûb
13	حق	İbn Kesîr	Ebû Amr	Ya'kûb
14	حزم	Nâfi'	İbn Kesîr	Ebû Ca'fer
15	عم	Nâfi'	İbn Âmir	Ebû Ca'fer
16	كز	İbn Âmir	Âsim	Hamza	Kisâî	Halefü'l- Âşir
17	خز	İbn Kesîr	Ebû Amr

1.4.2.3. Remzlerin Beyit İçerisindeki Kullanımları

Müellif, *Tayyibe*'de vezne uyum sağlaması amacıyla, kelime içerisinde imam ya da râvîye karşılık gelen bir harfi, münasip gördüğü kelimenin ilk harfi olarak, zaman zaman da birden fazla imama ya da râvîye delâlet eden kelimeyi remz olarak kullanmıştır. Bazen de ismi açıksa zikretmiş, zamir kullanmıştır. Söz konusu harf ya da grup remzleri vezin ve kâfiye gereği birbirlerinden önce ya da sonra gelebilmektedir. Yahut iki harf remzi arasına, kelime remzi girebilmektedir. Müellif, manzûmedeki kelimeleri fevkalade biçimde düzene koyarak metin ahengini bozmadan aynı güzellikte şiirsel sözdizimini oluşturmuştur.

Tayyibe'nin anlaşılabilmesi, manzûmenin teknik yapısına hakim olmayı gerektirir. Bu münasebetle beyitleri sağlıklı bir şekilde tahlil edebilmeye yardımcı olması için bazı örnekler vermemiz yerinde olacaktır.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr*, 42-48. beyitler arası. İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 19; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 214-216; Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, ss. 8-9; Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, ss. 37-38; Muhaysin, *Hâdî*, I, 74.

Örnek 1:

İbnü'l-Cezerî, bazen remz olarak seçtiği on yedi kelimedenden herhangi birinin içerisinde bulunan kurrânın dışında, bir ya da daha fazla imam veya râvî bir veche iştirak etmiş ise, ihtilafa konu olan kelimeyi belirttikten sonra, o şahsın/şahısların genellikle remzini, bazen ismini, bazen de kendisine raci olan zamiri getirmektedir.

ثَانِيَهُمَا سَهْلٌ غِنَى حِرْمٌ حَلَا ***** وَخُلْفُ ذِي الْفَتْحِ لَوَى أَبْدَلٌ جَلَا Bura-
da müellifin, ihtilafa konu vechi aktarırken aynı zamanda metodunu da görmekteyiz. Müellif, aynı kelimedede yer alan iki hemzeden ikincisini, غ (Ruveys), حِرْمٌ (Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer) ح (Ebû Amr) için teshîl ile okunması gerektiğini söylerken ilgili kurrâyı remzle göstermektedir.⁹⁶ Aynı vechi nakleden beş kurrâdan Ebû Amr ve Ruveys'i, حِرْمٌ remzine dahil olmadıklarından dolayı münferid remzleriyle (حَلَا lafzının ilk harfi olan ح ile Ebû Amr'ı; غِنَى lafzının ilk harfi olan غ ile de Ruveys'i) işaret etmiştir.

Örnek 2:

Aşağıda ise vezin gereği imam ya da râvînin remzini kullanmak yerine onun meşhur ismini zikretmiştir. Özellikle *Tayyibe*'nin usûl bölümünde, bir imam diğer kurrâdan usûl yönüyle infirad ettiyse, bir başka ifadeyle o uygulama sadece o kurrâya aitse, müellif genellikle o imamın ya da râvînin remzini değil meşhur ismini kullanır.

لِحَمْزَةٍ فِي نَفِيٍّ لَا كَلَا مَرْدٌ ***** شَبِيٍّ لَهُ مَعْ حَمَزَةٍ وَالْبَعْضُ مَدٌ

Burada müellif, Hamza'ya özgü bir uygulama olan Lâ-i Nâfiye/Tebrie⁹⁷ hususunda bazı kurrânın لَا مَرْدٌ gibi lâ-i nâfiye gelen yerlerde Hamza'dan med⁹⁸ rivâyet ettiğini ifade ederken Hamza'nın remzini değil, açıkça ismini zikretmiştir.⁹⁹

Örnek 3:

Manzûmenin 214. beytinin ikinci şatırında, وَالْأَصْنَبَهَانِي وَهُوَ قَالَ خَاسِيَا, olarak ifade edilen وَهُوَ zamirinden kastedilen Ebû Ca'fer'dir. İlk

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 175. beyit.

⁹⁷ Bir cinsin tüm efradından bir hükmü nefyetmek için kullanılan edattır. Bunlarda zahirde bir sebep olmadığı halde, aslından fazla olarak med etmek caizdir. Medde sebep olan âmil, lafzî olan med sebeplerinden zayıf olduğu için ancak tevassut miktarı medle okunur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 344; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 398; Dimyâtî, *İthâf*, I, 168-169.

⁹⁸ Hamza bu tür medleri tevassut ile yani 3 elif miktarı uzatarak da okur.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 171. beyit.

şatırda ث remziyle işaret edilen Ebû Ca'fer'in (يُبَطِّنُ ثِبَّ وَخَلَفُ مَوْطِنًا) ilgili kelimeyi ibdâl ve tahkîk olmak üzere hulûfle¹⁰⁰ okuduğunu belirten müellif, devamında Ebû Ca'fer'in ne remzini ne de ismini zikretmiştir. وهو zamirini kullanarak خَاسِيَا kelimesinde Isbehânî'ye muvafakat ettiğini ifade etmiş, قَالَ fiiliyle de bu durumu teyit etmiştir.

Örnek 4:

Müellif, ihtilafı temsil eden kırâat imamının/râvînin remzlerini ya da isimlerini bazen ihtilafa konu olan vechi zikrettikten sonra, bazen de söz konusu vechi zikretmeden evvel kullanır.¹⁰¹ Buna göre, sekte meselesini detaylandırdığı başlık altında yer verdiği وفي هجا الفواتح كطه تقف beyitte¹⁰² müellif, hece harfleriyle başlayan sûrelerde sekte vechinin olduğunu söylerken önce vechi belirtmiş, ardından söz konusu vechin ث remziyle işaret ettiği Ebû Ca'fer'e mahsus olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, Tâ-hâ lafzında olduğu gibi her hece harfinden sonra Ebû Ca'fer sekte yapar. İbnü'l-Cezerî, bu durumu Ebû Ca'fer'in ismi yerine remzi olan ث harfini kullanarak ifade etmiştir.

304 | db

Örnek 5:

Yine sekte bahsinde yer alan وَأَلْفَى مَرْقَدِنَا وَعَوَجًا ***** بِلَ رَانَ مَنْ önce vecih zikredilmiş, ardından vechin temsilcisi olan kurrânın ismi sarâhaten belirtilmiştir. Buna göre vasıl durumunda Hafs için altı çizili olan dört yerde¹⁰³ hulûf söz konusudur. Yani Hafs bu yerleri hem sekteli hem de sektesiz olmak üzere iki türlü okumuştur.

Örnek 6:

.....بeytinde¹⁰⁴ ise önce kırâatin temsilcileri olan kurrâyı öne almış, ardından da rivâyet ettikleri vechi zikretmiştir. Buna göre صُحْبَةً (Ebû Bekir, Kisâ, Hamza ve Halefî'l-Âşir) ve جَمًّا (Ebû Amr ve Ya'kûb) altı çizili lafzı

¹⁰⁰ Hulûf kavramı, kırâat imamının kendi kırâatinin ya da râvînin kendi rivâyetinin dışındaki, diğer kurrâyı muvafakat ettiği ikinci vecih için kullanılır.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 49. beyit. عَنْ قَبِيهِ عِنْدَ ابْتِصَاحِ الْمَعْنَى *****. Bk.: Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 217; Aşikkutlu, *Elfaz Manası*, s. 16; Yüksel, *İbn Cezerî*, s. 249.

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 238. beyit.

¹⁰³ Kehf 18/1, Yâsîn 36/52, Kıyâme 75/27, Mutaffîfîn 83/14.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 476-477. beyitler.

hemzeden sonra gelen vâv harfini hazfle (medsiz) رَوْفٌ şeklinde okurken geri kalan kurrâ (Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca'fer) hemzeyi medli olarak رَوْفٌ şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁵

Örnek 7:

Müellif bazen اِنَّمْ كَبِيرٌ ثَلَاثُ الْبَاءِ فِي رِفَا beytinde¹⁰⁶ olduğu gibi önce ihtilaflı vechi, ardından takyîd ifade eden lafzı, son olarak da ilgili kurrânın remzlerini zikreder. Buna göre ف (Hamza) ve ر (Kisâî) altı çizili Kur'ân lafzını ثَلَاثُ الْبَاءِ kaydının işaret ettiği şekilde, yani كَبِيرٌ kelimesindeki bâ harfini sâ ile كَبِيرٌ olarak; geri kalan kurrâ ise, beyitte yer aldığı şekliyle okurlar.¹⁰⁷

Örnek 8:

Bazen de imamın memleketini zikrederek ilgili vechini gösterir.¹⁰⁸

خُلْفًا وَعَبِيرُ الْمَكِّ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ * * * * * يُخْبِرُ

İbn Kesîr'in اِنَّ الْهُدَى هُدَى لِّلّٰهِ اَنْ يُؤْتَى اَحَدًا مِّثْلًا مَا اُوْتِيْتُمْ âyetinde¹⁰⁹ altı çizili lafzı, bir kelimedede iki hemze gelmesi bağlamında birincisini istifhâm olmak üzere tahkîkle, ikincisini de teshîl ile iki hemzeli okuduğunu ifade etmiştir. Bu beyitte, kırâat ilminde Mekke ile şöhret bulan İbn Kesîr'in isminin yerine, temsil ettiği belde Mekke'ye nispet ederek onu işaret için *Mekkî* demiştir. İbn Kesîr dışındaki kurrâ ise lafzı istifhâmın zıttı olan ihbâr ile yani tek hemze ile اَنْ يُؤْتَى olarak okumuştur.

Örnek 9:

Bazen de imamın aşere sıralamasındaki yerini zikrederek sıra sayısı ile ifade eder:

وَسَهْلَ الْأُخْرَى رُوَيْسٌ فُنْبُلٌ * * * * * وَرَشٌ وَتَامِنٌ وَقِيلَ تَبْدُلُ

İki farklı kelimedede (ilk kelimenin sonundaki ve ikinci kelimenin başındaki hemze olmak üzere yan yana gelen iki kelime) yer alan iki hemze konusunu izah ederken, ikinci kelimenin ilk harfi olan hemzeyi Ruveys, Kunbül, Verş ve sekizinci imam (تَامِنٌ) için teshîl ile

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 223; Dimyâtî, *İthâf*, I, 421; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 57.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 496. beyit.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 227; Dimyâtî, *İthâf*, I, 437; Kâdî, *Büdüru'z-zâhira*, s. 69.

¹⁰⁸ Örneğin, *Mekkî* için 150; *Basrî* için 161; *Küfî* için 354 ve *Medenî* için 384 ve *Şâmî* için 438. beyitler.

¹⁰⁹ Âli İmrân 3/73.

okunması gerektiğini söylemiştir. Görüldüğü üzere burada sekizinci imam olan Ebû Ca'fer yerine ثَامِنٌ (sekizinci imam) demiştir.¹¹⁰

Örnek 10:

Müellif bazen ihtilafın söz konusu olduğu kırâat vecihlerini zikretmiş, ancak bir vechi temsil eden kurrâyı belirtirken diğer vechi okuyan kurrâyı zikretmemiştir.

âyetinde¹¹¹ yer alan ihtilafı şu şekilde ifade etmektedir:

وَمَا يُخَادِعُونَ خَدْعُونَا ***** كَنْزٌ ثَوَىٰ

Buna göre müellif, âyetteki altı çizili kelimeyi كَنْزٌ (İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir) ve ثَوَىٰ (Ebû Ca'fer ve Ya'kûb) şeklinde; onun dışında kalan kurrânın ise يُخَادِعُونَ olarak okuduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere ihtilafı kelime için söylediği remzin dışındaki kurrâyı belirtmemiştir.

Örnek 11:

Bazen de ihtilafı lafzın tek vechini ve temsilcilerini zikrederken, diğer vechi ve temsilcilerini zikretmez. Konu ile ilgili herhangi bir işaretle de bulunmaz. Müellif böyle bir yol izlemesini, bu gibi yerlerde mananın açıklığı ve vechin kırâat ehli tarafından bilinirliği sebebiyle ilgili kırâatlerin karıştırılma durumunun olmamasıyla açıklamaktadır.¹¹²

مَالِكٍ نَلَّ طِلًّا رَوَى.....

Burada müellif, *Süretü Ümmi'l-Kur'ân* başlığı altında ele aldığı Fâtîha'daki iki farklı şekilde olunan ملك lafzı için, medli (mîm harfinin uzatılarak) kırâati ve bu şekilde okuyan kurrâyı zikretmiş, diğer vechi (mîm harfinin elifi hafzedilerek) ve temsilcilerini zikretmemiştir.¹¹³ Ayrıca medli (elifli) ya da medsiz (elifsiz) kaydına da yer vermemiştir. Buna göre lafzı, ن (Âsım), ط (Ya'kûb), رَوَى (Kisâi ve Halefü'l-Âşir) medli olarak; onların dışında kalan, yani zikretmediği

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 199. beyit.

¹¹¹ Bakara 2/9.

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 49. beyit. Gerekli izah için bk.: İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 23; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, s. 303; Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 10; Aşıkkuşlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 108; *Elfaz Manası*, s. 16.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 112. beyit.

kurrâ ise erbâbınca belirli olan diğer vecihle, yani elifsiz olarak مَلِكْ şeklinde okurlar.

Örnek 12:

Müellif bazen, metinde وَفَعْ كَيْفَ demek suretiyle genelleme yapar. Bu ibare, *ilgili vecih nerede gelirse gelsin metindeki gibi okunur* anlamına gelmektedir. Bir anlamda vechi teyit eden bu ifade, *Tayyibe* öğrencisi için önemli bir kolaylık olarak kabul edilebilir.

..... السَّرَاطُ مَعَ ***** سِرَاطِ زَيْنِ خُلْفًا غَلَا كَيْفَ وَفَعْ

Beyte göre söz konusu kelime gerek السِرَاطِ şeklinde marife olarak, gerekse سِرَاطِ şeklinde nekre olarak gelsin ز (Kunbül) tarafından hulüfle, yani hem sâd ile صِرَاطِ olarak; hem de sîn ile سِرَاطِ şeklinde; غ (Ruveys) tarafından ise beyitte yazıldığı gibi tek vecihle سِرَاطِ şeklinde okunur. Bu iki râvînin dışında kalan kurrâ ise kelimeyi, mushaflarda yazıldığı gibi sâd ile, yani صِرَاطِ olarak okurlar.¹¹⁴ Görüldüğü üzere genelleme lafzı Tayyibe metninden çıkarımda bulunmada ve ilgili kırâatin Kur'ân'da geçtiği tüm örneklerini temsil ettiği gösteren bu lafız sayesinde bir kolaylık sağlamaktadır.

db | 307

Görüldüğü üzere *Tayyibetü'n-neşr* kırâat ilmi konularını oldukça öz şekilde ele almıştır. Bu durum kırâat âlimlerini, manzûmenin zor anlaşılan yönlerini izah ettikleri, remz ve ıstılahlarını açıkladıkları, kırâatin tevcihinde nahiv ve sarf tahlillerini yaptıkları çalışmalar telif etmeye sevk etmiştir. Bu anlaşılma zorluğuna rağmen manzûmenin kırâat eğitim-öğretiminde asırlardır yaygın olarak kullanılması, eserin kırâat ilmindeki önemini göstermektedir. Öte yandan *Tayyibetü'n-neşr*'den önce müellifin *en-Neşr fî'l-kirââti'l-'aşr* isimli eseri okunması, kanaatimizce ilgili meseleleri ihata için daha doğru bir yol olur.

Sonuç

Altı asrı aşkın bir süredir okunagelen ve on kırâate dair temel kaynak değeri taşıyan *Tayyibetü'n-neşr*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kirââti'l-'aşr* isimli eserinin özetinin, müellifi tarafından manzûm formda kaleme alınmış halidir. *Tayyibetü'n-neşr*'in ezberlenmesi, kırâat eğitim-öğretiminde bir gelenek halini almıştır. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da yerini almış olan bu eser, günü-

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 271-272; Dimyâtî, *İthâf*, I, 365; Kâdî, *Büdûru'z-zâhira*, s. 22.

müzde başta ülkemiz olmak üzere, Mısır ve Suriye gibi birçok İslâm coğrafyasında hala okutulmakta ve ezberlenmektedir.

Pedagojik amacın ön planda olduğunu gördüğümüz *Tayyibe*, hem edebî hem de teknik boyutu olan manzûmelerdendir. Arûz vezninde ve recez bahrinde kaleme alınmıştır. Eser, 28 baptan oluşan 432 beyitlik usûl ve 583 beyitlik ferşü'l-hurûf kısımları olmak üzere iki ana bölümden ve 1015 beyitten müteşekkildir.

Müellif, misalleri en kısa şekilde bir dizeye sığdırmak amacıyla şiir zarûretlerinden istifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'de uyguladığı metot, öğrencilere kolaylık olsun diye İmâm Şâtıbî'nin yedi kırâate dair manzum olarak kaleme aldığı *Şâtıbiyye*'nin metodudur. Ancak İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'sinde, *Şâtıbiyye*'nin harf ve kelime remzi uygulamasını ve sıralamasını, bazı ilaveler ve değişikliklerle birlikte kullanmıştır. Müellif böyle bir yöntemi kullanarak kırâat öğrencilerinin işlerini kolaylaştırmayı gözetmiştir.

308 | db

Tayyibe'de on kırâat imamı ve râvîlerine delâlet etmek üzere, remz olarak yirmi yedi harf ve aynı vechi nakleden kurrâyı bir arada göstermek üzere on yedi kelime remzi kullanılmıştır. Bu yöntem, şiir zarûretinden dolayı ve kurrânın isimlerini tekrar tekrar söyleyerek öğrenciyi sıkmamak içindir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî eserde, terminolojik olarak birçok ıstılah kullanmıştır. Tezat sanatı sayesinde zihinsel çağrışım yoluyla kırâat vecihlerinin kolay şekilde bulunması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla tek yönlü ve çift yönlü ıstılahlar yoluyla ilgili mesele, mümkün olduğu kadar özet şekilde gösterilmiş, beyitler manzûmede daha fazla yer kaplamamış ve vecihlerin kısa yoldan anlaşılması sağlanmıştır.

Sesin ahenk ve uyumunu sağlamaya matuf kâfiyedeki uyumu gerçekleştirmek üzere şiir dilinde birtakım değişiklikler söz konusu olur. Müellif, bu tür değişiklikleri *Tayyibe*'de kullanmıştır. Gramere bağlı olmaksızın, zaman zaman kelime ve harfleri, kâfiye uyumunu temin için kelimenin aslından olan harfleri metinden düşürmüştür. Bu bağlamda kırâat bilgisinin yanında Arap şiirine olan vukûfiyetin, *Tayyibe*'yi kavramada önemli yerinin olduğunu söylemeliyiz.

Kaynakça

- Aksan, Doğan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin, Ankara 1995.
- Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 551-557.
- Askalânî, İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi enbâi'l-‘umr fi't-târîh*, Hasan Habeşî (tahk.), Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1972.
- Aşikkutlu, Mehmed Rüşdü, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, İstanbul 1975.
- _____, *Tayyibe'nin Elfaz Manası*, İstanbul 1976.
- Baltacı, Cahit, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan, İstanbul 1976.
- Cârullah, Mûsâ Bigiyef, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, Kazan 1912.
- Ceviz, Nurettin-Gündüzöz, Soner, “Osmanlı Medrese Kültüründe Manzûm İlmî Eser Geleneğinin Güzel Bir Örneği: Lügat-ı Yûsuf”, *EKEV*, y. 10, sy. 29, Güz/2006, ss. 211-230.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Cüzû, Mustafa, *Nazarîyyâtü's-şîr inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-asru'l-İslâm*, Beyrut 1988.
- Çetin, Nihad, “Arûz”, *DİA*, TDV, İstanbul 1991, III, ss. 424-437.
- Çollak, Fatih, *Kirâat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve “eş-Şâtibiyye” Adlı Eseri*, Özener Matbaası, İstanbul 2002.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011.
- Dâni, Ebû Amr, *et-Teyşîr fi'l-kirâati's-seb'*, Otto Pretzl (tahk.), İstanbul 1930.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın, Ankara 1984.
- Dimyâtî, Ahmed Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, “Remiz”, *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 556-558.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekr, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâati'l-‘aşr*, Enes Mihre (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ebû Şâme Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min Hurzi'l-emânî fi kirâati's-seb'a*, İbrâhim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 1981.
- Eliaçık, Muhittin, “Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikayetü'r-Rivâye Tercümesi”, *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 2009/2, ss. 16-49.
- Gürkan, Nejdet, *Şiir ve Dil -Arap Edebiyatı-*, Nobel, Ankara 2005.
- Hadramî, Ebû Abdillâh, *Şerhu's-Semennûdî 'alâ metni'd-Dürreti'l-mütemmîme li'l-kirâati'l-‘aşr*, Cemâleddîn Muhammed Şeref (tahk.), Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta 2006.
- Halîcî, Muhammed Saîd, *Şerhu mukarribi't-tahrîr li'n-Neşri ve't-Tahbîr*, İhâb Fikrî-Hâlid Ebu'l-Cûd (tahk.), Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2009.
- Hamîtû, Abdullâh, *el-İmam Ebu'l-Kâsım eş-Şâtîbî*, Edvau's-Selef, Riyad 2005.
- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, c. 17, 2008/1, ss. 25-46.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-‘aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-‘aşr*, İbrahim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- _____, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-‘aşr*, Muhammed Temîm Zü'bi (zabt ve tsh.), Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, Cidde 1994.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Abdülkadir ve Mahmûd Arnaut (tahk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Kâsîh, Bağdâdî, *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkarü'l-mukrî'l-muntehî*, Muhammed Abdülkadir Şâhin (zabt ve tsh.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Kâdî, Abdülfettâh Abdilganî, *Büdûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-‘aşri'l-mütevâtire*, Dâru'l-Beyrûtî, Dîmaşk 2007.
- _____, *Vâfi Şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kirâati's-seb'*, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Maşalı, Mehmet Emin *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kirâat İlmî*, Otto, Ankara 2016.

- Mersafî, Abdülfettâh Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmî'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medine 1980.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Hadî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-'aşr ve'l-keşf 'an ileli'l-kırâati ve tevcîhiha*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1997.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri -II. (VIII.) Asır Çerçevesinde-*, İSAM, İstanbul 2010.
- Özdemir, Abdurrahman, "Arûz İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, İsmail Güler (ed.), İSAM, İstanbul 2014.
- Sehâvî, Muhammed, *Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut ts.
- Şâtıbî, Kâsım b. Firruh Ruaynî, *Metnü'ş-Şâtıbiyye el-müsemmâ: Hurzü'l-emânî ve veczü't-tehânî fi'l-kırâati's-seb'*, Muhammed Temîm Zübî (tsh.), Dâru'l-Gavsân, Medine 2010.
- Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûati'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret, İstanbul 1990.
- _____, "Kırâat İlminde Rumuzât", *ATAÜİFD*, sy. 11, 1993, ss. 425-431.
- Tîbî, Şerefüddîn Muhammed, *Tibyân fî ilmi'l-meânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, Hâdî Atıyye Mataru'l-Hilâlî (nşr.), Beyrut 1987.
- Toprak, M. Faruk, "Zarûrât-ı Şi'riyye", *DİA*, TDV, Ankara 2014, XLIV, ss. 138-140.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüstü, "Recez", *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 509-510.
- Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Arûz*, Ensar, İstanbul 2011.
- Tuzcu, Kemal, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *AÜDTCFD*, 47, 2007/2, ss. 147-171.
- Yakıt, İsmail, *Türk İslâm Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken, İstanbul 1992.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-neşr*, İFAV, İstanbul 1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Fevvâz Ahmed (tahk.), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.

