

2018/3
Volume: IX
Number: 21
ISSN 2146-4901

2018
3

2018/3
Cilt: IX
Sayı: 21
ISSN 2146-4901

ŞIRNAK UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY
FACULTY

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2018/3

yıl: 9 cilt: IX sayı: 21

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2018/3 Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 21
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO Host: Academic Search Ultimate** veritabanında tam metin olarak,
Ayrıca **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler veritabanı, **ASOS, İSAM** ve **SOBIAD** Sosyal Bilimler Atf Dizini
tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi A. Yasin TOMAKİN, Arş. Gör. Mustafa YILDIZ, Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim AYĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhdi GÜNDÜZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Şükrü ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Öğr. Gör. Şehmus ÜLKER

Redaksiyon / Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBEY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Aralık 2018 / December 2018

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Yayın dili Türkçedir.
Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa
ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Ü.
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Ü.
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Ü.
Doç. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ, Şırnak Ü.
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Doç. Dr. Mohamed AL İBRAHİM, Şırnak Ü.
Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ, Dicle Ü.
Doç. Dr. Süleyman TURAN, Recep Tayyip Erdoğan Ü.
Doç. Dr. Yahya SUZAN, Dicle Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ, Mardin Artuklu Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN, Bilecik Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL, Şırnak Ü.
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKIN, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY, Mardin Artuklu Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Harun TAKCI, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY, Dicle Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ERSÖZ, Selçuk Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih KILIÇ, Mardin Artuklu Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU, Şırnak Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDİREK, Kastamonu Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Thamar Abdelmoħdı MAHMOUD HATAMLEH, Bingöl Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT, Şırnak Ü.

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.
Prof. Dr. Ali Osman KURT, Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Hatay Mustafa Kemal Ü.
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.
Doç. Dr. Mehmet ÇIÇEK, Kocaeli Ü.

İÇİNDEKİLER

542 | editörden

Makaleler

- 543-561** | **Abdulbasit SALTEKİN**
Umerâ-Ulemâ İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi
- 563-584** | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
Kur'ânî Dualarda Model İnsanın Nitelikleri
- 585-606** | **Ahmet GEMİ**
Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle f'n-Nahv
- 607-620** | **Recep ASLAN**
Muhammed Emin Er el-Mîrânî'nin (ö. 2013) Fehmü'l-Fıkh fi Usûli'l-Fıkh Risâlesi Çerçevesinde Hadis Usulü ile İlgili Konulara Yaklaşımı
- 621-644** | **Mansur KOÇİNKAĞ**
İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?
- 645-659** | **Abdülbaki BOZKURT**
Klasik Dönem Arap Kaynaklarında Nuh Tufanı'nın Ra'sû'l-Ayn'de Gerçekleştiğine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi
- 661-685** | **M. Kamel KARABELLİ**
- الحديثُ المُنكَرُ بسببِ المُخَالَفَةِ فِي نَقْدِ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ الْأَنْدَلُسِيِّ - دراسة تحليلية -
- 687-708** | **Hamdullah ERCİK**
Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler
- 709-727** | **Tahsin KAZAN**
İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı
- 729-751** | **Zeynelabidin HÜSEYİNİ**
Esrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri
- 753-775** | **İbrahim ÖZDEMİR**
Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl

Çeviriler

- 777-787** | **Menna' el-KATTAN (Çev.: Abdulaziz HATİP)**
Kur'an'ın Bilimsel ve Teşriî İ'cazı

Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 789-791** | **Hüseyin GÜNEŞ (Tanıtan: Kasım ERTAŞ)**
İslâm Tarihinin İlk Mehdisi: İbnü'l-Hanefiyye
- 792-798** | **Ernst BLOCH (Tanıtan: Özlem KARA)**
İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

CONTENTS

542 | editorial

Articles

- 543-561** | **Abdulbasit SALTEKİN**
Multiple Dispute Problem in Public Law in the Context of Relations Between Governors and Scholars
- 563-584** | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
Qualifications of Model Human in The Qur'anic Prayers
- 585-606** | **Ahmet GEMİ**
A Sample of Critical Study Belonging to Hamawî: Risāla fî'n-Nahw
- 607-620** | **Recep ASLAN**
Muhammed Emin Er al-Mîrânî's (d. 2013) Hadith Procedure Approach on the Frames of Fahm al-Fiqh fî Usûl al-Fiqh
- 621-644** | **Mansur KOÇINKAĞ**
Is Authenticity of the Isnad of a Hadith Sufficient in Terms of Ilm-i Fiqh According to Imam Shafî'î?
- 645-659** | **Abdülbaki BOZKURT**
The Evaluation of the Narrations in the Classical Period Arabian Sources About That Noah's Flood Took Place in the Rasulayn
- 661-685** | **M. Kamel KARABELLİ**
Munker Hadith Because of The Dissidence in The Criticisim of Ibn Abdilbar al-Andalusi -An Analytical Study-
- 687-708** | **Hamdullah ERCİK**
Theism-Ateism's Tension: Postmodern Conditions and Problems
- 709-727** | **Tahsin KAZAN**
The Unique Approach of Ibn Hajar's Weak Hadith and Variety
- 729-751** | **Zeynelabidin HÜSEYİNİ**
Athîr al-Din al-Abharî's Views on Eschatology
- 753-775** | **İbrahim ÖZDEMİR**
Deduction with Reason According to Methodists

Translations

- 777-787** | **Menna' el-KATTAN (Translator: Abdulaziz HATİP)**
Kur'an'ın Bilimsel ve Teşrîfî İ'cazı

Book Reviews

- 789-791** | **Hüseyin GÜNEŞ (Reviewer: Kasım ERTAŞ)**
İslâm Tarihinin İlk Mehdisi: İbnü'l-Hanefîyye
- 792-798** | **Ernst BLOCH (Reviewer: Özlem KARA)**
İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

Editörden

Bu sayıda emeği geçen herkese teŖekkür ederiz. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Editör

Umerâ-Ulemâ İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi

Abdulbasit SALTEKİN*

Öz

Modern dönemlerde İslam hukukçularının karşılaştığı problemlerden biri, İslâm hukukunun kanunlaştırılmamış olmasıdır. Sayısız fetvanın içinde kadıların keyfi uygulamalarının suiistimallere yol açabileceği iddia edilmektedir. Bunun bir zenginlik mi yoksa bir zaaf mı olduğu bugün halen tartışılmaya devam edilmektedir. İslam Hukuk tarihinde kamusal hukuk alanında birliğin sağlanması için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Merkezden yerel idarecilere gönderilen düzenlemeler, genelgeler vasıtasıyla kısmen de olsa kamu hukuk alanında birlik sağlanmasını hedeflemiştir. Tarihsel süreç içinde fıkıh kitaplarında birbiri üstüne yığılan görüşler, entelektüel kaygılar taşıyan eserlerin tasnif edici çabaları sayesinde, kamusal alanda hukuka bir işlerlik kazandırılması sağlanmıştır. Daha sonra ekoller arasında beliren tecdit hareketleri bu hukuksal kaosu daha sistematik bir şekilde çözmeye çabalamıştır. Mezhepler içerisinde “Müftâ-bih” görüşler esas alınarak hukuk birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu makalenin konusu ve amacı dini temelli olmakla birlikte çok mezhepli bir toplumsal yapı içinde İslâm hukukunun, hukuk birliği oluşturma çabalarını, bu çabaların ürünü olan eserleri analiz etmektir.

Anahtar kelimeler: Hukuk birliği, çok mezheplilik, kodifikasyon.

Multiple Dispute Problem in Public Law in the Context of Relations Between Governors and Scholars

Abstract

One of the problems faced by Islamic lawyers in modern times is that Islamic law is codified. It is claimed that arbitrary treatments of kadıs among countless fatwas may lead to abuses. Whether this is richness or a weakness is still being discussed today. Through the regulations and memorandums sent to local administrators from the center, unity in the public law area is aimed to be assured. In the historical process, by means of the classificatory efforts of works including intellectual concerns and overloading thoughts in fiqh books, a functionality to law in public arena was aimed to be given. Later, the act of temptation, which appears among the schools, tries to solve this legal chaos in a more systematical way. Within the sects, the “Muftâ bih” views are taken as a basis and a legal unity is tried to be assured.

Although the topic and purpose of this paper has religious bases, it aims to analyze the efforts of Islamic law to form a law unity within a social structure of multi-legality and the works that are products of these efforts.

Keywords: Solidarity of law, multi sectarianism, codification.

Makale gönderim tarihi: 02.05.2018, kabul tarihi: 11.07.2018.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.
ORCID: 0000-0001-9652-7840
absaltekin@gmail.com.

Atf: Saltekin, Abdulbasit. “Umerâ-Ulemâ İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 543-561.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

2018/3 yıl: 9 cilt: IX sayı: 21

Giriş

Vahye dayalı nebevî bilgi, beşerî alana yansiyarak varlığını sürdürür. Bu yansıma doğal bir şekilde ilahî olanın beşerî olanı etkilemesi sonucunu doğurur. Buradaki etkileme yorum aşamasında ciddi bir şekilde varlığını gösterir. Bu yönüyle fıkıh ilmi insanların amelî hayatlarının murad-ı ilahîye uygun bir şekilde yürütülmesini sağlayan ve disipline eden bir ilim olmuştur.

Günümüzde fıkıhın, “İslâm hukuku” olarak isimlendirilmesinin doğurduğu bazı problemler söz konusudur. Bu problemlerden en önemlisi devletin güç ve otoritesi sayesinde meşruiyet kazanan hukuk ilmiyle, dini otoriteye dayanan fıkıh ilminin çakıştığı ve ayrıştığı noktaların ayırt edilememesidir. Bu durum fıkıhın, modern dönem hukuk tasniflerine göre yeniden düzenlenmesi esnasında; çakışan ve ayrışan noktalarda bazı krizlerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Bu krizlerin aşılması için yapılabilecek ilk şey fıkıh tarihinin yeniden okunup düzenlenmesi ve özellikle fıkıh ilmine yapısal anlamda etki eden ilk üç asırda yaşanan tecrübenin incelenmesidir. Zira modern dönem İslâm hukuku çalışmalarının sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için vahyin ilk muhataplarının yaşadığı dönemdeki sosyolojik ve siyasi yapının iyi tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

1.Umerâ-Ulemâ İlişkilerinin Tarihsel Arka Planı

İslâm hukuk tarihi açısından Hz. Peygamber (sav) dönemi teşrî dönemi olarak kabul edilir. Hz. Peygamber’in (sav) dinî ve siyasî otoritesi, yaşadığı dönemde açık bir şekilde görülmektedir. Etrafında kümelenmiş sahabe topluluğunun onu peygamber olarak kabul etmesi, bu otoritenin en doğal göstergesi olarak düşünülebilir. Kur’anda peygambere itaatin emredilmesi,¹ meydana gelen problemlerin çözümü için ona müracaat edilmesi ve vereceği hükme itiraz edilmemesi gerek-

1 en-Nisa 4/80.

tiğinin söylenmesi², Hz. Peygamber'in (sav) otoritesini sahabe içinde pekiştiriyordu. Tarihsel vakıalar sahabe arasında yaşanan birçok problemin nihaî olarak ulaştığı son merciin Hz. Peygamber (sav) olduğuna ve verdiği kararların bağlayıcılığına tanıklığıdır.³

Bu dönemde Hz. Peygamber'in (sav) kabilevî yaşam şartlarına sahip Arap topluluklarını yeni bir aşamaya geçirdiği söylenebilir. Bu aşama Medine site devletinin inşasıdır. Devletin temelini teşkil eden kurumların oluşturulması Medine dönemine rastlar. Bu yapının oluşturulmasında Mescid-i Nebevî'nin inşasının önemli bir yeri vardır. Söz konusu mescit, devletin yasama, yürütme ve yargı gücünün tek merkezde toplanmasını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) şahsında temsil edilen bu erkler buradan yürütülmekteydi. Aynı zamanda mescit, eğitim faaliyetlerinden kültürel etkinliklere, savaş kararlarından yargı faaliyetine kadar devletin kurumsal anlamda yürüttüğü bütün işlerin merkezi olmuştur.⁴

Medine vesikası, Medine site devletinin vatandaşlık hukukunun belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Cabirî'nin ifadesiyle aşiret (kabile) merkezli sosyal yapıdan vatandaşlık (ümme) merkezli yapıya geçişi ifade eden bir sözleşme niteliği taşımaktadır.⁵ Bu dönüşümün önemini kavramak için sözleşmenin yürürlüğe girdiği toplumda devlet hiyerarşisinin bulunmadığı ve tamamen kabilevî yasaların hâkim olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Bu anlamıyla kabile bağlarının ümmet kavramının alt hiyerarşisi içine yerleştirilmiş olmasının, o günkü toplumsal yapı düşünüldüğünde, büyük bir değişimi ifade ettiği daha iyi kavranacaktır.

Hz. Peygamber'in (sav) tasarruflarının –literatürde çeşitli şekillerde tasnifinin yapılmış olmasıyla beraber⁶– yaşadığı dönemde kategorik olarak birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde iç içe olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in (sav) tasarruflarının, o dönemde kurumsal yapıların ayrışmaması sebebiyle her birinin hangi

2 en-Nisa 4/59.

3 Örneğin; Sahabe'den iki kişi bir sefere çıkmıştı. Yolda namaz vakti girdi; ancak yanlarında su yoktu. Bunun üzerine temiz toprakla teyemmüm ederek namaz kıldılar. Bir süre sonra –henüz vakit çıkmamışken– su buldular. Onlardan birisi abdest alıp o namazı yeniden kıldı. Diğeri ise namazı yeniden kılmadı. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v) 'e gelerek bu durumu haber verdiler. Hz. Peygamber (s.a.v), namazı tekrar kılmayana, "Sünnet'e isabet ettin. (Teyemmümle kıldığın) namazın sana yeter" buyurdu. Abdest alıp namazı yeniden kılan hitaben ise "Sana iki kere sevap var" buyurdu. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Süleymân Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid Min Câmi'il-Usûl ve Mecmâ'iz-Zevâid* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1998), 1: 126.

4 Bu fonksiyonların örnekleri için bkz. Ahmet ÖNKAL, "Asr-ı Saadet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler," *Diyanet Dergisi* 3 (1983): 19.

5 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (Kitabevi: İstanbul, 1997), 189.

6 Muhammed Tâhir b. Âşûr Hz. Peygamber'in sünnetini on iki kısma ayırır. Bunlar: 1) Teşrii durumu 2) İftâ durumu 3) Kazâ/Yargı durumu 4) İmâret durumu 5) Yol gösterme ve irşâd durumu 6) İnsanları barıştırma durumu 7) Danışana fikir verme durumu 8) Nasihat durumu 9) Gönülleri en güzele yönlendirmeyi isteme durumu 10) Yüce hakikatleri öğretme durumu 11) Te'dib durumu 12) İrşâddan soyutlanma durumudur. Bkz. Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İz Yayıncılık: İstanbul, 1996), 48-61.

saikten kaynaklandığının tespiti ve bağlayıcılık düzeyi ilim ehli arasında tartışılmıştır.⁷

Hız. Peygamber'in (sav) en genel şekilde risâlet, imâmnet, kazâ, iftâ ve beşerî kaynaklı tasarruflarının nerede başlayıp nerede bittiğinin net bir şekilde tespit edilememesi, kabilevî siyasetten kurumsallaşmış devlet yapısına geçişte yetki alanlarının tespitini zorlaştırmaktadır.⁸

Devlete ait bütün erkler Hız. Peygamber'in (sav) şahsında temsil edilmekteydi. Bu durum, Hız. Peygamber'in (sav) vefatıyla beraber kendisine halef olanların da dinî ve dünyevî bütün yetkileri yüklenmeleri gerektiği kanaatini oluşturdu.⁹ Bu anlamıyla Hız. Peygamber'in (sav) bıraktığı mirasın sürdürülebilir bir şekilde devam edebileceği kanaati, Müslümanların siyasî tasavvurlarıyla gerçek hayattaki mevcut olgu arasındaki çelişkinin sebebi olarak düşünülebilir.

Siyaset-i şer'îye üzerine yazılmış eserler, hilafeti "dinî ve dünyevî işlerin icracısı olarak riyaset-i âmmeye adına peygambere halef olma" şeklinde tarif etmektedir.¹⁰ Bu anlamıyla hilafetin, O'nun (sav) yerine geçecek halifeler tarafından temsil edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Dinî ve dünyevî riyasetin velayet-i âmmeyi temsil eden kişide toplanıyor olması, Hız. Peygamber (sav) dönemindeki gibi hukuk birliğinin devamını sağlamıştır. Hız. Peygamber'e (sav) halef olma bu imkânı sağlamanın yanı sıra bir riski de taşımaktadır. Bu risk, Hız. Peygamber'e (sav) halef olacak kişilerin dinî ve dünyevî riyasetin meşrulaştırıcı araçlarını kendi şahıslarında buldurma gerekliliğidir. Dünyevî otoritenin sağlanması için güç, karizma ve o gün için asabiyet bağının bulunması yeterli bir meşruiyet alanı oluşturuyordu. Ancak dinî meşruiyetin ise iktidar sahipleri tarafından kolay bir şekilde elde edilebilecek bir durum olduğu söylenemez. Bu alanda meşruiyeti sağlayıcı şey, maddî görüntülerden, tezahürlere ziyade manevî yönden vicdanlarda kabul edilmektir.

Hilafet makamını üstlenen ilk dört halifenin, Hız. Peygamber'in (sav) dinî ve dünyevî otoritesini devam ettirdikleri söylenebilmekle beraber daha sonraki halifelerin dinî riyaseti sürdürdüklerini söylemek zordur. Hız. Ali döneminde yaşanan iç karışıklıklar ve akabinde Muaviye'nin iktidarı almasıyla beraber yeni bir dönemin başladığına şahit olmaktayız. Böylece Emevî saltanatı olarak isimlendirilen ve Raşit Halifelerden ayrılan bir döneme geçilmiş oldu. Sünnî dünyada siyasî meşruiyetini sürdüren bu yeni siyasî yapı, Hız. Peygamber'den (sav) kalan

7 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz (Müessesetü'r-Risâle: Beyrût, 1998), 3: 88-95.

8 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısıri Karâfi, *Envâru'l-Burâk fî Envâi'l-Furâk* (Dârü's-Selâm: 2001), 1: 357-358.

9 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Vilâyatü'd-Diniyye* (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1979), 3; Saduddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefi* (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012), 324.

10 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid* (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1998), 5: 232.

nebevî mirasın devam ettiricisi olan meşruiyetini oluşturamadı. Özellikle Emevî halifelerinin dinî bakımdan lakayt davranmaları, nebevî miras konusundaki meşruiyetlerinin oluşmamasına sebep oldu. Bunun neticesinde meşru siyasî otoriteyle beraber devlete ait olması gereken yasama ve yargı alanında etkili bir sınıfının ortaya çıktığı görülmektedir.¹¹ Böylece ulema dediğimiz, geniş halk kitleleri üzerinde ciddi bir meşruiyet alanı kazanan karizmatik dinî şahsiyetler, yaşadıkları bölgelerde devletten bağımsız bir şekilde dinî/hukukî anlamda bağımsızlıklarını zimnen ilan etmiş oldular.

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390), "hilafetin otuz yıl süreceği, sonrasında da sultanların (müluk) hüküm süreceği"¹² yönündeki hadisle, "zamanının imamını tanımadan ölen kişinin cahiliye üzere öleceğini"¹³ ifade eden hadisi uzlaştırmaya çalışırken; onun üretilen siyaset teorisiyle, pratik gerçeklik arasındaki krizi fark ettiği görülmektedir. O, Hulefâ-i Râşidin dönemindeki hilafetin, imameti de bünyesinde taşıdığını ve bunun kâmil imamet olduğunu söylemektedir. Dört Halife sonrasında ise siyasî liderlerde halifelik vasfının kaybolup yerini sadece imamete (nakıs hilafet) bıraktığını ifade etmektedir. Bu anlamıyla imamet hilafetten daha şümüllü bir lafızdır. Yani her halife aynı zamanda imamdır fakat her imam halife değildir.¹⁴ Teftâzânî'nin dört halife sonrası sultanları imam olarak isimlendirmesi, ikinci hadiste geçen "imam" kelimesi dolayısıyladır. Yani kâmil anlamda olmasa da halifelik (Hz. Peygamber'e (sav) mirasçı olma anlamında) vasfını kaybeden sultanlar imamlık vasfını devam ettirirler. Teftâzânî'nin iki hadisi telif ederken yaptığı bu ayrımın aslında kimse tarafından söylenmediği ve başka bir çözüm yolunun olmadığını belirtmesi, imamların meşruiyetinin sürekli olarak vicdanlarda problem yarattığını göstermektedir. Burada ulemâ nezdinde sultanlara meşruiyet kazandıran yegâne şey dinî ve dünyevî maslahattır.

Sultanların siyasî bakımdan (hilafetten arındırılmış şekilde) maslahat yoluyla meşrulaştırılması, dünyevî otoritelerini sağlamakla beraber dinî alandaki otoritelerinin devamını zorlaştırmıştır. Bu anlamıyla erken dönemlerde siyasetin yetki alanı içinde tanımlanan dinî alanı temsil eden ulemânın etkisinin oluştuğunu görmekteyiz. Yani Teftâzânî'nin tabiriyle hilafet vasfını kaybeden imametle beraber hilafet (dinî alan) işlerini ulemâ üstlenmiş oldu. Bu durum Müslüman tebaa içinde de karşılık buldu. Ulemânın eline geçen dinî saha, İslâm'ın tabiatı gereği sadece inancı ve ahlakî alanı değil, hukukî alanı da kapsıyordu.¹⁵ Bu durum is-

11 Yasamayla kastettiğimiz; yasaların kaynağı değil de bu kaynaklardan yasa üretme gücüdür.

12 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8.

13 Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut: 1401), 1: 181.

14 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 330.

15 "Birbirlerinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça din ile religion, farklı kavramlardır. W.C. Smith'in ifade ettiği gibi, eski Yakın Doğu dillerinde din, mutlak olarak kullanıldığında şeriat=yasa anlamına gelir. Halbuki Romalı Cicero ile doğan Latince religion, şeriatı olmayan bir inanç yığını anlamına gelen pagan bir kavramdır." Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme -1839-1939-* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008), 129.

ter istemez, ulemâ ve umerâ arasında gizli bir çekişmenin doğmasına sebep oldu. Hukuk alanında ulemânın söz sahibi olması, sultanların siyaset alanında keyfi ve sınırsız yetkilerini sınırlamaktaydı. Ulemâ otoritesi bu faydasıyla beraber bir riski de beraberinde taşıyordu. O da siyaseti temsil eden tek bir merci varken ulemâyı temsil eden böyle bir kurumsal yapının bulunmaması. Bu da dinî/hukukî alanda uygulama farklılığına yol açmaktaydı.

Fıkhi olarak gelişen bu süreçte ulemâ nezdinde iki ekolün belirgin bir şekilde etkili olduğunu görmekteyiz. Biri, Hanefi mezhebi tarafından sistemleştirilen Kûfe rey ekolü, diğeri de Malikî, Şafii ve Hanbelilerin sistemleştirdiği Medine hadîs ekolüdür. Oluşan bu ekoller hukukî faaliyetleri kısmi olarak disiplin altına almış olsalar dahi, siyasi bir yaptırım gücü bulunmayan bu alanda ictihadî özgürlük alanı olabildiğince geniş tutuldu. Hukuk mefkûresinin gelişimi ve esnekliği bakımından olumlu karşılanabilecek bu süreç, ulemanın, hukuksal yapının yegâne meşru temsilcisi kabul edilen devletten bağımsız hareket etmesine sebep olacaktır. Dönemin zalim sultanları düşünüldüğünde böyle bir ayrışmanın sağlıklı olduğu düşünülebilir. Fakat fıkıh gibi köklü ve geniş coğrafyalara uzanan bir hukuk sisteminden beklenen gelişmenin modern dönemde sağlanamamasının arkasında yatan sebeplerden birinin de bu olduğu kanaatindeyiz.

Ulemâ-Umerâ arasında otorite anlamında yaşanan bu düalizmi Emevî döneme kadar dayandırabiliriz. Endülüslü Malikî fakih İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) “bundan önce ve İslâm'ın başlangıç döneminde emirler âlimlerdi; halk ise askerdi. Düzen iyi işlerdi. Halk bir bölük, emirler başka bir bölük oldu. Halk bir sınıf askerler başka bir sınıf oldu.”¹⁶ şeklindeki ifadeleri, tezimizi doğrulaması açısından önem taşımaktadır:

Cabirî bu metinle ilgili olarak şu tespitleri yapmaktadır:

Çağdaş siyaset sosyolojisinin dilini kullanarak bu dönüşümün niteliğini açıklamak istersek şunu söyleyebiliriz: Bu siyasi alansız bir devletten, siyasetin siyaset olarak, ama daima üç belirleyicinin (akide, kabile ve ganimet) etkisi çerçevesinde uygulandığı özel bir alanın doğduğu devlete geçiştir.¹⁷

Siyasi ve sivil alanın iç içe geçtiği bir yapıdan, siyaset ve sivil alanının ayrıştığı bir alanın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu ayrışma İslâm toplumlarında devlet aygıtının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bir müddet sonra Hz. Peygamber'den (sav) kalan nebevî miras geleneğini temsil edemeyen sultanların meşruiyetini, ulemânın onayı sağlamaya başladı. Bu durum iktidarın, siyasi alanının paylaşılmasına, daha açık bir ifadeyle eşzamanlı bir şekilde iki otoritenin aynı anda varlığını sürdürmesine sebep oldu. Umerâ ve ulemâ arasındaki mücadele neticesinde

16 Şemseddin İbnü'l-Ezrâk, *Bedâi'ü's-Silk Fi Tabai'il-Mülûk*, thk. Ali Sami Neşşâr (Kâhire: Dâru's-Selam, 2008), 1: 334; Cabirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, 461.

17 Cabirî, *İslâmîda Siyasal Akıl*, 461.

ulemâ, umerâyâ boyun eğmek zorunda kaldı. Ulemânın bu tavizine karşılık ise devlet erki, iktidar alanını rahatsız etmeyen sahalarda, ulemâyâ mutlak otorite olma ayrıcalığını verdiği söylenebilir.

2. Tek Hukukluluğa Geçiş Girişimleri

Emevî iktidarı yıkıldıktan sonra yerine geçen Abbâsî halifelerinden Cafer el-Mansûr (ö. 158/775), siyasi ve toplumsal alanlarda reformlar yapmıştır. Bu reformların gerekçesi ile ilgili olarak; Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşamış olan İran asıllı İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) halife Mansûr'a siyasetname tarzında yazdığı mektubun etkili olduğu söylenebilir. Risaletü's-Sahabe olarak bilinen bu eser, devletin bürokratik, askeri, siyasi, ekonomik ve hukukî problemlerini tespit edip her biriyle ilgili çözüm önerilerini sunmaktadır. Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın hukuk alanındaki tespitleri yukarıda zikrettiğimiz problemlere parmak basmaktadır. İbnü'l-Mukaffâ risalesinde içtihadî farkların durumundan bahsederek şunları söylemektedir:

Hire bölgesinde adam öldürme ve zina suç sayılmazken, bu iki eylem Kûfe'de suç olarak kabul edilmektedir. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kûfe içinde bile mevcuttur. Hatta Kûfe'nin bir tarafında helal olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların **kanları ve mahremiyetlerini** ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır.¹⁸

Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda hukuk birliğinin sağlanamamış olması İbnü'l-Mukaffâ' açısından ciddi bir problem teşkil etmektedir. İbadet alanı ve şahıs hukuku alanlarında içtihadî farklılıkların tolere edilebilmesine rağmen, toplumsal ilişkileri düzenleyen ve ceza hukukunu ilgilendiren alanlarda çok mezhepli yaklaşım için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir.

İbnü'l-Mukaffâ'ya göre, bu farklılığın temel sebebi, Hz. Peygamber'e (sav) ait uygulamaların derlenmesinin devlet otoritesinden bağımsız bir şekilde yürütülmesi neticesinde, uydurma hadislerin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Mukaffâ, devletin; Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinin keyfi olarak toplanıp üretildiği alanı kontrol etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹ Ayrıca o, kamu alanında hukukî farklılıkların oluşmasının diğer bir sebebi olarak da kıyasın keyfi ve hoyratça kullanılmasını göstermektedir.²⁰ Bunu da toplumsal maslahatı sağlayacak hukuk birliğinin önündeki en büyük engellerden biri olarak görmektedir.

İbnü'l-Mukaffâ, buna karşılık halife Mansûr'a, İslâm vilayetlerinde verilen fet-

18 Abdullah İbn Mukaffâ, *Âsaru İbnü'l-Mukaffâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 316; Mustafa Demirci, "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve "Risaletü's-Sahabesi"", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 117-148.

19 İbn Mukaffâ, *Âsar*, 317.

20 İbn Mukaffâ, *Âsar*, 317.

vaların hilafet merkezinde değerlendirilip, bir kitap içerisinde toplandıktan sonra her bölgeyi kapsayan bir hukuk metninin oluşturulmasını tavsiye etmiştir.²¹

Fıkıh tarihi bakımından süregelen siyasî/hukukî alandaki yetki karmaşasına yönelik çeşitli tedbirler alınmaya çalışılmışsa da kurumsal anlamda üzerinde uzlaşılabilir bir denetim mekanizması kurulamamıştır. Toparlayacak olursak, Hz. Peygamber'in (sav) şahsında toplanan devlet erkleri, akabinde raşit halifelerle sürdürülmüştür. Emevîler döneminde dini ve dünyevi iktidarı temsil eden yapının ayrışmasından sonra hukuk birliğini sağlamak amacıyla devlet ve ulemâ eliyle bazı girişimlerde bulunulmuştur. Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda hadislerin tedvin ve tasnifi bu bağlamda önemli bir adım olarak düşünülebilir. Bu sebeple gerek umerâ gerekse ulemâ eliyle İslâm coğrafyasında gerçekleştirilen hukukî uygulamaların kayıt altına alınmasından bahsedebiliriz.

2.1.Hadislerin Derlenmesi

Tarihte eşine az rastlanır bir şekilde II. ve III. asırlarda “ilim talebi için yapılan yolculukları” görmekteyiz. Bu faaliyetlerin fedakârlık ve özveri gerektirdiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Ömer'in ileri gelen sahabilerin Medine dışına yerleşmelerini yasaklaması, Hz. Peygamber'e (sav) ait hatıraların sahabe belleğinde bir merkezde toplanıp, istişare esnasında sünnete aykırı hüküm verilmesinin önüne geçilmesini sağlamaktaydı. Hz. Osman dönemiyle beraber Medine'den ayrılan sahabiler belleklerinde saklı olan Hz. Peygamber (sav) sünneti İslâm dünyasının farklı coğrafyalarına taşıdılar. Hz. Peygamber'in (sav) söz ve uygulamalarının şahidi olan sahabiler, bu hatıraları çeşitli bölgelerdeki insanlara aktardılar. Kur'an gibi tek bir mushafta bulunmayan hadislerin her bir sahabînin zihninde hatıralar şeklinde yaşaması, sünnetin parça parça dağılmasına sebep olmuştur. Sahabiler gittikleri bölgelerde yaşanan problemlerin çözümü için şahit oldukları kısmi hatıralarla problemi çözmekteydiler. Bu durum sünnetin bütünü temsil etmemekteydi.

Kısa zamanda geniş bir coğrafyaya hükmeden Müslümanlar, yerleşim alanlarında farklılaşan uygulama örfleri oluşturdular. Rivayete göre Basra'da Humeyd et-Tavil (ö. 143/760), Halife Ömer b. Abdülazîze (ö. 101/720) yargı birliği sağlamasını teklif etmiş, halife de görüş ayrılıklarının bulunmasını normal karşılamakla beraber yönetimi altındaki eyaletlere mektuplar göndererek kendi bölgelerinin fakihlerinin ittifak ettikleri hükümlere göre karar vermelerini emretmiştir.²² Yine aynı şekilde O, kendi ifadesiyle, âlimlerin vefatıyla hadislerin kaybolmaması için Medine Valisi İbn Hazm'a (ö. 120/738) bir mektup göndererek Hz. Peygamber'e (sav) ait rivayetlerin toplanmasını talep etti.²³ Bu görev İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)

21 İbn Mukaffa, Âsar, 317.

22 Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 398.

23 Buhârî, “İlim,” 35.

tarafından yürütüldü. Fakat Ömer b. Abdülazîz'in kısa süreli hilafeti döneminde bu faaliyetin hemen tamamlanması mümkün gözükmemekteydi. Muhaddislerin ittifakla belirttiği bu olay resmi olarak ilk hadis yazım faaliyeti olarak tarihe geçti. Özellikle resmi olarak hadis toplama işinin Medinelilere verilmesi anlaşılabilir bir durumdur.²⁴ Bu makul gerekçe diğer taraftan da ulemâ açısından diğer bölgelerdeki peygamberin farklı uygulamalarının kendisine boyun eğebileceği bir sünnet merkezinin oluşmasını zorunlu kıldı.

Kısmi olarak bölgeler arasında oluşan nebevî sünnetin/uygulamaların farklılaşmasının, bölgede yaşayan ulemâ arasında gerilimlere yol açtığına şahit olmaktadır. Bu gerilimin zirvesini, yukarıda belirttiğimiz Kûfe merkezli İbn Mesud geleneğini devam ettiren Alkame (ö. 62 /682), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) ve Ebû Hanife (ö. 150/767) ile Medine'de İbn Ömer'in temsil edildiği Nafi (ö. 169/785), Zührî, Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) arasında yaşandığı söylenebilir. Ebû Hanife ile Evzâî (ö. 157/774) arasında geçen diyalog, bu kutuplaşmayı açık bir şekilde göstermektedir. Süfyan b. Uyeyne şöyle anlatıyor:

Ebû Hanife ve Evzâî Mekke'de buğdaycılar çarşısında bir araya geldiler. Evzâî, Ebu Hanife'ye 'size ne oluyor da namazda rükûdan önce ve sonra ellerinizi kaldırmıyorsunuz?' dedi. Ebû Hanife 'Rasûlüllâh (sav)'tan bu hususta sahih bir rivayet olmadığı için' dedi. Evzâî; 'Nasıl sahih olmaz. Bana Zührî, Salim'den, o da babasından yaptığı rivayette Efendimiz (sav) namaza başlarken, rükû anında ve rükûdan kalktığında ellerini kaldırdığı vardır' dedi. Ebu Hanife; 'bana da Hammad, İbrahim'den, o da Alkame ve Esved'den, bu ikisi de İbn-i Mesud'dan rivayetle 'Rasûlüllâh'ın ellerini sadece iftitah tekbirinde kaldırdığını, başka bir şey için kaldırmadığını' söylediler' dedi. Evzâî; 'ben sana Zührî, Salim'den, o da babasından nakletti' diyorum sen ise bana 'Hammad İbrahim'den nakletti' diyorsun. Bunun üzerine Ebu Hanife; 'Hammad Zührî'den daha fakihdir. İbrahimde Salim'den daha fakihdir. Alkame ise fıkhıta İbn-i Ömer'den aşağı değildir. İbn-i Ömer'in sahabelik üstünlüğü varsa Esved'in birçok üstünlüğü vardır. Abdullah ise Abdullah b. Mesud'tur (yani fıkhıtaki ve ilimdeki üstünlüğüne diyecek yoktur)' dedi. Bunun üzerine Evzâî sustu.²⁵

Ayrıca Hicaz ve Kûfe ekolleri arasında yaşanan çekişme ve birbirlerine yönelik kullandıkları ifadeler kategorik ayrışmanın boyutlarını ortaya koymaktadır.²⁶

24 Özellikle Malikîler Medine ehlinin amelini şeri deliller içerisinde sayarlar. Malikîler, Medine ehlinin uygulamasını ahad haber ve kıyas tercih ederler. Kâdî İyâd eserinin girişinde Medine'nin fazileti ile ilgili uzun bir bölüm açar. Medine örfünün öneminden bahseder. Mûsâ Sebtî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik Lima'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed T. Tancî v.dğr. (yy.: Vizâratu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye 1983), 1: 32-46.

25 Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanife, *Musnedu Ebî Hanife* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2008), 144 (no: 374).

26 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye Inde Ashâbi'l-Hadis Fi'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 93-121.

Malikî fakih Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İmam Malik'in Muvatta adlı eserinin tedvinini Mansûr'un teklifiyle gerçekleştirdiğini aktarmaktadır. Mansûr'un özellikle hukuk birliğini sağlama yönünde İbnü'l-Mukaffâ'nın tavsiyesi üzerine bu teklifte bulunduğu söylenmektedir.²⁷ Kâdî İyâz, İmam Malik'in bu teklifi kabul ettiğini; fakat Muvatta bitmeden Mansûr'un öldüğünü ifade etmektedir.²⁸ Kâdî İyâz'ın aktardığı kadarıyla, Mansûr'un, Muvatta'nın tedvini konusunda ileri sürdüğü gerekçeler, bize onun hukuk içinde uygulama birliğini hedeflediğini göstermektedir. Mansûr, İmam Malik'e teklifte bulunduğu vakit; İmam Malik'in "sahâbilerin çeşitli bölgelere dağıldığı, dağılan her sahabînin kendince doğru bulduğu görüşe göre fetva verdiği, bu sebeple her bir bölgede yaşayan insanlar arasında bir geleneğin oluştuğu, insanların bu durumuna müdahale etmenin fitne doğuracağını"²⁹ söylemiştir. Buna karşılık Mansûr ise, "Kûfelilerden adaletin beklenmeyeceğini, gerekirse insanların kılıç ve kırbaçlar yoluyla İmam Malik'in Medine merkezli oluşturacağı sünnete boyun eğdireceğini, onun bu tedvinini altın harflerle Kabé'nin duvarına asacağını dile getirmiştir.³⁰ İlginç olan ise; hazırlanacak kitapta, İbn Ömer'in katı tutumunun, İbn Abbas'ın ruhsatlarının, İbn Mesud'un şaz görüşlerinin terk edilerek; ümmetin üzerinde ittifak ettiği orta yollu uygulamaların esere alınmasını istemesidir.³¹ İmam Malik'in aslında tasvip ettiği bu faaliyetle ilgili endişeler taşıdığı, özellikle Şam'da Evzai'nin fikhinin/uygulamasının tedvin edilmesi gerektiğine vurgu yaptığı bilinmektedir.³²

Emevî ve Abbasî iktidarlarının muhalefetin merkezi olarak gördükleri Kûfe'deki uygulamaları devre dışı bırakacak Medine merkezli hadis çalışmalarına destek vermesi, umerânın, ulemânın otoritesini kontrol çabası olarak düşünülebilir. Nitekim öncesinde Medine'de gerçekleşen bir toplantıda Mansûr; İmam Mâlik, Ebû Hanife ve İbn Ebî Zî'b'e (ö. 159/776) hilafeti konusunda görüşlerini, hilafetin sahil mi, yoksa batıl mı olduğunu sormuştur. Bu görüşmede İbn Ebî Zî'b sert bir şekilde Mansûr'u eleştirmiş, Ebû Hanife de Mansûr'un hilafetinin meşru olmadığını vurgulamıştır. Mâlik'in ifadeleri ise daha ılımlı ve yumuşak olmuştur.³³ Yine, sonrasında Mansûr'un Kûfe'de Ebu Hanîfe'ye kadılık teklif etmesi ve Ebu Hanîfe'nin bunu reddetmiş olması, muhtemelen onu Medine'ye yönlendirmişti.³⁴

Sünnetin tedvin faaliyetinin, kamu hukuku ve maslahatı açısından umerânın ulemâ vasıtasıyla hedeflediği hukukta uygulama birliğini sağlamaya matuf önem-

27 Demirci, "Emevîlerden Abbâsilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ", 142.

28 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 71.

29 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 72.

30 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 72.

31 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 73.

32 Kâdî İyâd, *Tertibü'l-Medârik*, 2: 73.

33 Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbihi* (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1985), 68-69.

34 Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 72; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr 'Alâ Durri'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1994), 8: 43-44.

li bir faaliyet olduğu söylenebilir. İlk etapta umerâ-ulemâ arasındaki gerginliğin doğurduğu bir psikoloji ve ulemânın tarafsızlığını kaybetme endişesi, ulemânın iktidarla ilişki kurması noktasında -Müslümanlar nezdinde- sürekli rahatsızlık oluşturmuştur. Bu durum iki otorite ilişkisinin sağlıklı gelişmesi önünde büyük bir engel oluşturmuştur.

2.2.Ekolleşme ve Mezhepleşme

Abdullah b. Mesut'tan gelen Kûfe Rey Ekolü, İmam Ebû Hanife ve öğrencileri vasıtasıyla sistemli bir ekol halini almıştır. Bu dönemde fark edilir düzeyde rey tabirinin kullanıldığına şahit olmaktayız. “Ehli reyin imami”, “eraiyyun”dan olma gibi nispetlerin bu dönemde teşekkül ettiğine şahitlik etmekteyiz.³⁵ Diğer taraftan Abdullah b. Ömer'den gelen Medine Hadis Ekolü de İmam Malik tarafından temsil edilmekteydi. Bu ekol sahipleri de bütün mesailerini peygamber uygulamalarını tedvine adayan ve bununla meşgul olan kişilerden oluşmaktaydı. Bunlar Medine’de İmam Malik’in ders halkasına devam eden gruplardı.

Bu ekoller ilk etapta, genel anlamda usul ve yöntemleri üzerine “rey” veya “hadis” ekolü olarak tanımlansalar da zamanla bir ekolün fıkıh alanındaki görüşlerini yayan mekteplere dönüştüler. Doğal bir süreçle gerçekleşen bu dönüşüm, İslâm dünyasında bireysel görüşlerin taraftar bulamaması ve ekolleşmiş düşüncelerin varlığını sürdürebileceği bir ortamın oluşmasına zemin hazırladı. İlk dönemlerde hoş görülen sınırsız içtihat hürriyeti yerini ekol içi içtihatlar devretti. Bu, aslında içtihat enflasyonuna karşı duyulan rahatsızlıktan oluşan doğal bir gelişme olarak görülebilir. Bu anlamıyla mezheplerin oluşması, ekolleşmemiş görüşlerin şaz veya munkarız olmasına; uygulamada var olmayıp daha çok tefsir, hadis ve geniş çaplı fıkıh kitapları içinde zikredilmesine sebep oldu.

Mezhep ekolleşmesi kısmi olarak yargıdaki birliği gerçekleştirilme imkânını sağlamıştır. Fıkıh mezheplerinin istikrar kazanmasının temelinde yer alan etkili sebebin ise hukuk güvenliğinin sağlanması olduğu söylenebilir.³⁶ Mezhepler sadece ekolleşmekle kalmıyor, kendi iç yapısını korumak için içtihadı, aklın gücünü aşan şartlar yükliyordu. Özellikle usul eserlerinde içtihat ile ilgili koşulan şartlar göz önünde bulundurulduğunda; müçtehit imamlar dışındakiler için mutlak içtihat alanının tamamen kapatılması sonucunu doğurduğu görülmektedir. Bu anlamıyla içtihat üzerine yapılan çalışmalar, hukuk birliğini tehdit boyutlarına ulaşabilecek sınırsız hürriyeti, hem mezhep varlığına hem de kamu alanında hukuk birliğine karşı bir tehdit olarak algılayabilmekteydi.

Mezhep bütünlüğünün korunması ve hukuk birliğinin sağlanması açısından mezhep içi muteber kitapların oluşması bir diğer önemli olgu olarak görülebilir.

35 Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi* (Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevzi, 1994), 2: 1074 (no:2089).

36 Ferhat Koca, “Mezhep”, 398.

Oluşan bu eserler ve müellifleri mezhep içinde ortaya çıkan birçok görüşü değerlendirip, sahih ve tercih edilmesi gereken içtihatları ortaya koydular. Konuyla ilgili Kavasimi;

...mezheplerde içtihat fenomeninin açıkça sınırlandırılmasına paralel olarak, IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren mezhep taassubunun ve katı taklitçiliğin ortaya çıkması, fakihleri, mutlak müctehidin şer'î nasslarla uğraştığı gibi mezhep imamlarının ifadeleriyle uğraşarak kendi mezheplerini tenkih faaliyetine sevketmiştir. Böylece tahrirleri tashih, kavilleri tercih ve diğerlerini taz'if ederler. Tümü de kendi mezhebi çerçevesinde hareket eder.³⁷ demektedir.

Mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte avam-âlim ilişkisi esaslı bir dönüşümüne uğramış, avam, artık bir âlime değil asırlar boyunca çeşitli nesillerin katkısıyla şekillenmiş müftâ bih hükümlerden oluşan bir bütüne (fıkıh mezhebi) tâbi olmuştur.³⁸ Böylece geçmişte oluşmuş ve hukukî bakımdan problem teşkil edebilecek görüş çeşitliliği kayıt altına alınmış oldu. Bütün mezheplerde benzerine rastlayabileceğimiz Nevevî'nin (ö. 676/1277), Râfîi (ö. 623/1226) hakkındaki şu ifadeleri bunu göstermektedir:

İlk dönem âlimlerimizin (ashâb) eserleri oldukça fazladır. Bunlar ihtilâflı konularda gerçekleşen tercih eşliğinde yaygınlık kazanmıştır. Bundan dolayı başarılı, derinlik sahibi, mütâlaa sahibi ve üstün gayretli âlimlerimiz gibi az bir kesim hariç, mezhebin görüşünü kimse tespit edemez olmuştur. Hamdolsun Allah Teâlâ, geç dönem (müteahhir) âlimlerimizden, bu çeşitli tarikleri birleştiren, mezhebi en güzel şekilde ayıklayan, yaygın görüşleri veciz ifadelerle bir araya getiren ve meşhur eserlerde yer alan bütün yaklaşımları birleştiren birini muvaffak kılmıştır. Bu kişi de muzaffer, mezhep mütehasısı, ince tahkikler sahibi yüce âlim Ebû'l-Kâsım er-Râfîî'dir. *Şerhu'l-Veciz* adlı eserini özlü, mükemmel ve açıklayıcı ibare özelliğine sahip olmanın yanında artık üzerine bir söz eklenemeyecek bir genişlikte vazetmiştir.³⁹

İbn Hacer (ö. 974/1567) de, Rafii'nin ve Nevevî'nin görüşlerinin dışına çıkılmayacağını söylemesi mezhep düşüncesi içindeki çok başlılığı kayıtlar nitelikteki bir tutum olarak düşünülebilir.⁴⁰

Hukuk birliğini sağlamaya yönelik diğer bir durum da muhtasar çalışmalarıdır. Mezhep içinde uygulamaya esas olacak hükümleri belirleyen muhtasarlarda mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirleyen eserlerdir. Muhta-

37 Muhiittin Özdemir, "Şafii Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 51.

38 Eyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yay., 2010), 86.

39 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibin* (Riyâd: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 2003), 1: 112-113 (Tercümesi için faydalanılan tercüme: Özdemir, *Şafii Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 50.)

40 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer, *Havâşî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, ts.), 1: 43.

sarlar, ihtiva ettikleri hükümlerin vaz'ı hususunda kanunlaştırmaların temsil ettiği siyasî iradeye sahip olmamakla beraber, özellikle müteahhirün devrinde uygulamaya esas olmaları açısından siyasî irade ile desteklendikleri ve mer'î hukuk kaynağı olarak kabul edildikleri görülmektedir.⁴¹ Nevevî, *Minhâc* adlı eserinde Râfi'nin *Veciz*'ini "mezhep görüşlerinin tespitinin esası" ve "müftüler için bir dayanak" olarak vasıflandırmakta/tanıtmaktadır.⁴² Özellikle mezhep içinde kabul edilen görüşlerin alınması konusundaki vurgu, mezhep içi disiplinin oluşmasında muhtasar çalışmaların fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

2.3. Yargılama/Kaza ve Hukuk Birliği⁴³

Hukuk birliğinin sağlanmasında umerânın açık bir şekilde müdahil olduğu alan yargıdır. Özellikle bütün literatür, halifenin bulunması durumunda bir bölgeye kadı tayin etme yetkisinin sadece halifeye veya yetkilendirdiği naibine ait olduğu konusunda hemfikirdir.⁴⁴ Hatta İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), kâfirlerin istilası altında bulunan Kurtuba gibi bir bölge halkının aralarındaki problemi çözmeleri için kadı tayin etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bunun için de önce kendi aralarında bir vali tayin edip ancak onun vasıtasıyla kâdînin atanabileceğini ifade etmektedir.⁴⁵ Bu da mutlak olarak amme adına velayeti devralan idarecilerin kadı atama yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu, hukuk mantığı açısından son derece doğal ve olması gereken bir durumdur. Çünkü devlet içerisinde devlete denk gelebilecek başka güçlerin varlığını kabul etmek veya devlete ait olan meşru güç kullanma yetkisinin eş zamanlı olarak başka topluluklarda bulunmasının düşünümesi ciddi problemler doğurur.

Umerânın bu alanda yargıyı elinde bulundurmakla beraber, meşru yasaların belirlenmesinde ulemâyâ mutlak yetki verdiği söylenebilir. Çünkü yargı alanında şer'î hükümlerin belirlenmesi tamamen ulemânın elindeydi. Hukuk birliğinin sağlanması bakımından sorumluluk yüklenen ulemânın bu alana çeşitli şekillerde müdahil olduğuna şahit olmaktadır. Atanan kadılar ya kendileri veya bilirkişiye

41 Eyüp Said Kaya, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2006), 741.

42 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib el-Kâhîrî Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mârifeti Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1997), 1: 33.

43 "Yargılama" belirli bir uyumsuzluğun nihai olarak karara bağlanmasına kadar geçen süreçtir. Ceza, hukuk ve idari yargılama usulleri dışında; Anayasa ve Seçim yargısı da farklı usul kurallarına tabidir. Ceza yargılamasında üçlü saç ayağı olarak adlandırılan "iddia", "savunma" ve "yargılama" makamları vardır. Bu makamların her biri yargılama diyalektiğinin bir unsurudur. Yargılama usulü, adil yargılama hakkının sağlanmasının en önemli göstergelerinden biridir. Uyumsuzluğa ilişkin yargılama sonucunda hangi kuralların uygulanacağı esasa ilişkindir. Ancak bu muhakeme sürecinin nasıl yönetileceği ise yargılama usulünün konusudur. Kara Avrupası hukukunda kamu hukuku ve özel hukuk ayrımı olduğundan her bir uyumsuzluğun türü ve uyumsuzluğun taraflarına göre farklı muhakeme hukuku bulunmaktadır. Ancak Anglosakson sisteminde idari yargılama şeklinde farklı bir usul hukuku bulunmamaktadır. İslâm hukukunda da böyle bir ayrım söz konusu edilmez. Bkz. Bilgehan Yeşilova, "Yargılama Diyalektiği ve Silahların Eşitliği," *TBB Dergisi*, sy. 8 (2009): 47-101.

44 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'iu's-Sanâ'ifi Tertîbiş-Şerâi* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 9: 85; Abdurrahman b. Muhammed Bâ'levî, *Buğyetu'l-Musterşidin fi Telhisi Feteva Bâdî'l-Ulemâi'l-Müteahhirin* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1994), 444.

45 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 42-43; Bâ'levî, *Buğyetu'l-Musterşidin*, 444.

danışmak vasıtasıyla yürürlükteki mezheplerin yerleşik görüşlerine göre hüküm vermek durumundaydılar. Bu da yukarıda belirttiğimiz mezhep içinde muteber âlim ve kitapların belirlenmesi ve fetva verilecek görüşün, bunların sahih kabul ettiği görüşe göre yapılmasını zorunlu kılıyordu.

Şafiiler sultanın atadığı kâdînin müçtehit olmasını şart koşmalar da; kamu maslahatını sağlamak için zaruret dolayısıyla müçtehit olmayanların da kadılık yapabileceklerini ifade etmişlerdir.⁴⁶ İbnü's-Salâh(ö. 643/1245), Remli (ö. 1004/1596), İbn Hacer gibi bir kısım Şafii âlim, müçtehit kâdînin, doğal olarak kendi içtihadına göre hükmedeceği, onlar dışındakilerin ise ilimde ne kadar derinleşseler de mezhep içinde mutemed görüşe aykırı fetva veremeyecekleri konusunda icma olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁷ Hatta Subkî (ö. 771/1370), bunu daha ileri götürüp; mutemed görüşe göre fetva vermemenin Allah'ın indirdiğine muhalefet etmekle aynı anlama geldiğini belirtmektedir.⁴⁸ Diğer mezheplerde de buna yakın ifadelere rastlamak mümkündür. İbn Âbidîn, müçtehit olmayan kâdînin başta Ebû Hanife olmak üzere Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyad'ın (ö. 204/819) görüşüne aykırı fetva veremeyeceğini söyler.⁴⁹

Bu durum Osmanlı döneminde daha belirgin hale gelmiştir. Osmanlı dönemi yargı sistemiyle ilgili olarak Ekinci şunları söylemektedir:

Osmanlı Devleti'nde XVI. asırdan itibaren kâdîların tayin beratlarında Hanefî mezhebinin esahh-ı akvâl (görüşler içerisinde en sahih olanlarıyla) hükmetmeleri şartı konulmuştur.⁵⁰ İbrahim Halebî (v. 956/1594) *Mültekâ'l-Ebhur* adlı kitabında mezhebin kavillerini sistematik bir tasnife tabi tuttuğundan, sonraları Sultan İbrahim zamanında Mevkûfâtî Mehmed Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş; âdeta resmî hukuk kodu olarak mahkemelerde tatbik olunmuştur.⁵¹

Kâdînin verdiği hükmün bağlayıcı olduğu konusunda mezhepler hemfikirdir. İbn Âbidîn, kâdînin verdiği hükmün, hakkında hüküm verilen kişinin inandığı kanaate aykırı olsa dahi, geçerli olduğunu söyler. Yine İmam Muhammed'e göre, hüküm verilen kişinin kanaatince haram olan bir şey dahi olsa kâdînin fetvasının

46 Bâ'levî, *Buğyetü'l- Mustersîdîn*, 446.

47 Bâ'levî, *Buğyetü'l- Mustersîdîn*, 448.

48 Bâ'levî, *Buğyetü'l- Mustersîdîn*, 449

49 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 32.

50 Konuyla ilgili olarak Nasi Aslan esahh-ı akvâl'in belirlenmesinde ulemânın fetvalarının belirleyici nitelikte olduğunu belirtmektedir. Bu da ulemânın yargı sistemi içindeki belirleyici gücünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bkz. Nasi Aslan, "İslam Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kaza Münasebeti," *Dini Araştırmalar*, sy. 2 (1999): 87. Daha geniş bilgi için bkz. Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016), 37-38.

51 Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku - Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012), 163.

onu helal kılabileceğini ifade eder. Ebu Yusuf ise bunu kabul etmez.⁵² Şafiilerin de konuyla ilgili yaklaşımlarının Ebu Yusuf ile aynı olduğu söylenebilir.⁵³

Şafii mezhebine göre hakkında hüküm verilen kişi âlimse; kadıdan verilen hükmün gerekçesiyle beraber vesikasını isteyebilir. Avamdan birisinin böyle bir talepte bulunma hakkı yoktur. Bu konuda ısrar etmesi durumunda ta'zir cezasına çarptırılır.⁵⁴ Hanefilerin bu konudaki yaklaşımı daha ılımlıdır. Onlara göre, avamın gerekçe isteme hakkı vardır. Kadı gerekirse gerekçeyi içeren bir vesikayı avama vermekle beraber, onu rahatsız eden durumu izah etmek ve kişiyi ikna etmek durumundadır. En nihayetinde de şer'î hükmün bu yönde olduğunu, yapılabilecek başka bir şeyin olmadığını söyleyerek ikna etmesi gerektiği kanaatindedirler. İbn Âbidîn bunu insanların yargıya olan itimadının sağlanması açısından önemli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Yargılama hukukunda bütün hükümlerin kendisine boyun eğdiği bir ilkenin var olduğu söylenebilir. Bu ilke toplumsal maslahatın sağlanması ilkesidir. Fitneye sebep olacak, toplumsal maslahatı zedeleyecek her şart, zaruret bakımından görmezden gelinebilir. Örneğin, Şafiilerde bir sultan kadılığa ehil olmayan fasık, ammi, köle veya bir kadın atasa ve hakkında hüküm verilen kişi âlim de olsa toplumsal maslahat açısından bu hükme uyma zorunluluğu vardır.⁵⁶ Yargılama hukukunda kadıların boyun eğdiği siyasi otorite veya toplumsal maslahat gibi kurallar bulunsa dahi, kamusal alanda bunu denetleyecek mekanizmaların bulunması gerekmektedir. Bu haliyle fakihlerin çizdiği sınırların güce bağlı olarak veya toplumsal maslahat gerekçesiyle olabildiğince esnetilebileceği rahatlıkla söylenebilir.

Osmanlı, hukuk birliğini sağlayacak katılıklı bir kaza sistemi oluşturdu.⁵⁷ Osmanlının gerilemesi ve toprak kaybetmesiyle beraber batı ile ilişkilerin zorunlu kıldığı kodifikasyon faaliyeti kaçınılmaz oldu. Bundan dolayı Mısır'da 1870'te İsmail Paşa, Hanefi mezhebini kodifike etti.

1876 yılında Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) başkanlığındaki komisyon tarafından tamamlanan *Mecelle*yle beraber fıkıh tarihinde yeni bir aşamaya geçildi. *Mecellenin* yazılmasını zorunlu kılan siyasi, sosyal ve ekonomik sebepler vardır.⁵⁸ Tanzimat sonrasında klasik adli yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer'iy mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri

52 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 7: 28.

53 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 449.

54 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 447.

55 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 8: 54.

56 Bâ'levî, *Buğyetu'l-Mustersîdin*, 446.

57 Örfî hukukun şerî hukuktan bağımsız olduğu iddialarına karşı bkz. Nasi Aslan, "Klasik Dönem Cezâ Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şerîliği Üzerine," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 2 (2003): 17-44.

58 Bkz. Ahmet Şimşirgil ve Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 50-51.

kurulmaya başlamıştı. Genelde nizâmiye mahkemeleri olarak anılan bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vâkıf kimseler bulunamamıştı. Bu sebeple üyelerin yararlanabileceği, Türkçe kanun metinlerinin yazılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç, özellikle ticaret mahkemelerinin ticarî tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için daha ileri boyutlara ulaşıyordu.⁵⁹ Bu ihtiyacı karşılamak için Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında toplanan ilk komisyon Hanefi mezhebini esas alarak mecelleyi hazırlamıştır. *Hukuk-i Aile Kararnamesi*'nde diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Mezhepler içerisinde çözüm olarak öngörülmeyen bazı meseleler, mezhep kalıplarını aşarak diğer bireysel içtihatlardan da yararlanılmıştır.⁶⁰

Başlangıçta borçlar hukukuyla ilişkili konuların kodifike edildiği Mecelle ile başlayan yeni hukuk formatı, 1917 yılındaki Hukuk-i Aile Kararnamesinde olduğu gibi diğer alanların da kanunlaştırılmasına yol açmış oldu. 1926 yılında Medeni Kanun'un kabul edilmesiyle yürürlükten kaldırılan Mecelle, bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmış, Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra da bu ülkelerde bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu uygulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951, Ürdün'de 1977 yılına kadar devam etmiştir.⁶¹ Fakat sürekli olarak batılı devletlerin işgali altında olan bu devletler muktedir siyasi yapılar oluşturamadılar. Dolayısıyla Mecelle'nin sağlayacağı katkı, saha tecrübesi yaşanmadan kısa sürede son buldu.

Mecelle'yle beraber İslâm hukuk tarihinde yaşanan yeni tecrübeye, Nizamiye Mahkemeleri gibi kurumsal yapılar hukukî hiyerarşide değişime neden oldu. Özellikle yasamanın kaynağı olarak görülebilecek ulemâ bu otoritesini devlet nezdine devretmiş oldu. Bu yeni sistemde ulemâya biçilecek rol, şer'î hükmün belirlenmesinden çok; mevcut kanun metinlerinin icrasını yürütmek olarak düşünülebilir.

Sonuç

Yaşanmış tarihî olayların günümüz şartları içinde değerlendirilmesi anakronizmi doğurur. Tarihin geçmişte yaşandığı şekliyle yargulamadan anlaşılmaya çalışılması gerekir. Geçmişin sürekli olarak kendi şartlarından koparılıp bugüne taşınmaya çalışılması veya bugünü sürekli olarak geçmişin mücadele alanına çevrilmesi bazı problemlerin doğmasına sebep olacaktır.

İslâm hukukunun bir problemi üzerine yaptığımız bu incelemede, tarihi bakımdan yaşanmış tecrübenin çeşitli evrelerden geçtiğine şahit olmaktayız. Bu sü-

59 Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 178.

60 Mehmet Âkif Aydın, "Hukûk-i Âile Kararnamesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1998), 314-318.

61 Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 183-184.

reçte Hz. Peygamber'in (sav) şahsında toplanan dini ve dünyevi otoriteler, vefatından sonra da Raşit Halifeler tarafından temsil edilmeye devam edildi. Emevîler dönemiyle beraber dini ve dünyevi otorite birbirinden ayrıldı. İslâm'ın kaynak metinlerinin genelinin hukukî boyut taşıyor olması, hukuk ve yargı alanlarının kısmen siyasi otoriteden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmesine sebep oldu. Tarihsel tecrübe açısından devletin keyfi bir şekilde yönetildiği, siyasi otoriteyi kayıtlayıcı hiçbir mekanizmanın bulunmadığı bir dönemde ulemâ otoritesinin oluşmuş olması Müslümanlara önemli bir avantaj sağladı. Böylece siyasi otorite karşısında sivil alanı güçlü bir şekilde temsil eden ve siyaseti denetleyen bir yapının oluşmasına zemin hazırladı. Yaşanmış bu tecrübenin riskli tarafı, ulemâ merkezli oluşan bu gücü kayıt altına alacak kurumsal yapının oluşmamış olmasıdır.

Gerek siyasi otorite gerekse ulemâ hukuk alanında yaşanan farklılıkları bir yönden zenginlik olarak görürken; zamanla oluşan serbest alan iki tarafı da rahatsız etmeye başladı. Bu anlamıyla kamu hukukunu ilgilendiren konularda devlet erki bu alandaki keyfiliği sınırlayıcı bazı tedbirler almak durumunda kaldı.

Hadislerin resmi olarak tedvini ile ulemâ, Hz. Peygamber'in (sav) ve Raşit Halifelerin uygulamalarını merkeze alarak diğer uygulama farklılıklarını eleme yoluna gittiler. Bu eleme sadece tedvin yoluyla değil aynı zamanda tasnif yoluyla da gerçekleşti. Hz. Peygamber'in (sav) sünneti ve sonrasında sahabe neslinin çoğunluğunun kabul ettiği bir gelenek oluştu. Bu gelenek sünnete ve cemaate uyacak orta bir yol belirledi. Bu derleme faaliyetini ulemâ üstlendi. Siyasi otorite de buna destek oldu. Bu aşırılıktan uzak orta yolcu gelenek, zamanla kısmi de olsa hukuk alanındaki çok görüşlü yapıyı denetim altına aldı.

Mezheplerin ekolleşmesi ve akabinde geliştirdikleri usul, bireysel içtihatların kaybolup yerini sistemli fıkıh ekollerinin almasını sağladı. Mezhep içi oluşabilecek içtihat farklılıkları da "muteber" eser ve âlimler vasıtasıyla kontrol altına alınmış oldu.

Yargı alanında kadıların uyması gereken kurallar ve kâdînin verdiği hükme itirazın zorlaştırılması, hukuk alanında birden fazla görüşün keyfiliğini azaltmış oldu. Özellikle Osmanlıların son dönemlerinde daha fazla etkili olacak şekilde kadıların vereceği hükümlerdeki keyfiliği sınırlamak amacıyla kavli-i sahih, müftâ bih ve bunları içeren eserler ortaya kondu. Bu anlamda Mecelle, fıkhi tecrübeyi kanunlaştırma yoluyla Müslümanların hukuk tecrübesini bir başka aşamaya taşıdı. Maalesef sağlıklı ve güçlü devletler vasıtasıyla saha tecrübesi yaşayamadan sonlandırıldı.

Yargılama hukuku bakımından Müslümanların yaşadığı bu tecrübelerin, her dönem ve şartların kendisine boyun eğeceği şekilde mutlaklaştırılmadan, gelecekte karşılaşılabilecek problemlerin çözümü için kullanılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd. *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l- Hadis fi'l-Kar-ni's-Sâlis el-Hicr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Aslan, Nasi. "İslam Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetvâ ve Kaza Münasebeti". *Dini Araştırmalar* 2 (1999).
- Aslan, Nasi. "Klasik Dönem Cezâ Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şerî-liği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2003): 17-44.
- Âşûr, Tâhir b. Muhammed. *İslâm Hukuk Felsefesi*. Çeviri: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İz Yayıncılık: İstanbul, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukûk-i Âile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-disi*. 18: 314-318. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-disi*. 38: 178. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ba'levî, Abdurrahman b. Muhahmed. *Buğyetu'l-Musterşidin fi Telhisi Feteva Ba'di'l-U-lemâi'l-Müteahhirin*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1994.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*. Tahkik: Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *İslâmîda Siyasal Akıl*. Çeviri: Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Demirci, Mustafa. "Emevîlerden Abbasîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İb-nü'l-Mukaffa ve "Risaletü's-Sahabesi"". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi* 21 (2005): 117-148.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *Musnedu Ebi Hanife*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku- Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012.
- Gencer, Bedri. *İslâmîda Modernleşme -1839-1939-*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- İbn Abdilberr, Ebû Amir Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*. Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1994.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtâr 'alâ Durri'l-Muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutu-bi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hacer, Şehâbuddin Ahmed Heytemî. *Havâşî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısıri el-Hanefî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Mukaffa, Abdullah. *Âsaru İbnu'l-Mukffa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- İbnü'l-Ezrâk, Şemseddin. *Bedâi'u's-Silkfi Tabai'il-Mülûk*. Tahkik: Ali Sami Neşşâr. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Kâdî İyâz, Mûsâ b. İyâd Sebti. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mez-hebi Mâlik*. Tahkik: Muhammed T. Tancı ve diğerleri. Yy.: Vizâratu'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1983.
- Karâfi, Şehâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman. *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*. Yy.: Dâru's-Selâm, 2001.
- Kâsânî, Alâuddin Ebî. Bekr b. Mesu'üd. *Bedâi'u's-Sanâi'fi Tertîbi'ş-Şerâi*. Beyrût: Dâru'l-Ku-tubu'l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Eyüp Said. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 741. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Kaya, Eyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 86. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 398. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Vilâyetu'd-Diniyye*. Kuveyt: Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, 1979.
- Neveî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatu'l-Tâlibîn*. Riyâd: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 2003.
- Önkal, Ahmet. "Asr-ı Saadet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler". *Diyanet Dergisi* 19 (1983).
- Özdemir, Muhittin. "Şafii Furû-ı Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Saymerî, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali. *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- Şimşirgil, Ahmet ve Ekrem Buğra Ekinci. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Şirbîni, Şamsuddin Muhammed b. Hatib. *Muğni'l-Muhtâc İlä Marîfeti Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseî*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Yeşilova, Bilgehan. "Yargılama Diyalektiği ve Silahların Eşitliği". *TBB Dergisi* 86 (2009): 47-101.



Kur'ânî Dualarda Model İnsanın Nitelikleri*

Mehmet Nurullah AKTAŞ**

Öz

Milâdî 610 yılında Hz. Muhammed'e nâzil olmaya başlayan ve yaklaşık yirmi üç yılda tamamlanan Kur'ân-ı Kerîm, insanların yaşamını anlamlı hale getiren bir hayat kitabıdır. Kur'ân'da farklı toplumlara peygamberler gönderildiği belirtilmekte ve bunlara ittiba etmenin ehemmiyeti vurgulanmaktadır. Bu çalışmamızda, başta peygamberlerin kıssaları olmak üzere Kur'ân'da zikredilen dualarda tasvir edilen insan modelinin vasıfları üzerinde durulacaktır. Farklı mevzuları gündemine alan dualara bir bütün olarak bakıldığına Kur'ân'ın öngördüğü model insanın önemli niteliklerini görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm, insana verilen değerlerin yapılan dualarla orantılı olduğunu açıklamaktadır. Bu durumda Kur'ân'da geçen duaları ve söz konusu dualarda ele alınan nitelikleri etraflıca ele almanın zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu da İslâmî ve insanî değerlerin ciddi manada zarar gördüğü günümüz dünyasında Kur'ân'da tasviri yapılan insan modelinin temel niteliklerini tespit etmeye ve İslâm'ın bu konudaki söylemini anlamaya katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dua, Kur'ân duaları, kıssa, üsve-i hasene, model insan.

Qualifications of Model Human in The Qur'anic Prayers

Abstract

The Holy Qur'an, which began to be revealed to Muhammad in 610 b.c. and completed in about 23 years, is a book of life that makes people's life meaningful. The importance of sending prophets to different societies and complicating them are emphasized in the Qur'an. In this study, it will be focused on the qualities of the human model depicted in the prayers and especially the parables of the Prophets which are mentioned in the Qur'an. It is possible to see the important qualities of the model person foreseen by the Qur'an, while looking at the prayers as a whole, which take different positions into their agenda. The Qur'an explains that the value given to man is proportional to the prayers to be made. In this case, the necessity is emerged to take an exhaustive look on the prayers included by the Qur'an and the qualities discussed in these prayers. This will contribute to the determination of the basic qualities of the human model depicted in the Qur'an and to the understanding of discourse of Islam in this subject in today's world, where human and Islamic values are severely damaged.

Keywords: Prayer, Qur'anic prayers, kissah, usvah hasanah, model human.

Makale gönderim tarihi: 29.10.2018, kabul tarihi: 19.12.2018.

* Bu makale, 26-27 Nisan 2018 tarihlerinde Kahramanmaraş'ta düzenlenen *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*'nda sunulan "Kur'ânî Dualarda İnsan Modeli" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.
ORCID: 0000-0003-0854-3942
m.nurullahaktas@hotmail.com

Atıf: Aktaş, Mehmet Nurullah. "Kur'ânî Dualarda Model İnsanın Nitelikleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 563-584

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

Giriş

Rahmet, hidâyet ve furkân gibi isimlerle kendisini tanıtan Kur'ân-ı Kerîm, başta nâzil olduğu ortamda ve vahye tanıklık eden coğrafyada yaşayan insanlara olmak üzere, bütün insanlık ailesine kaybolan İslâmî ve insanî değerleri hatırlatmıştır. Vahyin ilk muhatapları olan sahabe nesli, Hz. Peygamber'in rehberliğinde bu değerleri pratik hayata yansıtmış ve İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasına öncülük etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhîm¹ ve Hz. Muhammed² başta olmak üzere bütün peygamberler ve onların yolundan gidenler³ birer model olarak sunulmuş ve üsve-i hasene olarak tanımlanmışlardır. Onlar herhangi bir dünyevi beklenti içerisinde olmadan ve çıkar amacı gütmeyen yaşadıkları toplumun elinden tutan örnek şahsiyetlerdir.

İnsanların hayatını anlamlı hale getiren⁴ ve aynı zamanda müslümanca yaşamak isteyenler için hayat kılavuzu olan⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'i "beşîr" ve "nezîr" dengesi çerçevesinde model insan olarak tanıtmıştır. Meselâ, "Ona itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz." (en-Nur 24/54) âyetinde doğru yolu bulmanın Hz. Peygamber'e itaat etmekten geçtiği hususu vurgulanmış ve onu model almanın ehemmiyeti açıkça zikredilmiştir.

Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık da'vet sürecinde Müslümanlara kazandırmaya çalıştığı kimlik, "en hayırlı ümmet"⁶ olarak nitelikleri belirtilen insan modelidir. Bu Müslüman kimliğinin niteliklerini ve insan modelinin vasıflarını Kur'ân'ın bütü-

1 el-Mümtehine 60/4.

2 el-Ahzâb 33/21.

3 el-Mümtehine 60/6.

4 el-Enfâl 8/24.

5 Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 1: 13.

6 Âl-i imrân 3/110.

nünde görmek mümkündür. Meselâ, Âl-i 'İmrân 3/104⁷ ve el-Mâide 5/54. âyetler⁸ başta olmak üzere birçok âyette ve farklı bağlamlarda Kur'ân'ın hedeflediği insan modelinin temel nitelikleri zikredilmiştir. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Âdem'in yaratılışı sürecinde Yüce Allah ile melekler arasında yaşanan diyalog,⁹ akabinde Hz. Âdem'in çocukları Hâbil ile Kâbil arasında vuku bulan tartışma,¹⁰ insan modelinin ilk nitelikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam da'vetinin Mekke döneminde hicret etmek zorunda kalan ve Habeşistan'da Müslümanların sözcülüğünü yapan Cafer b. Ebî Talib'in Necaş'ı'ya hitaben yaptığı konuşma,¹¹ hem Mekke şirk toplumunun hem de İslâm'ın hedeflediği model insanın temel niteliklerini içermektedir.

Kur'ân, model insanın niteliklerini içerdiği gibi Kur'an'da azımsanmayacak bir kemiyete sahip olan dualar da bu vasıfları ihtiva etmektedir. Günümüzde en çok satılan ve okunan dinî kitapların başında dua kitaplarının yer alması,¹² duanın içerdiği model insanın niteliklerini tespit edebilme gereksinimini beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle toplumsal satıhta ehemmiyet verilen ve çokça okunan dualardaki model insanın niteliklerini genel hatlarıyla tespit edebilmenin, Kur'ân'ın anlaşılmasına ve söz konusu muhatap kitlenin günlük yaşamına bir nebze de olsa anlamlı katkı sunacağı öngörülmektedir. Ayrıca muhatapların önem verdiği meselelerden hareketle onların Kur'ân'la iletişimlerini sağlayabilmek, aktarılmak istenen mesajın doğru ve sağlıklı ulaşmasının zeminini de oluşturacaktır.

Model insanların örnek şahsiyeti ve bunların toplum üzerindeki etkisi, bilinen bir gerçekliktir. Alexis Carrel'in (ö. 1944) "Bir millet içinde duanın yokluğu, o milletin mutlak çöküşü ile eş anlamlıdır."¹³ şeklindeki değerlendirmesi, duanın toplum üzerindeki etkisini anlatması bakımından anlamlıdır. Sosyolojik olarak duanın bu kadar etkin olduğu bir ortamda, Kur'ân dualarının özellikle de bu dualarda zikri geçen model insanların niteliklerinin anlaşılması, toplumların mutlak çöküşüne sebep olan unsurları ortadan kaldıracığı gibi gelişmesine de katma değer sağlayacaktır.

Kur'ân üzerine yazılan tefsirlerde dualar geniş bir şekilde ele alındığı gibi Kur'ân duaları üzerine müstakil çalışmalar yapıldığı ve geniş bir literatürün

7 "Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."

8 "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."

9 el-Bakara 2/30-33.

10 el-Mâide 5/27-31.

11 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdolvâhid (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2: 18-19.

12 Ali Akpınar, *Peygamber Duaları* (Konya: Serhat Kitapevi, 2009), 14; Mehmet Nurullah Aktaş, "Kur'ân Kısalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 21 (2018): 118-119.

13 Ali Şeriati, *Dua* (Ankara: Fecr Yay., 2013), 35.

oluştugu görülmektedir.¹⁴ Yaptığımız literatür taramasında duanın farklı boyutları ele alınmışsa da dualarda model insanın niteliklerinin müstakil olarak ele alınmamış olması, bu çalışmanın şekillenmesini önemli ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla biz de bu çalışmada Kur'ân dualarında model insanın niteliklerini incelemeyi plânladık.

Farklı mevzuları ele alan dualara bir bütün olarak bakıldığında,¹⁵ bu dualarda Kur'ân'ın öngördüğü model insanın önemli niteliklerinin de genişçe zikredildiği fark edilecektir. Kur'ânî dualarda zikri geçen model insanın nitelikleri, Kur'ân'ın ana hedef ve gayeleriyle uyumlu olarak genel hatlarıyla ele alınmıştır. Kur'ân duaları üzerine yaptığımız okumalar neticesinde Kur'ânî dualarda yer alan model insanın söz konusu niteliklerini şu on dört başlık altında sınırlandırmak mümkündür:

1. Tevhid İnancını Kabul Etmesi

Kur'ân-ı Kerim'e göre Tevhid inancını kabul eden müminler; her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten, eşi ve benzeri olmayan Yüce Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih ederler. Bu yönüyle bakıldığında Kur'ân'ın dünyası bütünüyle Allah merkezlidir. Allah, Kur'ân'ın dilinde ve düşünce sisteminde kelimelerin ve işlenen konuların merkezinde yer alan en temel kavramdır.¹⁶ Bu temel kavramın, Kur'ânî dualarda da merkezî bir yapıda olduğunu ifade etmek mümkündür. Buradan hareketle model olarak sunulan insanların tevhid inancına olan bağlılığı, söz konusu dualarda bariz bir şekilde tezahür etmektedir. Bir başka ifade ile Kur'ân'ın tasvir ettiği örnek şahsiyet, her şeyden evvel muvahhittir.

Tevhid inancını kabul eden örnek insan, imân ettiğini ve bu inancı kabul ettiğini vurgulayıcı ifadelerle açıklamakta,¹⁷ hidâyet üzere sebât etmeyi ve her türlü sapmalara karşı olduğunu beyan etmekte¹⁸ ve tepkisini "Sen bizim mevlâ-mızsın." (el-Bakara 2/286) şeklinde açıkça dile getirmektedir. Kılınan namazların her rekâtında tekrarlanan ve aynı zamanda bir dua örneği ve kulluk sözü olan

14 Söz konusu literatür için bkz. Suleyman b. Ahmed Taberî, *Kitâbü'd-Duâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007); Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ,1438/2017); Muhammed Şihâbuddin, *Levâ-mî'u'l-Envâr fî'l-Ed'îye ve'l-Ezkâr* (Dâr İbn Hazm, 1437/2016); Muhammed Gazzâlî, *Fennu'z-Zikr ve'd-Duâ* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2014); Tânk b. 'Atf Hicâzî, *el-Câmi'u'l-Âmme fî'l-Ed'îyye ve'l-Ezkâr* (Kâhire: Dâru'l-Mevvedde, 1435); Şeriati, *Dua*; Ali Pekcan, *Dualar ve Zikirler* (İstanbul: Ek Kitap Yay., 2012). Mehmet Halil Çiçek, *Durûsu'l-Ed'îyyeti'l-Kur'âniyye* (Beyrût Dâr el- Kutubî'l-İlmiyye, 2013); Erdal Baykan, *Dua Üzerine* (Van: Bilge Adam, 2009); Atilla Yargıcı, *Kur'ânî Dua* (İstanbul: İltek Yay., 2017); Hasan Kayıklık, "Kur'ândaki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (2001): 136; Saliha Bilgiç, *Konuları İtibarı İle Kur'ânî Dua* (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008); Hidayet Ayan, *Kur'ânî Peygamber Duaları Ve Dinî Kültürümüzdeki Yeri* (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009); Abdullah Ertuğ, *Kur'ânî Dua Kavramının Din Eğitimi Açısından Tahlili* (Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012); Aktaş, "Kur'ân Kısalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", 119-118.

15 Aktaş, "Kur'ân Kısalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", 119-118.

16 Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Temel Hedefi* (Ankara: Fecr Yay., 2013), 11.

17 Âl-i İmrân 3/16; el-Mü'minün 23/109.

18 el-Fâtiha 1/6-7.

Fâtiha Sûresi,¹⁹ örnek Müslüman şahsiyetin tevhid inancına olan bağlılığını ve bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde şeytanî vesveselerden ve şeytanî dürtülerin yaklaşmasından Allah'a sığınma²⁰ hususu da bu tevhid inancının başka bir tezahürü olarak Kur'ân dualarında öne çıkmaktadır.

Kur'ân'da model insan olarak tanıtılan peygamberlerin ve onlara tabi olan müminlerin tevhid inancına olan bağlılıkları ile bu süreçte karşılaştıkları baskı ve şiddet sık sık anlatılmaktadır.²¹ Meselâ Hz. Nûh, kavminin inkârına ve nankörce davranışlarına karşın Allah'ın yüceliğini vurgulamış ve bunu şu şekilde dile getirmiştir: “Size bunca nimet lütfeden Allah'ın büyüklüğünü ne diye takdir etmiyor sunuz?” (Nûh 71/13).

Kur'ân'a göre Hz. İbrâhîm yaptığı dualarda²² Allah'ın açık-gizli her şeyi bildiğini, göklerde ve arzda bulunanların Allah için gizli kalmayacağını ifade etmiştir. Babası başta olmak üzere kavmi ile olan diyalogunu aktaran Kur'ân, Hz. İbrâhîm'in Allah'a şöyle yakardığını zikretmiştir: “Rabbimiz! Sadece sana dayanıp güvendik, sana yöneldik; dönüş de ancak sanadır.” (el-Mümtehine 60/4).

Tevhid inancının açık göstergesi olan namaz ibadeti de Hz. İbrâhîm'in duasında, “Rabbim! Beni ve soyumdan gelecek olanları namazı devamlı kılanlardan eyle; rabbimiz, duamı kabul et!” (İbrâhîm 14/40) şeklinde ifade edilmiştir. Hz. İbrâhîm, bu inanç üzere kalmayı ve neslinin de aynı şekilde bu inanca bağlı kalmasını Yüce Allah'tan niyaz etmiştir. Görüldüğü üzere Hz. İbrâhîm'in bu talepten sonra duasının kabulünü hassaten arzulanması, meseleye verdiği ehemmiyeti gözler önüne sermektedir.

Firavun'un dinini terk edip Hz. Mûsâ'ya iman edenlerin “Yalnız Allah'a dayanıp güvendik. Rabbimiz! Bizi o zalimler için imtihan aracı kılma!” (Yûnus 10/85) şeklindeki duaları ile Hz. Yûsuf'un Allah'ın müminlerin velisi olduğunu ifade eden, “Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada da âhirette de beni yönetip himaye eden sensin.” (Yûsuf 12/101) duası, model olarak tanıtılan insanların tevhid meselesine bakışını betimlemektedir.

“Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!” (el-Enbiyâ 21/87) duasında görüldüğü üzere Hz. Yûnus da suçunu itiraf etmeden evvel, tevhidin dile getiriliş biçimi olan kelime-i tevhidi vurgulamış ve Allah'ın bütün eksik sıfatlardan münezzehe olduğunu ifade etmiştir.

Aynı şekilde Hz. Süleyman ile olan diyalogunun sonunda Müslüman olan melike, Allah'a yürekten boyun eğdiğini ve tevhid inancını kabul ettiğini, “Rabbim, ben gerçekten kendime zulmetmişim! Artık Süleyman'la beraber âlemlerin

19 Mevlüt Güngör, *Kur'ân Penceresinden* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1997), 11.

20 el-Mü'minûn 23/97-98.

21 Bkz. İbn Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 472; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yay., 2017), 124.

22 İbrâhîm 14/38.

rabbi olan Allah'a teslim oldum." (en-Neml 27/44) şeklinde ifade etmiştir. "Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygambere tâbi olduk; artık bizi şahitlerle beraber yaz." (Âl-i İmrân 3/53) şeklindeki duada da Kur'ân'ın öngördüğü model insanın nâzil olan vahye iman ettiği ve bu vahyi insanlara aktaran resullere de tabi olduğu hususu zikredilmiştir. Bu âyetten vahye iman ile vahyi tebliğ eden peygamberlere ittiba arasında ayırım yapılmadığı, ikisinin birlikte zikredildiği ve model insanların da bu önemli hususa dikkat etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İbrâhîm 14/35. âyette ise Hz. İbrâhîm'in, "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!" biçimindeki duasında Yüce Allah'tan kendisini ve soyunu putlara ibadet etmekten muhafaza etmesini istemiştir. Hz. İbrâhîm'in bu talebi, tevhid inancına sahip olan muvahhidlerin şirk ve şirk anlayışına karşı takındıkları tavır bakımından önemlidir.

Müşriklerin zor zamanlarda veya ölümle karşı karşıya kaldıkları ortamlarda tek olan Allah'a sığındıklarına dair duaların ve bu duaların kabul edildiğine dair bilgilerin Kur'ân'da yer alması,²³ tevhid inancının insan hayatındaki ehemmiyetini göstermesinin yanı sıra kimden gelirse gelsin Allah'a yalvaran insanların dualarının Allah tarafından dikkate alındığını da göstermektedir.

Yukarıda serdedilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Kur'ânî dualarda örnek şahsiyet olarak nitelikleri zikredilen müminlerin tek olan Allah'a iman ettikleri, başka bir ifade ile tevhid inancını savundukları görülmüştür. Buradan da model olması gereken şahsiyetin tevhid inancı dışında başka bir inancı tanımaması ve insanı köleleştirme biçimlerinden biri olan şirk anlayışını reddetmesi gerektiği anlaşılmıştır.

2. Allah'tan Yardım Talep Etmesi

Kur'ân'ın betimlediği model insanın vasıflarından biri, Yüce Allah'tan yardım talep etme meselesidir. Sözlükte "yardım etmek, desteklemek, sıkıntıdan kurtarmak; zafer vermek" anlamındaki nasr (nusret) kökünden türeyen nasîr kelimesi Allah'ın güzel isimlerinden biri olup O'na nispet edildiğinde kullarına yönelik olarak bu manaların tamamını kapsar.²⁴

Kur'ân âyetlerinde müminin, imanında samimi olmasının gereği ile birlikte Rabbiyle olan ilişkisini sadece çaresizlik anlarına hasretmesinin doğru bir şey olmayacağı hatırlatılmakta ve hayatın bütün aşamalarında ve her durumunda O'nun varlığının ve birliğinin bilincinde olunması istenmektedir.²⁵

Kur'ân dualarında, Allah'ın rahmetiyle her şeyi kuşattığı, merhamet edenle-

23 Lokmân 31/32.

24 Bekir Topaloğlu, "Nasîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV yay., 2006), 412.

25 Baykan, *Dua Üzerine*, 97.

rin en hayırlısı olduğu²⁶ hususları açıkça zikredilmiştir. Meselâ uzun yıllar sabırla kavmini tevhid mesajına da'vet eden Hz. Nuh, yalanlamalarına karşın²⁷ mağlup olduğunu ifade etmiş ve akabinde “Artık yenik düştüm; yardımını esirgeme!” (el-Kamer 54/10) şeklinde Allah'tan yardım dilemiştir. Hz. Lût da benzer şekilde gayr-i meşru ilişkilerin sık görüldüğü kavmine karşı Allah'tan yardım dilerken²⁸ Hz. Mûsâ, Medyen yolunda her hayra muhtaç olduğunu²⁹ dile getirmiştir. Diğer taraftan Hz. Mûsâ, Firavun'un yaptığı zulümlere karşın ona bedduada bulunmuş ve Allah'tan helâk olmasını³⁰ talep etmiştir.

“Rabbimiz! Bizi sabırla donat, bize sebat ver ve inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!” (el-Bakara 2/250) duasının geçtiği kıssada Tâlût, sorumluluğunun bilinci ile hareket eden vakur ve onurlu bir “melik/lider”; ona tabi olanlar ise mü'minlere yakışan bir tavırla arkasında saf tutmayı başaran bir topluluk profilini çizmektedir.³¹ Bu dua Câlût ve ordusu ile mücadele eden Tâlût ve beraberindeki müminlerin örnek şahsiyetini anlamaya katkı sunduğu gibi dualarda ele alınan meselelerin öncelik açısından tespitini de ortaya koymaktadır.

Kıssaları Kur'ân'da zikredilen ve Ashâbu'l-Kehf olarak nitelenen müminlerin mağaraya sığınmaları ve ardından Yüce Allah'tan rahmet ve çıkış yolu talep etmeleri³² de model insanın vasıfları olarak ifade edilebilir.

Hz. Yusuf gibi iffetli bir yaşamı tercih edenlerin karşılaştıkları sıkıntılara karşı Allah'tan yardım diledikleri ve Allah'a sığındıkları anlaşılmaktadır. Bu konuda Hz. Yûsuf'un şu duasını hatırlamak meseleyi anlamaya önemli katkı sunacaktır: “Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer onların bana kurdukları tuzağı boşa çıkarmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum!” (Yûsuf 12/33). Bu âyette iffetin model insanın şahsiyetine izzet ve onur kattığı, ahlakî bir duruş sergilemenin ancak Yüce Allah'ın yardımı ile hedefine ulaşabileceği vurgulanmıştır.

Yukarıda aktarılan örneklerde model insanın hem savaş ortamında hem de inkârcılığın yaygınlık kazandığı, gayr-ı meşru ilişkinin yoğun yaşandığı, iffetin muhafaza edilmesi gerektiği ve çıkış yollarının arandığı zor zamanlarda Allah'tan yardım talep ettiği görülmüştür. Bu da Allah'tan yardım talep etmenin hayatın tüm alanlarını kuşatan ve ihmal edilmemesi gereken önemli bir husus olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

26 el-Mü'minûn 23/109, 118.

27 el-Mü'minûn 23/26. Ayrıca bkz. el-Mü'minûn 23/39.

28 el-Ankebût 29/30.

29 el-Kasas 28/24.

30 Yûnus 10/88.

31 Aktaş, “Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü”, 1127.

32 el-Kehf 18/10.

3. Yanlışta İsrar Etme Yerine Tövbe Edip Bağışlanma Dilemesi

Kur'an'ın betimlediği model insan profilinde tek masum varlıklar peygamberlerdir.³³ İsmet sıfatına sahip birçok peygamberin Yüce Allah'tan bağışlama talebinde bulunması,³⁴ meselenin ehemmiyetini ortaya koymasına bakımından önemlidir.

Kur'an'ın model insan olarak niteliklerini zikrettiği müminler, yanlış yapma veya günah işleme durumu ile karşı karşıya kaldıklarında yanlışta asla ısrar etmemiş; işlemiş oldukları günahlardan tövbe etmişlerdir. Ayrıca Allah Teâlâ'ya yapılan bu talebin sadece günahların işlendiği anlarla sınırlı olmadığı bunun yanı sıra işlenen her amelin ve söylenen her sözün akabinde tövbe etmenin mümkün olduğu Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Meselâ Hz. İbrâhîm, oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa ederken "Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar. Bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et. Şüphesiz tövbeleri kabul eden, merhameti bol olan yalnız sensin." (el-Bakara 2/128) şeklinde dua etmeleri bunun açık göstergelerinden biridir.

Kendilerine yazık ettiklerini ifade eden Hz. Âdem ile Havva³⁵ gibi Hz. Yunus da yaptığı yanlışın farkına varır varmaz kendisine yazık ettiğini³⁶ itiraf ederek tövbe etmiştir. Benzer şekilde Kur'an'da Allah'a iman ettiğini ifade edip günahlarının bağışlanmasını arzulayan³⁷ ve tövbe eden³⁸ müminlerin vasıfları dualarda yerini almıştır.

Bağışlanmanın dile getirildiği dualardan biri de inkârcılar yüzünden sınanmanın söz konusu edildiği duadır. Yüce Allah bu sınamayı şöyle açıklamaktadır: "Rabbimiz! Bizi, inkâr edenler için bir fitne (sınama konusu) yapma. Bizi bağışla ey rabbimiz! Çünkü kudret ve hikmet sahibi olan sensin." (el-Mümtehin 70/5). İbn Ebî Zemenîne (v. 399/1008) göre bu duada geçen fitneden maksat, müşriklerin galip gelmesidir.³⁹ Bu duada Müşriklere fırsat verilmemesi, Müslümanların rüsvâ olmamaları ve günahlarının bağışlanması istenmiştir. Burada Müslümanlardan kaynaklanan söz ve eylemlerin muhatap nezdindeki yansımalarına dikkat çekilmiş; ciddi sorunları barındıracak bu sınamadan dolayı Allah Teâlâ'dan mağfiret dilenmiştir.

Model insan olarak nitelikleri dualarda zikredilen müminler; öncelikli olarak kendileri, ardından ana-babaları, daha sonra da kadın-erkek bütün müminler için bağışlanma talebinde bulunmuşlardır. Bu husus Kur'an'da şu şekilde zikredilmiştir: "Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin er-

33 Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV yay., 2001), 134-136.

34 el-A'râf 7/151; eş-Şu'arâ 26/86; Sâd 38/35.

35 el-A'râf 7/23.

36 el-Enbiyâ 21/87. Benzer örnekler için bkz. el-Kasas 28/16.

37 Âl-i 'İmrân 3/16; el-A'râf 7/149, 155; Hûd 11/47.

38 el-Mü'min 40/7.

39 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Ebi Zemenîn, *Tefstru'l-Kur'âni'l-Aziz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadise, 2002), 4: 377.

kekleri ve mümin kadınları bağışla, zalimleri ise daima helâk et.” (Nûh 71/28). Bu duadan müminlerin “ben” merkezli düşünmek yerine “biz” merkezli düşünmeleri, kardeşlerinin derdiyle dertlenmeleri ve zalimlere karşı da sessiz kalmamaları gerektiği anlaşılmaktadır.

İşlenen günahlardan tövbe etme veya doğrudan Yüce Allah'tan bağışlanma dileme hususu, yukarıdaki dualardan da anlaşıldığı üzere çok farklı mevzular bağlamında ele alınmıştır. Bu da insan-insan veya insan-Allah ilişkisi bağlamında insanın Yaratıcısını daima hatırlaması ve karşılaşılan sorunları çözebilmede, yapılan yanlışlardan dolayı evvela Yüce Allah'tan bağışlanma talep etmesi gerektiğini göstermektedir.

4. Verilen Nimetlere Şükretmesi

Kur'ân'a göre model insanda bulunması gereken önemli vasıflardan biri, bahşedilen nimetlere şükredebilmektir. Allah'ın isimlerinden biri olarak “Şekûr”, kulun iyi ameline fazlasıyla karşılık veren⁴⁰ manasına gelir. Kur'ân'da zikredilen peygamberlerden Hz. Nûh da “şükreden kul”⁴¹ olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın nimetlerini saymanın imkânsızlığını⁴² hatırlatan Kur'ân, bahşedilen nimetlerle suçlulara arka çıkılmaması gerektiği uyarısını yapmış ve “Rabbim! Bana lütfettiğin nimetler hakkı için suçlulara asla arka çıkmayacağım.” (el-Kasas 28/17) şeklindeki duayı zikretmiştir.

Bahşedilen nimetler için şükredebilme olanağını talep etme hususu, insanın yaratılış serüveninin anlatıldığı el-Ahkâf 46/15. âyette ve Hz. Süleyman'ın duasında⁴³ yer almıştır. Benzer şekilde yönetebilme ve meseleleri yorumlayabilme nimetleri, Hz. Yûsuf'un duasında şu şekilde dile getirilmiştir: “Ey rabbim! Bana iktidar verdin ve bana rüyaların yorumunu da öğrettin.” (Yûsuf 12/101).

Yukarıda ifade edildiği üzere bahşedilen nimetlere teşekkür etme hususu, Kur'ân dualarında önemli bir yer tutmaktadır. Hakkın galip gelmesi bağlamında Firavun ve yandaşları başta olmak üzere zalimlere verilen nimetlerin helâkı mevzusunun⁴⁴ da müminlerin duasına konu olduğu görülmektedir.

Buna göre nitelikleri zikredilen örnek şahsiyetin; bencilliğin ve nankörlüğün hızla yayıldığı günümüz dünyasında kendisine bahşedilen nimetlerin farkında olması, her türlü nimetin orantısız bir şekilde heba edildiği bir dönemde gerekli derisi çıkarması ve şekûr olan Rabbine nankörlük etmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

40 Bekir Topaloğlu, “Şekûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV yay., 2010), 493.

41 el-İsrâ 17/3.

42 İbrâhîm 14/34. Ayrıca bkz. Âl-i 'İmrân 3/103;

43 en-Neml 27/19.

44 Yûnus 10/88.

5. İlim Peşinde Koşması

Yaklaşık yirmi üç yılda nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm; nüzulünün ilk yıllarında okumayı emretmiş,⁴⁵ kaleme ve kalemin ehemmiyetine vurgu⁴⁶ yapmıştır. Zira Kur'ân, İslam medeniyetini bir “kitap” ve “ilim” medeniyeti haline getiren baş faktör⁴⁷ ve aslî kaynaktır.

Unutma endişesiyle nâzil olan vahyi sık sık tekrar eden Hz. Peygamber, Yüce Allah tarafından uyarılmış ve ondan “Rabbim! Beni ilimle donat.” (Tâhâ 20/114) şeklinde dua etmesi talep edilmiştir. Burada öğrenmenin inceliklerinden biri olan acele etmeme hususu, Hz. Peygamber'den talep edilen “Rabbim beni ilimle donat” ifadesi ile birlikte gelmiştir. Bu da sözün bağlamına gayet uygun düşmektedir.⁴⁸ Bu âyette geçen aceleci davranmama meselesi, Kur'ân vahyi ile ilgilidir. Hz. Peygamber burada kınanmamıştır. Aksine ona taltifte bulunulmuş; bilgisini arttırması için de özendirilmiştir.⁴⁹ Ayrıca bu dua, ilmin faziletine ve ‘azametine yapılan övgünün kanıtlarındandır.⁵⁰

İlme verilen değerın yanında bilgisizce hareket edip istemekten Allah'a sığınma hususu da Kur'ânî dualarda yer almıştır: “Ey rabbim! Ben, senden hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi istemekten yine sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, kaybedenlerden olurum!” (Hûd 11/47). Bu âyette geçen *اللهم اغفر لي* ifadesinden daha etkileyici ve kapsayıcıdır. Çünkü bunu zikretmekle Allah'tan başka kimseden mağfireti talep etmenin önü kesilmekte ve başkasının buna sahip olmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır.⁵¹

İlme değer verme ve ilminin daima artmasını isteme gibi hususların Kur'ânî dualarda yer alması, model insan açısından sahip olunması gereken önemli vasıflarındandır, denilebilir. Bu nitelik, ilimle donatılmış nesillerin yetişmesine öncelik verilmesi ve bu şekilde yetişen nesillere verilen değeri ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

6. Öncekileri Hayırla Yâd Edip Sonrakilere Hoş Sada Bırakması

Kur'ân'ı tilâvet eden müminler; iyilik, adalet ve merhamet örneklerinin geçtiği kıssa ve meselleri hatırlayarak bu özellikleri kendilerinde de geliştirmeye çalışır, böylelikle Kur'ân'ı model almaya gayret ederler. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın iyilerle kötülerin tarih içindeki mücadelelerine ait anlatımlarını okuyarak iyilikleri ve gü-

45 el-'Alak 96/1-4.

46 el-Kalem 68/1.

47 İbrahim Hakkı Karşı, *Kur'ân'ın Anlamaya Giriş* (Ankara: DİB Yay., 2014), 17.

48 Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 3: 353.

49 Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîr et-Tahrîr ve't-Tevîr* (Tûnus: Dâr Suhnûn, ts.), 16: 317.

50 M. Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara, Fecr Yay., 2017), 13.

51 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6: 138.

zellikleri hayatlarına aktarmaya çalışır, bilinç ve direnç kazanırlar.⁵² Kazanılan bu bilinç ve direnç ile birlikte dualarda işaret edilen esasların bilinmesi ve anlaşılması, harap eden değil mamur eden bir neslin yetişmesine önemli katkı sunacaktır.

Önceki dönemlerde yaşayan Müminleri hayırla yâd etme ve sonraki nesillere hoş sada bırakma hususu, model insanın önemli niteliklerinden biridir. Bu mevzu Kur'ân'da geçen farklı dualarda yer almaktadır. Vefat eden veya yaşadığı ortamdan ayrılan müminlere karşı hiçbir kin beslememe hususu da bu nitelikler arasında sayılmaktadır. Nitekim âyette bu hususla ilgili şöyle buyrulmaktadır: “Ey rabbimiz! Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.” (el-Haşr 59/10).

Kur'ân'a göre Hz. İbrâhîm, hayırla yâd edilme ile ilgili talebini açıkça şöyle dile getirmiştir: “Arkadan gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip eyle!” (eş-Şu'arâ 26/84).

Kezâ Hz. İbrâhîm'in çocukları Hz. İshak ve Hz. Yakub, Kur'ân'da övgüyle yâd edilen peygamberler⁵³ olarak açıklanmıştır. Diğer taraftan Hz. Zekeriyya, kendi neslinden ve sonradan gelecek akrabalarından duyduğu endişeyi dile getirmiş ve Yüce Allah'tan kendisine model insan olabilecek bir evlat nasip etmesini talep etmiştir.⁵⁴

Yukarıda zikri geçen dualarda önceki ve sonraki nesiller arasında hayırlı bir neslin ve örnek Müslüman şahsiyetin sahip olabileceği önemli nitelikler zikredilmiştir. Bu nitelikler, önceki müminlere karşı kin ve nefret beslememe ve sonraki nesillere hoş bir sada bırakmaktır. Bu vasıflar, nesiller arasında sağlıklı bilgi akışını sağladığı gibi erdemli davranışları kapsayan kültürün temel taşlarının sağlam bir zeminde aktarımını da beraberinde getirecektir.

7. İslâmî Da'vet Metodunun Temel Esaslarını Dikkate Alması

Kur'ânî dualarda model insan ile ilgili ele alınan önemli hususlardan biri de İslâm da'vet metodunun temel esaslarının dikkate alınmasıdır. Hz. Peygamber'in risâlet süresi boyunca da'vet faaliyetinde ulaştığı bulunduğu büyük başarı; onun uyguladığı da'vet metotlarının son derece tutarlı, mâkul, mantikî, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü metotlar olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Hz. Peygamber'in bu süreçte muhataplarını tanımaya büyük önem verdiği, onların duygularını, isteklerini ve fert olarak özelliklerini dikkate aldığı, muhataplarına daima değer verdiği, ilgi gösterdiği, yakınlaşma teminine gayret göstererek

52 Mehmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yay., 2008), 16.

53 Meryem 19/50.

54 Meryem 19/5-6.

55 Mustafa Çağrı, “Da'vet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 17.

ortak noktalarda birleşme esasından hareket ettiği; af, müsamaha, yumuşaklık, şefkat ve merhameti kin, öfke, zorbalık ve düşmanlığa tercih ettiği görülür.⁵⁶

İslâm da'vet metodunun temel prensipleri, birçok peygamberin örnek şahsiyetinde kendini ortaya koymuşsa da özellikle Hz. Nuh ile Hz. Mûsâ'nın dualarında nitelikleri açıkça zikredilmiştir. Meselâ Hz. Nûh, kavmini tevhid inancına da'vet ederken şu ifadelere yer vermiştir: "Rabbim! Doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım; Fakat benim yaptığım çağrı onları daha da uzaklaştırdı. Kendilerini bağışlaman için ben onları ne zaman çağırıyım, parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına bürüdüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. Yine de ben onları açıkça çağırmaya devam ettim. Onlara açık da söyledim, yerine göre gizli de söyledim." (Nûh 71/5-9).

Benzer şekilde Hz. Musâ'nın Firavun ile mücadele bağlamında gerçekleşti-receği görüşme öncesinde Yüce Allah'a yakarmış ve İslâmî da'vet metoduna esas teşkil edecek bir kısım temel prensipleri şu şekilde dile getirmiştir: "Rabbim! Kalbime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Yakınlarımdan birini bana yardımcı ver. Kardeşim Hârûn'u. Onunla gücümü pekiştir. Onu da görevime ortak et. Ta ki seni bol bol tesbih edelim. Ve seni çok analım. Kuşkusuz sen bizi görmektesin." (Tâhâ 20/25-35). Bu duada dile getirilen kendisini rahat ifade edebilme, muhatabının kendisini doğru anlamasını özellikle isteme, işin zorluğunu dikkate alarak kolaylık sağlamayı talep etme hususları, dile getirilen meselelerin ehemmiyetini ve muhatabın ortaya koyacağı fevrî tepkilere hazır olduğu mesajını da vermektedir.⁵⁷ Bu âyetlerde Hz. Mûsâ'nın Allah'tan iç ferahlığı talep ettiği ve teennî ile hareket ettiği, işin ciddiyetinin farkında olup bu bilinç ile konuşmaya hazırlandığı, muhatabın kendisini anlamasını arzuladığı, da'vet esnasında kendisine eşlik edecek bir yardımcıyı gerekçeleriyle birlikte talep ettiği anlaşılmıştır.

Yukarıdaki dualarda da'vet esnasında model insanın bir kısım nitelikleri ele alınmış ve muhatapla kurulacak iletişim biçiminin temel ilkelerine dikkat çekilmiştir. Bu dualarda Tevhid dinine da'vette bulunacak kişilerin İslâmî da'vet metodunun temel esaslarını önemsedikleri ve buna göre tavır takındıkları fark edilmiştir.

8. Yaşadığı Coğrafyanın Güvenliğini ve Burada Yaşayanların Geçimini Dert Edinmesi

Güven duygusu, toplumun her kesiminde ve her alanda bulunması gerekmektedir. Anne babanın çocuğa, çocuğun anne babasına, eşlerin birbirine, ticari ilişki içinde bulunanların birbirlerine güven duyduğu bir toplum sağlıklı bir toplum-

56 Çağrıci, "Da'vet", 17; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 314; Ahmet Lütfi Kazancı, *Hz. Peygamberin Hitabeti* (İstanbul: Marifet Yay., 110 ,(2008.

57 Aktaş, "Kur'an Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", 1125.

dur.⁵⁸ Bir toplumun güvenli olması insanların üzerinde yaşadıkları coğrafyanın da güvenli olmasına bağlıdır. Dolayısıyla toplumun güvenliğini insanların barındığı şehrin güvenliğinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İşte bu husus, Kur'ânî dualarda örnek şahsiyetin niteliklerinden biri olarak görülmektedir.

Tarihte vuku bulan ve Kur'ân'da tasviri yapılan Tufan hadisesi, Nuh kavminin inatçı tavrı ve tevhid mesajını yok etmeye çalışmaları neticesinde meydana gelmiştir. Hz. Nuh da inananlarla birlikte bindiği geminin bereketli ve güvenli bir memlekete ulaşması için Yüce Allah'a yakarmıştır: “Rabbim! Beni bereketli bir yere indir; en uygun şekilde indirip yerleştiren sensin.” (el-Mü'minûn 23/29). Bu dua ile Hz. Nuh, geminin emin ve bereketli bir mekânda durmasını ve emin bir şekilde inip bahsi geçen yerde güvenli bir şekilde yerleşmesini Yüce Allah'tan talep etmiştir.

Kur'ân'daki dualarda şehrin güvenliğinin yanında beldede yaşayanların can güvenliği ile ilgili endişeler de dile getirilmiştir. Meselâ, “Ey rabbimiz! Doğrusu onun bize karşı ileri gitmesinden veya daha da azmasından endişe ediyoruz.” (Tâhâ 20/45) şeklindeki duada Hz. Mûsâ, Firavun'un zulmünü zikretmiş ve can güvenliğinden duyduğu endişeyi dile getirmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'e göre Hz. İbrâhîm, yaşadığı belde olan Mekke'nin güvenli olmasını dilemekte ve bunu “emin” kavramıyla şöyle ifade etmektedir: “Rabbim! Buryayı güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve âhret gününe inananları da çeşitli ürünlerle rızıklandır.” (el-Bakara 2/126).

Bu duada Hz. İbrâhîm'in Kur'ân vahyine beşiklik eden Mekke için dua etmesi, Mekke şehrine atfedilen ehemmiyeti ortaya koyması açısından önemlidir. Bu beldenin Kur'ân'da “şehirlerin anası” anlamına gelen “ümmü'l-kurâ”⁵⁹ şeklinde tavsif edilmesi, Mekke'nin güvenliğinin bütün şehirlerin güvenliğini beraberinde getireceğini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Mekke'deki Mescid'in ve çevresinin harem olarak ilan edilmesini, Hz. İbrâhîm'in duasından müstakil olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca güvenliğin olmadığı yerde ticarî hayatın ve geçimin serbestçe gerçekleşmesinden de bahsedilemez. Dolayısıyla İslâm'ın öngördüğü model insan, yaşadığı coğrafyanın güvenliğini önemseydiği gibi burada yaşayanların rızıklarını temin edebilecekleri olanakları da dikkate alır. Hz. İbrâhîm'in duasına da yansıyan Mekke ile ilgili endişesinin kabul olduğunun bir göstergesi Kâbe'yi yıkmak için harekete geçen Ebrehe'nin ordusunun helâk oluşudur.⁶⁰ Bu olayı da aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Hz. İbrâhîm Mekke'de Kâbe'nin inşası sürecinde Mekke şehrinin muhtemel saldırılardan korunması ve tevhid inancının merkezi olmasını şöyle arzulamıştır:

58 Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 325.

59 el-Enâm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

60 el-Fil 105/1-5.

“Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!” (İbrâhîm 14/35).

Mekke'nin güvenliği ile ilgili gelen başka bir âyette⁶¹ Mekke'nin coğrafi yapısı zikredilmiş ve burada yaşayan insanların gönül rahatlığı ile barınabileceği bir merkez olması arzulanmıştır. Burada rızık kavramına vurgu yapılması dikkat çekicidir. Zira her ibadette olduğu gibi duada da riayet edilmesi gereken belli başlı esaslar bulunmaktadır. Bu esaslardan biri de helâl rızık elde etmek için çaba göstermektir.⁶² Dolayısıyla rızık kavramının söz konusu duada zikredilmesi dua-rızık ilişkisini de ortaya koymaktadır.

Buna göre yaşadığı coğrafyanın güvenliğini önemsemek ve burada yaşayanların geçimini dert edinmek, müslümanların güvenliğe ve bu ortamda icra edilecek ticarî hayata verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Güvenliğin ve emniyetin olmadığı bir ortamda gönül rahatlığı ile ibadet etmekten, bunun yanı sıra insanların işe ve ibatesinden bahsetmek mümkün değildir.

9. Erdemli Bir Nesil Talebinde Bulunması

Nesli korumak ve geliştirmek, İslam'ın temel hedeflerinden biridir.⁶³ Toplumun geleceğini inşa edecek olan gençlere, model olabilecek insanların niteliklerini tanıtmak önem arz etmektedir. Bu çerçevede Kur'ânî dualar incelendiğinde erdemli bir neslin belli başlı vasıflarını görmek mümkündür.

Toplumun yarınlarını inşa edecek erdemli nesilleri yetiştirme mevzusu, Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği hedef ve gayelerden biridir. Bu konuda Draz (ö.791/1388), Şâtübî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ına yazdığı mukaddimede tüm toplumlar için medeniyetin temelini oluşturan ve zarurât-ı hamse olarak ifade edilen din, can, akıl, nesil ve malı korumayı dinin gaye ve hedefleri olarak açıklamaktadır.⁶⁴

Erdemli neslin yetişmesi evvela bunları yetiştirecek ebeveynin erdemliliğine bağlıdır. Kur'ân, ebeveyne çocuklarıyla ilgili görevlerinin bulunduğunu, her aşamada dua etmeyi ihmal etmemeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Kur'ân'da zikri geçen dualardan hareketle bir ebeveyn, Allah'tan kendilerini evlatsız bırakmamasını dile getirdikten sonra⁶⁵ ana rahmine düştüğü andan itibaren doğacak çocuk için dua etmeyi,⁶⁶ kendilerine bahşedilen evlatlar için Allah'a hamd etme-

61 İbrâhîm 14/37.

62 İbn Dekik el-İd, *Şerhu'l-Erba'in'n-Neveviyye* (Beyrût: Şeriketu'l-Medîne, ts.), 59; es-Seyyid Sâbık, *Fıkhu'h-Sunne* (Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1433), 2: 88.

63 Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 403.

64 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtubi el-Gırnâti, *el-Muvâfakât fî Usûliş-Şer'i'a*, thk. Abdullah Draz (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994), 1: 9.

65 el-Enbiyâ 21/89.

66 Âl-i 'İmrân 3/35.

yi,⁶⁷ doğan çocuğun cinsiyetini dile getirip çocuğa verilen isimden bahsetmeyi, şeytanın ona ve nesline zarar vermesinden Allah'a sığınmayı⁶⁸ öncelendirir. Bu niteliklerin ayrıntılı bir biçimde dualarda zikredilmesi, Kur'ân'ın meseleye verdiği ehemmiyeti ortaya koymaktadır.

Hz. İbrâhîm, hem kendisi⁶⁹ hem de zürriyeti⁷⁰ için dua ederken sâlih kavramına vurgu yapmış; dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan insanlardan olmayı Yüce Allah'tan talep etmiştir. Benzer şekilde Hz. Zekeriyya, yaşlı hâlini tasvir ettikten sonra⁷¹ dualarının sürekli kabul edildiğini ifade etmiş⁷² ve kendisine Allah'ın rızasına uygun davranışlar ortaya koyan pâk evlatlar bahşedilmesini⁷³ arzulamıştır.

Aile mefhumunu ortadan kaldıran ve erdemli neslin yetişmesini imkânsız hâle getiren gayr-i meşru ilişkilere ve gayr-i ahlâkî davranışlara karşı verilmesi gereken tepkiyi de Kur'ânî dualarda görmek mümkündür. “Doğrusu ben bu yaptığınızdan dolayı sizden nefret ediyorum. Rabbim! Beni ve ailemi, bunların yapmakta olduklarının vebalinden kurtar.” (eş-Şu'arâ 26/168-169) âyetlerinde ifade edildiği üzere Hz. Lût'un ortaya koyduğu tepkiyi ve Allah'a olan yakarışını, erdemli neslin diğer bir vasfı olarak görmek mümkündür.⁷⁴

Kur'ân'da Rahmân'ın kulları olarak tavsif edilen müminlerin vasıflarından biri de eş ve çocuklarının model ve öncü olmalarını istemektir. Model insan olarak nitelenebilecek müminlerin kendi aileleri için yaptıkları dualardan birisi de âyette şöyle ifade edilmiştir: “Ey rabbimiz! Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahahtan sakınanlara öncü yap!” (el-Furkan 25/74).

Kur'ân'da Hac menâsiki bağlamında dua edenlerden bir kısmının sadece dünya saadetini ve iyiliğini arzuladığı, kimisinin de hem dünya hem de ahiret mutluluğunu talep ettiği ifade edilmektedir.⁷⁵ Erdemli davranışlar ortaya koyanların ve model insan vasfına sahip olanların hem dünyadaki hem de ahiretteki iyilikleri istemeleri nedeniyle övgüye mazhar oldukları anlaşılmaktadır. Bu husus Kur'ân'da şu şekilde ifadesini bulmuştur: “İnsanlardan öyleleri vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada ver” diye dua ederler. Böyle bir kimsenin âhiretten hiç nasibi yoktur. İnsanlardan öyleleri de vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru” derler.” (el-Bakara 2/200-201). Benzer şekilde Hz. Mûsâ'nın da bir duasında⁷⁶ hem dünyayı hem de

67 İbrâhîm 14/39.

68 Âl-i 'İmrân 3/36.

69 eş-Şu'arâ 26/83.

70 es-Sâffât 37/100.

71 Meryem 19/8. Ayrıca bkz. Âl-i 'İmrân 3/40.

72 Meryem 19/4.

73 Âl-i 'İmrân 3/38; Meryem 19/5.

74 Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 451.

75 el-Bakara 2/196-200.

76 el-A'râf 7/156.

ahireti önemseyen ifadelere yer vermesi bu konuya atfedilen önemi pekiştirmektedir.

Kur'ân'ın emri gereği ebeveyne hürmet etme ve onlar için Allah'tan merhamet dileme vasfı, erdemli bir nesil talebinde bulunan müminlerin mühim niteliklerinden biridir. Meselâ, "Rabbim! Onlar beni küçüklükte nasıl şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster" (el-İsrâ 17/24) âyetinde, ebeveyn tarafından küçük yaşta verilen terbiyeye vurgu yapıldığı gibi bu terbiyeyi veren ana-babaya teşekkür ve dua edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Buna göre tevhid mesajını sağlıklı bir şekilde sonraki nesillere aktarabilme faaliyeti, ancak erdemli bir nesil vasıtasıyla mümkündür. Batı toplumunda aile mefhumunun ortadan kalktığı, evlenenlerin çocuk sahibi olmaktan kaçındığı bir ortamda İslam dünyasının da bundan ciddi manada etkilendiği görülmektedir. Gayr-i meşru ilişki ve ahlakî davranışların farklı isim ve amblemlerle reklamının yapılması ve bu davranışların sıradanlaştırılmaya çalışılması erdemli ve sağlıklı bir nesli bekleyen tehlikelerdendir. Gerekli tedbirlerin alınması ve ilgili kıssalar ve tarihi olaylardan derslerin çıkarılması gerekmektedir. Buradan hareketle erdemli ve sâlih bir neslin oluşmasında ve yetişmesinde örnek şahsiyetlerin etkinliği yukarıda serdedilen örneklerden anlaşılmaktadır.

10. Müslümanca Yaşamayı ve Müslümanca Ölmeyi Arzulaması

Ölümü ve hayatı insanları sınamak üzere yaratan Yüce Allah,⁷⁷ insanları ve cinleri kendisine ibadet etmek üzere yaratmıştır.⁷⁸ Kur'ân, hayatı anlamlı hale getirecek hususlara da'vet edilen müminlerin Allah'a ve Resûlüne icabet etmeleri⁷⁹ ve İslâm üzere ölmeleri gerektiğini⁸⁰ bildirmiştir. Benzer şekilde Müslümanca yaşamayı ve İslam üzere ölmeyi arzulama, model insanların bir vasfı olarak Kur'ânî dualarda yerini almıştır.

Kur'ân'ın ahlak anlayışına göre inançların hayata yansıtılması gerekmektedir. Allah'a ve ahirete iman, insanın hayatında ve yaptıklarında somut olarak görülmesi; onun davranışlarını inancı yönlendirmelidir.⁸¹ Başka bir ifade ile hayatımızı ve davranışlarımızı yönlendirmede mihenk taşı, Kur'ân ve onu açıklayan Allah Resûlü (s.a.v.) olmalıdır. Söz konusu mihenk taşının göz ardı edilmesi ve bitmez tükenmez arzu ve isteklerin etkin bir şekilde devreye girmesi ile Müslümanca bir duruş sergileyebilme olanağının ortadan kalkacağı aşîkârdır.

İnançlardan kaynaklanan ibadetler, ahlâkî ve hukukî emirlere yönelik bilinç düzeyinin hem bireysel hem de sosyal açıdan güçlenmesini ve canlı tutulmasını

77 el-Mülk 67/2.

78 ez-Zâriyât 51/56.

79 el-Enfâl 8/24.

80 Âl-i 'İmrân 3/102.

81 Paçacı, *Kur'ânâ Giriş*, 67.

sağlar. Bu nedenle ibadetlerin yerine getirilmesi hem inanç hem de Müslümanca yaşamak bakımından çok önemlidir.⁸² Yaşamın ve ölümün Allah'ın rızasına uygun olması gerektiğine dair Kur'ân'da zikri geçen şu âyetler bu anlamda dikkat çekicidir: “Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapaşğlam bir dine, Allah'ı bir bilen İbrâhîm'in dinine iletti.” O, ortak koşanlardan değildi. De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana sadece bu emrolundu ve ben müslümanların ilkiyim.” (el-Enâm 6/161-163).

el-Ahkâf 46/15. âyette insanın yaratılış serüveni aktarıldıktan sonra insanlardan talep edilen bir duaya yer verilmiş ve duanın sonunda Müslümanca yaşamayı vurgulayan mesaj yer almıştır: “Rabbim! Bana ve anne babama lütfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl. Benden gelecek nesli hayırlı eyle, pişmanlıkla dönüp senin kapına başvurmaktayım ve ben şüphesiz müslümanlardanım!”

Hiz. İbrâhîm, kendisi ve ailesi için dua ettiği gibi Müslüman bir ümmet için de dua etmiş ve “Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar.” (el-Bakara 2/128) şeklinde ifade etmiştir.

Firavun'un tehditlerine karşı Hiz. Mûsâ'ya iman edenler de Müslümanca ölmeyi arzuladıklarını şöyle ifade ederler: “Ey rabbimiz! Bize sabırlar ver ve müslüman olarak canımızı al!” (el-A'râf 7/126).

Hiz. Yûsuf da ailesiyle bulunduğu en mutlu gününde Müslümanca ölmeyi ve sâlihler ile beraber olmayı arzulamıştır.⁸³ İbn 'Abbâs'tan gelen ölümü arzulayan ilk peygamberin Hiz. Yûsuf olduğu ile ilgili rivâyetler de tefsir kaynaklarında⁸⁴ zikredilmiştir.

Yukarıda serdedilen örneklerde ve zikredilen dualarda yaratılış gayesinin önemli bir tezahürü olan Allah'ın rızasına uygun bir yaşam tercihinde bulunma ve bu tercih üzere ölmeyi göze alabilme hususları vurgulanmıştır. Dolayısıyla Müslümanca yaşamının yanında Müslümanca ölmeyi hedef olarak görebilmek ve anlayabilmek için model insanların niteliklerinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmek mümkündür.

11. Zalimlerin Şerrinden Allah'a Sığınması

Kur'ân dualarında yer alan mevzulardan biri de zalimlerin şerrinden Allah'a sığınma hususudur. Bu, Kur'ânî dualarda vasıfları açıklanan model insanın önemli niteliklerinden biridir. Meselâ mağlup olduğunu ifade eden Hiz. Nûh, Allah'tan yardım dilemiş, akabinde zalimler için şöyle dua etmiştir: “Rabbim! Yeryüzünde

82 Paçacı, *Kur'ânâ Giriş*, 70.

83 Yûsuf 12/101.

84 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'An Têvîli Âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâr İbn Hazm, 2002), 13: 93-94.

inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler.” (Nûh 71/26-27).

Benzer şekilde zalimlerin yalanlamalarından endişe eden Hz. Mûsâ,⁸⁵ Firavun'un zulmünden kurtulmak için dua ettiği⁸⁶ gibi Hz. Asiy'e de Firavun zulmünden dolayı Allah'a yakarmıştır: “Rabbim! Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavun'dan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selâmete çıkar!” (et-Tahrîm 66/11).

Hz. Mûsâ'ya iman edenler de ehl-i küfrün elinden kurtulmak için dua etmiş,⁸⁷ zalimlerin eliyle rüsva olmamayı talep etmişlerdir: “Yalnız Allah'a dayanıp güvendik. Rabbimiz! Bizi o zalimler için imtihan aracı kılma! Merhametinle bizi o inkârcılar gürhundan kurtar!” (Yûnus 10/85).

Yüce Allah, Hz. Muhammed'in zalimlerin içinde barınmamasını ve bunun için, “Rabbim! Eğer onların tehdit edildiği hali bana göstereceksen, bu durumda beni zalimler topluluğunun içinde bulundurma rabbim!” (el-Mü'minûn 23/93-94) şeklinde dua etmesini istemiştir.

Kur'ânda zikredilen kıyamet sahnelerinden biri de A'raf'ta bekleyenlerin cehennemdekilerin hâlini görmeleridir. Söz konusu hâli tasvir eden Kur'ân, onların zalimler topluluğu ile beraber anılmamayı Yüce Allah'tan dilediklerini açıklamıştır.⁸⁸

Şirk anlayışını en büyük zulüm olarak tanıtan Kur'ân, zulmün her türlü şekline karşı tavır koymuş ve inanlardan da aynı tepkiyi ortaya koymalarını talep etmiştir. Yukarıdaki örnek dua metinlerinde özellikle de Peygamberlerin zalimlerden ve zulmün icra edildiği mekânlardan Allah'a sığındıkları görülmüştür.

12. Adaleti Esas Alması

Kur'ân dualarında ele alınan mevzulardan biri de adalet mefhumuna yapılan vurgudur. Ulu'l-'azm peygamberlerden Hz. Nuh, da'vete bigâne kalan kavmi hakkında Yüce Allah'ın hüküm vermesini istemiş; Yüce Allah'tan kendisinin de içerisinde bulunduğu müminleri kurtarmasını⁸⁹ dilemiştir. Hz. Şuayb da kavminin tehditlerine karşı benzer ifadelerle şöyle dua etmiştir: “Ey rabbimiz! Kavmimizle bizim aramızda adaletli hükmünü ver. Sen hüküm verenlerin en hayırlısıdır.” (el-A'raf 7/89). Bu dua, Müslümanların toplumun ifsadına yol açan gelişmelere karşı gerekli uyarıları yaparak üzerlerine düşen görevi bihakkın yerine getirmeleri gerektiği mesajını vermektedir. Benzer şekilde bu dua, bütün meşru metotları

85 eş-Şu'arâ 26/12.

86 el-Kasas 28/21.

87 Yûnus 10/86.

88 el-A'raf 7/47.

89 eş-Şu'arâ 26/118.

uyguladıktan sonra hakkın önünü açma ve çıkış yolu bulma namına söz konusu meseleyi Allah'a arz etmenin ehemmiyetini de vurgulamaktadır.⁹⁰

Hız. İbrâhîm, yaptığı dualarda hükmedebilme yeteneğini Allah'tan isterken⁹¹ Hız. Mûsâ da Allah'ın bahşettiği nimet sayesinde suçlulara asla arka çıkmayacağına dair⁹² söz vermiştir.

Yüce Allah, Hız. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğini, kendisine Yüce Allah'ın tek ilah olduğu hususunun vahyedildiğini bildirmiş; tebliğ esnasında da ondan, tevhid mesajından yüz çeviren toplumun durumunu Allah'a havale etmesini istemiştir.⁹³ Sonraki âyette de Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kendisi ile Mekke şirk toplumu arasında hakkaniyet çerçevesinde hükmetmeyi Yüce Allah'tan talep etmesini ve şöyle dua etmesini bildirmiştir: "Rabbim! Adaletinle hükümünü ver. Rabbimiz rahmândır. Asılsız iddialarınıza karşı yardımına sığınılacak da yalnız O'dur." (el-Enbiyâ 21/112).

Yukarıdaki dualarda geçen hüküm vermeyi talep etme hususu, adalet kavramına atfedilen ehemmiyetin neticesidir. Kur'ân'ın model gördüğü insanların da adalet çerçevesinde hareket etmeleri, görevlerini gereği gibi ifa ettikten sonra çıkış yolları aramaları ve gereken hükmü vermesi için Allah'tan niyazda bulunmaları gerektiği anlaşılmıştır.

13. Cennete Girmeyi Arzulaması, Cehennem Azabından Allah'a Sığınması

Kur'ân'a göre insanın dünyadaki hayatı ebedî değildir. Dünya hayatı insan için bir sınavdır. İnsanın yapıp ettiklerinden âhîret gününde Allah'a hesap vereceğine inanmak, İslâm'ın temel inançlarından⁹⁴ Vuku bulmasında herhangi bir şüphenin bulunmadığı kıyâmet günü, şu ifadelerle dile getirilmektedir: "Rabbimiz! Muhakkak sen insanları geleceğinde asla şüphelenmeyen bir günde toplayacaksın. Şüphesiz Allah sözünden dönmez." (Âl-i 'İmrân 3/9).

Hesap gününde müminlerin cennete girmeyi arzulamaları gerektiği Hız. İbrâhîm'in yaptığı duada şöyle yer almaktadır: "Beni, naîm cennete girenlerden eyle!" (eş-Şu'arâ 26/85). Bu duada gelen "cennetu'n-ne'im" kelimesi, cennet isimlerinden birinin adıdır.⁹⁵ Dolayısıyla dua edenlerin dualarında genel ifadelerle cennete girme arzusunun dile getirebildikleri gibi cennet isimlerini doğrudan söyleyerek dua etmelerinin daha uygun olacağı anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde Hız. Asiye de Allah'tan cennet nimetleriyle buluşmayı arzuladıktan sonra Firavun ve yaptıklarından Allah'a sığınmayı talep etmiştir: "Rabbim!

90 Aktaş, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", 1122.

91 eş-Şu'arâ 26/83.

92 el-Kasas 28/17.

93 el-Enbiyâ 21/107-111.

94 Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, 66-67.

95 İbn Ebî Zemenin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Aziz*, 3: 279.

Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavun'dan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selâmete çıkar!" (et-Tahrîm 66/11).

Kur'an'a göre model insanın niteliklerini taşıyan Rahmanın has kulları, cehenneme girmekten Allah'a sığınmış;⁹⁶ melekler de müminlerin cehennem azabından kurtulmaları⁹⁷ için dua etmiştir.

Ayetlerde yer alan yukarıdaki dualardan hareketle müminlerin, dünya ve ahiret dengesini dikkate alarak yaşamlarını sürdürmeleri gerektiği gibi ahiretteki yaşam ile ilgili olarak da cennete girmeyi arzulamanın yanında cehennem azabından Allah'a sığınmayı da ihmal etmemeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Her ikisinin (cennet arzusu- cehennem korkusu) Kur'anî dualarda açıkça yer almasını model insanın dikkate alması gereken önemli birer nitelik olarak zikretmek mümkündür.

14. Âhirette Ehl-i Küfrün Dile Getirdiği Hususlardan Gerekli Dersleri Çıkarması

Kur'an-ı Kerîm'de pek çok yerde yaşanacak olan çok acıklı ve dehşetli pişmanlık sahnelerine yer verilmektedir. İlgili âyetlerde olay, şu anda karşımızda yaşanıyor gibi çok canlı bir anlatım ile dile getirilmektedir.⁹⁸

Meselâ Kur'an-ı Kerîm, kıyamet gününde topluma liderlik edenler ile onlara tabi olan kitleler arasındaki diyalogdan bir kısım pasajlar aktarmakta ve bunlardan gerekli derslerin çıkarılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu pasajlarda önderlerine tabi olanların itirafları yer aldığı gibi liderlerini suçlayan ve onlardan intikam alma taleplerini içeren ifadeler de dualarda zikredilmektedir: "Rabbimiz! Biz efendilerimizi ve büyüklerimizi dinledik, onlar da bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları ağır bir şekilde lânetle!" (el-Ahzâb 33/67-68), "Ey rabbimiz! Bizi işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha azap ver!" (el-A'râf 7/38).

Benzer şekilde âhiret gününde ehl-i küfrün, kendilerini yoldan çıkarılmalardan intikam almak istedikleri ve Yüce Allah'a şu şekilde yalvardıkları yer almaktadır: "Rabbimiz! Bizi saptıran şu cinleri ve insanları bize göster, onları ayaklarımızın altına alalım ki herkesten daha çok aşağılanmış olsunlar!" (Fussilet 41/29).

Âhiretteki pişmanlık sahnelerinden biri de Kur'an'da bahsi geçen günahkârların ve inançsızların yoğun ve ısrarlı bir biçimde dünyaya geri dönüş istekleridir.⁹⁹ Ehl-i küfrün tekrar dünyaya dönme şeklinde Allah'tan yeni bir fırsat talep ettikleri anlaşılmaktadır. Onlar, dünyaya döndürülmeleri halinde aynı yanlı-

96 Âl-i 'İmrân 3/16; el-Furkân 25/65-66.

97 el-Mü'min 40/7.

98 Güngör, *Kur'ân Penceresinden*, 110.

99 Güngör, *Kur'ân Penceresinden*, 113.

şa düşmeyeceklerini ve erdemli davranışlar ortaya koyarak sâlih kullardan olacaklarını¹⁰⁰ ifade etmişlerdir.

Yukarıda serdedilen dualardan model olacak insanların bilgisizce başkasının peşine düşmemeleri gerektiği,¹⁰¹ pişmanlığın fayda vermediği bir gün¹⁰² gelmeden evvel erdemli davranışlar ortaya koyup sâlihlerden olmayı talep etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Dünyevileşmenin hızla yayıldığı, İslâmî ve insanî değerlerin göz ardı edildiği bir çağda model olarak görülecek ve tanıtılacak bir insan profiline acil ihtiyaç olduğu aşikârdır. Yapay zeka ile ilgili önemli çalışmaların gündemde olduğu bir dönemde İslâmî ve insanî değerler, hırslara ve çıkar çatışmalarına kurban edilmektedir. Böyle bir ortamda geliştirilen imkânları ve gelişmekte olan olanakları insanın hizmetine sunabilen, söz konusu değerleri önemseyen model insanların niteliklerini anlamaya ve tanımaya ihtiyaç bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de tevhid inancını kabul eden, bahşedilen nimetlere şükreden, öncekileri hayırla yâd edip sonrakilere hoş sada bırakmayı hedefleyen, helâl rızık için çaba gösteren, yaşadığı coğrafyanın güvenliğini önemseyen bir insan modeli tasvir edilmiştir. Yine zalimlerin şerrinden ve cehennem azabından Allah'a sığınan, yaptığı yanlışta ısrar etmeyen, tövbe eden ve bağışlanma dileyen, cennete girmeyi arzulayan bir neslin vasıfları aktarılmıştır. Kezâ müslümanca yaşamayı ve müslümanca ölmeyi arzulayan, göz nuru olacak erdemli bir nesil portresi zikredilmiştir.

Bu çalışmada, başta Peygamber kıssaları olmak üzere Kur'an'da zikredilen dualarda tasvir edilen insan modelinin nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Model olabilecek insanların niteliklerinin aktarılmadığı veya tanıtılmadığı bir ortamda, insanların alternatif arayışlara girebilecekleri; geleceklerini de buna göre inşa etmeye çalışacakları öngörülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de insana verilen değerlerin yapılan dualarla orantılı olduğu açıklanmıştır (el-Furkan 25/77). Bundan dolayı Kur'an'da zikredilen dualarda örnek Müslüman şahsiyetin vasıflarını etraflıca ele almanın zarureti ortaya çıkmıştır. Bu da İslâmî ve insanî değerlerin ciddi manada zarar gördüğü günümüz dünyasında Kur'an'da tasviri yapılan insan modelinin temel niteliklerine kulak verilmesi ve bu vasıfların başta inanç olmak üzere ahlakî ve toplumsal ciddi sorunlarla karşı karşıya kalan gençlere sağlıklı ve uygun bir üslûp ile aktarılması gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Ayrıca dualarda yer alan meselelerin çok geniş bir alanı

100 el-Münâfikûn 63/10.

101 el-Müddessir, 74/45.

102 Meryem 19/39.

kapsadığı hususu dikkate alındığında bu mevzular üzerinde ehemmiyetle durulmasının, birçok sorunun çözümüne ciddi katkı sunacağı aşîkârdır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1991.

Aktaş, Mehmet Nurullah. "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 21 (2018): 1116-1134.

Baykan, Erdal. *Dua Üzerine*. Van: Bilge Adam, 2009.

Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Çağrııcı, Mustafa. "Da'vet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Temel Hedefi*. Ankara: Fecr Yay., 2013.

Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Penceresinden*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1997.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dâr Suhnûn, ts.

İbn Dekîk el-İd. *Şerhu'l-Erba'in'n-Nebeviyye*. Beyrût: Şeriketu'l-Medîne, ts.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. Tahkik: Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Tahkik: Mustafa Abdulvâhid. Beyrût: Dâru'l- Ma'rife, ts.

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Karslı, İbrahim Hakkı. *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: DİB Yay., 2014.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Hz. Peygamberin Hitabeti*. İstanbul: Marifet Yay., 2008.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Tahkik: Mecdi Baslûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Necati, M. Osman. *Kur'ân ve Psikoloji*. Çeviri: Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Paçacı, Mehmet. *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yay., 2008.

Sâbık, es-Seyyid. *Fıkhu's-Sunne*. Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1433.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yay., 2017.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*. Tahkik: Abdullâh Draz, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994.

Şeriatî, Ali. *Dua*. Ankara: Fecr Yay., 2013.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2002.

Topaloğlu, Bekir. "Şekûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 493. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: *Risâle fi'n-Nahv*

Ahmet GEMİ*

Öz

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, miladi XVII. yüzyılın ünlü fâkihlerindedir. Daha çok Hanefî fikhî alanında eser kaleme alan Hamevî'nin diğer alanlarda da yazmış olduğu eserleri mevcuttur. Mısır'ın meşhur âlimlerinden ders almış ve keza ünlü âlimlerin yetişmesinde büyük katkısı olmuştur.

Multi-disipliner bir çalışma örneği olan ekteki risâle, Hamevî'nin eğitim ve öğretim hayatında karşılaşmış olduğu bazı ilmi problemler hakkındadır. Sarf ve nahiv ile ilgili olan bu problemleri ilim ehlinin görüşüne sunan Hamevî, söz konusu alanda ilmi bir münazara alanı açmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hamevî, nahiv, beyân, fikh.

A Sample of Critical Study Belonging to Hamawî: *Risâla fi'n-Nahw*

Abstract

Ahmad b. Muhammad al-Hamawî is one of the famous scribes in XVII. century. There are the works that Hamawî who wrote his works mostly in Hanafî Islam law wrote them in the other fields. He received his lessons from Egypt's famous scholars and so he contributed to the growth of famous scholars.

The booklet on the appendix as a multi-disciplinary study sample is about some scientific problems that Hamawî had in his education and training life. Hamawî who presented those problems related to the consumption and syntax to the view of science experts creates a scientific discussion in the aforementioned field.

Keywords: al-Hamawî, nahiwi, bayân, fiqh.

Makale gönderim tarihi: 13.04.2018, kabul tarihi: 17.12.2018

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.
ORCID: 0000-0003-4124-5525.
absaltekim@gmail.com.

Atıf: Gemi, Ahmet. "Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'n-Nahv". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 585-606.

Giriş

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, İslam âleminin yetiştirdiği önemli âlimlerdendir. Hanefî fıkhında uzmanlaşan Hamevî'nin farklı alanlarda eserleri bulunmaktadır.¹ İslam düşünce tarihine bakıldığında ilim adamlarının birçok alanda eser verdikleri görülmektedir. Hamevî de bu âlimlerdendir. Fıkıh, lügat, meânî, beyân gibi alanlarda çalışmaları bulunmaktadır. Hamevî'nin dil alanında müstakil te'lifleri olmadığı halde Arap diline olan vukûfiyeti *Risâle fi'n-Nahv* adlı eserden anlaşılmaktadır. Bu müstakil risâlesinde Hamevî, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), Molla Câmî (ö. 898/1492) ve Radiyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1287) gibi dilcilerin bazı hatalarını tespit etmiş, yeri geldikçe bu hataları tenkit ve tashih etmiştir.

Hanefî fıkhı başta olmak üzere zikredilen konularda önemli eserler veren Hamevî'nin kişiliği ve eserleri üzerinde yeterince bilimsel çalışmaların yapılmamış olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, İslâm kültür ve medeniyet tarihinin belli bir döneminde önemli etkileri olduğu bilinen Hamevî'nin filolojik yönünü de ortaya koymasına bakımından önem arz etmektedir.

Hamevî'nin *Risâle fi'n-Nahv* adlı eseri üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızda nahiv, beyan ve fıkıh alanı ile ilgili olan bu risâle –uzunluğu ve konuların farklılığı sebebiyle- bütünü ile ele alınmamış olup sadece nahiv ile ilgili bölüm değerlendirilmiştir. Risâle bütünsel bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde ise şu iki hususun öne çıktığı ifade edilebilir:

1. Hamevî'nin dil bilimindeki yetkinliği.
2. İslami disiplinlerde eskiden beri var olan eleştirel yaklaşım.

Kaleme alınan her eser mevcut disiplinindeki bütün konuları kapsamayabilir. Arap dili gibi zengin bir form ve anlam genişliğine sahip edebî bir dil söz konusu

1 Eserleri için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 457.

ise bu durum evleviyetle mevzu bahis olabilir. Bilindiği gibi İbnu'l-Hâcib'in *Kâfiye'si* Arap nahvine (sentaks/söz dizim) dairdir ve mulahas bir eserdir. Adı geçen eser Arap dili ile ilgili faydalı ve muhtasar olduğundan tarihi süreç içerisinde şerhine ihtiyaç duyulmuş ve bu bağlamda birçok şerhi yazılmıştır.² Esasında herhangi bir ilim dalına ait olup tekrarlanması ve ezberlenmesi gibi gayelere binaen mulahas olarak telif edilen birçok eser için de bu durum söz konusu olmuştur. Zira yukarıda da izah edildiği gibi Arap dilinin zenginliği bu konuda yazılabilecek hacimli eserlerin meydana gelmesini gerektirirken sınırlı sahifelere sahip bir eserden bu dilin bütün inceliklerini kapsamaya ve/veya yerel kullanımları içermesi de beklenemez.

Belirtmek gerekir ki bu şerhlerin hepsi bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde Hamevî'nin eleştirilerine maruz kalan Câmî ve Radî şerhlerinin ilim ehline kıymetleri müsellemidir. Ayrıca Hamevî'nin bu iki şârih ve daha başka âlimlere eleştiride bulunması Müslüman aydınlar arasında eskiden beri var olan müzakere ve münazara kültürünün önemini ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, risâlenin tanıtımı, metodolojisi, referansları ve tahlili ile risâlenin nahiv bölümünün tarafımızdan tahkik edildiği iki kısımdan oluşmaktadır. Bahse konu olan tahkikin; metnin harekelenmesi, ayet ve hadislerin tespiti ile metinde ismi geçen kişilerin biyografik bilgilerinin verilmesinden ibaret olduğunu belirtmek gerekir.

Makalenin Türkçe kısmı okunurken Arapça kısmından bağımsız değerlendirilmemesi gereğini vurgulamakta yarar vardır. Zira risâlenin Arapça bölümünde ilgili müelliflerin biyografileri, bahse konu olan meselelerin geçtiği kaynaklar gibi bazı açıklamalar Türkçe bölümde zikredilmemiştir.

1. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, nisbesinden de anlaşıldığı gibi Hamâda doğmuştur. Tam adı, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî'dir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hamevî, Mısır'da ünlü hocalardan ders almıştır. Hamevî'nin ders aldığı hocalardan bazıları şunlardır: İbn Allân (ö. 1057/1648),³ Nüreddin el-Üchûrî (ö. 1066/1656),⁴

2 Kâfiye'yle ilgili detaylı bilgi ve şerhleri için bkz. Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 556; Hulûsi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 153-154; Kenan Demirayak, *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul 2016), 379-380; İclal Arslan, "Abdurrahmân el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri" (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008), 2; Ahmet Tekin, "İbnu'l-Hâcib ile Molla Halil es-Sî'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 21 (2018): 887-902, erişim 08 Temmuz 2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/519743>.

3 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmî es-Sakkâr, "İbn Allân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 307-308.

4 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Üchûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 274-276.

Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659),⁵ Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659),⁶ Halil b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078/1668)⁷ ve Nüreddin eş-Şebrâmel-lisî (ö. 1087/1676).⁸

Hamevî, daha çok Hanefî fikhî alanında meşhur olmuştur. Bu alanda Kâhirede bir süre ders veren Hamevî, 1098/1687 yılında vefat etmiştir. Hamevî, birçoğu telif olmak üzere 20'ye yakın eser kaleme almıştır. Eserlerinden bir kısmı şunlardır: *Dureru'l-ibârât ve Gururu'l-işârât fi tahkiki me'âni'l-isti'ârât*; *ed-Dureru's-semîne fi hukmi's-salât fi's-sefîne*; *en-Nefehâtu'l-miskiyye fi sînâati'l-furûsiyye*; *Gamzu 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir*; *Hâşiye 'ale'd-Durer ve'l-Gurer*, *Keşfu'r-remz 'an beyâni'l-Kenz*; *Nefehâtu'l-kurb ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarraf li-evliyâillâh ve'l-kerâmet ba'de'l-intikâl*; *Tezhîbu's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe*.⁹

1.1 Risâle Fi'n-Nahv Adlı Eseri ve Eserin Hamevî'ye Aidiyeti

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, fikhî alanında tebarüz etmiş bir âlim olmasına rağmen farklı alanlarda da eser kaleme almıştır. Bu alanlardan biri Arap dilidir. Multi-disipliner (çok alanlı) bir çalışma örneği olan ekteki risâlede Hamevî, daha çok Arap dili ile ilgili olan meselelere dikkat çekmektedir. Her ne kadar biyografi kitaplarında direkt olarak esere işaret eden malumatlara ulaşamamışsak da söz konusu eserin girişinde müellif, eserin kendisine ait olduğunu ifade etmekte ve bu eseri yazmadaki amacını belirtmektedir. Ayrıca bulunduğu kütüphane –ki iki nüshasına ulaşabildik- kayıtlarında eserin Hamevî'ye ait olduğu kaydı mevcuttur. Kayıtlarda ve eserin üzerinde eserin muayyen bir adı bulunmamaktadır. Eserin Milli Kütüphanedeki nüshası birkaç eserden oluşan *Risâle fi Zeferâti Mahrur ve Neşeti Masdûr* adlı kitabın içinde mevcut olan bölümde *Risâle fi'n-Nahv* ibaresi ile geçmektedir. Suudi Arabistan Melik Suud Üniversitesi kütüphanesinde bulunan nüshanın kaydında *Risâletu'l-Hamevî*, eserin zahriyesinde ise *Tuhfe* ismi bulunmaktadır. Binaenaleyh her ne isimle olursa olsun risâlenin Hamevî'ye aidiyeti tartışmasızdır. Ağırıklı olarak nahiv konularına taalluk ettiği ve Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi kaydında da aynı isimle tescillendiği için biz de risâleyi *Risâle fi'n-Nahv li'l-Hamevî* olarak adlandırmayı uygun bulduk.

5 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 72-73.

6 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şevket Topal, "eş-Şürünbülâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 274-276.

7 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 130.

8 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Karaman, "Şerâmel-lisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 395-396.

9 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1970), 1: 281; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 239; Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", 457.

1.2. Risâle'nin Teknik Özellikleri

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin *Risâle fi'n-Nahv li'l-Hamevî* adlı eserinin iki nüshasına ulaşabildiğimizi yukarıda ifade etmiştik. A ve B olarak isimlendirdiğimiz nüshalardan A nüshası Ankara Milli Kütüphanede 55 Hk 536/4 arşiv numarası ve 1633 DVD numarası ile *Risâle fi Zeferâti Mahrur ve Neşseti Masdûr* adlı eserin içinde kayıtlıdır. 56b-65b+I sayılı varaklarda toplamda 10 varak, 21 satır, 204x143-154x85 mm. ebadında olan risâlenin miklebi yırtılmış, sertabı sırtı kahverengi meşin deffeleri açık kahverengi kâğıt kaplı karton cilt ve söz başları kırmızıdır. 1076/1666 yılı Şevvâl ayının 15'inde bitirilen nüshanın müellif tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Suudi Arabistan Melik Suud Üniversitesi kütüphanesinde bulunan B nüshası ise hicri 13. yy'da müellif nüshasından naklen kaleme alınmıştır. Müstensih belli değildir. 166 numara ile kayıtlı olan risâlenin varak rengi açık kahverengidir. 8 varak, 27 satır, 21x14.5 cm. ebadında olan risâlenin satır başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

1.3. Risâle'nin Muhtevası

Risâle, "makâsid" olarak ifade edilen üç ana bölümden oluşmaktadır. Nahiv meselelerini ihtiva eden 1. Maksat dokuz mevzudan oluşmaktadır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) رَبِّ ve كَلْ kelimelerinin gramerdeki kullanımları;
- 2) وَ atıf edatının kullanımı ile ilgili ihtilaflar;
- 3) مَا ism-i mevsûlünün kullanımı ve âid zamiri;
- 4) İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde i'râb ile ilgili olarak ifade ettiği bir cümlenin tahlili;
- 5) بعد kelimesinin mu'rab ya da mebnî olduğu konusundaki tartışmalar;
- 6) الْوَاجِبُ لِلَّهِ الْوَاجِبُ وَجُودُهُ cümlesindeki الْوَاجِبُ ism-i failinin ameline dair yaklaşımlar;
- 7) Nisâ Sûresi 58. ayet bağlamında, aralarında zarf cümlesi bulunan ve başında nasb edatı geçen iki fiilin (أَنْ تُؤَدُّوا-أَنْ تَحْكُمُوا) atıf ve matûf aleyh olup olamayacağı konusundaki tartışmalar;
- 8) Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355)¹⁰ Meryem Sûresinin 5. ayeti ile ilgili ileri sürdüğü i'râba dair yorumların müellif tarafından kritiğinin yapılması;
- 9) Sadruşşeria'nın (ö. 747/1346)¹¹ *Vikâye* adlı eserinin teyemmüm bölümünde

10 Hayatı hakkında geniş bilgi için makalenin Arapça kısmındaki ilgili dipnota bakınız. Ayrıca bkz. Abdulaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 492-493.

11 Hayatı hakkında geniş bilgi için makalenin Arapça kısmındaki ilgili dipnota bakınız. Ayrıca bkz. Şükrü Özen, "Sadruşşeria", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 427-431.

geçen ^{أَيْسَحَ} kelimesinin أو atıf edatının makablindeki استعمل fiiline atıf yapılp yapılamayacağı hususu ile ilgili tahliller.

1.4. Risâle'nin İddialar ve Tutarlılık Açısından Analizi

Bütün disiplinlerde olduğu gibi Arap dili alanında yapılan çalışmalarda da âlimler kendilerinden öncekilerin eserlerinden istifade etmiş ve yeri geldiğinde bilimsel ilerlemenin temel kriterlerinden olan eleştiri yapmayı ihmal etmemişleridir. Başka bir ifade ile eleştiri mantığının âlimler arasında işletilmesi, konuya farklı bakabilmeye, ilmi devamlılığa ve farklı tartışmalara da zemin oluşturmuştur. Bu ameliye çoğunlukla yerme ve hiciv düşüncesiyle değil, yapıcı ve olumlu yönde seyretmiştir.

Toplamda dokuz temel meseleyi ihtiva eden risâlenin nahiv bölümünde Hamevî, selefleri tarafından kaleme alınan eserlerdeki kusurları bulma eğiliminde değildir. Bununla birlikte tartışmaya açtığı konularda, katılmadığı yerlere işaret etmekle kalmamış zaman zaman sert bir üslup da kullanmıştır. Hemen eklemek gerekir ki Hamevî, yanlış olduğunu düşündüğü gramatik meselelerde ilmi titizlik ve ahlak çerçevesinde iddiaları olduğu gibi aktarmış, bir başka ifade ile sadece işine yarayan kısımları almamıştır. Bunu yaparken müellif, risâlenin diğer konularında olduğu gibi bir tartışma zemini açmakla adeta bir beyin fırtınası oluşturma amacını taşımıştır. Ayrıca Hamevî her ne kadar fakih olarak bilinse de Arap dilinin inceliklerini veya dilcilerin kusurlarını bulabilecek kapasitede olduğunu da ibraz etmektedir. Risâle'nin nahiv ile ilgili bölümünde işaret edilen problemler ve bu problemlere getirilebilecek izahatlar şöyledir:

1) Hamevî, Radiyyüddin el-Esterâbâdî'nin İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye'sine* yaptığı şerhin 'alem (özel isim) bölümündeki; "özel isimler bazen nekra (belirsiz) yapılıp ve nekra yapılan bu isimlerin başına رَبِّ زَيْدٍ تَقِيَّتُهُ (Nice Zeyd'le karşılaştım), لِكُلِّ فِرْعَوْنَ مُوسَى (Her Firavun'un bir Musa'sı vardır) cümlelerinde olduğu gibi رب و كل gelir.¹² Çünkü bu iki kelime nekra isimlere hastır. Ayrıca كل kelimesi müfredin başına geldiğinde fertleri tamamıyla kapsarken marifenin başına geldiğinde ise ferdin cüzlerini kapsamaktadır." fikrine karşı çıkararak bunun gerçekte böyle olmadığını ve bu konuda görüş ayrılıklarının bulunduğunu iddia etmektedir.

İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebib* adlı eseri ile diğer nahiv ve usul kitaplarında geçtiği gibi كل kelimesi sadece nekra isimlere has olmayıp hem nekra hem de marife isimlerin başına gelerek farklı anlamların meydana gelmesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca bu kelimenin nekra isimlere mahsus olması onun marife isimlerin başına gelemeyeceği anlamına gelmemelidir. Bu kelimenin nekra

12 و edatı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Velid Muhammed es-Serâkibi, "Rubbe fi 'Asli'l-Vad'i ve Delâletu's-Siyâk", *Havliyyatu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye* (Hama: Câmi'atu'l-Bâs, 2010).

isimlere has olması şuyundan dolayıdır. Bununla birlikte Arapça'da asıl olan kelimelerin nekralığıdır, isimlerde nekralık ammdır, marifelik ise hastır. Dolayısıyla kıyas genel üzerinde icra edilmektedir. كَلْ kelimesinin marife isimlerin başına gelmesi sadece cüz'ün istiğrakına delalet etmemektedir aksine ferdin de istiğrakını gerektirmektedir. Yani كَلْ زَيْدٍ حَسَنٌ örneğindeki حَسَنٌ kelimesi, Zeyd'deki herhangi bir cüze delalet ettiği gibi ismi Zeyd olan herhangi birisini de kapsama alanına (istiğrak) almaktadır, her iki durum da muhtemeldir. Ayrıca Radî'nin كَلَّ فِرْعَوْنَ مُوسَى örneğindeki Musa ve Firavun isimlerinin, iddia edilenin aksine, marifelik kalıbından çıkmış olduklarını söylemeye gerek yoktur. Zira bu cümlede şu anlam kastedilmiştir: *Her zalim kişiye karşı duran adil bir kişi vardır.*¹³

2) Müellif, ikinci mevzuda da Radîyyüddin el-Esterâbâdî'ye bir eleştiri yöneltmektedir. Bu eleştiri او atıf edatının kullanımı ile ilgilidir. Esterâbâdî'ye göre او edatı زَيْدٌ يَقُومُ أَوْ يَقْعُدُ (Zeyd oturuyor ya da ayaktadır) örneğinde olduğu gibi iki veya daha fazla şey arasında bir şeyin tercih edilmesi için kullanılır. Yani söz konusu iki şeyden birisinin Zeyd'de olması lâzım. Bu manada kullanılırsa peşi sıra gelen iki şeyden tansîs (üstün) olanının ya da birincisinin ikinci durumun meydana gelmesinde doğrudan mübaşeret olduğu yerlerde kullanılır. Bu durumda او'den sonra gelen öge nasb yapılmalıdır.

Hamevî, bu görüşe karşı çıkmakta ve لَأَقْتُلَنَّ الْكَافِرَ أَوْ يُسْلِمَ (Kâfiri öldüreceğim ya da Müslüman olacak) örneğinde olduğu gibi zikredilen iki şeyden biri diğerinin devamı niteliğini taşımadığını iddia etmekte ve bu cümlelerin sahil olabilmesi için ادَّيْرَادٍ (dilemek, istemek) fiilinin takdiri olarak getirmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Halbuki او atıf edatının kullanım alanlarına bakıldığında¹⁴ bu edatın sadece “ya, ya da, veya” anlamına gelmediği görülecektir. Zira bu edatın اِلَّا اَنَّ (ya da, yoksa) ve اِلَى اَنَّ (-e kadar, -ıncaya kadar) anlamlarında da kullanıldığı bilinmektedir. Şayet Hamevî'nin tartışmaya açtığı لَأَقْتُلَنَّ الْكَافِرَ أَوْ يُسْلِمَ (Kâfiri öldüreceğim ya da Müslüman olacak) örneğindeki atıf edatı “-e kadar, -ıncaya kadar” anlamlarında kullanılırsa anlam karışıklığı ortadan kalkmaktadır. Hamevî, söz konusu olan cümledeki او edatını amaç ve hedef belirten اِلَى anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu durumda او edatından sonra gelen cümle “yavaş yavaş” anlamına gelmektedir. Oysa zikredilen örnekte bu edatın istisna edatı olan اِلَّا anlamında kullanıldığı aşikârdır. Bu durumda edattan sonra gelen cümleden “tek sefer” anlamı çıkmaktadır.¹⁵ Hamevî'nin söz konusu olan atıf edatının faklı manalarda kullanıldığını bildiğinden şüphe yoktur. Buna rağmen böyle bir cümleyi eleştirmesi manidardır.

13 Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, thk. Muhammed Nebil Tarifi v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 7: 240.

14 Daha geniş bilgi için bkz. Haydar Fahri Mîran, “Delâletu 'Ev'i'l-'Atıfa fi'n-Nahrî'l-'Arabî”, Cami'atu Bâbil, Kulliyetu'l-Âdâb. Erişim 01 Nisan 2018 <http://repository.uobabylon.edu.iq/papers/publication.aspx?pubid=1423>.

15 İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kâhire: Mektebetu Tişe, ts.), 70; Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûni* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3: 432.

3) Üçüncü mevzu ise, Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'sindeki *الِإِسْمُ مَا دَلَّ* (isim, kendisine delalet ettiği şeydir) cümlesinin şerhinde kullandığı *يَتَاءَ عَلَى لَفْظِ الْمُؤْصُولِ* (ism-i mevsûl lafzına binaen) terkihi hakkındadır. Yani isim, kendisinde mevcut olan manaya delalet eden kelimedir. Molla Câmî devamlı ismi, *تَفْسُ مَا دَلَّ* (kendisine veya zatına/tözüne delalet eden şey) olarak tanımlayarak söz konusu olan cümledeki *دَلَّ* fiilinin müzekker olmasının sebebi ise ism-i mevsûl olan *مَا*'dan dolayı olduğunu belirtmektedir. Hamevî, Molla Câmî'nin bu sözünün *أَيَّ كَلِمَةً دَلَّتْ* cümlesiyle uyuşmadığını iddia ederek bahse konu olan *مَا*'nın vasfeden nekra olduğunu, iddia edildiği gibi marife ve mevsûl olmadığını belirterek konuyu dakik nazarlara havale etmektedir.

Bahse konu olan ism-i mevsûl müşterek ism-i mevsûldür. Yani hem müzekker hem de müenneslerde kullanılmaktadır. Bu yönü ile bakıldığında *نفس* kelimesinin mecâzî müennes olduğu ve müşterek ism-i mevsûl ile kullanılmasında herhangi bir beis olmadığı görülmektedir. Ayrıca lafzî olarak da kelime değerlendirildiğinde durumun değişmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Arapça'da asıl olan isimlerin tezki-ridir, t'enislik talî bir durum arz etmektedir.

Hamevî'nin söylediği gibi *مَا* nekra ve mevsuf kabul edilirse cümlelerin açılı-mı şöyle olmalıdır: *نفس ما (هو) دلَّ*. Bu durumda *دلَّ* kelimesindeki tezkir, mukadder olan *هو* kelimesine racidir. Ayrıca metnin aslına bakıldığında Molla Câmî, sonraki cümlede bu mübhemliği ortadan kaldırmak için *دَلَّتْ أَيَّ كَلِمَةً* şeklinde bir izahatta bulunmuştur. Kanaatimizce Molla Câmî'nin, burada kullanılan *مَا*'nın ism-i mevsul olduğu yönündeki görüşü doğru olanıdır. Bu durumda cümle şöyle takdir edilir: *الاسم هو الذي دلَّ على معنى في نفسه*. Bununla birlikte söz konusu *مَا* edatının nekra ve mevsuf olması da caizdir. Bu durumda cümle şöyle takdir edilir: *الاسم ما دلَّ لا سَيِّمًا* edatındaki gibi iki yönlüdür.¹⁶

4) Dördüncü mevzu ise, İbnu'l-Hâcib'in *Kâfiye*'sindeki i'râb ile alakalı olan bir cümleye Molla Câmî'nin yapmış olduğu şerh ile ilgilidir. Buna göre i'râb: almış olduğu (farklı) manalara delalet etmek için sonu değişendir.¹⁷ Yani bu değişim birliktelik yönü ile değil, belki münavebeli (nöbetleşerek), dönüşümlü olarak ve peş peşe; failiyet, mefuliyet ve izafet durumunu üstlenmektedir.

Hamevî, İbnu'l-Hâcib ve Molla Câmî'nin bu görüşlerine katılmamakta ve bu görüşü ileri sürmektedir: masdarın izafe edildiği şeyde birliktelik yoluyla şu iki anlam ortaya çıkmaktadır:

16 İsâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferayînî, *'Usâm 'ale'l-Câmî, (Mecmu'atu Havâşî Molla Câmî)* (Beyrut: Mektebetu Yasin-Mektebetu Seydâ, 2010), 1: 125; Muhammed b. Hasan el-Cuzâmî, İbn Sâîğ, *el-Lemhatu fi Şerhi'l-Milha*, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sa'idî (el-Medinetu'l-Munavvara: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmî'at'l-İslamiyye, 2004), 1: 479; İbrahim b. Sa'id ed-Düsîrî, "Usûlu Mâ fi'l-Kur'ani'l-Kerim", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Cami'i'l-Melik Faysal (el-'Ulûmu'l-İnsaniyye ve'l-İdâriyye)* 4, sy. 1 (2003): 91-146, erişim 15 Nisan 2018.

17 İ'râb hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu* (Ankara 2003).

a- masdar failine muzaf olursa failiyet ve izafet birlikteliği;

b- masdar mefulüne izafe edilirse mefuliyet ve izafet birlikteliği ortaya çıkmaktadır. Hatta masdar failine ve mefulüne, *يَوْمَ تَجِيئُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ* (oradaki esenlik dilekleri “selam”dır. İbrahim Süresi, 14/23) ayetinde olduğu gibi birlikte izafe edilirse, o durumda üç anlam birlikte ortaya çıkmaktadır ki bu durumda söz konusu ayetin açılımı şöyle olur: *يُحَيِّي بَعْضُهُمْ بَعْضًا* (birbirlerine selam verirler.) Bu durumda Câmî'nin iddia ettiği gibi anlamlar münâvebeli ve peş peşe değil aksine üç anlam bir arada verilmiştir.

5) Risâlenin beşinci mevzuu ise, Hz. Peygamber'in (a.s.) Rum meliki Heraklius'a göndermiş olduğu mektupta kullanmış olduğu ve faslu'l-hitâb olarak bilinen¹⁸ *أَمَّا بَعْدُ* terkindeki *أَمَّا بَعْدُ* nun gramatikal kullanımı ile ilgilidir. Hamevî, bu terkinin damme üzere mebnî olduğu görüşüne karşı çıkmakta ve söz konusu olan terkinin başka vecihlerle de okunabileceğini savunmaktadır.

Konuşma esnasında bir üsluptan başka bir üsluba geçiş yapıldığında kullanılmaktadır. Kullanımı Hz. Davud'a (a.s.) dayandırılan bu terkip Hz. Peygamber'in (a.s.) mektuplarında besmele, hamdele ve salveleden sonra kullanılmıştır. Bundan dolayı bu terkibi kullanmak sünnettir.¹⁹ Nahiv kitaplarında bu terkipteki *أَمَّا بَعْدُ* kelimesi genel olarak şöyle tanımlanmaktadır: İzafetten kesilmiş zarf olup damme üzere mebnidir ve mahallen mansuptur. Bu terkipte bahse konu olan menvî ise bir şeyi niyetlenmek ve bu konuda zihnî tasavvurda bulunmak anlamında kullanılmaktadır. Buna göre *أَمَّا بَعْدُ* terkinin açılımı şöyledir: ... بعد ذكر الله والثناء عليه... (Allah'ı zikir ve senadan sonra...)²⁰

Yukarıda da izah edildiği gibi bu terkip ile ilgili farklı görüşler mevcuttur.²¹ Arap dilindeki zenginlik ve farklı i'râb şekillerinin manaya etkisi göz önüne alındığında burada ve çalışmamızın diğer bölümlerinde dile getirilen problemlerin çok fazla abartılmaması gerekmektedir. Ayrıca kelime-i tevhid gibi İslam'ın temel esasını teşkil eden bir cümlenin 10'dan ziyade değişik i'râb farklılıkları bulunurken²² herhangi bir cümlede farklı okunuşların bulunabileceğini dikkate almak lazımdır.

Ünlü dilbilimci el-Ferrâ (ö. 207/822) *أَمَّا بَعْدُ* terkinin dört vecihle okunmasının caiz olduğunu söylemiştir. Bu vecihler şöyledir: *أَمَّا بَعْدُ*؛ *أَمَّا بَعْدُ*؛ *أَمَّا بَعْدُ*؛ *أَمَّا بَعْدُ* Ayrıca bu terkinin lafzî ve menvî (niyet ederek) olarak bu terkipteki muzafun-i-

18 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-'Aynî, *Şerhu Sunen-i Ebi Dâvûd*, thk. Ebu'l-Munzir Hâlid İbrahim Mısıri (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999), 6: 219.

19 Aynî, *Şerhu Sunen-i Ebi Dâvûd*, 6: 219.

20 Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, *Hâşiyetu Mukaddimeti't-Tefsîr* (yy.: 1990), 1: 10 (1. dipnot).

21 Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 2: 404; Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: Mektebetu't-Ticâriyye, 1963), 19-21.

22 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Gemi, “Abdullah b. Hiçâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî'nin 'Risâle fî İ'râbi Lâ İlähe İllallah' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016/2): 133-161. Erişim 20 Aralık 2018, http://sirnak.edu.tr/birimler/ilahiyat_dergisi/KD244_16--sayi.html.

leyh hazfedilirse terkip murab olur ve eski durumunu kaybeder. Şayet terkipteki izafet lafzî olarak, niyetlenmeksizin, hazfedilirse bu durumda damme üzere bina edilmesi gerekmektedir.²³

6) Hamevî risâlenin bu kısmında, ism-i failin amel vecihleri üzerinde durmaktadır. Bu mevzu Muhyiddin Talic'in²⁴ eserinde kullanmış olduğu *الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاجِبُ* *وَجُودُهُ* cümlesindeki *الْوَجِبُ* ism-i failinin *وَجُودُهُ* kelimesine i' râb yönünde yapmış olduğu etki hakkındadır. Bu konuda Tâlic'e şu mukadder soru sorulmuştur: "الْوَجِبُ" kelimesi ism-i faildir, ism-i fail ise sadece hâl ve istikbalde amel eder, oysa bu cümlede mazi anlamında da kullanılmıştır." Buna karşılık Talic: "Şayet ism-i failin başına ال (lâm-ı tarif) gelirse üç zamanda da eşit şekilde amel eder" cevabını vererek bu konu hakkında örnekler vermektedir. Ancak Hamevî, Talic'in bu görüşünü kabul etmeyerek buna karşılık şöyle bir görüş ileri sürmektedir: İsm-i fail, mansubata amel ederse hâl ve istikbal manalarında kullanılır. Şayet zikredilen örnekte olduğu gibi ism-i fail, merfuata amel ederse bu durumda mazi, hal ve müstakbel anlamlarını verir veya zaman mefhumu olmaksızın değerlendirilir.

İsm-i fail, lazım olsun muteaddi olsun, fiili gibi amel eder. Lazım fiillere örnek: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاجِبُ حَمْدُهُ*; هذا زيدُ الذاهبِ أبوه والجالس *والمقيمين الصلاة* (namazı kılanlar)²⁶ ayetinde olduğu gibi ism-i failin mamulünün mansub olarak gelmesine dair örneklerin çokluğu Hamevî'yi yanıltmışa benzemektedir.

7) Yedinci mesele, *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ* (Allah size, emaneti mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.)²⁷ ayeti ile ilgilidir. Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), bu ayette geçen *أَنْ تَحْكُمُوا* terkinin ayetin başında geçen *أَنْ تُؤَدُّوا* terkinine, aradaki uzun fasılaya rağmen, atıf yapıldığını belirterek Kûfilere göre atıf ile matuf arasına mamul olan zarfın girdiğini, Basrîlere göre ise mukadder bir mamulün var olduğunu söylemektedir.

Hamevî, Ebüssuûd Efendi'nin bu görüşünü kabul etmeyerek şu argümanı ileri sürmektedir: Söylendiği gibi eğer zarf bir mukaddere mamul ise bu durumda أن

23 Ebû Ca'fer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nahvî, 'Umdetu'l-Kitâb, thk. Bessâm Abdolvahhab el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 1: 242; Bedruddîn el-'Aynî el-Hanefî, 'Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, tashih Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 6: 319; Dâvud b. Süleyman el-Huveymil, "el-Mesâ'ilu'n-Nahviyye fî Kitâbi't-Tavdih li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh 'İbni'l-Mulakkîn" (Yüksek lisans tezi, Cami'atu'l-Kusaym-Suudi Arabistan 1438/2017), 1: 217; Molla Muhammed Sâdık, *Hâşiyetu Molla Muhammed Sâdık 'alâ Şerhi'l-Kâti li'l-'Allame Husâmiddin el-Kâti 'alâ Metni Isâgocî li'l-Ebhuri*, thk. Abdusselâm Muhammed Emin (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 24.

24 Hayatı hakkında herhangi bir bilgi elde edemedik.

25 Hac 22/53.

26 Nisa 4/162.

27 Nisa 4/58.

terkibi تَوَدُّوا terkibi matuf olur, böylece yukarıda izahı geçtiği gibi atf ile matufun arası bir zarf ile ayrılmış olmaktadır. Durum böyle olursa, yani تَحْكَمُوا أن terkibi تَوَدُّوا أن terkibine matuf olursa mukadder olan تَحْكَمُوا أن terkibi تَوَدُّوا أن terkibi matuf olur ve تَحْكَمُوا أن terkibi takdir edilenin açıklayıcısı (müfessir) olur. Bu durumda atf ile matuf arasına -iddia edildiği gibi- herhangi bir fasıla girmemektedir. Zira zarftan önce bir fiilin takdiri söz konusudur.

Kaynaklarda söz konusu olan ayet hakkında iki görüş zikredilmektedir:

1. Matuf olan terkinin manasının ortaya çıkması için mahzup bir zarfın varlığı. Bu durumda ayetteki takdir şöyle olur: إن الله يأمركم إذا أؤمتمتم أن تَوَدُّوا الأمانات إلى أهلها. Böylece ayette atf harfi görevini gören vav harfi, zarfı zarfa, mefulü de mefule bağlamaktadır.

2. Atf harfi görevini gören vav harfinden sonra mahzup bir fiil bulunmaktadır. Bu durumda takdir şöyle olur: ويأمركم إذا حكمتكم أن تحكموا بالعدل. Böylece cümlelerin cümleye olan atfı söz konusu olmaktadır. Fakat bununla birlikte, mahzup bir şeyin takdir edilmesinin dilcilerce uygun görülmediğini, atf ile matuf arasına giren fasılanın daha uygun görüldüğünü söylemek gerekmektedir.²⁸

Ünlü dilci Ebû Ali (ö. 377/987) de zarurete binaen atf ile matuf arasına zarf, car ve mecrûrun gelebileceğini ifade ederek şiir ve Kur'an'dan örnekler vererek konuya açıklık getirmiştir.²⁹

8) Risâlenin sekizinci konusunu Semîn Halebî'nin (ö. 756/1355) Meryem Sûresi 5. ayetinde geçen وهب fiilinin masdarı ile ilgili yapmış olduğu değerlendirme hakkındadır. Halebî, misal bir fiil olan bu fiilin masdarının الهبة olduğunu söyleyerek misal fiillerin masdar olma keyfiyeti üzerinde durmakta ve farklı örneklerden yararlanarak konuya açıklık getirmektedir. Buna göre; وهب fiilinin masdarı olan الهبة kelimesi عدة fiilinde olduğu gibi fâu'l-harfî hazfedilmiş olup aynı'l-harfî kesra olması gerekirken söz konusu olan harf hurûf-u halkdan olduğu için men edilmiştir. Ancak buna rağmen aynı'l-harf kesra olarak takdir edilmiştir.

Hamevî, Halebî'nin bu görüşünü eleştirerek şöyle bir kanıt ileri sürmektedir: İçinde hurûf-u halk bulunan وهب fiili ile ilgili olan "kesranın takdiri" meselesi niçin aynı şartları taşıdığı halde يعد - وعد fiiline benzer fiiller için uygulanmamaktadır?

Halebî'nin açıklamasını yaptığı وهب (verdi) ve وعد (vaat etti) fiilleri misal-i vavî fiillerinin ikinci ve üçüncü bablarından. Bu fiillerin hem semâi masdarları hem de kiyâsi masdarları bulunmaktadır. Kiyâsi olarak değerlendirilen bu fiillerin masdarları elde edilirken başındaki vav harfi düşer ve yerine ta-i merbuta (ة, ة).

28 Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Naziru'l-Ceyş, Şerhu't-Teshîl (Temhîdu'l-Kavâ'id bi-Şerhi Teshîli'l-Fevâ'id), thk. Ali Muhammed Fahir v.dğr. (Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1428), 7: 3519.

29 Muhammed b. Abdillâh İbn Malik et-Taî, Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id, thk. Abdurrahman es-Seyyid v.dğr. (yy.: Hicri'lî't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1990), 2: 384.

gelir. Bu fiillerin bir kısmı Arap dilinde sıra dışı (şazz) fiiller olarak kabul edilmektedirler. Hamevî bu konuda haklıdır. Ancak Arap dilinde buna benzer sıra dışı fiillerin çok olduğunu belirtmek gerekmektedir.³⁰ Ayrıca söz konusu olan iki fiil, sarf âlimlerince fer'î fiilerden sayılmaktadır. Yani bu fiiller asli fiillerden farklı olarak kendilerine has kaidelere tabi tutulmaktadır.³¹

9) Dokuzuncu bölüm olan son mevzûda ise Hamêvî, Sadruşşeria'nın (ö. 743/1346) *el-Vikâye* adındaki eserinde kullandığı bir tasarrufatla ilgilidir. Hanefî fikhının temel eserlerinden olan bu eserdeki teyemmüm bölümünde Sadruşşeria, *أبيح* kelimesini atf edatı olan *أو* ile kendisinden önce geçen *استعمل* kelimesine bağlamıştır.

Gramatikal olarak anlaşılması zor olan bu bağlantı Hamevî'nin eleştirisine maruz kalmıştır. Hamevî buradaki atfın nahiv kurallarına uygun olmadığını ve “şayet böyle bir atf olursa cümlenin başında bulunan *إن* şart edatından dolayı şartın cevabının da bulunması lazım, oysa burada böyle bir cevap görünmemektedir. Hatta cümlede atf yapılacak herhangi bir ibare, isti'nafi dahi olsa, bulunmamaktadır.” diyerek bu atfın yersiz olduğunu iddia etmiştir.

Arapçada atf-matuf ilişkisi önemlidir. Hamevî'nin itirazına maruz kalan cümle incelendiğinde kendisinin haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Söz konusu atfın uygunsuzluğu ile birlikte *أبيح* kelimesinin *استعمل* kelimesinden önce geçen herhangi bir matufa veya isti'nafi bir kelama bağlanmış olabileceği ihtimalini düşünmekle birlikte bu kelime mahzuf ve mevhum olan bir edata atf yapılmış olmalıdır. Buna göre bu terkinin takdiri şöyle olur: ... *إن أبيح الماء*... Zikri geçen bu kullanım, yani *أو* atf edatından sonraki hazif, Araplarca bilinen bir şeydir. Bunun örneği Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçmektedir: *وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ* (Biz O'nu yüz bin yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik).³² Bu ayet-i kerime de *أو* atf edatından sonra *هم* zamiri takdir edilerek *هم يزيّدون* *أو* cümlesi irade edilmiştir.

Hamevî'nin *أو* atf edatının isti'nafi bir cümlede gelemeyeceği düşüncesinde ise tartışma bulunmaktadır. Zira Arap keliminde *أو* edatının isti'nafi olarak geldiği örnekler de çoktur. Ünlü dilci el-Ferrâ (ö.207/822) başta olmak üzere birçok Arap dilcisi *أو* atf edatının *بل* edatı anlamında kullanılabileceğini ve böylece isti'nafi anlam elde edilebileceğini ifade ederek bahse konu olan ayetin şöyle okunabileceğini ifade etmiştir: *بَلْ يَزِيدُونَ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ*.³³ Bu durumda *el-Vikâye*'de geçen söz konusu cümlenin şöyle okunması caizdir: *بَلْ أَيْبِحُ الْمَاءِ*

30 İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Şeyh Semaî er-Rufai (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1: 517.

31 Radyüddin el-Estrâbâdi, *Şerhu Şafiyeye İbn Hâcib*, thk. Muhammed Nur el-Hasan v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 1: 117 ve 130.

32 Sâffât 37/147.

33 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk. Mâzin Mubârek v.dğr. (Beyrut: Daru'l-fikr, 1985), 1: 91.

2. Risâle'nin Tahkik Edilmiş Kısmı

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

يقول العبد الفقير في فنون الفضلاء، الحقيق في عيون النبلاء، الشريف أحمد بن محمد الحنفي الشهير بالحموي.

الْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ: فِي الْمَبَاحِثِ النَّحْوِيَّةِ: وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى عِدَّةِ مَوَاضِعَ:

الْمَوْضِعُ الْأَوَّلُ: قَالَ الْمُحَقِّقُ الرَّضِيُّ³⁴ فِي بَحْثِ الْعَلَمِ: وَقَدْ يَبْكَرُ الْعَلَمُ قَلِيلًا، فَإِنَّمَا أَنْ يُسْتَعْمَلَ بَعْدَ مَا يَدُلُّ عَلَى التَّنْكِيرِ، نَحْوُ: رَبِّ زَيْدٍ لَقَيْتُهُ، وَقَوْلِكَ: لِكُلِّ فِرْعَوْنَ مُوسَى؛ لِأَنَّ (رَبًّا) وَ(كُلًّا) مِنْ حَوَاصِّ النَّكِرَاتِ، انْتَهَى.³⁵ وَأَقُولُ: فِيهِ نَظَرٌ ظَاهِرٌ، 3/ وَذَلِكَ أَنَّ كَوْنَ (كُلِّ) مِنْ حَوَاصِّ النَّكِرَاتِ مَمْنُوعٌ، فَقَدْ ذُكِرَ فِي مُعْنَى اللَّيْبِ³⁶ وَعَيْرِهِ مِنْ كُنُوبِ النَّحْوِ وَالْأُصُولِ أَنَّ (كُلًّا) إِنْ دَخَلَتْ عَلَى نَكِرَةٍ كَانَتْ لِاسْتِغْرَاقِ الْأَفْرَادِ، وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى مَعْرِفَةٍ كَانَتْ لِاسْتِغْرَاقِ الْأَجْزَاءِ، وَهَذَا كَمَا تَرَى صَحِيحٌ فِي عَدَمِ اخْتِصَاصِ (كُلِّ) بِالنَّكِرَاتِ، فَإِنَّهُ يَصِحُّ مَا قَالَهُ الْمُحَقِّقُ الرَّضِيُّ! وَقَدْ عَرَضْتُ هَذَا الْمَوْضِعَ عَلَى أُسْتَاذِي، مَنْ هُوَ أَشْهَرُ الْعُلَمَاءِ ذِكْرًا، وَأَكْبَرُ النَّبَلَاءِ قَدْرًا، أَقْضَى فُضَاةَ الْمُسْلِمِينَ أَحْمَدَ شَهَابِ الدِّينِ الْخَفَاجِيِّ³⁷ فَفَكَّرَ فِيهِ مَلِيًّا، وَلَمْ يُجِبْ بِشَيْءٍ، فَلْيُحَرِّزْ هَذَا الْمَقَامَ فَإِنَّهُ حَرِيٌّ بِالنَّظَرِ النَّامِّ.

الْمَوْضِعُ الثَّانِي: ذَكَرَ الْمُحَقِّقُ الرَّضِيُّ أَيْضًا أَنَّ مَعْنَى (أَوْ) فِي الْأَصْلِ لِأَحَدِ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءِ، نَحْوُ: زَيْدٌ يَقُومُ أَوْ يَفْعُدُ. أَيُّ: يَعْمَلُ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ، وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَحَدِهِمَا، فَإِذَا قَصَدْتَ مَعَ إِفَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ لُزُومُ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ التَّنْصِيبَ عَلَى حُصُولِ أَحَدِهِمَا عَقِبَ الْآخَرِ، وَأَنَّ [الْفِعْلَ] الْأَوَّلَ امْتَدَّ إِلَى حُصُولِ الثَّانِي، نَصَبَتْ مَا بَعْدَ (أَوْ)،³⁸ انْتَهَى. وَأَقُولُ: فِيهِ نَظَرٌ، وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَنْطَبِقُ عَلَى نَحْوِ: لِأَقْتَلَنَّ الْكَافِرَ أَوْ يُسَلِّمَ، إِذْ لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ: الْقَتْلُ وَالْإِسْلَامُ يَحْصُلُ عَقِبَ الْآخَرِ، وَلَا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ امْتَدَّ إِلَى حُصُولِ الْإِسْلَامِ فَلْيَتَأَمَّلْ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: يَصِحُّ ذَلِكَ مِلَّاخِطَةً تَقْدِيرِ فِعْلِ "الْإِرَادَةِ".

34 هو محمد بن الحسن الرضي الأسترابادي، نجم الدين (..- نحو 686 هـ / ..- نحو 1287 م): عالم بالعربية، من أهل أستراباذ من أعمال طبرستان اشتهر بكتابة «الوافية في شرح الكافية» لابن الحاجب في النحو جزآن، أكمله سنة 686 هـ. وشرح مقدمة ابن الحاجب وهي المسماة بالشافية، في علم الصرف. راجع: الأعلام للزركلي، 86/6.

35 راجع: شرح الرضي على الكافية، 257/3.

36 راجع: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية، بيروت 1991.

37 هو أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري (977 - 1069 هـ / 1569 - 1659 م): قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة. نسبته إلى قبيلة خفاجة. ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلاكيه، ثم قضاء مصر. ثم عزل عنها فرحل إلى الشام وحلب وعاد إلى بلاد الروم، فنفي إلى مصر وولي قضاء يعيش منه فاستقر إلى أن توفي. له تصانيف كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، 238/1.

38 راجع: شرح الرضي على الكافية، 75/4.

المَوْضِعُ الثَّلَاثُ: قَالَ الْفَاضِلُ الْجَامِي³⁹ عِنْدَ قَوْلِ الْعَلَمَةِ ابْنِ الْحَاجِبِ⁴⁰ فِي كَافِيَّتِهِ: الْأَسْمُ مَا دَلَّ، أَي: كَلِمَةٌ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى كَائِنٍ فِي نَفْسِهِ، أَي: نَفْسٌ مَا دَلَّ، يَعْنِي «الْكَلِمَةُ»، فَتَذَكِيرُ الصَّمِيرِ بِنَاءً عَلَى لَفْظِ الْمُضَوَّلِ،⁴¹ انْتَهَى كَلَامُهُ مَعَ الْمَثْنِ مَرْجًا. وَأَقُولُ: فِيهِ نَظْرٌ، فَإِنَّ قَوْلَهُ (بِنَاءً عَلَى لَفْظِ الْمُضَوَّلِ) لَا يَسْتَقِيمُ مَعَ قَوْلِهِ: أَي كَلِمَةٌ دَلَّتْ، فَإِنَّهُ صَرِيحٌ فِي أَنَّ (مَا) نَكَرَةٌ مَوْضُوفَةٌ لَا مَعْرِفَةٌ مَوْضُوفَةٌ فَلْيَتَأَمَّلْ.

المَوْضِعُ الرَّابِعُ: قَالَ الْعَلَمَةُ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي كَافِيَّتِهِ: الْإِعْرَابُ مَا اخْتَلَفَ آخِرُهُ بِهِ لِيَدُلَّ عَلَى الْمَعْنَى الْمُعْتَوَرَةِ عَلَيْهِ، قَالَ الْفَاضِلُ الْجَامِي فِي شَرْحِهِ مَعَ الْمَثْنِ مَرْجًا بَعْدَ كَلَامٍ: فَالْأَلْمُ فِيهِ، أَي فِي (لِيَدُلَّ) مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ (اخْتَلَفَ آخِرُهُ) يَعْنِي اخْتَلَفَ آخِرُهُ لِيَدُلَّ الْإِخْتِلَافُ أَوْ مَا بِهِ الْإِخْتِلَافُ عَلَى الْمَعْنَى، يَعْنِي الْفَاعِلِيَّةَ وَالْمَفْعُولِيَّةَ 4 / وَالْإِضَافَةَ الْمُعْتَوَرَةَ عَلَى صِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ عَلَيْهِ، أَي عَلَى الْمُعْرَبِ يَتَعَلَّقُ بِالْمُعْتَوَرَةِ عَلَى تَضْمِينِ مِثْلِ الْوُرُودِ وَالِاسْتِبْلَاءِ، يُقَالُ: اعْتَوَرُوا الشَّيْءَ وَتَعَاوَرُوهُ إِذَا تَدَاوَلُوهُ، أَي: أَخَذَهُ جَمَاعَةٌ، وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَاوَبَةِ وَالْبَدَلِيَّةِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ، فَإِذَا تَدَاوَلَتِ الْمَعْنَى الْمُفْتَضِيَّةُ لِلْإِعْرَابِ الْمُعْرَبِ مُتَعاقِبَةً مُتَنَاوَبَةً غَيْرَ مُجْتَمِعَةٍ لِتَضَادِّهَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ عَلَامَاتِهَا أَيْضًا كَذَلِكَ.⁴² انْتَهَى كَلَامُهُمَا. وَأَقُولُ: فِيهِ نَظْرٌ، فَإِنَّ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ الْمَصْدَرُ يَتَوَارَدُ عَلَيْهِ مَعْنَيَانِ: مِنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ الْفَاعِلِيَّةِ وَالْإِضَافَةِ إِنْ كَانَ الْمَصْدَرُ مُضَافًا إِلَى مَفْعُولِهِ، بَلْ قَدْ تَتَوَارَدُ عَلَيْهِ الْمَعْنَى الثَّلَاثَةُ بِرُمَّتِهَا عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَصْدَرُ مُضَافًا لِفَاعِلِهِ وَمَفْعُولِهِ مَعًا عَلَى مَا جَوَزَهُ جَمِيعُ الْمُحَقِّقِينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: 44]. فَإِنَّ (تَحِيَّتُهُمْ) مَصْدَرٌ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُضَافًا لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ مَعًا، وَالْمَعْنَى: يُحْيِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فَقَدْ تَدَاوَلَتِ الْمَعْنَى الثَّلَاثَةُ مُجْتَمِعَةً، فَكَيْفَ يَصِحُّ قَوْلُ الْفَاضِلِ الْجَامِي مُتَعاقِبَةً مُتَنَاوَبَةً غَيْرَ مُجْتَمِعَةٍ، وَإِنْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَعْيِيرَ الْمُصَنِّفِ بِالْمُعْتَوَرَةِ فَلْيَتَأَمَّلْ فِي الْمَقَامِ، فَإِنَّهُ صَعِبُ الْمَرَامِ، لَمْ أَرْ مَنْ نَبَهَ عَلَيْهِ، وَلَا مَنْ لَوَّحَ مِنْ أَرْبَابِ الْحَوَاشِي وَعَايِرِهِمْ إِلَيْهِ.

المَوْضِعُ الْخَامِسُ: قَالَ الْعَلَمَةُ الْقُسْطَلَانِي⁴³ عِنْدَ قَوْلِ الْبُخَارِيِّ فِي كِتَابِهِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- إِلَى هِرَقْلٍ عَظِيمِ الرُّومِ، أَمَا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ. (بَعْدُ) بِالْبِنَاءِ عَلَى الصَّمِّ لِقَطْعِهِ عَنِ الْإِضَافَةِ الْمُنَوَّبَةِ

39 هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين (817 - 898 هـ/ 1414 - 1492 م): مفسر، فاضل. ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلى هراة. وتفقه، وصب مشايخ الصوفية، وحج سنة 877 هـ، فطاف البلاد، وعاد إلى هراة فتوفي بها. له تفسير القرآن وشرح فصوص الحكم لابن عربي وشرح الكافية لابن الحاجب وهو أحسن شروحا، سماه الفوائد الضيائية، والدرر الفاخرة في التصوف والحكمة، وشرح الرسالة العنصرية في الوضع، وغير ذلك. وله كتب بالفارسية. راجع: الأعلام للزركلي، 3/296. 40 هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب (570 - 646 هـ/ 1174 - 1249 م): فقيه مالكي، من كبار المعلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا من صعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً عرف به. من تصانيفه: الكافية في النحو، والشافعية في الصرف وعشرات أخرى. راجع: الأعلام للزركلي، 4/211.

41 راجع: الفرغ النامي على شرح الجامي، 21.

42 راجع: شرح الرضي على الكافية، 57/1؛ الفرغ النامي على شرح الجامي، 38.

43 هو أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (851 - 923 هـ/ 1448 - 1517 م): من علماء الحديث. مولده ووفاته في القاهرة. له إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري عشرة أجزاء. والمواهب اللدنية في المنح المحمدية في السيرة النبوية، ولطائف الإشارات في علم القراءات والكنز في التجويد، والروض الزاهر في مناقب الشيخ عبد القادر وشرح البردة سماه مشارق الأنوار المضية. راجع: الأعلام للزركلي، 232/1.

لَفْظًا،⁴⁴ أَنْتَهَى. وَأَقُولُ: فِيهِ نَظْرٌ، لِأَنَّ الْإِضَافَةَ إِذَا فُطِعَتْ وَتَوَى لَفْظُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ تَكُونُ (بَعْدَ) مُعْرَبَةً نَصَبًا عَلَى الظَّرْفِيَّةِ لَا مَبْنِيَّةً عَلَى الصَّمِّ، وَإِنَّمَا تَبْنَى إِذَا نُويَ مَعْنَى الْمُضَافِ إِلَيْهِ، اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ قَوْلَهُ (لَفْظًا) تَمَيِّزٌ لِلنَّسَبَةِ فِي قَوْلِهِ (لِقَطْعِهِ) لَا لِقَوْلِهِ (الْمُنَوِيَّةِ)، وَالتَّفْذِيرُ حِينَئِذٍ لِقَطْعِهِ لَفْظًا عَنِ الْإِضَافَةِ الْمُنَوِيَّةِ، أَيُّ الْمُنَوِيِّ فِيهَا مَعْنَى الْمُضَافِ إِلَيْهِ فَتَأَمَّلْ.

الْمَوْضِعُ السَّادِسُ: سَأَلَ الْفَاضِلُ مُحْيِي الدِّينِ الشَّهْرِبُرِّي بِنَالِجٍ⁴⁵ فِي حَوَاشِي 5 / الشَّرْحِ الْحَسَامِيِّ عِنْدَ قَوْلِهِ فِي الدِّيَابِجَةِ (الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاجِبُ وَجُودُهُ)، فَقَالَ: فَإِنْ قُلْتَ: (الْوَاجِبُ) اسْمٌ فَاعِلٌ، وَاسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَعْمَلُ إِلَّا إِذَا كَانَ مَعْنَى الْحَالِ أَوْ الْإِسْتِقْبَالِ، لَا مَعْنَى الْمَاضِي، وَهَهُنَا عَمِلَ مَعَ كَوْنِهِ مَعْنَى الْمَاضِي. قُلْتَ: إِذَا دَخَلَ اللَّامُ عَلَيْهِ اسْتَوَى الْجَمِيعُ، أَيُّ الْمَاضِي وَالْحَالِ وَالْإِسْتِقْبَالِ فِي عَمَلِهِ، لِأَنَّهُ فَعَلٌ فِي الْحَقِيقَةِ حِينَئِذٍ، لَكِنْ عَدَلَ عَنْ صِبْغَتِهِ إِلَى صِبْغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ لِكِرَاهَتِهِمْ إِدْخَالَ اللَّامِ عَلَى الْفِعْلِ الصَّرِيحِ، تَقُولُ: مَرَرْتُ بِالضَّارِبِ أَبُوهُ زَيْدًا الْآنَ أَوْ عَدَا أَوْ أَمْسَ،⁴⁶ أَنْتَهَى كَلَامَهُ. وَأَقُولُ: فِيهِ نَظْرٌ، لِأَنَّ مَحَلَّ اشْتِرَاطِهِمْ فِي عَمَلِ اسْمِ الْفَاعِلِ كَوْنُهُ مَعْنَى الْحَالِ أَوْ الْإِسْتِقْبَالِ إِذَا عَمِلَ النَّصْبُ، أَمَا إِذَا عَمِلَ الرَّفْعُ كَمَا هُنَا فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ ذَلِكَ، بَلْ يَعْمَلُ سَوَاءً كَانَ مَعْنَى الْمَاضِي أَوْ الْحَالِ أَوْ الْإِسْتِقْبَالِ أَوْ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ الْأَزْمِيَّةِ الثَّلَاثَةِ، بَلْ كَانَ لِلْإِطْلَاقِ الْمُسْتَفَادِ مِنْهُ الْاسْتِمْرَارُ، نَحْوُ: زَيْدٌ صَامِرٌ بَطْنُهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ أَدْنَى مُشَابِهَةٍ لِلْفِعْلِ تَكْفِي فِي عَمَلِ الرَّفْعِ لَشِدَّةِ اخْتِصَاصِ الْمَرْفُوعِ بِالْفِعْلِ، وَخَاصَّةً إِذَا كَانَ مُسَبَّبًا كَمَا هُنَا، أَلَا تَرَى إِلَى رَفْعِ الظَّرْفِ وَالْمُسْتَوْبِ فِي نَحْوِ: زَيْدٌ فِي الدَّارِ أَبُوهُ، عَلَى مَذْهَبِ أَبِي عَلِيٍّ⁴⁷ وَنَحْوِ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مِضْرِي حِمَارُهُ، كَمَا حَقَّقَهُ الرَّضِيُّ فِي شَرْحِ الْكَافِيَةِ مِنْ بَحْثِ الْإِضَافَةِ،⁴⁸ وَحِينَئِذٍ لَا يَرِدُ السُّؤَالُ أَصْلًا حَتَّى يُحْتَاجَ إِلَى الْجَوَابِ الَّذِي أَجَابَ بِهِ فَتَبَّهَ.

الْمَوْضِعُ السَّابِعُ: ذَكَرَ الْمُؤَلَّى أَبُو السُّعُودِ⁴⁹ -فَدَسَّ سُرَّهُ- عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ النَّسَاءِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 85]. عَطَفَ عَلَى (أَنْ تُؤَدُّوا) وَقَدْ فَصَلَ بَيْنَ الْعَاطِفِ وَالْمَعْطُوفِ بِالظَّرْفِ الْمَعْمُولِ لَهُ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ؛ وَلِمَقْدَرٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ عِنْدَ الْبُصْرِيِّينَ، لِأَنَّ مَا بَعْدَ (أَنْ) لَا يَعْمَلُ فِيمَا قَبْلَهَا عِنْدَهُمْ، أَيُّ: وَأَنْ تَحْكُمُوا إِذَا حَكَمْتُمْ،⁵⁰ أَنْتَهَى.

44 راجع: إرشاد الساري إلى شرح الصحيح البخاري، 79/1.

45 لم أعثر على ترجمته.

46 لم أعثر على المصدر.

47 هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (288 - 377 هـ/ 900 - 987 م): أحد الأئمة في علم العربية. ولد في فسا من أعمال فارس ودخل بغداد سنة 307 هـ وتجول في كثير من البلدان. وقدم حلب سنة 341 هـ فأقام مدة عند سيف الدولة. وعاد إلى فارس، فصب عضد الدولة ابن بويه، وتقدم عنده، فعلمه النحو، رحل إلى بغداد فأقام إلى أن توفي بها. له تصنيفات كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، 180-179/2.

48 راجع: شرح الرضي على الكافية، 221/2.

49 هو محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المولى أبو السعود (898 - 982 هـ/ 1493 - 1574 م): مفسر شاعر، من علماء الترك المستعربين. ولد بقرب القسطنطينية، ودرس ودرّس في بلاد متعددة، وتقلد القضاء في بروسة فالقسطنطينية فالروم إيلي. وأضيف إليه الإفتاء سنة 952 هـ. وكان حاضر الذهن سريع البديهة: كتب الجواب مراراً في يوم واحد على ألف رقعة باللغات العربية والفارسية والتركية، تبعاً لما يكتبه السائل. وهو صاحب التفسير المعروف باسمه وقد سماه بإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وهو مدفون في جوار مرقد أبي أيوب الأنصاري. راجع: الأعلام للزركلي، 59/7.

50 راجع: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 193/2.

وَأَقُولُ: فِيهِ نَظْرٌ، وَهُوَ أَنَّ ظَاهِرَ كَلَامِهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الظَّرْفُ مَعْمُولًا لِمُقَدَّرٍ يَكُونُ (أَنَّ تَحَكُّمًا) الْمَدْكُورَ مَعْطُوفًا عَلَى (أَنَّ تَوُدُّوًا) وَالظَّرْفُ فَاصِلٌ بَيْنَ العَاطِفِ وَالْمَعْطُوفِ، وَالَّذِي يَنْقَدِحُ فِي الخَاطِرِ أَنَّ الْمَعْطُوفَ عَلَى (أَنَّ تَوُدُّوًا) جِنْتِدٌ هُوَ (أَنَّ تَحَكُّمًا) الْمَقْدَرُ (وَأَنَّ تَحَكُّمًا) الْمَدْكُورُ مُفَسَّرٌ لِلْمَقْدَرِ، فَلَيْسَ هُنَاكَ عَلَى هَذَا 6 / الْوَجْهَ فَاصِلٌ بَيْنَ العَاطِفِ وَالْمَعْطُوفِ، لِأَنَّنا نَقْدَرُ الْفِعْلَ قَبْلَ الظَّرْفِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ مِنْ كَلَامِهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ عَمَلٌ مَا بَعْدَ (أَنَّ) فِيمَا قَبْلَهَا، وَهُوَ الَّذِي أَوْجَبَ تَقْدِيرَ الْفِعْلِ فَلَيْتَأَمَّلْ.

الْمَوْضِعُ الثَّامِنُ: قَالَ الْعَلَمَةُ شَهَابُ الدِّينِ الشَّهْرِبَرِيُّ بِالسَّمِينِ⁵¹ فِي إِعْرَابِهِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم:5]. الْهَبَةُ: الْعَطِيَّةُ. حُدِفَتْ فَأَوْهًا لِمَا تَقَدَّمَ فِي (عِدَّةٍ) وَنَحْوَهَا، وَكَانَ حَقٌّ عَيْنِ الْمُضَارِعِ فِيهَا كَسْرُ الْعَيْنِ مِنْهُ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ مَنَعَهُ كَوْنُ الْعَيْنِ حَرْفَ حَلْقٍ، فَالْكَسْرَةُ مُقَدَّرَةٌ فَلِذَلِكَ اغْتَبِرْتُ تِلْكَ الْكَسْرَةَ الْمُقَدَّرَةَ، فَحُدِفَتْ لَهَا الْوَاوُ، وَهَذَا نَحْوُ: بَصَعٌ وَبَيْسَعٌ لِكَوْنِ اللَّامِ حَرْفَ حَلْقٍ⁵² انْتَهَى كَلَامُهُ. وَأَقُولُ: فِيهِ بَحْثٌ، وَهُوَ أَنَّ مُقْتَضَى هَذَا أَنْ يُقَالَ فِي مُضَارِعِ (وَعَدَ-يَعُدُّ) بِفَتْحَةِ الْعَيْنِ لَوْجُودِ حَرْفِ الحَلْقِ الْمُفْتَضِيِّ لِلْفَتْحِ، وَإِلَّا فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا حَيْثُ عَدَلُوا عَنْ الْأَصْلِ فِي (يَهَبُ) وَلَمْ يَعْدِلُوا عَنْهُ فِي (يَعُدُّ) مَعَ أَنَّ عَيْنَ كُلِّ مِنْهُمَا حَرْفٌ حَلْقِيٌّ فَلَيْتَأَمَّلْ.

الْمَوْضِعُ التَّاسِعُ: قَالَ فِي الْوَقَايَةِ⁵³ مِنْ بَابِ التَّيْمُمِ: هُوَ أَيُّ: التَّيْمُمُ لِمُحْدِثٍ وَجُبُّ وَحَائِضٍ وَنَفْسَاءَ لَمْ يَفِدِرُوا عَلَى الْمَاءِ لِبُعْدِهِ مِيلاً أَوْ لِمَرَضٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ عَدُوٍّ أَوْ عَطَشٍ.⁵⁴ قَالَ الْمَحْقُقُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ:⁵⁵ أَيُّ إِنَّ اسْتَعْمَلَ الْمَاءَ خَافَ الْعَطَشَ، أَوْ أُبِيحَ الْمَاءُ لِلشَّرْبِ حَتَّى إِذَا وَجَدَ الْمَسَافِرُ مَاءً فِي جُبٍّ مُعَدٍّ لِلشَّرْبِ جَارَ لَهُ التَّيْمُمُ⁵⁶ انْتَهَى. وَأَقُولُ: لَمْ يَظْهَرْ لِي وَجْهُ الْعَطْفِ فِي قَوْلِهِ (أَوْ أُبِيحَ) إِذْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِ (اسْتَعْمَلَ) لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَيْهِ لَكَانَ فِعْلًا شَرْطِيًّا، فَيَحْتَاجُ إِلَى جَوَابٍ فَلَيْسَ نَمَّ جَوَابٌ، وَلَيْسَ فِي عِبَارَتِهِ غَيْرُهُ حَتَّى يُعْطَفَ عَلَيْهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ مُسْتَأْنَفَةً، إِذْ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ فِيهَا أَعْلَمُ أَنَّ (أَوْ) تَكُونُ لِاسْتِثْنَائِهِ فَلَيْتَأَمَّلْ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ حَقُّ التَّأَمُّلِ.

51 هو أحمد بن يوسف بن عبد الدايم الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين المعروف بالسمين (000 - 756 هـ/ 000 - 1355 م): مفسر، عالم بالعربية والقراءات. شافعي، من أهل حلب. استقر واشتهر في القاهرة. من كتبه تفسير القرآن عشرون جزءاً، والقول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز الجزء الأول منه، والدر المصون في إعراب القرآن مجلدان ضخمان وغير ذلك. راجع: الأعلام للزركلي، 1/274.

52 راجع: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 31/3.

53 هو كتاب في الفقه الحنفي الذي ألفه الإمام برهان الشريعة محمود المحبوبي، ولد في شرع آباد ببخارى في القرن السادس الهجري مع عدم المعرفة بتاريخ ولادته قطعاً، وكما لا يُعرف تاريخ ولادته لا يعرف تاريخ وفاته أيضاً بالضبط، ولكن في القرن السابع الهجري كما ذكرت الكتب والمصادر. اختصرها المؤلف من «الهداية» للإمام المرغيناني (ت: 593 هـ/1197 م)، واسم الكتاب كاملاً: «وقاية الرواية في مسائل الهداية»، ولكن اشتهر في كتبهم ب«الوقاية» اختصاراً. راجع: وقاية الرواية في مسائل الهداية، (دراسة وتحقيق: الدكتور عمر الفاروق آتان)، أمين للنشر والتوزيع، بورصة 2017 م، ص: 6.8.10.11.

54 راجع: الوقاية (ورقة: 4a، نسخة مكتبة قسطنطينو الشعبية مسجلة فيها برقم: 37Hk 2029؛ آتان، نفس المرجع، ص: 32.

55 هو صدر الشريعة الأصغر/الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت: 747 هـ/1346 م) سبط برهان الشريعة، فقيه حنفي له تصانيف منها: شرح الوقاية، والنقاية مختصر الوقاية، وتعديل العلوم، والتنقيح في أصول الفقه. راجع: الأعلام للزركلي، 4/198؛ معجم المؤلفين، 6/246؛ آتان، نفس المرجع، ص: 15، 16.

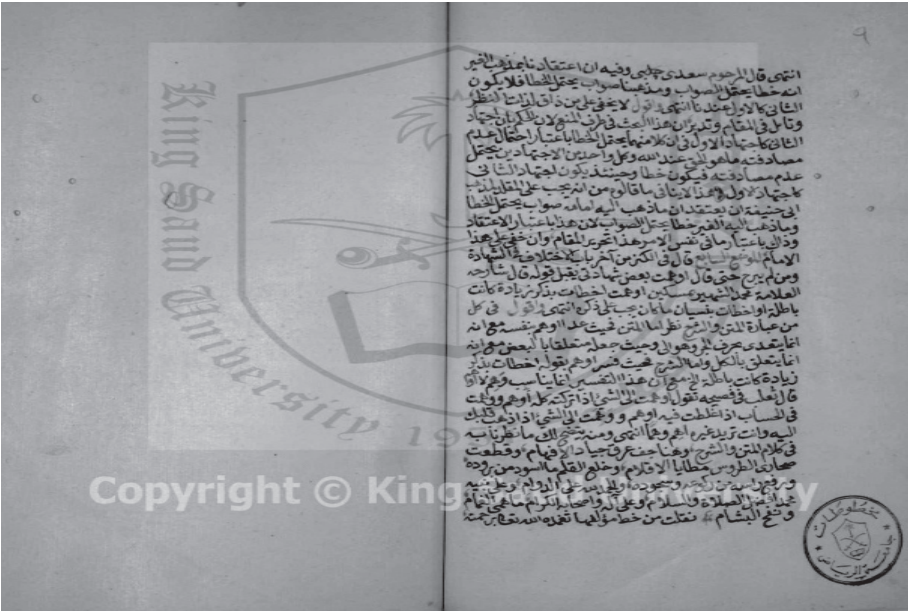
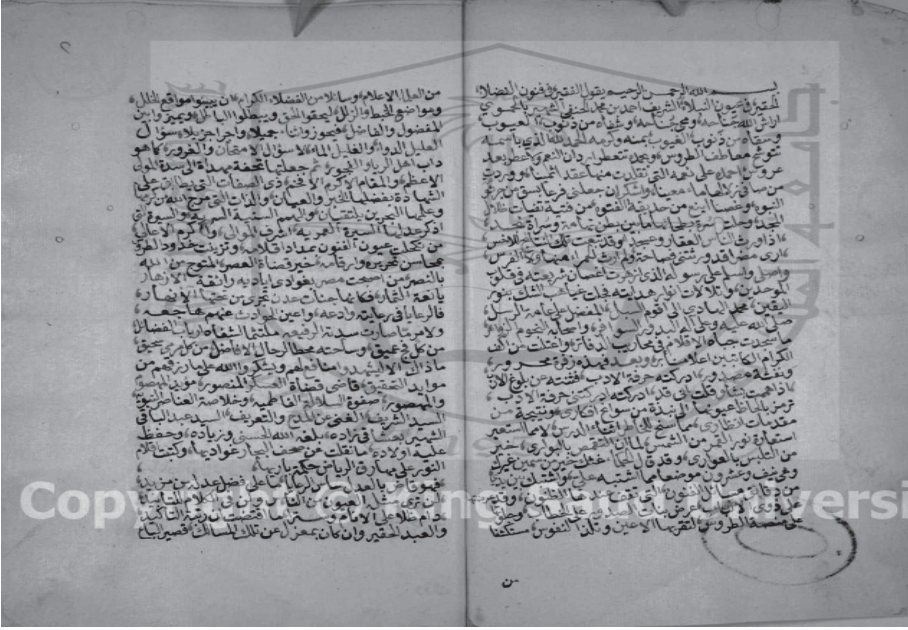
56 راجع: شرح الوقاية للإمام صدر الشريعة الأصغر (دراسة وتحقيق، الدكتور صلاح محمد أبو حاج)، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان 2006 م، 1/57.

Sonuç

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî ve eserleri ile ilgili yapılan bu çalışmada Hamevî'nin sadece fıkıh alanında eserlerinin olmadığı ve aksine birçok alanda eser telif ettiği görüldü. Hamevî'nin nahiv alanında *Risâle fi'n-Nahv* olarak adlandırığımız bir eserin de olduğu görüldü. İnceleme neticesinde bu eserin nahiv ile ilgili farklı anekdotlardan oluştuğu görüldü. Bu anekdotların bazısında dilciler eleştirilirken bazısında da dilcilerin görüşlerine katkıda bulunduğu müşahâde edildi. Ayrıca bu risâle vesilesiyle Hamevî'nin ders aldığı hoca/lar ve yaşadığı dönem ile ilgili kesin bilgi de elde edildi.

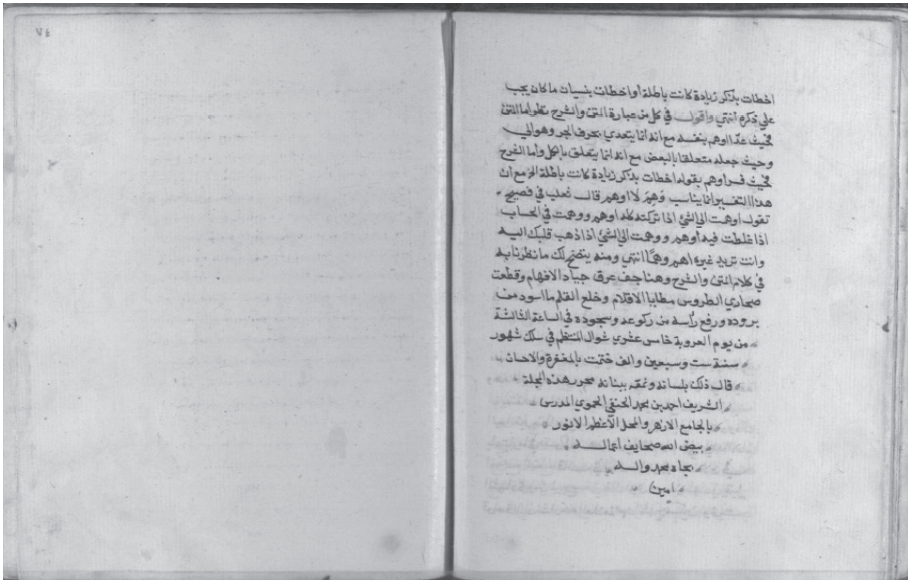
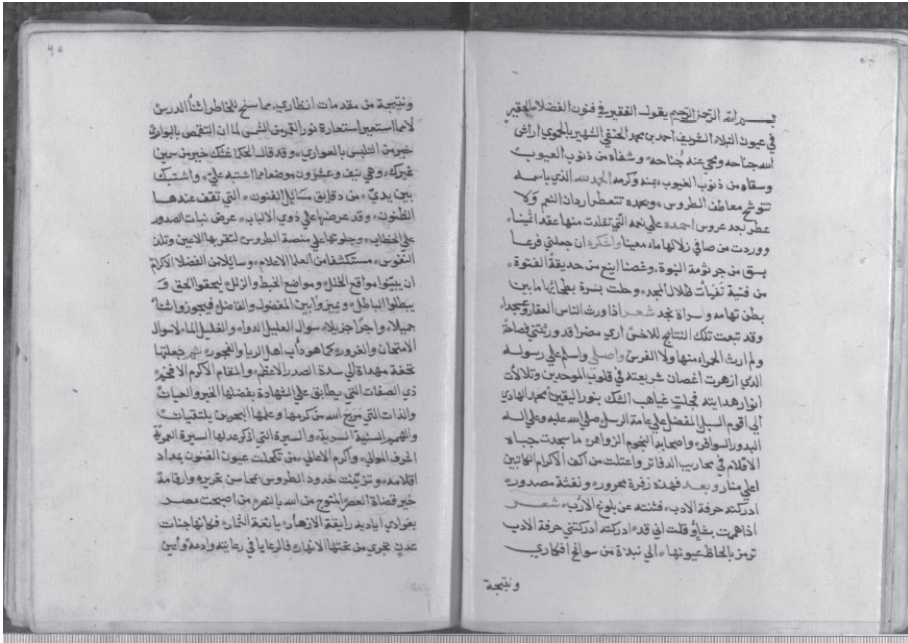
Hamevî'nin *Risâle fi'n-Nahv* olarak adlandırdığımız eserin dünyada en az iki yazma kütüphanede bulunduğu görüldü. Bu yazmalar temin edilerek mukayesesi yapıldı. Müellif nüshası olarak adlandırılan **A** nüshasının ülkemizde bulunduğu, mukaddime ve hatime kısmının Suudi Arabistan'dan edindiğimiz **B** nüshasının aynı kısımlarından farklı, geriye kalan diğer bölümlerinin aynı olduğu görüldü. Söz konusu risâlenin -uzunluğu ve alana katkısı nedeniyle- sadece nahiv kısmı tahkik edilerek ekte verildi.

Ekler:



Hamevî'ye Ait Eleştiril Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'n-Nahv

Suudi Arabistan Melik Suud Üniversitesi kütüphanesinde bulunan nüshanın ilk ve son varığı.



Ankara Milli Kütüphanesi, no: 55 Hk 536/4 ve 1633 DVD numaralı ile kayıtlı nüshanın ilk ve son varacağı (*Risâle fî Zeferâti Mahrur ve Neşfeti Masdur* adlı eserin içinde).

المصادر والمراجع

- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري وبهامشه صحيح مسلم بشرح النووي. شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني - محيي الدين يحيى بن شرف النووي. المطبعة الأميرية - بولاق 1323.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط. دار القلم، دمشق.
- رضي الدين الأسترايادي. شرح الرضي على الكافية، تصحيح: يوسف حسن عمر. جامعة قان يونس، بينغازي 1996.
- شرح الوقاية للإمام صدر الشريعة الأصغر. دراسة وتحقيق: الدكتور صلاح محمد أبو حاج. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان 2006.
- الفرح النامي على شرح الجامي. ابن داود عبد الواحد الحنفي العطاري المدني. مكتبة المدينة، 2014 كراتشي.
- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب. نور الدين عبد الرحمن الجامي. دراسة وتحقيق: الدكتور أسامة طه الرفاعي. وزارة الأوقاف، بغداد 1983.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، جمال الدين. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، بيروت 1991.
- وقاية الرواية في مسائل الهداية. دراسة وتحقيق: الدكتور عمر الفاروق آتان. أمين للنشر والتوزيع، بورصة 2017.
- الوقاية: نسخة مكتبة قسطنطينو الشعبية مسجلة فيها برقم: Hk 2029 37.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim. *DİB*, Ankara 2008.
- Arslan, İclal. "Abdurrahmân el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri". Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.
- 'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- 'Aynî, Bedruddîn el-Hanefî. '*Umdetu'l-Kârî' Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Sunen-i Ebî Davûd*. 6 cilt. Tahkik: Ebu'l-Munzir Halid İbrahim Mısıfî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hiznetu'l-Edeb*. 13 cilt. Tahkik: Muhammed Nebil Tarifi ve diğerleri. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Civelek, Yakup. *Arap Dilinde İrâb Olgusu*. Ankara 2003.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Üçhürî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul 2016.
- Dûsirî, İbrahim b. Said. "Usûlu Mâ fi'l-Kur'ani'l-Kerim", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Câmi'i'l-Melik Faysal (el-'Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İdâriyye)* 4, sy. 1 (2003): 91-146.
- Ergin, Ali Şakir. "Hafâcî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Esterâbâdî, Radiyüddin. *Şerhu Şafiyeti İbni'l-Hâcib*. 4 cilt. Tahkik: Muhammed Nur el-Hasan ve diğerleri. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Gemi, Ahmet. "Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî'nin 'Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah' Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-*

- gisi 7, sy. 14 (2016/2): 133-161. Erişim 20 Aralık 2018. http://sirnak.edu.tr/birimler/ilahiyat_dergisi/KD244_16--sayi.html.
- Hatip, Abdulaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Huveymil, Dâvud b. Suleyman. "el-Mesâ'ilu'n-Nahviyye fi Kitâbî't-Tavdîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh l'ibni'l-Mulakkîn". Yüksek lisans tezi, Cami'atu'l-Kusaym-Suudi Arabistan, 1438/2017.
- İbn 'Akîl. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Tahkik: Şeyh Semâi er-Rufaî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Arabşâh, İsamuddin İbrahim b. Muhammed el-İsferayinî. *Hâşiyetu 'Usam 'ale'l-Câmi, (Mecmu'atu Havâşî Mollâ Câmi)*. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Yasin-Mektebetu Seyda, 2010.
- İbn Hişâm, Cemâluddin el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*. Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid. Yy.: Mektebetu't-Ticâriyye, 1963.
- İbn Hişâm, Cemâluddin el-Ensârî. *Muğni'l-Lebib*. 2 cilt. Tahkik: Mâzin Mubârek ve diğerleri. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Cemâluddin el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-Nedâ*. Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid. Kahire: Mektebetu Tişe, ts.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Taî. *Şerhu Teshîli'l-Fevaid*. 3 cilt. Tahkik: Abdurrahman es-Seyyid ve diğerleri. Yy.: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Sâîğ, Muhammed b. Hasan el-Cuzâmî. *el-Lemhatu fi Şerhi'l-Milha*. 2 cilt. Tahkik: İbrahim b. Salim es-Saidî. el-Medinetu'l-Munavvara: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Cami'ati'l-İslamiyye, 2004.
- Karaman, Abdullah. "Şerâmellisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Muellifin*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1970.
- Kılıç, Hulûsi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mîrân, Haydar Fahrî. "Delâletu "Ev" el-'Atıfa fi'n-Nahvi'l-Arabî", *Cami'atu Babil, Kulliyetu'l-Âdâb*. erişim 01 Nisan 2018. <http://repository.uobabylon.edu.iq/papers/publication.aspx?pubid=1423>.
- Naziru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Şerhu't-Teshîl (Temhidu'l-Kavâ'id bi-Şerhi Teshîli'l-Fevâid)*. Tahkik: Ali Muhammed Fahir ve diğerleri. 11 cilt. Kahire: Daru's-Selâm, h. 1428.
- Murâdî, Ebû Cafer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed en-Nahvî. *'Umdetu'l-Kitâb*. Tahkik: Bessâm Abdulvahhab el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. *Hâşiyetu Mukaddimeti't-Tefsîr*. Yy.: 1990.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Sâdık, Molla Muhammed. *Hâşiyetu Molla Muhammed Sâdık 'alâ Şerhi'l-Kâtî li'l-'Allame Husâmiddîn el-Kâtî 'alâ Metni İsâgocî li'l-Ebhurî*. Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Emîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sakkâr, Sâmî. "İbn Allân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Serâkibî, Velid Muhammed. "Rubbe fî Asli'l-Vad'i ve Delâletu's-Siyâk". *Havliyyâtu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İctimaiyye*. Hama: Câmî'atu'l-Ba's, 2010.
- Sinanoglu, Mustafa. "Hamevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 556. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tekin, Ahmet. "İbnu'l-Hâcib ile Molla Halil es-Sîrdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 21 (2018): 887-902. Erişim 08 Temmuz 2018. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/519743>.
- Topal, Şevket. "eş-Şürûnbülâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yurdagür, Metin. "Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 130. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Muhammed Emin Er el-Mîrânî'nin (ö. 2013) *Fehmü'l-Fıkh fî Usûlî'l-Fıkh* Risâlesi Çerçevesinde Hadis Usulü ile İlgili Konulara Yaklaşımı*

Recep ASLAN**

Öz

Milâdî 1914, hicrî 1332 tarihinde, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında Diyarbakır'ın Çermik ilçesinin Külüyan (yeni ismi Kalaş) köyünde doğmuş olan Muhammed Emin Er, Sarf, Nahv, Mantık, Vad'ı, İstiâre, Münazara, Beyân, Meâ'nî, Bedi', Usûlu'd-din, Usulu'l-fıkh ve Kelâm gibi ilimleri şark medreselerinde tahsil etmiştir. Ayrıca, tasavvuf-ta muhtelif müşşidlerin terbiyesinden geçmiştir. İlim tahsilinden sonra hayatı boyunca imamlık, vâizlik, müderislik, tebliğ gibi hizmetlerle meşgul olmuştur. Kendisi okuduğu bu ilimleri içeren Câmîu'l-Mütüni'd-Dirasiyye adında bir eser de te'lif etmiştir. Bu eserde yukarıda söz edilen bu ilimleri özetleyen "risâle" hacminde eserler yazmıştır.

Muhammed Emin Er Hoca, her ne kadar Diyarbakırlı olsa da O, ömrünün en verimli çağını Gaziantep'in Nizip ilçesinin Kertüşe (Kıratlı) köyü ile Gaziantep merkezde geçirmiştir. Bu sebeple bu çalışmada, Gaziantep'in dinî, ilmî ve kültürel hayatına katkısı olan bu zâtin risâlelerinden Fehmü'l-Fıkh fî Usûlî'l-Fıkh adlı risâlesini esas alarak hem bu risâleyi tanıtacağız hem de hadis/sünnet usulüne yaklaşımını değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Emin Er, Fehmü'l-Fıkh fî Usûlî'l-Fıkh, sünnet, hadis, usûl, Gaziantep.

Makale gönderim tarihi: 05.09.2018, kabul tarihi: 18.12.2018.

* Bu Makale, 14 Ekim 2016'da *Uluslararası Gaziantep Âlimleri ve Dini Hayat konulu* sempozyumda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.
ORCID: 0000-0002-7541-0405
recep_aslan72@hotmail.com

Atıf: Aslan, Recep. "Muhammed Emin Er el-Mîrânî'nin (ö. 2013) Fehmü'l-Fıkh fî Usûlî'l-Fıkh Risâlesi Çerçevesinde Hadis Usulü ile İlgili Konulara Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 607-620.

Muhammed Emin Er al-Mîrânî's (d. 2013) Hadith Procedure Approach on the *Frames of Fahm al-Fiqh fî Usûl al-Fiqh*

Abstract

Muhammed Emin Er Hodja was born in early years of First World War on Gregorian 1914, Hijri 1332 in Kuluyan (the new name of Kalash) where a village of Cermik district of Diyarbakir. He studied many sciences such as Grammar, Logic, Vad', İsti'âre, Münazara, Beyân, Meâ'nî, Bedî', Usûl al-din, Usul al-Fiqh and Islamic Theology in the eastern madrassas. Also, he has undergone training of various sheiks in Sufism. After his education he has engaged with services such as imam, preacher, notification and invitation to Islam throughout his life. He wrote a book called Câmî' al-Mutun al-Dirasiyye which contains the knowledge of the sciences that he has read. This book, which summarizes the knowledge of the above-mentioned sciences, contains some works in a volume of "treatise".

In this paper, we will introduce Mohammad Amin's, who has many contributions to Gaziantep's religious, scientific and cultural life, work called *Fahm al-Fiqh fî Usûl al-Fiqh*. We also will consider his approach to Hadith/Sunnah procedure.

Keywords: Muhammed Emin Er, *Fahm al-Fiqh fî Usûl al-Fiqh*, sunnah, hadith, method, Gaziantep.

Giriş

Çeşitli ilimleri şark medreselerinde tahsil eden Muhammed Emin Er Hoca (ö. 2013), tasavvufta muhtelif müşidlerin terbiyesinden geçmiş ve ilim tahsilinden sonra hayatı boyunca imamlık, vâizlik, müderislik, tebliğ gibi hizmetlerle meşgul olmuş bir âlimdir. Kendisi okuduğu bu ilimleri içeren *Câmiu'l-Mütüni'd-Dirasiyye* adında bir eser telif etmiştir.

Bu makalede Muhammed Emin Er Hocanın kısa hayatını verdikten sonra *Câmiu'l-Mütüni'd-Dirasiyye* adlı eserinde mündemiç olan *Fehmü'l-Fıkh fî Usûli'l-Fıkh* adlı risâlesini esas alarak hocanın hadis/sünnet usulüne yaklaşımını sunmaya çalışacağız.

1. Muhammed Emin Er Hocanın Kısa Hayatı

Muhammed Emin Er Hoca Efendi, 'Zülfügül' lakabını taşıyan Hacı Zülfikâr'ın oğlu olup, milâdî 1914, hicrî 1332 tarihinde, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında Diyarbakır'ın Çermik kazasının Külüyan (yeni ismi Kalaş) köyünde doğdu.

Muhammed Emin Er'in ailesi, soyadı kanunundan önce "Mirânî" olarak bilinirdi. "er" soyadı Kürtçe "mîr" kelimesinin Türkçe tercümesidir. Henüz dört-beş yaşlarındayken annesi Havva Hanım vefat etti. Babası zengindi, âlimleri çok severdi. Bu sebeple çocuklarının da okuyup âlim olmalarını çok arzu ederdi. Bu amaçla çocuklarına ders vermesi için bir hoca getirdi. Hocanın bütün masraflarını karşıladı. Daha sonra hocayı evlendirdi ve bir bağ satın alıp kendisine hibe etti. Ayrıca ona bütün ihtiyaçlarını karşılamayı taahhüt etti. Kendisi ve büyük kardeşi Ali, bu hocadan Elif-bâ okumaya başladılar. Ancak Elif-bâ bitmeden babası vefat etti. Üvey annesinin, sonra da ağabeyinin yanında yetim olarak kaldı. Bu esnada kendi ailesine çobanlık yaptı. Çobanlık yaparken yazı yazacak kâğıt ve kalem ol-

madığından düz satırlı taşlar üzerine yine taşlarla yazı yazmaya çalışırdı. Böylelikle Osmanlıca alfabeyi sökerek okumayı öğrendi.¹

İlme olan hırsından ve merakından dolayı, kendisine Kur'ân okumayı ve ilim öğrenmeyi nasip etmesi için ağlayarak Allah-u Teâlâ'ya yalvarırdı. Her fırsatta kendisinden faydalanabilecek bir ilim sahibi olduğunu duyduğu insanların peşinden koşardı. Bu gayretleri sonunda mektup yazabilecek ve Osmanlıca kitapları okuyabilecek hale geldi. Arap dili ve ilimlerine gelince bu ilimlerde bilgi sahibi olan kimseler o memlekette zaten yoktu.

İslamî ilimleri öğrenmek için memleketinden Suriye'ye doğru yola çıktı. Gaziantep'e gitti. Ancak oradan Suriye'ye geçme imkânı bulamayınca Adana'ya gitti. Oradan İstanbul'a ve Bursa'ya gitti. Daha sonra tekrar Adana'ya döndü. Yedi sene devam eden seferleri boyunca çeşitli hizmetlere girdi. Sıla-ı rahim yapmak niyetiyle memleketi Diyarbakır'a döndü. Kısa bir müddet sonra tahsil için Suriye'ye yolculuk yaptı. Suriye'de bir müddet ilim tahsilinde bulunduktan sonra geri dönüp tahsiline Türkiye'de devam etti.

İlim tahsiline başladığında 25 yaşında idi. Güneydoğu medreselerinde İslamî eğitimde takip edilen usûl gereği Sarf ilmini öğrenerek tahsile başladı. Sonra Nahv, Mantık, Vad', İstiâre, Edebü'l-bahs ve'l-münâzara, Beyân, Meânî, Bedî', Usûlud-din, Usulü'l-fıkh ve Kelâm ilimlerini tahsil etti.

Bir yandan medresede okutulan bu on iki ilmi öğrenirken, diğer yandan Fıkıh, Tefsir, Ferâiz, Tecvid gibi diğer ilimleri de öğrendi. Norşinli eş-Şeyh Maşûk b. Şeyh Muhammed Ma'sûm'dan (ki kendisi Abdurrahman et-Tâğî'nin torunudur) bu ilimlerin hepsinde 1950 yılında icâzet aldı. İlim tahsilinden sonra hayatı boyunca imamlık, vâizlik, müderislik, tebliğ gibi hizmetlerle meşgul oldu.

Ayrıca, tasavvufta muhtelif mürşidlerin terbiyesinden geçti. Amelî icâzetini (halkı irşad izni) Cizreli merhum Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî'den (ö. 1968) aldı.

Kendisi Saîd Nursî (ö. 1960) ile de 1951 yılında Isparta'da görüşmüştür. Saîd Nursî onu has talebelerinden kabul ettiğini ve on beş gün misafir etmeyi arzu ettiğini ancak tarassut altında olduğu için bunun mümkün olmadığını, bundan dolayı memleketine hemen geri dönmesine izin verdiğini ancak eğer yolda ondan sorulursa ziyarete değil ticarete geldiğini söylemesini kendisine ifade etmiştir.

Muhammed Emin Er Hoca, her ne kadar Diyarbakırlı olsa da O, ömrünün en verimli çağını Gaziantep'in Nizip ilçesinin Kertüşe (Kıratlı) köyü ile Gaziantep merkezde geçirmiştir. Er Hoca, 28 Haziran 2013 Cuma günü Ankara'da vefat etti. Vasiyeti üzerine Gaziantep'te Nuri Mehmet Paşa Camii'ne defnedilmiştir.²

1 Muhammed Emin el-Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Endülüs, 2011), 7-8.

2 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 7-8; Muhammed Emin Er, *Din Güzel Ahlakıdır* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013), 5-6; İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda (Son Osmanlı Âlimi)* (Ankara: Muhammed Emin

Ders Aldığı Bazı Hocalar

1. Molla Hasan el-Tahvîkî: Mardin'e bağlı Derik ilçe müftüsü idi. Sarf ilminde hocası olmuştur.
2. Molla Rasul: Siirt'in Garzan bölgesindedir. Muhammed Emin Er Hoca Nahv ilminin bazı konularında kendisinden ders almıştır.
3. Molla Abdussamed: Siirt'in Garzan bölgesindedir. Muhammed Emin Er Hoca Nahv ve Sarf ilimlerinde ondan ders almıştır.
4. Molla Abdullah: Aslen Van iline bağlı Serhad'dandı. Sonra Diyarbakır'a taşınmıştır. Mantık, Vad'i, İstiâre, Adâb, Meâni, Beyân, Bedî', Usûlu'd-din ve Usûl-u fıkıh ilimlerinde Muhammed Emin Er'in hocası olmuştur. En çok bu hocanın yanında ders okumuştur. Molla Abdullah, Saîd Nursî'nin medrese arkadaşığıdır.
5. Molla Abdulhâlim: Haleb'e bağlı Amud kazasından idi. Fıkıh ve bazı Nahiv meselelerinde kendisine ders vermiştir.
6. Molla Şeyh Abdurrezak: Mardin'in Mazıdağ ilçesine bağlı Halila köyündendi. Şeyh Ahmed Haznevî'nin (ö. 1949) halifesiydi. Bazı Nahiv meselelerinde hocası olmuştur.
7. Molla Hâfız Hacı Haydar Efendi: Muhammed Emin Er Hoca bu hocasından Kur'ân-ı Kerim dersleri almıştır.
8. Molla Şeyh Zeynelâbidin: Siirt'in Fursa köyündendi. Şeyh Hazin'in torunuydu. Tecvid ve Mahâric-i hurûf (Arapça harflerin telaffuzu) ilimlerinde Muhammed Emin Er Hocaya ders vermiştir.
9. Molla Şeyh Şerefuddin Fursâvi: Siirt'in Tillo'ya yakın Fursa köyündendi. Siirt'te mukimdi. Muhammed Emin Er'in Kalam ilminde hocasıydı.
10. Molla Şeyh Maşuk: Şeyh Masum el-Norşin'in oğluydu. Bitlis'in Norşin köyündendi. Kalam ilminde hocasıydı. Şeyh Ahmed Haznevî'nin halifesiydi. Mekke'de vefat etti. Cennet-i Muallâ'ya defnedildi.
11. Şeyh Ahmed-i Şorşubî: Diyarbakır'ın Şorşub köyündendi. Medresesi müsait olmadığı için yanında az bir müddet ders aldı. Şeyh Ahmed seksen yaşlarında olduğu halde ders verirken hep diz üzerinde otururdu. Molla Abdüssamed'in ka-yanbiraderiydi.

Tasavvufta Hocaları:

1. Şeyh Ahmed Haznevî: Şu anda Suriye'de bulunan Hazne köyündendir.
2. Şeyh Muhammed Saîd Seydâ: Cizreliydi. Kendisinden tasavvufta icâzet almıştır.
3. Şeyh Ramazanoğlu Mahmud Sami (ö. 1984): İstanbul.

Er Derneği Yayınları, 2014); Mustafa Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 67.

Talebeyken Bu Hocalardan Okuduğu Muhtelif İlimlere Dair Kitaplar:

1. *Emsile* (Sarf), 2. *Binâ* (Sarf), 3. *Maksûd* (Sarf), 4. *İzzî* (Sarf), 5. *Birgivi'nin Avâmili* (Nahiv), 6. *İzhâr* (Nahiv), 7. *Kâfiye* (Nahiv), 8. *Curcânî'nin Avâmili* (Nahiv), 9. *Kürtçe Zurûf* (Nahiv), 10. *Terkîb* (Nahiv), 11. *Sa'dullâh* (Nahiv), 12. *Şerh'ul-Muğni* (Nahiv), 13. *Merâh* (Sarf), 14. *Dinkûs Şerhu'l-Merâh* (Sarf), 15. *Hallu'l-Maâkîd* (Nahiv), 16. *Sa'dullah Şerh'ul-Enmûzecz* (Nahiv) 17. *Netâic Şerhu'l-Izhâr* (Nahiv) 18. *Câmi Şerhu'l-Kâfiye* (Nahiv), 19. *İsâgûci* (Mantık), 20. *Husâm Kâti* (Mantık), 21. *Muhyiddin* (Mantık), 22. *Fenârî* (Mantık), 23. *Kavl-i Ahmed* (Mantık), 24. *Risâlât-i 'İsâm* (İstiâre), 25. *Risâle-i Ebî Bekir-i Sûri* (İstiâre), 26. *Risâle-i Semerkandî* (Vad'î), 27. *Risâle-i Ebî Bekir* (Vad'î), 28. *Velediyye* (Adâb), 29. *Uluğ* (Adâb), 30. *Mes'ûdî* (Adâb), 31. *Abdulğafûr* (Nahiv), 32. *Abdulhakim* (Nahiv), 33. *Şerh-u Şemsiye* (Mantık), 34. *Muhtasaru'l-Ma'âni* (Me'âni, Beyân, Bedi), 35. *Mahallî Şerh-u Cem'il-Cevâmî'* (Usûlu'd-din ve Usûlu'l-fıkh), 36. *Şerhu'l-Akâid* (Kelâm), 37. *Multekâ* (Fıkıh), 38. *Minhâc* (Fıkıh), 39. *Celâleyn* (Tefsir), 40. *Ferâiz* (Miras hukuku), 41. *Karabaş* (Tecvid), 42. *Cezerî* (Tecvid).

Sözü edilen bu kitaplardan talebeyken bazılarını ezberlemiştir. Aşağıda bu ezberledikleri eserlerin isimleri verilmiştir:

1. *Emsile*, 2. *Binâ*, 3. *Maksûd*, 4. *İzzî*, 5. *Merâh*, 6. *Avâmil*, 7. *İzhâr*, 8. *Kâfiye*, 9. *Avâmilu'l-Curcânî*, 10. *Kürtçe Zurûf* (Nahiv), 11. *Kürtçe Terkîb* (Nahiv), 12. *İsâgûci*, 13. *Risâlât-i Ebi Bekir* (Vad'î), 14. *Risâlât-i Ebi Bekr* (İstiâre), 15. *Karabaş*, 16. *Ferâiz*, 17. *Velediyye* (Münazara)

İcâzet verdiği talebelerden bazıları şunlardır:

1. Musa el-Mardinî el-Fârûkî,
2. Muhammed Kudsî Hâlidî,
3. Muhammed Silvânî,
4. Receb Derviş Hasenî,
5. Mahmud Sürûcî
6. Muhammed Câvidî,
7. Muhammed Şerif Bozovalı
8. Reşid Besni
9. Seyyid Abdurrahman Berzencî (K. Irak).

Bazı Eserleri:

1. *el-Fetâvâ fî'l-Akide ve'l-Kelâm ve'l-Fıkh*
2. *el-Fürûdu'l-Ayniyye fî'l-Akide ve'l-İbadet ve'l-Ahlâki's-Seniyye*
3. *Mu'cemu'l-Alâm fî Esmâi Zevâti'l-Ahkâm*
4. *Hulâsetu'l-Merâm fî'l-İbâdât ve Hukûki'l-İslâm*

5. *el-Müntehabât min Mektûbâti'l-İmâm er-Rebbânî*

6. *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*.

Muhammed Emin Er hocanın bu eserler dışında farklı alanlarda yazmış olduğu Arapça, Türkçe başka eserleri de vardır.³

2. *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye* Adlı Eserin Tanıtımı

Muhammed Emin Er Hoca, bu eserin girişinde kısaca hayat hikâyesini verdikten sonra bir mukaddime ve on iki risâle yazmıştır. Mukaddimedede eserin yazılış amacını belirtmiş ve *ilim* kavramı üzerinde durmuştur. Kendisi ilmi; farz, mendub ve haram ilimler olarak sınıflandırmıştır. Lüğat, İştikâk, İrâb, Mîzân, Vaz', İstiâre, Âdâb, Belâğat, Usûl, Mebâdi', Tasavvuf gibi ilimlerin olduğunu belirtmiş ve bu ilimlerin Kur'an ve sünnetin anlaşılmasındaki katkılarının neler olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple bu ilimlerle ilgili on iki risâle yazdığını ifade etmiştir.⁴

Bu konularla ilgili yazdığı risâlelerin isimleri şu şekildedir:

1. *Leftetu't-Taraf fî İlmi's-Sarf*
2. *el-Bahru's-Sahv fî İlmi'n-Nahv*
3. *el-Feyzu'l-Atîk fî İlmi'l-Mantık*
4. *el-Verdu's-Sad'i fî İlmi'l-Vad'i*
5. *en-Nedâre fî İlmi'l-İstiâre*
6. *el-Lübâb fî İlmi'l-Münazere ve'l-Âdâb*
7. *el-Feyzu'r-Rabbânî fî İlmi'l-Maânî*
8. *et-Tibyân fî İlmi'l-Beyân*
9. *el-Gaysü'r-Rabi' fî İlmi'l-Bedi'*
10. *Fehmü'l-Fıkh fî Usûli'l-Fıkh*
11. *el-Hablu'l-Metîn fî Usûli'd-Dîn*
12. *el-Feyzu'r-Raûf fî İlmi Mebâdi Tasavvûf*.⁵

3. *Fehmü'l-Fıkh fî Usûli'l-Fıkh* Adlı Risâlesinin Tanıtımı

Muhammed Emin Er Hoca, bu risâlede Edille-i Şer'iyye dediğimiz kitap, sünnet, icma ve kıyas'ı açıklamış ve risâlenin devamında da diğer şer'i delilleri (İstikrâ-ı tam/tümevarım, istihsân, İstihâb, sahâbe kavli vb.) zikrederek bunların

3 Hayatıyla ilgili bkz. Mirânî, *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*, 7-22; Er, *Din Güzel Ahlakıdır*, 5-10; a.mlf., *İslâmî Giriş* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015), 4-6; a.mlf., *Fıkh-ı Bâtm* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015), 5-10; a.mlf., *Allah Katında Din*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2011), VII-XVI; İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda (Son Osmanlı Âlimi)*.

4 Mirânî, *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*, 25-26.

5 Risâleler hakkında geniş bilgi için bkz. Mirânî, *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*.

dinde delil olup olmadığını sorgulamıştır. Ayrıca iki kat'î delil çelişmesi durumunda yapılması gerekenler konusunda da bilgiler vermiştir. Risâlenin son bölümünde de ictihâd, müctehid, taklid ve fetvâ gibi kavramlar üzerinde de durmuştur.

Müellif'in belirttiğine göre; fıkıh usulü ile ilgili olan bu risâlenin dayandığı kaynaklar ise şunlardır: Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriyya el-Ensârî el-Mısırî el-Şafiî'nin (ö. 926/1520) *Lübbü'l-Usûl* ve bu eserin şerhi olan *Gayetu'l-Vusûl Şerhu Lübbü'l-Usûl'u*, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'ul-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkh* adlı eseri ile Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) *Cem'ul-Cevâmi'* üzerine yaptığı şerhi esas alarak bu risâleyi oluşturmuştur.⁶ Er Hoca, Şafiî geleneğin hâkim olduğu medreselerde eğitim almıştır. Bu medreselerde Şafiî mezhebinin usûl ve furu'u okutulmaktadır. Bu sebeple bu risâlenin dayandığı kaynaklar da, Şafiî geleneğinden gelen âlimlerden oluşmaktadır.

4. Fehmü'l-Fıkh Fî Usûli'l-Fıkh Adlı Risâlesi Çerçevesinde Hadis Usulü Konularına Yaklaşımı

Biz bu kısımda söz konusu risâlede geçen dinin ikinci temel delili olan sünnetle ilgili değerlendirmeleri üzerinde duracağız. Risâlenin bu bölümünde, müellifin hadis/sünnetle ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

Sünnet'in Tanımı

Er Hoca, şer'î delillerin ikinci kaynağı olan sünnetle bazı meseleleri özet olarak aktarmıştır. Sünnetin tanımıyla konuya giriş yapmıştır. Sünneti, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olarak tarif etmiş ve takrîr⁷ sünneti de Hz. Peygamber'in fiillerinden saymıştır.⁸

Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığı

Er Hoca, Hz. Peygamber'in fiillerini dört kısma ayırmıştır:

1. Hz. Peygamber'in cibillî/fitrî olarak yaptığı fiiller: Hz. Peygamber'in oturması, ayağa kalkması vb.
2. Hz. Peygamber'in bazen yapıp bazen de terk ettiği fiiller: Hz. Peygamber'in hacca vakfe yaparken binek üzerinde durması ya da istirahat için oturması gibi.
3. Hz. Peygamber'in şeriati açıklayan fiilleri: Hırsızlık yapan kişinin elinin bilekten kesilmesi gibi.

6 Mirânî, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 421-422.

7 Takrîr, Hz. Peygamber'in Müslümanlar tarafından bir şeyin yapıldığını gördüğü veya işittiği halde bunu yasaklamaya veya hoş karşılamaya dair hiçbir şey söylememiş olması yahut bunu söz ve davranışıyla onaylamasıdır. Bkz. Abdullah Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 304.

8 Mirânî, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 442.

4. Sadece Hz. Peygamber'e mahsus olan fiiller: Dörtten fazla kadınla evlenmesi.

Bu dört fiil çeşidinden ilki, bizim için mubah; ikincisi, mendub; üçüncüsü vacip, dördüncüsü ise sadece Hz. Peygamber'e mahsustur ve bizi bağlamaz.

Hz. Peygamber'in bu dört fiil çeşidinden başka fiilleri için o fiilin özelliğine bakılır. O vasa göre ümmet için o fiil ya vacip ya mendub ya da mubah olur.⁹

(Uydurma) Haber

Musannif, yalan olan haberi iki kısımda değerlendirmiştir: Ya yalan haber, iki zıt haberde çelişki olması gibi zaruri olarak gerçek değildir; ya da istidlal yoluyla haber gerçek değildir. Felsefecilerin, "Âlem kadimdir" sözü gibi.

Bâtılı vehm ettiren her haber ya uydurmadır ya da habere zarar veren bir eksiklik vardır. Bâtılı vehm ettiren ve te'vîli mümkün olmayan her haber ya mevzu-dur ya da râvî açısından bir eksiklik vardır:

a. Rivâyetin uydurma olması: "Allah kendini yarattı"¹⁰ uydurma rivâyetinde olduğu gibi. Çünkü bu rivâyet, bâtili vehm ettiren bir yalan haberdir. Yaraticının hadis (sonradan var olmuş) olduğu iddia edilmiş olunur. Kat'i delille sabittir ki, Allah Teâlâ'nın hadis olması muhaldır.

b. Râvî cihetinden bir eksiklik olması. Bu eksiklik bazen rivâyette o noksanlığın giderilmesiyle zail olur. Bununla ilgili şöyle bir örnek verilmiştir:

Hz. Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: Hz. Peygamber hayatının sonunda bir defasında bize yatsı namazını kıldırıldı. Selam verince ayağa kalktı ve: "Bu gecenizi görüyorsunuz ya, işte bu gecenizden itibaren yüz sene başında (bugün) yeryüzünde olanlardan hiçbir kimse kalmayacaktır" buyurdu.¹¹ Abdullah b. Ömer: "İnsanlar Hz. Peygamber'in bu sözünü anlamakta yanılıp korktular"¹² dedi. "Bugün" lafzını işitmediklerinden dolayı Hz. Peygamber'in muradını anlamakta hata yaptılar.¹³

Uydurma Haberin Sebepleri

1. Râvînin meriviyatını unutmaması, başka bir rivayeti hatırlaması ve o hatırladığı şeyi unuttuğu rivâyetten sanması.

2. Hz. Peygamber'e yapılan iftiralar: Zındıkların uydurdukları haberler gibi. Bu haberler akla muhalif ve pak olan şeriata karşı nefret uyandıran rivâyetlerdir.

3. Râvînin hadis rivâyetinde hata yapması: Bu da şu şekilde olabilir: Hadis zan

9 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 443.

10 Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Mevzû'ât*, nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebü's-Selefiyye, 1966), 1: 105.

11 Buhâri, "İlim", 41, "Mevâkitu's-Selât", 20, 40; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 217-220.

12 Buhâri, "Mevâkitu's-Selât", 40; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 217.

13 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 443-444.

ettiği rivâyetler aktarması ya da bazılarının terğîb ve terhîb konularında haberler uydurmasıgibi.¹⁴

Doğruluk ve Yalan Açısından Haber

Haber ya kesin olarak yalandır ya da kesin olarak doğrudur.

Yalan haberin tespiti iki türlü olur:

1. Haber, hadis kitaplarında araştırılır ve hadis mütehasısları tarafından sika râvîlerden gelmediği tespit edilir. Bu şekilde o haberin yalan olduğu anlaşılır.

2. Rivâyet, haberu'l-âhâd¹⁵ olarak aktarılmış ve birtakım sebeplerle tevatür derecesine çıkartılmıştır. Bu da iki türlü olur: Ya rivâyetteki garabetten anlaşılır: Hutbe okuma esnasında hatibin minberden düşmesi gibi. Cemaatin çoğunun bu düşme olayını görmesi gerekirken sadece bir kişinin aktarmış olması bu haberin yalan olduğunu gösterir.

Ya da dinin aslını ilgilendiren bir haber olur. Şiâ'nın Hz. Ali'nin imameti ile dayandırdıkları haber: "Ya Ali! Sen benden sonra halifesin"¹⁶ gibi. Böyle bir olayın tevatürle gelmemiş olması, haberin sahih olmadığını gösterir.

Doğru haber iki çeşittir:

Doğru haber, ya haber-i sadıktır. Yalandan münezzehe olan Allah'tan gelen haberdir ki, buna vahiy denir. Ya da Hz. Peygamber'den gelen mütevatir haberdir. Çünkü Hz. Peygamber'in de masum olma özelliği vardır.

Mütevatir haber de iki türlü olur: Lafzî ve manevî mütevatir. Mütevatir haber, baştan sona kadar her kuşakta, yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin naklettiği rivâyettir. Eğer bu birleşme hem lafız hem de manada olursa buna lafzî mütevatir denir. Manevî mütevatir ise, muhtevası aynı olmakla beraber farklı lafızlarla nakledilen haberdir. Buna örnek olarak müellif şöyle bir misâl vermiştir: Bir kimse Hatem bir dinar vermiş dese, başka biri de bir at vermiş dese, başka biri de bir deve vermiş dese, bu söylenenlerden ortak bir mana üzerine ittifak edilir ki, o da verme işidir.

Müellife göre böyle bir haber de zarurî ilim ifade eder ve böyle bir haberle amel etmek gerekir.¹⁷

Zann İfade Eden Haber-i Sadık

Zann İfade Eden Haber-i Sadık iki çeşittir:

1. Haber-i Vahid: Râvî sayısı ister bir isterse birden fazla olsun rivâyet tevatür

¹⁴ Mirânî, *Câmiu'l-Mütânû'd-Dirâsiyye*, 444-445.

¹⁵ Haberu'l-âhâd, her tabakada/nesilde birden fazla kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa da, mütevatir derecesine ulaşmayan haber demektir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 91.

¹⁶ İbnü'l-Cevzi, *el-Mevzû'ât*, 1: 316, 372-373.

¹⁷ Mirânî, *Câmiu'l-Mütânû'd-Dirâsiyye*, 445-446.

seviyesine ulaşmamış haber demektir. Haber-i vahid harici veya başka delillerle ilim ifade eder.

2. Mustefiz/Meşhûr: Halk arasında yayılmış haber demektir. Fukahâya göre, her tabakada/nesilde râvî sayısı en az iki kişi olmalıdır. Usûlcülere göre, her tabakada/nesilde râvî sayısı üçten fazla olmalı; muhaddislere göre de her tabakada/nesilde râvî sayısı üç olmalıdır.¹⁸

Haberin Bir Kısımının Hazfı/ İhtisarı

Sahih görüşe göre, haberin bir kısmının hazfı, haberin kalan kısmını etkilemeyecekse caizdir. Eğer kastedilen manaya hâle gelirse, haberin hazfı ittifakla caiz değildir. Şu haberi örnek olarak verebiliriz: “Onun, suyu temiz; ölüsü helaldir.”¹⁹ “Ölüsü helaldir” dediğimizde, rivâyetin öncesiyle bir alakası olmadığından bu şekilde ihtisâr caizdir.²⁰

Rivâyeti Kabul Edilenler/Edilmeyenler

Rivâyeti Kabul Edilenler

1. Sahih olan görüşe göre, temyîz çağına ulaşmış çocuğun hadis nakletmesi, hadis tahammülü/alması, aldığı hadisleri başkalarına aktarması kabul edilir.
2. Kâfir olan biri hocadan hadis tahammül ederse, daha sonra Müslüman olursa o hadisi başkasına nakledebilir.
3. Fâsık biri tövbe ederse, hadisi başkasına naklederse rivâyeti kabul edilir.
4. Yalan söylemeyen, bid'ate davet etmeyen ehl-i bid'anın rivâyeti kabul edilir.

Rivâyeti Kabul Edilmeyenler

1. Yalan söyleyenler
2. İnsanları bid'ate davet edenler
3. Bid'atle küfre girenler: Âlemin kadim olduğuna inananlar, ölümden sonra dirilmeyi inkâr edenler, Allah'ın cüziyatı bilmediğini söyleyenler gibi.²¹

Râvide Aranan Şart

Râvide Aranan şart, adil olmaktır. Adaletin sözlük anlamı, vasat olma hali demektir. Şeriatdaki manası ise, murûet sahibi olan kimse demektir. Günah işlemeyi engelleyen, kendi nefesine hâkim olan kişi adalet vasfına haizdir.

18 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 446.

19 Ebû Dâvûd, “Taharet”, 41; Tirmizî, “Ebvâbu't-Tahare”, 52; İbn Mâce, “Taharet”, 38.

20 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 446-447.

21 Mirânî, *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*, 447.

Mürsel Hadis ve Hücciyeti

Usûlcülere, fakihlere ve bazı muhaddislere göre, meşhur olan mürsel hadis tarifi, isnâdda sahâbînin olmadığı merfu hadis demektir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre ise, tabiûn neslinden birinin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadise Mürsel hadis denir.²²

Essah olan görüşe göre, mürsel hadiste düşen râvînin adaleti mechûl²³ olduğundan dolayı delil olmaz. Her ne kadar mürseli destekleyen başka karineler/deliller olsa da ihtiyaten delil getirmekten sakınmak gerekir.²⁴

Manayla Hadis Rivâyeti

En sahih olan görüşe göre, bir kimse lafızların anlamına vakıf ise, o kimsenin manayla hadis nakletmesi caizdir. Eğer lafızların anlamına vakıf değilse lafızların anlamında değişiklik yapacağından manayla rivâyette bulunması kesinlikle caiz değildir.²⁵

Sahâbe Kavlinin Hücciyeti

Essah görüşe göre sahâbe kavli dinde delildir. “Hz. Peygamber bize emretti”, “Hz. Peygamber yasakladı”, “bize şu husus emredildi”, “bize şunlar yasaklandı”, “şöyle yapmak sünnettendir” vb. sigalarla sahâbeden nakledilen haberler dinde hüccettir.²⁶

Hadis Tahammül Yolları

1. Şeyhin/hocanın hıfzından ya da kitabından imla²⁷ yoluyla talebeye hadis okuması.
2. İmlasız hadis rivâyet etmesi (Semâ')
3. Kırâat: Talebenin, hocanın rivâyet hakkına sahip olduğu hadisi onun huzurunda okumasıdır.
4. Talebenin, hocanın rivâyet hakkına sahip olduğu hadisi onun huzurunda okuyan birinden dinlemesidir. (Arz metodu)
5. İcazetli Münavele ve icazetli mükatebe: İcazetli Münavele, hocanın hadis kitabını talebeye vermesi ve rivâyet etmesi için izin vermesidir. İcazetli mükatebe

22 Mirâni, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 448.

23 Mechûl, kimliği ve kişiliği ile ilgili olarak râvî hakkında bilgi bulunmaması demektir. Geniş bilgi için bkz. Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 191-193.

24 Mirâni, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 448.

25 Mirâni, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 448.

26 Mirâni, *Câmiu'l-Mütânü'd-Dirâsiyye*, 449.

27 İmla, hocanın talebeye hadis yazdırmasıdır. Bu şekilde hocadan hadis alma, hadis öğreniminin en üstün şekli sayılır ve semâ' içinde ele alınır. Bkz. Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, 136.

ise, hocanın talebenin huzurunda veya gıyabında hadisi yazıp rivâyet etmesi için izin vermesidir.

6. Münavele ve mükatebe demeksizin izin vermesi (İcâzet): Bu tahammül yolunun en üst mertebesi, belirli bir şahsa belirli bir kitabı nakletmesi için izin vermesidir. Örnek: “Sana Buhârî'nin rivâyeti için izin verdim.”

7. Belirli bir kimseye, ismi açıkça verilmeyen bir kitabı rivâyet etmesi için izin verilmesi. Örnek: “Bütün rivâyetlerim için sana izin verdim.”

8. İsmi açıkça verilmeyen bir kimseye, belirli hadisi/hadisleri veya belirli bir kitabı rivâyet etmek için izin verilmesi. Örnek: “Bana kavuşanlara Müslim'i rivâyet etmesi için izin verdim.”

9. İcâzetü'l-Amme²⁸: “Tüm muasır larıma bütün rivâyetlerim için izin verdim” demek gibi.

10. Şeyhin, hadislerini rivâyet edebilmesi için, henüz hayatta olmayan birine, hayatta olan birine bağli olarak izin vermesi.

11. İcazetsiz Münavele²⁹ ve icazetsiz mükatebe³⁰: Bu hadis alma yolları için hoca şu sîgayı kullanır: “Bu benim rivayetimdir.”³¹

Sonuç

Muhammed Emin Er Hoca Efendi, çeşitli ilimleri şark medreselerinde tahsil eden, tasavvufta muhtelif müridlerin terbiyesinden geçmiş ve ilim tahsilinden sonra hayatı boyunca imamlık, vâizlik, müderislik, tebliğ gibi hizmetlerle meşgul olmuş bir âlimdir. Bu ilim tedrisatı yanında farklı konularda da eserler yazmıştır. Yazdığı eserlerden biri de “*Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*” adlı kitaptır.

Müellif, bu eserin girişinde kısaca hayat hikâyesini verdikten sonra bir mukaddime ve on iki risâle yazmıştır. Mukaddimedede eserin yazılış amacını belirtmiş ve *ilim* kavramı üzerinde durmuştur. Lüğat, İştikâk, İrâb, Mizân, Vad'ı, İstiâre, Âdâb, Belâgat, Usûl, Mebâdi', Tasavvuf gibi ilimlerin olduğunu belirtmiş ve bu ilimlerin Kur'an ve sünnetin anlaşılmasındaki katkılarının neler olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple bu ilimlerle ilgili on iki risâle yazdığını ifade etmiştir. Bu risâlelerden biri olan *Fehmü'l-Fıkh fî Usûl'l-Fıkh* adlı risâlede Edille-i Şer'iyye dediğimiz kitap, sünnet, icma ve kıyas'ı açıklamış ve risâlenin devamında da diğer şer'i delilleri zikrederek bunların dinde delil olup olmadığını sorgulamıştır. Bu risâlenin dayandığı kaynaklar Şafiî geleneğinden gelen âlimlerin eserleridir.

28 İcâzetü'l-Amme, rivâyet etme izni verilecek kimseleri genel bir nitelikle anarak verilen icâzettir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 125.

29 İcazetsiz münavele; hocanın, hadis kitabını, rivâyet etmesi için izin verip vermediğine dair bir şey söylemeksizin öğrencinin eline vermesidir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 208.

30 İcazetsiz mükatebe, hocanın hadisi yazıp veya yazdırıp öğrenciyeye göndermesidir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 207.

31 Mirânî, *Câmiu'l-Mütûnu'd-Dirâsiyye*, 449-450.

Er Hoca, *Fehmü'l-Fıkh* fi Usûli'l-Fıkh risâlesinin şer'î delillerinin ikinci kaynağı olan "Sünnet" bölümünde, hadis usûlünün temel meselelerini özet olarak vermiş, bazı usûl kaidelerine örnekler vermiş, bazılarının da sadece genel kaidesini zikretmiştir. Sünnet'in tanımı, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı, (uydurma) haber, uydurma haberin sebepleri, doğruluk ve yalan açısından haber, zann ifade eden haber-i sadık, haberin bir kısmının hazfi, rivâyeti kabul edilenler/edilmeyenler, râvîde aranan şart, mürsel hadis ve hücciyeti, manayla hadis rivâyeti, sahâbe kavlinin hücciyeti, hadis tahammül yolları gibi temel hadis usûlü konularını işlemiştir. Bu konuları aktarırken kimi konuları eksik vermiştir. Örneğin, "râvîde aranan şart" başlığında sadece adalet yönüne vurgu yapmış, râvînin zabt yönüne değinmemiştir.

Er Hoca, bazı usûl konularına (sahih, hasen ve zayıf hadis çeşitleri vb.) da hiç değinmemiştir. Muhtemelen bu risâlenin hacmini ve yazılış amacını aştığı için muhtasar olarak yazmıştır. Kısaca müellif, hadis usûlü konuları işlerken klasik hadis usûlü çerçevesinde konuları işlemiş ve bu çerçevede geleneksel ehl-i hadis yolunu takip etmiştir.

Kaynakça

- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. Riyâd: Beytu Efkaru'd-Devliyye, 1999.
- Er, İbrahim Halil. *Muhammed Emin Er Seyda (Son Osmanlı Âlimi)*. Ankara: Muhammed Emin Er Derneği Yayınları, 2014.
- Er, Muhammed Emin. *Allah Katında Din*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2011.
- Er, Muhammed Emin. *Din Güzel Ahlaktır*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013.
- Er, Muhammed Emin. *Fıkh-ı Bâtın*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015.
- Er, Muhammed Emin. *İslâm'a Giriş*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sunen*. Neşreden: Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevzû'ât*. Neşreden: Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebû's-Selefiyye, 1966.
- Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Keskin, Mustafa. "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 61-82.
- Mîrânî, Muhammed Emin. *Câmiu'l-Mütünü'd-Dirâsiyye*. Dîmeşk: Dâru'l-Endülü's, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sunen*. Neşreden: Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turasi'l-Arabîyye, ts.

İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?*

Mansur KOÇINKAĞ**

Öz

Muhaddislerin bir hadise sahih demesi, fukahâ tarafından ilgili hadisin sahih olduğu ve/veya onunla amel edildiği anlamına gelmez. Fakat buna rağmen kaleme alınan bazı eserlerde, İmâm Şâfiî'ye göre bir hadisin veya isnâdın sahih olmasının amel açısından yeterli olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmada, onun eserlerinde yer alan teorik ifadeler ile bu tür ifadelerin pratiğe yansımaları olan furû-ı fıkıh örneklerinden hareketle konuyu incelemeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fukahâ, Şâfiî, fıkıh, hadis, isnâd, amel.

Is Authenticity of the Isnad of a Hadith Sufficient in Terms of Ilm-i Fiqh According to Imam Shafi'i?

Abstract

Authentication of a hadith by ahl hadith doesn't necessarily mean that fuqahâ will authenticate and act with this hadith. However, in some studies, it is claimed that authentication of the isnad or of a hadith is sufficient according to Imam Shafi'i. In this study, we will try to examine the issue based on the theoretical expressions in his works and examples of furu' al-fiqh which are reflected in the practice of such expressions.

Keywords: Fuqaha, Shafi'i, fiqh, hadith, isnad, amal.

هل صحة إسناده الحديث كافية في علم الفقه عند الإمام الشافعي- دراسة تحليلية الملخص

الحديث الذي صحَّح من قبل المحدثين ليس بالضرورة صحيحاً ومعمولاً به عند الفقهاء. ولكن بالرغم من ذلك فقد ظهرت مؤخراً بحوث علمية زعمت أن صحة الإسناد أو الحديث كافية للعمل بالحديث عند الإمام الشافعي. لذلك، يعني هذا البحث بفحص وتحليل أقوال الشافعي النظرية استناداً إلى كتبه، مع الاستشهاد بأمثلة من فروع الفقه التي هي أساس الأقوال النظرية.

الكلمات المفتاحية: الفقهاء، الشافعي، الفقه، الحديث، الإسناد، العمل

Makale gönderim tarihi: 18.05.2018, kabul tarihi: 14.09.2018.

* Bu makale, 24-25 Mart 2018 tarihlerinde Tekirdağ'da düzenlenen VII. International Balkan and Near Eastern Social Sciences Congresses Series adlı uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İslam Hukuku A.B.D.

ORCID: 0000-0002-2589-945X

mansur-kocinkag@hotmail.com

Atf: Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 621-644

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

2018/3 yıl: 9 cilt: IX sayı: 21

Giriş

Sosyal ve ekonomik alanda krizler yaşandığı dönemlerde klasik düşünceden ve yöntemden vazgeçilip ıslâh, tecdîd ve temel kaynaklara geri dönme fikrinin ön plana çıktığı görülür. Bu, genelde Kur'ân'a ve/veya hadislerle başvurup ibtidâen hüküm çıkarma şeklinde ortaya çıkar. Fakat böyle bir yöntemin takip edilmesi, on dört asırdır tecrübe edilen dinî anlayışa muhâlif bazı sonuçlara kapı aralayabilmektedir. Bunu savunan araştırmacılar, zaman zaman Şâfiî'nin (ö. 204/820) "hadis sahihse mezhebim odur" cümlesine de atıfta bulunmaktadır.¹ Dolayısıyla bu çalışmada, hadislerden ibtidâen hüküm çıkarmanın klasik fıkıh düşüncesine uygun olup olmadığını ve muhaddislere göre bir hadisin sahih olmasının fukahâ nezdinde amel gerektirip gerektirmediğini İmâm Şâfiî özelinde tespit etmeye çalışacağız. Zira Şâfiî, bu bağlamda kendisine en çok atıf yapılan kişilerden biri olup hadis sahih ise onunla amel edilmesi gerektiğine ve ma'mulün bih olmamasının hadisi taz'if etmeyeceğine dair pek çok teorik ifade bizzat onun eserlerinde yer almaktadır.² Dolayısıyla Şâfiî'nin, fıkıh ilminde bu teorik ifadelere ne kadar bağlı kaldığını ve kendisinden önceki fukahânın amel etmediği, fakat muhaddisler tarafından sahih kabul edilen hadislerle amel edip etmediğini örneklerle tespit etmeye çalışacağız. Böylece onun hadisin veya isnâdın sıhhatiyle yetinip yetinmediği ortaya çıkmış olacaktır.

Nasların anlaşılması ve yorumlanmasında müctehid âlimlerin önemli katkısı söz konusudur. Nitekim İmâm Şâfiî'nin hocası Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814)

- 1 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 20: 211; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, thk. M. Abdüsselâm (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2: 201; Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1404/1984), 104; Elbâni, *Sıfatı Salâti'n-Nebî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1427/2006), 1: 28.
- 2 Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940), 445; a.mlf., *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (yy: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001), 2: 628, 8: 521, 534, 540, 545, 588, 754.

“hadis, sadece fakihleri saptırmaz” dediği aktarılır.³ Ayrıca nakledildiğine göre İbn Vehb (ö. 197/813), “Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Leys b. Sa'd (ö. 175/791) olmasaydı helak olurdum. Zira Hz. Peygamber'den aktarılan her rivâyetle amel edileceğini sanıyordum” der.⁴ Aynı hususu aktaran Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Vehb'in ifadelerini daha ayrıntılı şekilde şöyle aktarır:

İbn Vehb, “Allah, Mâlik ve Leys vasıtasıyla beni kurtarmasaydı sapıttırdım” der. İbn Vehb’e “nasıl yani?” diye sorulunca şöyle cevap verir: “Çok hadis toplayınca şaşırđım ve hayretler içinde kaldım. Ardından bunları Mâlik ve Leys'e arz ettim, onlar da bana ‘şunu al, şunu terk et’ diye tembihte bulundular.”⁵

Ansiklopedik (câmi) bir âlim olan İbn Vehb'in, dinin kaynağı bağlamında hem isnâdlı hadis malzemesinden hem de pratik hayatta uygulanagelen fıkıhtan bahsetmesi ve ardından fıkıh/pratiği hadise öncelemesi, hicrî ikinci asırda nebevî sünnetin sıhhati hususunda iki farklı cevabın bulunduğunu göstermesi açısından büyük önemi haizdir.⁶ Ayrıca onun, hadislerle ilgili sarf ettiği cümleler günümüzdeki selefi düşüncenin kodlarına ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Zira selefi düşünceye mensup pek çok zevât, Buhârî veya Müslim'de yer alan her hadisle amel edileceği kanaatindedir. Diğer bir ifadeyle isnâd yönünden sahih kabul edilen her hadisin amele konu edilmesi gerektiğini düşünür. Bunun doğru bir yaklaşım olmadığı sadedinde Ebû Yusuf, Hicazlıları ve Şamlıları tenkit ederken onların, abdest, teşehhüd ve usûl'ül-fıkıhı iyi bilmeyen bazı kimselerden aktarılan rivâyetleri hüccet olarak öne sürdüklerini belirtir.⁷ Bir başka yerde temessük ettiği hadisi tavsif ederken “fıkıhla meşhur kimselerden aktarılan hadis” der⁸ ve diğer bir yerde hüccet kabul etmediği hadis hakkında “bu hadis, ilim ehli tarafından marûf değildir” şeklinde bir açıklamaya yer verir.⁹

Ehl-i hadisin imamı kabul edilen İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerden dahi bu bağlamda nakiller söz konusudur. Aktarıldığına göre Zührî bir mecliste “Bazı hadisler var ki bugüne kadar hiç rivâyet etmedim” der. “Neden yâ Ebâ Abdillâh!” diye sorulunca “Amel onlara göre olmadığından” diye cevap verir.¹⁰ İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*, bu bağlamda değerlendirilebilecek pek çok ifadeyi ihtiva eder. Ahmed b. Hanbel'in ders notlarından oluşan *Mesâil*'lerde de bu türden bazı ifadeler söz konusudur. Nitekim

3 Takıyyüddin es-Sübki, *Ma'na'l-Kavli'l-İmâmi'l-Mutalibi: İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, thk. Keylâni Muhammed (yy.: Müessesetü Kurtuba, ts.), 108.

4 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 13: 8.

5 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik* (Mağrib: Matba'atü Fedâle, 1965-1983), 3: 236.

6 Konuyla ilgili bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Rolü*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 80 vd.

7 Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgâni, (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifin-Nu'mâniyye, ts.), 21.

8 Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 16.

9 Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 43.

10 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1: 186.

İmâm Ahmed, bir yerde “Musab’ın hadisinde bazı hasletler vardır ki onlarla amel edilmemiştir” der.¹¹ Bir başka yerde Sehl b. Sa’d’ın hadisiyle ilgili “isnâdı sahihtir, fakat hiç kimsenin bu hadisle amel ettiğini görmedim” diyerek¹² isnâdı sahih olmasına rağmen onunla amel edilmeyeceğini belirtir.

Hanefî hukukçu Cessâs, daha net şekilde fukahânın tutumu hususunda şu önemli açıklamaya yer verir:

[Bazı muhaddisler,] rivâyetleri sadece râvîler itibariyle tashih ederler. Fukahâdan hiç kimsenin haber-i vâhidin kabulü hususunda sadece bunu dikkate aldığını bilmiyoruz.¹³

Ehl-i hadis ekolüne mensup İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) dahi konuyla ilgili şöyle der:

Bir hadis, sahâbe ve sonrasında yaşayan âlimler tarafından veya bir kısmı tarafından amele konu olunca İmamlar ve ehl-i hadisin fakihleri bu tür sahih hadislerle amel ederlerdi. Ancak selef, ittifakla sahih bir hadisle amel etmeyi terk etmişse onunla amel etmek caiz değildir. Zira onlar, onunla amel edilmeyeceğini bildiklerinden dolayı onu terk etmişlerdir.¹⁴

İbn Receb, selef tarafından tamamen terk edilen hadisle amel edilmeyeceğini belirtmiş olsa da kanaatimizce fukahânın ekseriyeti tarafından kabul edilmeyen hadisleri de bu kategoride değerlendirmek mümkündür veya en azından bu tür hadislerle ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Zira böyle bir yöntemi takip etmeyen İbn Hazm (ö. 456/1064), fukahânın kabul etmediği bazı hadislerle amel etmiş ve bundan dolayı “zâhiri” olmakla tenkit edilmiştir.¹⁵

Bir hadisin sahih kabul edilip edilmeyeceği veya isnâdı sahih olan hadisle amel edilip edilmeyeceği tamamen ictihâdî bir meseledir. Zira yaygın kabule göre bir hadisin sahih kabul edilmesi, râvîlerin sika (adâlet ve zapt ehli) ve isnâdın muttasıl olmasına, ayrıca hadiste illet ve şâzlığın bulunmamasına bağlıdır. Fakat mezkûr kriterlerin tamamı, kişiye göre değişebilen sübjektif hususlardır. Örneğin kimin sika olup olmadığı, mu’an’an hadisin likâyla mı yoksa mu’asarâta mı muttasıl kabul edileceği, ayrıca hadiste illet ve şâzlığın olup olmadığı muhaddislere göre değişebilmektedir. Nitekim İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Hâkim (ö. 405/1014) gibi bazı âlimlerce sahih görülen pek çok hadis diğer bazı muhaddislere göre zayıf, hatta mevzu kategorisinde değerlendirilmiştir. Zira terâcim ve tabakât türü

11 Ahmed, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Ebû Dâvud rivâyeti), thk. Ebû Muâz (Beyrut: 1420/1999), 215, 422.

12 Ahmed, *Mesâil*, 264

13 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), 3: 179.

14 İbn Receb el-Hanbelî, *Beyânu Fadli İlmî's-Selef'alâ'l-Halef*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acmî (yy.: 1406/1986), 50-51.

15 Halat veya yumurta çalan kişinin had cezasına maruz kalacağına dair hadisle ve yaşça büyük biri için radâat/süt hürmetinin sabit olacağına dair rivâyetle fukahâ amel etmemiştir, fakat isnâdı sahih olduğundan İbn Hazm tarafından amele konu edilmiştir.

eserlerde birileri tarafından sika, diğer bir kısım muhaddise göre zayıf veya kezzâb kategorisinde değerlendirilen râvîler söz konusudur.

Hadisin sıhhati, ictihâdî bir mesele olmakla beraber isnâdî zayıf olmasına rağmen kendisiyle amel edilmiş onlarca hadis bulunmaktadır. Dolayısıyla bir hadisin isnâdının zayıf olması, tek başına onunla amel edilmeyeceğini göstermeyeceği gibi isnâdının sahih olması da onunla amel edileceğini gerektirmez. Nitekim pek çok konuda zıt hadislerin mevcut olması dolayısıyla her hadisle amel etmesinin pek mümkün olmadığı da söylenebilir. Nitekim Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) konuyla ilgili şu önemli ifadelere yer verir:

Buhârî, bazı hadislerin sahih olduğuna inandığından onları rivayet etmiş, fakat Müslim, sahih olmadığını düşündüğünden onları terk etmiştir. Aynı şekilde Müslim, bazı hadislerin sahih olduğuna inandığından rivâyet etmiş, fakat Buhârî sahih olmadıklarını düşündüğünden onları terk etmiştir. Bu da konunun, ictihâdî bir mesele olduğunu göstermektedir.¹⁶

İbn Hacer (ö. 852/1449), *Nüzhetü'n-Nazar* adlı eserinde *Buhârî ve Müslim*'de bulunup kabul edilmesi gereken hadislerin, hadis hâfızları tarafından tenkit edilmiş olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'de yer alıp ümmetin kabulüne mazhar olmayan hadislerin bulunduğunu dolaylı şekilde ifade eder¹⁷ ve bu eseri şerh eden Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), konuyla ilgili şu açıklamalara yer verir:

Buhârî ve Müslim'de yer alan pek çok hadis tenâkuz ifade ederken nasıl olur da onlarda bulunan hadislerin kesin bilgi ifade ettiği söylenebilir?¹⁸

Genel kabulün aksine İbn Salâh (ö. 643/1245) gibi bazı âlimler, Buhârî ve Müslim'de yer alan hadislerin ümmetin kabulüne mazhar olduğunu iddia ederek kesin bilgi ifade ettiğini iddia edilmişlerse de Nevevî (ö. 676/1277), bu görüşün âlimlerin genelinin ve muhakkiklerin görüşüne aykırı olduğunu söyler.¹⁹ Süyûtî (ö. 911/1505) de Buhârî ve Müslim'de yer alan bütün hadislerin sahih olmadığını, aksine onların “min haysü'l-mecmû” sahih kabul edildiğini belirtir.²⁰ İbn Hacer ise Buhârî ve Müslim'de tenkide tabi tutulan hadislerin toplamda 210 olduğunu, bunların 78'inin Buhârî'de, 100'ünün Müslim'de, 32'sinin ise her ikisinde yer aldığını belirtir.²¹ Onun bahsettiği, Dârekutnî (ö. 385/995) gibi muhaddisler tarafın-

16 Ebü'l-Velîd Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, thk. Ebü'lübâbe Hüseyin (Riyad: Dârü'l-Livâ, 1406/1986), 1: 310.

17 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nurettin İtr (Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 1421/2000), 51.

18 Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 221.

19 Buhârî'de ve Müslim'de yer alan muallak hadisler için bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, thk. M. Eymen (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2002), 89 vd.

20 Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr fî Ma'rifeti Süneni'l-Beşîr ve'n-Nezîr, et-Tedrib* ile beraber, thk. Muhammed Eymen (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2002), 103; Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, 103.

21 İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyüs-Sârî*, thk. Ebü Kuteybe (yy.: Dârü't-Tayyibe, ts.), 19. Ayrıca bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, 104 vd.

dan yöneltilecek eleştiriler olup bunlara ek olarak fukahânın tenkitleri de dikkate alındığında bu rakamın daha yukarı çıkması söz konusudur. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'de yer alıp fukahânın tamamının veya bir kısmının amel etmediği hadisler üzerinde yapılacak müstakil bir çalışma bize daha net sonuçlar verecektir.

Hâsılı hadisin isnâdının sahih olması, fukahaya göre ilgili hadisin sahih olmasının gerektirmediği gibi hadisin sahih olması da onun kesin bilgi [ilim] ifade ettiğini göstermez. Aksine muhaddisler dahi “sahîhü'l-isnâd” ile “hadisun sahîhun” ifadesinin aynı olmadığını ifade ederler. Zira isnâdın sahih olması, râvîlerin sika ve isnâdın muttasıl olduğunu gösterirken illetin ve şâzlığın olmaması gibi kriterler, daha çok içerik ve metin analiziyle ilgilidir. Nitekim İbn Salâh, *Mukaddime/Ulûmu'l-hadis* adlı eserinde konuyla ilgili şu önemli açıklamaya yer verir:

Muhaddislerin “bu hadisin isnâdı sahihtir” veya “isnâdı hasendir” şeklindeki ifadeleri, “bu hadis sahihtir” veya “bu hadis hasendir” şeklindeki açıklamalarından daha düşük bir mertebededir. Zira bazen hadisin isnâdının sahih olduğu belirtilir, fakat ilgili hadis, şâz veya illetten dolayı sahih kabul edilmez.²²

Aynı şekilde âlimlerin neredeyse tamamına göre bir hadisin sahih olması, kaynağına nisbetine dair zannî bilgi doğurur. Dolayısıyla bir hadis, mütevâtir seviyesine ulaşmadıkça sübûtu katî olmaz, yani Hz. Peygamber'e aidiyeti zannî olmaktan öteye geçemez. Dolayısıyla bilgi derecesi açısından bu tür hadislerin, kıyas ve ictihâdla ulaşılan sonuçlarla aynı seviyede olduğu söylenebilir. Zan ifade ettiğinden dolayı bu tür hadisler, fıkıh alanında kullanılmasına rağmen akâid alanında hüccet kabul edilmezler. Nitekim “haber-i vâhid, ilmi değil ameli gerektirir” şeklindeki usûl prensibi de aynı hususu ifade eder.

Teorik olarak haber-i vâhidin ameli gerektirdiğine dair yaygın kanaat söz konusu olsa da hadisin sıhhati meselesinin ictihâdî olması ve hadisin sıhhatiyle ilgili kriterlerin fakihe göre farklılık arz etmesi, ayrıca nasların, akıl ve kıyasla tahsis edilebilmesi fukahâ arasında ihtilafları kaçınılmaz hale getirmektedir.²³ Dolayısıyla haber-i vâhidin ameli gerektirdiği, teorik olarak fukahâ tarafından kabul edilse de hangi hadisle amel edileceği ve hangi hadisin tahsis edilip anlamının daralacağı fukahânın geliştirdiği metodolojilere göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin konuyla ilgili düşüncelerini ele alırken meselenin sağlıklı bir zeminde tartışılması için öncelikle ona göre hadisin kabul kriterlerinin neler olduğuna, ardından “hadis sahihse benim mezhebim odur” sözünden neyin kastedilmiş olabileceğine, akabinde örneklerden hareketle Şâfiî'nin bütün sahih hadislerle amel edip etmediğine ve bundan dolayı kendisine yöneltilecek bazı tenkitlere temas edilecektir.

22 İbn Salâh, *Mukaddime/Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 38.

23 Râzi, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir (yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3: 96; Beyzâvi, *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, çev. Mansur Koçinkâğ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 107.

1. İmâm Şâfiî'ye Göre Hadisin Kabul Kriterleri

Son dönemde kaleme alınan bazı eserlerde, hadisin isnâd yönünden sahih olmasının İmâm Şâfiî için yeterli olduğu iddia edilmiştir.²⁴ Bu iddia, Şâfiî tarafından dile getirilen bazı teorik ifadelerle nisbeten uyum arz etse de vakıyı doğru şekilde yansıtıp yansıtmadığı, ona ait teorik ifadelerin mecmûundan ve ileride zikredeceğimiz örneklerle ortaya çıkmış olacaktır.²⁵ Ayrıca Kûfe fıkıh anlayışına mensup Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerinde de Şâfiî'nin kullandığı teorik cümlelere yakın ifadelerin olduğu görülür. Dolayısıyla kendi içinde tutarlı bir usûl geliştirmek veya muhâlifleri eleştirmek için sarf edilen nazari ifadelerin merkeze alınarak konunun ele alınması zaman zaman hatalara neden olabilmektedir. Dolayısıyla konunun devamında hem haber-i vâhidin kabulü hususunda öne sürülen nazari kriterlere hem de furû-ı fıkıh örneklerine temas edilecektir.

İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde, haber-i hâssanın²⁶ (haber-i vâhidin) kabulü hususunda mücmelen öne sürülen şartlar şunlardır:

1. Râvî, dininde sika olmalıdır.
2. Hadiste sıdkıyla/doğruluğuyla meşhur olmalıdır.
3. Aktardığı hadisi iyice anlayan biri olmalıdır.
4. Lafız bakımından hadisin manasını değiştiren hususları bilen biri olmalıdır.
5. Hadisi lafzen aktarıyorsa hadisi harfiyyen aktaran biri olmalıdır.
6. Kitaptan rivâyet ediyorsa kitabı korunmuş olmalı, hafızasından rivayet ediyorsa hafızası sağlam olmalıdır.
7. Aktarılan hadis, diğer muhaddislerin hadisine uygun olmalıdır.

24 Kırbaçoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (seçki) (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 231-232, 247-248; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 101 vd.; İshak E. Aktepe, "İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahihse Mezhebim Odur' sözünü Yeniden Düşünmek", *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu* içinde, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 204-225.

25 Bazı araştırmacılar, Şâfiî'yi ehl-i hadisin merkezine yerleştirseler de bu bilgi, hem tarihi verilerle hem de kendi dönemindeki ehl-i hadisin bakış açısıyla çelişmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2018). Nitekim Şâfiî döneminde ve hemen sonrasında yaşayan muhaddislerin öncülerinden ilk akla gelenlerin; Yahya b. Ma'in, İshâk b. Râhûye, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî olduğu söylenebilir. Fakat bu kimselerin, Şâfiî'nin fıkıh faaliyetini tasvip ettiğini söylemek zordur. Zira ilk ikisinin Şâfiî'yi cerh ettiği dahi tarih kitaplarında aktarılır. Ahmed b. Hanbel'in ise önceleri Şâfiî'ye öğrencilik yaptığı, ama mihne sonrasında onun fıkıh faaliyetini bidat olarak nitelendirdiği görülür. Buhârî, *et-Târîhu'l-Avsat* ve *et-Târîhu'l-Kebîr* adlı eserlerinde Şâfiî'nin tercesmesine yer vermesine rağmen övücü tek bir kelime kullanmaz, sadece Mâlik'ten hadis dinlediğine temas eder. Müslim, *el-Esmâ ve'l-Kunâ* adlı eserinde hiçbir övücü kelimeye yer vermeden Şâfiî'nin tercesmesini zikreder. Ayrıca *Sahih*'in mukaddimesinde ehl-i hadisin imamlarından bahsettiği paragrafta; İmâm Mâlik, Şu'be b. Haccâc, İbn Uyeyne, Yahya b. Sa'îd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'nin ismine yer vermesine rağmen Şâfiî'nin ismine dahi temas etmez. Son olarak Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserlerinde Mâlik'ten aktarılan yüzlerce hadis bulunmasına rağmen Şâfiî vasıtasıyla aktarılan tek bir hadise dahi yer verilmemiş olması onların düşüncesini yansıtması açısından önem arz etmektedir.

26 Şâfiî, haberleri; hâssa ve âmme diye ikiye ayırır. Âmmeden maksat, namazların rekâtı gibi bütün ümmetin kabul ettiği hususlar (mütevâtir haber) iken hâssadan maksat haber-i vâhiddir. Bkz. Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, (yy.: Dâru'l-Âsâr, 1423/2002), 21. Ayrıca bkz. İhsan Akay, "Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhâlif Usûli Görüşler" (Doktora tezi, Dicle Üniversitesi, 2015), 95 vd.

8. Râvî, duymadığı kişiden hadisi aktaran müdellislerden olmamalıdır.

9. Diğer râvîlerin hilâfına bir bilgi aktarmamalıdır.

10. İsnâdının tamamı bu şekilde ve muttasıl olmalıdır.²⁷

İmâm Şâfiî, başka bir yerde munkatı rivâyetlerin tamamının aynı kategoride yer almadığını belirtir. Zira onların farklı kısımlara ayrıldığını ve birinin ilgili hadisi müsned veya mürsel şekilde aktarmasıyla veya aynı hadis doğrultusunda sahâbî kavlinin veya fukahânın fetvasının bulunmasıyla ilgili hadisin kabul edileceğini söyler.²⁸ Bir başka yerde ise Kitâb, sünnet, icmâ veya kıyasa dayanarak hadisin sadece bir kısmıyla amel edilebileceğini belirtir.²⁹ Dolayısıyla inkita ve benzeri nedenlerden dolayı isnâdı zayıf olan hadisler, Şâfiî'ye göre sahâbî kavliyle veya fukahânın fetvasıyla desteklenmesi durumunda hüccet kabul edilirler.

Hâsılı İmâm Şâfiî, isnâdı sahih olsa da hadisi manayla aktaran râvînin âlim/fakih olması gerektiğini, yani manayı değiştiren hususları bilmeyen kimsenin hadisin kabul edilmeyeceğini belirtir. Nitekim kabul etmeme gerekçesini şöyle açıklar: “Zira farkında olmadan helal olan bir şeyi helal kılabilir.”³⁰ Ayrıca hadisin isnâdı sahih olmasına rağmen aynı konuya temas eden diğer hadislerle; haber-i vâhid, meşhur veya mütevâtire muhâlif olması halinde de kabul edilmeyeceğini savunur. Zira kabul edilen hadisin, diğer hadislerle aykırı olmaması gerektiğini şart koşar. Aynı şekilde isnâdı zayıf olan hadisin, sahâbî uygulamasıyla desteklenmesi veya o doğrultuda fukahânın fetvasının bulunması halinde kabul edileceğini belirtir. İlâveten “Sâlim hadisi”nde olduğu gibi âlimlerin genel kabulüne mazhar olmamış hususları da “ona özgü” veya “mensûh” olduğu gerekçesiyle reddeder.

İmâm Şâfiî'nin, sahâbî kavliyle ilgili kullandığı ifadelerde de aynı hususu görmek mümkündür. Nitekim o, sahâbî kavli için Kitâba, sünnete, icmâa veya kıyasa daha uygun olanı tercih edeceğini belirtir.³¹ Ayrıca Şâfiî, bazı rivâyetleri neden kabul ettiğini veya neden bu şekilde tevil ettiğini açıklarken “Allah'ın Kitâbına ve makûla daha çok benzediğinden” veya “kıyâs ve mâkula daha uygun olduğundan” gibi ifadelerle yer verir.³² Bundan ötürü “Şâfiî'ye göre bir hadisin kabul edilip edilmemesinin tek kriteri isnâdının sahih olmasıdır” veya “ona göre hadis ve sünnet eşanlamlıdır” şeklindeki önermelerin gerçeği yansıtmadığı ve bu anlama gelebilecek bazı teorik ifadelerin, tutarlı bir usûl geliştirmek maksadıyla söylendiği anlaşılmaktadır. Nitekim ileride müttefakun aleyh olan bazı hadisler başta olmak üzere Şâfiî'nin pek çok sahih rivâyetle amel etmediği örneklerle tespit edilecek ve

27 Şâfiî, *er-Risâle*, 370-372.

28 Şâfiî, *er-Risâle*, 461-463. Ayrıca bkz. Koçınkağ, “İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies* 7 (2016): 61-80.

29 Şâfiî, *er-Risâle*, 373.

30 Şâfiî, *er-Risâle*, 371.

31 Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

32 Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 144, 3: 305, 3: 483, 606, 4: 137, 7: 609.

“hadis sahihse benim mezhebim odur” cümlesiyle neyin kastedilmiş olabileceği üzerinde imali fikirde bulunulacaktır.

2. “Hadis Sahihse Benim Mezhebim Odur” Sözü Nasıl Anlamalıdır?

“Konuyla ilgili sahih bir hadis veya sahih bir sünnet varsa ona tabi olurum veya o benim mezhebimdir” şeklindeki ifadeler, İmâm Şâfi başta olmak üzere pek çok âlime nisbet edilmektedir.³³ Nitekim İmâm Ebû Hanîfe'nin “Hz. Peygamber'den bir hadis gelirse başımız gözümüz üstündedir...”,³⁴ İmâm Mâlik'in, [Hz. Peygamber'in kabrine işaret ederek] “Bu kabir sahibi dışında herkesin sözü alınır ve terk edilir” sözü meşhurdur. Ayrıca Şeybânî ve Ebû Yusuf'un hadisin ve sünnetin kabulü bağlamında bu anlama gelebilecek pek çok ifadesi söz konusudur.³⁵ Diğer bir ifadeyle prensip olarak bir hadisin sahih olduğuna kanaat getirilir ve ilgili hadisin mensûh veya müevvel olmadığı kabul edilirse bütün âlimlere göre bu hadisle amel edilmesi gerekir.

İmâm Şâfi'nin eserlerinde “hadis sahihse benim mezhebim odur” şeklinde bir ifade tespit edilememiştir. Fakat hadis sahihse veya konuyla ilgili bir sünnet varsa onunla amel edilmesi gerektiğine dair ifadeler söz konusudur. İkincil kaynaklar incelendiğinde ise; bu bağlamda kendisine pek çok sözün nisbet edildiği görülür.³⁶ Dolayısıyla aktarılan lafızlar içinden sadece birini mutlaklaştırıp onun üzerinden yorum yapmak pek isabetli olmayabilir. Bundan ötürü aktarılan ifadelerin lafızlarından ziyade ne anlama geldiğini sorgulayarak konuyu incelemeye çalışacağız.

1. *Sahih hadis kaynaklarında bulunan veya muhaddislerin sahih kabul ettiği hadisler, Şâfi'nin görüşüne aykırı olursa onun görüşü terk edilip ilgili hadisle edilmesi gerekir mi?*

33 Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen sözler için bkz. Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 99; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992), 1: 68; Elbâni, *Sıfatı Salâti'n-Nebi*, 1: 23 vd.

34 İbn Âbidin, İbn Şihne'den naklen şöyle der: “Hadis sahih olur ve mezhebin hilâfına bir anlam ihtiva ederse hadisle amel edilir ve bu, mezhebin görüşü olur. (Ayrıca) ilgili hadisle amel edilmesi, kişiyi Hanefî olmaktan çıkarmaz. Zira Ebû Hanîfe'nin “hadis sahihse benim mezhebim odur” dediği sahih şekilde aktarılmıştır.” (*Reddü'l-Muhtâr*, 1: 68).

35 Şeybani, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1: 450; Şeybani, *el-Hüccetü 'alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Seyyid Hasan el-Keylânî (yy.: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1: 204. Ayrıca bkz. Mansur Koçinkağ, “Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadis ve Sünnet Kavramı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2017): 93-116. Hadislerin veya âsârın bulunduğu yerde onlara tabi olunması gerektiğine dair Şeybânî'nin ifadeleri:

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: تَوَلَّ مَا جَاءَ مِنَ الْأَثَارِ كَأَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى مَا قَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَلَكِنْ لَا قِيَاسَ مَعَ أَثَرٍ وَلَيْسَ يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَنْقَادَ لِأَثَارِ (الحجة على أهل المدينة، 402/1)

وقال: أنا نَدَعُ الْقِيَاسَ لِأَثَرِ الَّذِي جَاءَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (الأصل، 33/1).

قال: هما في القياس سواء، غير أنه جاء في المنى أثر، فأخذنا به (الأصل، 74/1).

قال: فأخذنا في النفس بالأثر، وأخذنا في اليد وفيما دون النفس بالقياس والأثر عن إبراهيم النخعي (الأصل، 333/8).

قال: فأخذنا فيهما بما جاء به الآثار، وأخذنا فيما سواهما بالقياس، فلم نجز من ذلك شيئاً (الأصل، 255/9).

قال أبو يوسف: فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ يُقْبَلُ إِلَّا عَنِ الرُّجَالِ الثَّقَاتِ فَعَمَّنْ هَذَا الْحَدِيثُ وَعَمَّنْ ذَكَرَهُ وَشَهِدَهُ وَعَمَّنْ رَوَى (الرد على سير الأوزاعي ص 5).

36 Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 85 vd.

Musa b. Ebi'l-Cârûd (ö. 231-240), Muhammed b. Abdilmelik el-Kerecî (ö. 532), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû Şâme (ö. 665/1267) gibi hadisçilik yönleri baskın olan bazı âlimler, Şâfiî'nin görüşünü bu bağlamda değerlendirmiş ve onun açık ifadelerine aykırı olmasına rağmen sırf isnâdı sahih diye ölen kişi yerine oruç tutulabileceği, sabah kunûtunun okunmaması gerektiği, hacamat yapan ve yaptırmanın orucunun bozulacağı gibi bazı fetvalara kâil olmuşlardır. Fakat bu görüşler, mezhep âlimleri tarafından kabul edilmemiş, aksine bunların tamamı tenkit edilmiştir.³⁷ Dolayısıyla mezhebe mensup bazı âlimlerin bireysel görüşleri ile mezhebin genel kanaati birbirine karıştırılmamalıdır.³⁸

Nevevî'nin hocası ve hadis yönü güçlü olan Ebû Şâme, Şâfiî'nin yukarıdaki sözüne binaen ölen kişi yerine oruç tutulabileceğine dair fetva verir ve bu konuda muhaddislere başvurulması gerektiğini iddia eder.³⁹ Hâlbuki Şâfiî, önceleri bu kanaatte iken cedîd kavlinde bu görüşünden vazgeçmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla Şâfiî'nin ilgili hadisi görmediği veya sahih olduğunu bilmediğinden onu terk ettiğine dair iddialar pek tutarlı değildir.

İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), sadece Şâfiî'ye değil, bütün mezhep imamlarına bu sözü nisbet eder ve ehl-i hadis mantığına uygun şekilde bu cümlenin inşa fonksiyonu taşıdığı iddia eder.⁴¹ Aynı şekilde İbn Hibbân (ö. 354/965), Şâfiî'nin yukarıda geçen sözüne dayanarak sahih hadisle sabit olan hususları Şâfiî'ye nisbet eder. Fakat Zeynüddîn el-İrakî (ö. 806/1404), isabetli olmadığını tespit sadedinde bu tutumu kesin bir dille reddeder.⁴²

Konuyla ilgili müstakil çalışması olan Takıyyüddîn es-Sübki (ö. 756) ise Şâfiî'nin hadislerle aykırı görüşlerini ikiye ayırır. Bir kısmında Şâfiî'ye hadis ulaştığını ve bu durumda onun görüşünü terk edip hadisle amel edilmesi gerektiğini, diğer bir kısmında hadisin ona ulaşmasına rağmen tevil ettiğinden dolayı onunla amel etmediğini ve bu durumda tevili güçlüyse görüşünün alınacağını, değilse terk edileceğini iddia eder.⁴³

37 Nevevî, *el-Mecmû'* (yy.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1: 64; Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve*, 94-95.

38 İshak E. Aktepe, "İmâm Şâfiî'nin 'Hadis Sahihse Mezhebim Odur' sözünü Yeniden Düşünmek" adlı tebliğinde ehl-i hadis mantığına uygun şekilde Şâfiî'nin sözünü değerlendirmekte ve bundan hareketle onun görüşünü tenkit etmektedir (*Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 204-225. Fakat görüşünü temellendirmek için yazarın seçtiği örneklerin çoğu, mezhebin genel kanaatini yansıtmayan bireysel bazı görüşlerden ibaret olduğu görülür. Yusuf Eşit de "Fukahânın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi" adlı çalışmasında hadislerin fıkıh üzerinde ne denli belirleyici olduğuna temas etmiş ve buna yakın bir resim çizmeye çalışmıştır (*e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 2 (2017): 1011-1030).

39 Ebû Şâme, *Hutbetü'l-Kitâb* (yy.: Edvâü's-Salef, 1424/2003), 125.

40 Mezheb-i kadim ve cedid hakkında bkz. Bilal Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 93 vd.

41 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, 4: 179.

42 Zeynüddîn İrakî, *Tarhu't-Tesrib fi Sherhi't-Takrib* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 334.

43 Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 309. Mâverîdî, Şâfiî'nin sabah namazının vustâ namaz olduğuna dair görüşünün aksine ikinci namaz olduğunu belirtir. Hâlbuki Şâfiî'nin bu konudaki görüşü net olmamakla beraber ilgili konunun fıkıhî bir hüküm olduğunu söylemek de zordur. Dolayısıyla Şâfiî'nin görüşünün terki bağlamında bu örneğin zikredilmesi pek uygun değildir (*a.g.e.*, 89-90).

Sübki'nin cümleleri, mezhep mefhumuna pek uygun olmayıp müctehidin takınması gereken tutumu yansıtmaktadır. Bir de hicrî üçüncü asrın başlarına kadar sünneti tespit eden bir hadisin, fakihlere ulaşmamış olabileceğini ihâm ettirmektedir ki bu, kanaatimizce pek makul değildir. Fakihler bir yana Şâfiî öncesinde ve döneminde Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), Humeydî (ö. 219/834) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hadiste otorite kabul edilenlere dahi fıkıhla ilgili bir hadis ulaşmamışsa ilgili hadisin sıhhatinden kuşku duyulmalı ve ona ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira Şâfiî'nin, döneminde hadis yönü güçlü pek çok kişiyle uzun teşriki mesaisi söz konusudur.

2. *Şâfiî'nin ilgili sözü, müctehid âlimlere dönük bir ifade olarak kabul edilebilir mi?*

Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Salâh (ö. 643/1245) gibi mezhep içinde otorite kabul edilen bazı âlimler, bu ifadenin mezhepte müctehid olanlara dönük bir hitâb olduğunu, diğer bir ifadeyle ancak müctehidlerin, sahih hadisten dolayı Şâfiî'nin görüşünü terk edebileceklerini savunurlar. Yaygın kabule göre müctehidin, bir başka müctehidi taklit etmesinin caiz olmadığı düşünüldüğünde İbn Salâh ve Nevevî'ye göre bu cümlenin özel bir anlamının olmadığı söylenebilir.

İbn Salâh, sahih hadisi merkeze alarak fetva verenlerin, Buveytî ve Dârekî gibi bazı âlimler olduğunu, yoksa her fakihin hadise dayanarak hüküm vermeye ehil olmadığını belirtir. Nitekim "hadis sahihse benim mezhebim odur" sözünden hareketle Ebü'l-Velîd Musa b. Ebi'l-Cârûd, hacamat yapanın ve yaptırmanın orucunun bozulacağını dair hadisten dolayı Şâfiî'nin görüşünü terk eder. Fakat mezhebe mensup âlimler, onun bu görüşünü kabul etmeyip ilgili hadisin Şâfiî tarafından bilindiğini ve onu mensûh kabul ettiğini belirtirler. Aynı şekilde Ebü'l-Velîd en-Nîsâbüri (ö. 349/960), Şâfiî'nin ilgili sözüne dayanarak hacamat yapan ve yaptırmanın Şâfiî mezhebine göre iftar ettiğine dair yemin eder. Fakat mezhep âlimleri, onun da yanlış bir tutum içinde olduğunu belirtirler. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilmelik el-Kerecî de sabah namazında kunût duasını okumaz ve Hz. Peygamber'in kunûtu terk ettiğine dair sahih hadisin bulunduğunu söyler. Fakat mezhep âlimleri, bu kanaatin hadisi yanlış yorumlamaktan kaynaklandığını ve Hz. Peygamber'in terk ettiği hususun kunût değil beddua olduğunu ifade ederler.⁴⁴

İbn Salâh, devamında konuyla ilgili şöyle der:

Şâfiî mezhebine mensup olanlar, mezhebe muhâlif bir hadis görürlerse bakılır; şayet kişi, mutlak müctehid olur veya bu konuda yahut bu meselede daha önce geçen ictihâd kriterlerine sahipse ilgili hadisle amel etmesi mümkündür. Fakat ictihada ehil olmayıp hadise muhâlefet ettiğinden dolayı kalbi mutmain değil ve ilgili hadi-

44 Detaylı bilgi için bkz. İbn Salâh, *Edebü'l-Müfîti ve'l-Müstefî*, thk. Muvaffak Abdullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1423/2002),118 vd.

se neden muhâlefet edildiğine dair uygun bir cevap bulamazsa bu hadisle müstakil bir müctehidin amel edip etmediğini inceler. Eğer bulursa bu hadisle amel ederek onun mezhebini taklit eder ve bu, kurucu imamın mezhebini terk etme hususunda onun için bir mazeret sayılır.⁴⁵

Görüldüğü üzere İbn Salâh, Şâfiî'nin ilgili sözüne rağmen bunun sadece mutlak veya meselede müctehid olan âlimler için veyahut ilgili hadis istikametinde başka bir müctehidin görüşünü taklit ederek mümkün olabileceğini, yoksa hadisin sahih olmasının amel için yeterli olmadığını belirtir. Fakat Sübkî, İbn Salâh'ın görüşüne yer verdikten sonra ilgili hadis istikametinde müctehid bir âlimin görüşü olmasa dahi ilgili hadisle amel edileceğini savunarak ehl-i hadis mantığına yakın şekilde konuyu ele alır.

Nevevî, İbn Salâh'ın görüşü istikametinde meseleyi ele alır ve konuyla ilgili şöyle der:

Şâfiî'nin bu sözü, sahih hadis gören kişinin, "Bu, Şâfiî'nin mezhebidir" deyip ilgili hadisin zâhiriyle amel edeceği anlamına gelmez. Bu, sadece mezhepte müctehid rütbesinde veya bu mertebeye yakın olanlara dönük bir ifadededir ve kişinin, bu şekilde davranabilmesi için Şâfiî'nin ilgili hadisi görmediğine veya hadisin sıhhatiyle ilgili bir bilgiye sahip olmadığına dair zannı gâlibe sahip olması gerekir. Dolayısıyla bu, ancak Şâfiî'nin bütün kitaplarını ve onun eserlerinden istifade edenlerin kitaplarını mütalaa ettikten sonra gerçekleşebilir. Zor bir şart olduğundan ötürü bu sıfatı nadir kimseler taşımaktadır. Mezhep âlimlerinin bunu şart koşmalarının nedeni, Şâfiî'nin pek çok hadisi gördüğü ve bildiği halde terk etmesi dolayısıyladır. Zira kendisi, [bu durumda] ilgili hadislerin zayıf olduğuna, neshedildiğine, tahsis edildiğine veya müevvel gibi [muâırız] bir husus olduğuna dair bir delile sahiptir.⁴⁶

Hadisçilik yönü baskın olan İbn Hacer dahi konula ilgili şöyle der:

Şâfiî'nin vasiyetiyle amel etmek ancak Şâfiî'nin hadise muttali olmaması durumunda gerçekleşebilir. Yoksa Şâfiî'nin hadise muttali olmasına rağmen onu reddetmesi veya başka şekilde tevil etmesi durumunda [bu vasiyetiyle amel etmek] mümkün değildir.⁴⁷

Sonuç olarak Şâfiî mezhebinde yaygın şekilde meselenin bu istikamette anlaşıldığı ve sahih hadislerden dolayı kurucu imamın görüşünden udûl edilmediği söylenebilir. Dolayısıyla zaman zaman sahih hadislerden dolayı Şâfiî'nin görüşünü terk edenler bulunsa da bu tür fetvalar bireysel olarak değerlendirilmiş, ekol sistematığı içinde tenkit edilmiş ve mezhebin genel kanaati haline dönüşmemiştir.

3. "Hadis sahih olur ve muâırız bir delil söz konusu değilse mezhebim odur" anlamı kastedilmiş olabilir mi?

45 İbn Salâh, *Edebü'l-Müftî*, 121; Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 92.

46 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 64.

47 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihî'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 223.

Karâfi (ö. 684/1285) gibi bazı âlimler, muâriz delil olmaması halinde sahih hadisle amel edileceğini ve bunun Şâfi'ye özgü bir durum olmadığını belirtirler. Nitekim Karâfi, *et-Tenkîh* adlı eserinde konuyla ilgili şu önemli açıklamalara yer verir:

Hiçbir âlim yok ki Kitâb ve sünnette bulunan pek çok delile muhâlefet etmesin, fakat bu, [keyfi olmayıp] râcih ve muâriz bir delilden kaynaklanır. Aynı şekilde Mâlik de hadisi daha râcih olan Medine amelinden dolayı terk eder. Bu, Mâlik'in icat ettiği bir şey olmadığı gibi sadece onun başlattığı bir bidat da değildir. Şâfi'den aktarılan "hadis sahihse benim mezhebimdir" veya "[hadis sahihse] benim görüşümü duvara çarpın" şeklindeki sözler de bu kabildendir. Zira Şâfi, muâriz bir delil olmadığı durumları kastediyorsa bu, bütün âlimlerin görüşüdür ve ona özgü bir husus değildir. Eğer muâriz bir delilin bulunması halini kastediyorsa bu, icmâa aykırıdır. Dolayısıyla iddia edilenin aksine bu söz, ona özgü bir husus değildir.⁴⁸

Karâfi, muâriz delil bulunması halinde hadisin sahih olmasıyla yetinmenin icmâa aykırı olduğunu belirtmesi önemlidir. Zira bütün fakihler, muâriz bir delilden dolayı muhaddisler tarafından sahih kabul edilen bazı hadisleri terk etmişlerdir. Racrâci de *et-Tenkîh*'in şerhi olan *Ref'u'n-Nikâb 'an Tenkîhiş-Şihâb* adlı eserinde Mâlik'in "bu kabildendir/min hâza'l-bâb" ifadesini "Muâriz bir delilin olmaması halinde [hadis sahihse mezhebim odur.]" diye açıklar.⁴⁹

Karâfi, *et-Tenkîh*'in şerhinde ayrıca şu uyarıda bulunur:

Şâfi mezhebine mensup pek çok fakih, Şâfi'nin bu sözüne dayanarak "Şâfi'nin görüşü şöyledir. Zira bu istikametteki hadis sahihtir" derler. Bu, yanlış bir tutumdur. Zira bunu söyleyebilmek için muâriz bir delilin bulunmaması gerekir. Muâriz delilin olmadığını bilmek ise sadece şeriatın istikrâna ehliyetli olanlar (müctehidler) için söz konusu olabilir. Ancak bu durumda "bu hadisin muârizi yoktur" denilebilir. Fakat mutlak müctehid olmayanın araştırmasına/istikrâna itibar edilmez. Şâfilerden bunu söyleyen kişinin, böyle bir fetvayı açıkça vermeden önce ictihâd/istikrâ ehliyetine sahip olması gerekir. Fakat bunu söyleyen kişi bu seviyede biri değildir. Onlar, bu sözleriyle hata etmektedirler.⁵⁰

Sübki, Karâfi'nin bu sözünü aktardıktan sonra başka âlimlerin de konuyu bu şekilde değerlendirdiğini söyleyerek bu konuda Karâfi'nin yalnız olmadığını belirtir, fakat ardından Karâfi'nin görüşünü zorlama yorumlarla reddetmeye çalışır. Zira bu bağlamda Şâfi'den aktarılan pek çok söz olsa da istikbâl/gelecek zamanı ifade eden "izâ" ile aktarılanı ön plana çıkarak Arap dili ve edebiyatı bağlamında bazı açıklamalara yer verir ve bu konuda Şâfi'nin özel bir konuma sahip olduğunu

48 Karâfi, *en-Tenkîh* (Şerhle beraber), thk. Tâhâ Abdürreûf (yy.: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttahide, 1393/1973), 450; Sübki, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 112.

49 Hüseyin b. Ali er-Racrâci, *Ref'u'n-Nikâb 'an Tenkîhiş-Şihâb* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 6: 221.

50 Karâfi, *Şerhu't-Tenkîh*, 450.

açıklamaya çalışır.⁵¹ Hâlbuki ikincil kaynaklarda yer alan bu tür nakillerin lafzen aktarıldığını varsaymak pek isabetli olmamakla beraber Şâfiî mezhebinde, her sahih hadisle amel edildiğine dair izlenim vermesi de gerçeği pek yansıtmamaktadır.

Cessâs'ın, Karâfi'nin daha önce geçen sözlerine paralel şekilde "Fukahâdan hiç kimsenin haber-i vâhidin kabulü hususunda sadece isnâdı dikkate aldığını bilmiyoruz." demesi konunun vuzuha kavuşması açısından önemlidir.⁵² Böylece o, Şâfiî dâhil olmak üzere hiçbir fakihin isnâdla yetinmediğini ve dolaylı şekilde hadislerin tespiti hususunda fukahânın muhaddislerden ayrıldığını belirtmiş olmaktadır.

4. "*Hadis sahihse benim mezhebim odur*" ifadesiyle geriye dönük durum tespiti söz konusu olabilir mi?

Teorik olarak kullanılan bu tarz ifadelerin, inşa fonksiyonundan ziyade hadis ve sünnete yapılan tazim ifadesi ve geriye dönük durum tespiti şeklinde anlaşılması mümkündür. Nitekim ileride görüleceği üzere Şâfiî, muhaddislere göre isnâdı sahih kabul edilen pek çok hadisle amel etmemiştir. Ayrıca bazııyla bir müddet amel etmiş olsa da cedîd kavlinde ilgili hadisle amel etmeyi terk etmiştir. Dolayısıyla "hadis sahihse benim mezhebim odur" diyerek aksi yöndeki hadisleri sahih kabul etmediği veya mensûh ve müevvel addettiği anlaşılabilir. Nitekim İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) "Şâfiî'nin helal ve haram hususunda kitabına almadığı bir sünnet var mıdır?" diye sorulunca böyle bir hadisin veya sünnetin olmadığını söyler.⁵³

Görebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî, bazı konularda kesin bir yargı belirtmeyip "hadis sahihse kabul ederim" şeklinde ihtiyatlı ifadelere yer vermiştir. Mezhepte müctehid olanlar da bu gibi konularda nadir de olsa bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Bir de Şâfiî'nin konuyla ilgili kavilleri arasında tercih yaparken zaman zaman konuyla ilgili sahih hadise atıfta bulunarak Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü netleştirmeye çalışmışlardır. Yoksa müctehid veya ehl-i hadis düşüncesine sahip olanları istisna edersek Şâfiî fakihler, sahih hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlerden dolayı kurucu imamın görüşünü terk etmemişlerdir. Hanefî mezhebinde müctehid kabul edilen Ebû Yusuf ve Şeybânî gibi âlimler de zaman zaman sahih hadisten dolayı kurucu imamın görüşünden rücu etmişlerdir.⁵⁴ Fakat bütün mezheplerde ehl-i hadis mantığına yakın ve taklide mesafeli bazı kimseler hadislerden ibtidâen ve yeniden hüküm çıkarma yöntemini takip etmiş, ancak bu yöntemle ulaşılan görüşler, mezheplerin sistematığı içinde pek kabul görmemiştir.

51 Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 113 vd.

52 Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 179.

53 Sübkî, *İzâ Sahha'l-Hadisü Fehuve Mezhebi*, 88.

54 Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 3: 90; Şeybânî, *el-Asl* (Mukaddime), 193; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1408/1988); Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît* (yy.: Dâru'l-kütübî, 1414/1994), 6: 445.

3. İmâm Şâfi'nin, Sahih Hadislerle Amel Etmediğine Dair Bazı Örnekler

İmâm Şâfi, eserlerinde ısrarla hadis sahihse onunla amel edilmesi gerektiğini söyler ve muhâliflerini tenkit ederken onların hadisle amel etmediğine vurgular. Ancak bununla beraber onun da muhaddisler tarafından sahih kabul edilen, fakat fikhî uygulamaya uygun olmadığından pek çok hadisle amel etmediği ve bundan dolayı zaman zaman muhâlifleri tarafından sünnete değil de re'ye başvurmakla itham edildiği görülür.

Örnek 1: Buhârî ve Müslim tarafından aktarılan müttefakun aleyh bir hadiste; Ebû Huzeyfe, Sâlim adında birini evlatlık edinir. Sehle bnt. Süheyl, Hz. Peygamber'e gelir ve "Ebû Huzeyfe'nin, Sâlim'in yanımıza girmesini istediğini yüzünden okuyorum. Zira Sâlim onun evlatlığıdır" der. Hz. Peygamber de onu emzirmesini söyleyince Sehle, "nasıl onu emziririm, o büyük biridir" der. Hz. Peygamber tebessüm eder ve "onun büyük biri olduğunu biliyorum" der.⁵⁵ İmâm Şâfi, bu hadisi aktarır ve Hz. Aişe'nin aynı doğrultudaki görüşüne yer verir. Ardından büyük birinin sütten dolayı hısmınlığının gerçekleşmeyeceğini ve bu hadiste aktarılan olayın Sâlim'e özgü bir olay olabileceğini, -muhtemelen fukahânın amele uygun bulmaması dolayısıyla- burada aktarılan bilgiyle amel edilmesinin doğru olmadığını belirtir.⁵⁶ Bu sahih hadisin amele konu edilmemesi, Şâfi'ye özgü bir tutum değildir. Aksine İbn Hazm gibi bazı âlimleri istisna edersek fukahânın neredeyse tamamının bu sahih hadisle amel etmediği görülür.

Örnek 2: Bir yumurta veya halat çalan kişinin elinin kesileceğine dair hadis, hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahih*'inde yer almaktadır.⁵⁷ İbn Hazm gibi bazı âlimler, sırf bu hadise dayanarak selevin amelini hiçe saymış ve bundan dolayı hırsızın elinin kesileceğine hükmetmişlerdir.⁵⁸ Fakat pek çok fukahâ gibi İmâm Şâfi de bu hadisle amel etmemiş ve diğer bir hadisi de ancak tahsis ederek kabul etmiştir.⁵⁹ Nitekim o, bulûğ çağına ermemiş kişilerin elinin kesilmeyeceğine, hırz/ muhafaza altında olmayan bir şeyin çalınması durumunda had cezasının uygulanmayacağına ve hamr ve domuz gibi haram şeylerden dolayı elin kesilmeyeceğine hükmetmiştir.⁶⁰ Görüldüğü üzere Şâfi, bazen hadisle hiç amel etmemiş, bazen de yorumlayarak ve tahsis ederek hadisle ameli tespit etmiştir. Nitekim hadis bağlamında İmâm Şâfi'ye yöneltilen ve ileride bir kısmına yer vereceğimiz tenkitlerin büyük kısmının da bununla ilgili olduğu görülür.

Örnek 3: Kıyamda ellerin göğsün üstünde bağlanacağı ('alâ sadrihi), pek çok hadiste nakledilir. Nitekim ellerin göğsün/sadrın üstünde bağlanacağına dair ha-

55 Buhârî, "Meğâzi", 12; Müslim, "Redâ", 26.

56 Şâfi, *el-Ümm*, 4: 79.

57 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 475; Ahmed, *Müsned*, 12: 406; Buhârî, "Hudûd", 8, 14; Müslim, "Hudûd", 7.

58 İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 12: 344.

59 Hadisin tevili için bkz. Ebu'l-Meâlî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazim Mahmûd Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 17: 221; *el-Mecmû*, 20: 80, 82.

60 Şâfi, *el-Ümm*, 7: 372-374.

dis, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde ve İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inde yer almaktadır.⁶¹ Ancak Müzenî'nin *Muhtasar*'ında "tahte sadrihi" denilerek hadiste yer alan ifadenin tam aksine göğsün altında bağlanacağı belirtilir ve bu, mezhep içinde yaygın şekilde kabul edilir.⁶² Nevevî gibi hadis ilminde otorite kabul edilen biri dahi "müstahab olan ellerin göğsün altında bağlanmasıdır" der.⁶³ Dolayısıyla Şâfiî ve Hanefî fakihler, muhtemelen nesiller boyu tevarüs eden ve her gün en az beş vakit cemaatle cereyan eden uygulama sebebiyle ilgili hadisi kabul etmemişlerdir.

Örnek 4: Kişinin, güneş doğmadan bir rekât evvel sabah namazına yetişmesi veya güneş batmadan ikinci vaktine yetişmesi halinde o vakte yetişmiş olacağına dair hadis bulunmaktadır. Nitekim bu bilgi, Mâlik, Şâfiî, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Nesâî ve İbn Huzeyme gibi pek çok âlim tarafından aktarılır.⁶⁴ Fakat hadiste bir rekât denilmesine rağmen Şâfiî'ye göre bir tekbir miktarı vakte yetişen kişiye namaz vacip olur.⁶⁵ Zira ona göre Hz. Peygamber, kısa bir süreyi ifade etmek için rekât tabiri kullanmıştır. Fakat bu yorumundan dolayı bazı Mâlikîler, Şâfiî'nin kendi re'iyine dayanarak hadise aykırı hüküm verdiğini belirtmişlerdir.⁶⁶

Örnek 5: Ka'be içinde farz namazının kılınıp kılınmayacağı ihtilaflı bir meseledir. İmâm Mâlik'e göre Ka'be'de sadece Hz. Peygamber'in kıldığı nâfile namazı kılınabilir. İmâm Şâfiî ise bu konuda Hanefîler gibi farz ve sünnet arasında bir fark olmayacağını, dolayısıyla bunu sadece farz namaza hasretmenin büyük bir cehalet olduğunu belirtir.⁶⁷ Pek çok konuda olduğu gibi İmâm Şâfiî'nin burada da kıyas yoluyla hükmü genişlettiğine şahit olmaktadır. Mâlikî İbn Lebbâd (ö. 333/944) ise "Hz. Peygamber'in dahi kılmadığı bu namazın Ka'be'de kılınacağını nasıl söylersin?" diyerek Şâfiî'yi tenkit eder.⁶⁸

Örnek 6: İhramda iken beş hayvanın öldürülebileceğine dair hadis, *el-Muvatta*, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri gibi temel kaynaklarda yer alır.⁶⁹ İmâm Şâfiî, sadece bu hayvanlarla yetinmeyip kıyas yoluyla onların dışında kalan zararlı hayvanların da öldürülebileceğini savunur ve sadece hadiste yer verilen hayvanların

61 Ebû Dâvud, "Salât", 120; *Sahih-i İbn Huzeyme*, 1: 243.

62 Müzenî, *el-Muhtasar* (*el-Ümmi*'le beraber) (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8: 107.

63 Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 310. Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibin* adlı eserde sahih görüşe göre göbeğin üstünde ve göğsün altında bağlanacağını söyler, ardından mezhep içinde şaz olan bir görüşe göre göbeğin altında bağlanacağını belirtir. Bkz. Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibin ve Ümdetü'l-Müftin*, thk. Zührey eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1: 232.

64 Mâlik, "Vukûtü's-salât", 5; Şâfiî, *es-Sünenü'l-Meşûre*, thk. Abdülmütî Emin Kalacı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), 178; Buhârî, "Mevâkitü's-salât", 28; Müslim, "Mesâcid", 161; İbn Mâce, "Salât", 11; Ebû Dâvud, "Salât", 5; Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 137; Nesâî, "Mevâkit", 10.

65 Konuyla ilgili farklı görüşler aktarılmış olsa da mezhep içinde yaygın olarak yukarıda yer verdiğimiz görüş Şâfiî'ye nisbet edilir. İbn Lebbâd da bundan dolayı Şâfiî'yi tenkit eder.

66 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî* (Tunus: Dâru'l-Arab, 1406/1986), 47-48.

67 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî*, çev. İshak Emin Aktepe (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 47; Mevsili, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ömeriyye, 1420/2004), 1: 136.

68 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 51.

69 Mâlik, "Hac", 88; Buhârî, "Cezâü's-sayd", 5; Müslim, "Hac", 71.

öldürülebileceğine dair Mâlik'in görüşünü tenkit eder.⁷⁰ Bazı Mâlikîler, hadiste sadece beş hayvanın zikredildiğini, dolayısıyla kendi re'iyine göre bunlara ek yapmanın caiz olmadığını ifade ederek Şâfi'i'yi tenkit ederler.⁷¹

Örnek 7: Müşrik öldürüldüğünde üzerindeki "selebe"nin öldürene ait olduğuna dair sahih hadis bulunmaktadır.⁷² Fakat Şâfi'nin, kendi re'iyine dayanarak bu hususta teferruata girdiği ve arkadan müşriki öldürenin onu elde edemeyeceğini savunduğu, dolayısıyla hadise aykırı hareket ettiği ifade edilir.⁷³

Örnek 8: Köpeğin salyasının bulaştığı kabın yedi defa yıkanacağına dair sahih bir hadis nakledilmektedir. Bu hadiste kabın içinde bulunan su veya sütün necis olup olmadığıyla ilgili her hangi bir ifade söz konusu değildir. Ancak İmâm Şâfi'ye göre köpeğin salyasından dolayı kabın yıkanmasının gerekli olması halinde içindeki sıvının evla ile necis addedilmesi lâzım gelir.⁷⁴ Diğer bir ifadeyle Şâfi, hadiste yer alan hükmün illetini tespit ederek konuyu ele alır. Mâlikî âlimler, hadiste olmayan bu bilgileri Şâfi'nin kendi re'iyine göre hadise ziyâde veya eksiltme yaparak kabın içindeki suyun necis olduğuna hükmettiğini belirtirler. Ayrıca hadiste bir defa toprakla yıkanması gerektiği ifade edilirken Şâfi, aynı şekilde konuyu ta'lil ederek ek olarak başka hususlarla (nehâle ve etbânla) da temizlenebileceğini savunur ve Mâlikîler, "hadiste olmayan hususları kendi re'iyile tespit ettiği"nden dolayı Şâfi'yi tenkit ederler.⁷⁵

Örnek 9: Hz. Peygamber'den aktarıldığına göre beş vasaka bâliğ hurmanın zekâta tabi olmayacağı ifade edilir.⁷⁶ İmâm Mâlik'e göre hurmanın bütün türleri aynı kabul edilirken İmâm Şâfi, konuyu gerekçelendirerek hurmaların hepsinin aynı olmadığını belirtir⁷⁷ ve bir kısmında on vasaka ulaşana kadar zekâta tabi olmayacağını ifade eder. Bu ayrımından dolayı Şâfi'nin kendi re'iyine göre bu iki tür hurmaya farklı hüküm verdiği, hâlbuki hadiste böyle bir bilginin olmadığı belirtilir.⁷⁸

Örnek 10: Hz. Peygamber'in ihramdan önce koku sürdüğüne dair bir hadis aktarılır.⁷⁹ Şâfi, ihrâmdan sonra kokusu devam etse dahi kokunun sürülmesinin caiz olduğunu söylerken⁸⁰ Mâlik, hadiste açıkça yer almadığından dolayı ihramdan sonra kokusu devam edecek kokular hususunda tevakkuf eder. Dolayısıyla bazı Mâlikîler, hadiste bu kaydın olmadığı gerekçesiyle Şâfi'nin kendi re'iyine göre

70 Şâfi, *el-Ümm*, 8: 583.

71 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfi*, 51.

72 Mâlik, "Cihâd", 18; Şâfi, *el-Ümm*, 5: 308; Buhârî, "Farzül-Humus", 17; Müslim, "Cihâd", 41.

73 Şâfi, *el-Ümm*, 8: 626; İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfi*, 52.

74 Şâfi, *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfi*, 64-65.

75 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfi*, 53-54.

76 Mâlik, "Zekât", 1; Buhârî, "Zekât", 32; Müslim, "Zekât", 1.

77 Şâfi, *el-Ümm*, 3: 90.

78 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfi*, 57.

79 Mâlik, "Hac", 71; Buhârî, "Hac", 18; Müslim, "Hac", 31.

80 Şâfi, *el-Ümm*, 8: 588.

hadise ek yaptığını ve hadiste mevcut olmayan bir kaydın hadise eklenmesinin doğru olmadığını belirtirler.⁸¹

Örnek 11: Deve başta olmak üzere bazı hayvanların bevlinin Hz. Peygamber döneminde tedavi amaçlı kullandığı ve Hz. Peygamber'den bunun temiz olduğuna dair rivayetlerin aktarıldığı görülür. Bu rivayetlerin zâhirine dayanarak Mâlik, Sevri ve Hanefilerden Züfer'e göre eti yenen hayvanların beveli temiz olduğu gibi dışkıları da temizdir.⁸² Şeybânî de *el-Asl* adlı eserinde yer verdiği hadislerden sonra devenin bevlinin temiz olduğunu iddia eder.⁸³ Ancak Şâfiî, eti yensin yenmesin bütün hayvanların dışkılarının ve bevlinin necis olduğunu belirtir.⁸⁴ İbn Lebbâd ise bu hususta Şâfiî'yi tenkit ederken onun görüşünün, hadislere aykırı olduğunu tespit sadedinde pek çok rivayete yer verir.⁸⁵

Örnek 12: Burun kanamasından dolayı abdest alınacağına dair merfû ve mevkûf rivayetler söz konusudur. Nitekim ilgili hadisler, Tirmizî ve İbn Mâce gibi muhaddisler tarafından da aktarılır.⁸⁶ Ancak İmâm Şâfiî, bu rivayetlerin hiç biriyle amel etmemiş ve kendi görüşünü herhangi bir rivâyete dayandırmadan akli delillerle temellendirmiştir.⁸⁷

Örnek 13: Hz. Peygamber'in eşini öptüğü ve ardından namaz kıldığını dair hadis, İbn Ebî Şeybe, Ahmed, Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce gibi pek çok muhaddis tarafından aktarılır.⁸⁸ Fakat bu hadis, muhaddisler tarafından sahih kabul edilmesine rağmen İmâm Şâfiî tarafından amele konu edilmemiştir.

Örnek 14: Hz. Peygamber'in, korku ve yağmur söz konusu olmadan sebepsiz şekilde Medine'de öğle-ikindiyi ve akşam-yatsıyı cem ettiğine dair hadis, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî başta olmak üzere pek çok hadis kaynağında aktarılmıştır.⁸⁹ Ancak bu hadis, sadece İmâm Şâfiî tarafından değil, pek çok fakih tarafından amele uygun görülmemiştir.⁹⁰

Örnek 15: Sahih isnâdlı bir hadiste "her kim, üzerinde oruç borcu olduğu halde vefat ederse velisi onun yerine oruç tutar" denilir.⁹¹ Bir başka hadiste "bir

81 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 64.

82 Cessâs, *Muhtasarul İhtilâfî'l-Ulemâ*, thk. Abdullah Nezir (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1: 131.

83 Şeybânî, *el-Asl*, 1: 30, 57.

84 Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 238.

85 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 90-94.

86 Mâlik, "Tahâret", 46; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 137; Tirmizî, "Tahâret", 64.

87 Şâfiî, *el-Ümm*, 41 :2 .

88 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 48; Ahmed, *Müsned*, XXXXII, 497; Ebû Dâvud, "Tahâret", 67; Tirmizî, "Tahâret", 63; İbn Mâce, "Tahâret", 69.

89 Buhârî, "Mevâkitü's-Salât", 12; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 54; Ebû Dâvud, "Salât", 273; Tirmizî, "Salât", 138; Nesâî, "Mevâkitü's-Salât", 47.

90 Bu hadis, Şâfiî mezhebine mensup âlimler tarafından zorlama tevillerle farklı şekilde yorumlanmıştır. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, thk. Ali M. Muavviz ve Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2: 367; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 380; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1357/1983), 2: 401-402.

91 Buhârî, "Savm", 42; Müslim, "Siyâm", 153.

adam gelip Hz. Peygamber'e 'ya Resûlallâh! Annem bir aylık oruç borcu varken vefat etti, onun yerine kaza edebilir miyim?' diye sorar. Hz. Peygamber de "Evet, Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır" der. Bu iki hadis, hem *Buhârî*'de hem de *Müslim*'de yer alır, fakat Şâfiî, kadîm görüşünde bu hadislerle amel etmiş olsa da cedid kavlinde bu görüşünden dönmüş ve müttefekun aleyh kategorisinde yer alacak bu hadislerle amel etmemiştir. Nitekim Cüveynî (ö. 478/1085), *Nihâyetü'l-Matlab* adlı eserinde "Şâfiî'nin cedid kavlinde neden bu hadisle amel etmediğini bilmiyorum. Ya hadisin zayıf olduğunu kabul etmiş ya da mensûh olduğuna kâil olmuştur" diyerek⁹² Kerhî'nin (ö. 340/952) "Mezhebimize aykırı ayet ve hadisler ya mensûhtur ya da müevveldir" sözüyle aynı noktada buluşmuştur.

Örnek: 16: Hz. Peygamber'in, sarıgın üstüne mesh ettiğine dair sahih isnadlı hadisler bulunmaktadır.⁹³ Fakat Şâfiî başta olmak üzere pek çok hukukçu, başın meshine dair ayetten dolayı sarıgın meshinin yeterli olduğuna dair hadislerle amel etmemiştir. Nitekim Nevevî, amel edilmeyen bu hadislerin sahih olduğunu ifade etmesine rağmen onların tevil edildiğini ve muhtemelen bu hadislerde ihtisâr olduğunu belirtmiştir.⁹⁴

Konuyla ilgili daha çok örnek bulunmasına rağmen mezkûr problemi vuzuha kavuşturduğundan dolayı bu rivâyetlerle iktifa ediyoruz. Zira İmâm Şâfiî başta olmak üzere hukukçuların çoğu, üç talakın Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in ilk iki yılında bir talak sayıldığına dair *Müslim*'de yer alan hadislerle,⁹⁵ "Korku ve yağmur söz konusu olmadan Hz. Peygamber'in yedi namazı ve/veya sekiz namazı cem ederek kıldığına" dair *Müslim* hadisiyle⁹⁶ ve "Buluğ çağına ermiş herkese Cuma guslü vaciptir" şeklindeki müttefekun aleyh hadislerle⁹⁷ amel etmemişlerdir. Bundan ötürü sonraki âlimler de bu tür rivâyetleri mensûh veya müevvel kategorisinde değerlendirmek zorunda kalmışlardır.

4. İmâm Şâfiî'nin Sünnete ve Hadise Aykırı Hareket Ettiğine Dair Bazı Risâleler

Genelde İmâm Şâfiî'nin muhaliflerine dönük ifadeleri merkeze alınarak bu mevzu ele alındığından konunun sağlıklı bir zeminde tartışıldığını söylemek zordur. Hâlbuki muhâlifleri tarafından Şâfiî'nin hadis ve sünnete aykırı hareket ettiğine dair müstakil eserler dahi kaleme alınmıştır. Nitekim İbn Sahnûn (ö. 256/870), Mufaddel b. Mis'ar el-Hanefî (ö. 442/1050), Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem (ö. 268/882) ve İbn Lebbâd'ın bu doğrultuda eserleri bulunmaktadır.⁹⁸ Tespit

92 Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 4: 62. Ayrıca hadisin yorumu için bkz. Nevevî, *el-Mecmû*, 6: 367.

93 Buhârî, "Vudû", 49; Müslim, "Tahâret", 84.

94 Nevevî, *el-Mecmû*, 1: 408.

95 Müslim, "Talâk", 15.

96 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 55.

97 Buhârî, "Cuma", 2; Müslim, "Cuma", 5.

98 İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, *ez-Zebb 'an Mezhebi Mâlik* (Muhakkikin Girişi), thk. Muhammed el-Alemî (Mağ-

edebildiğimiz kadarıyla bu eserler içinden sadece İbn Lebbâd'ın *er-Redd alaş-Şâfiî* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla bu eserden hareketle kısaca da olsa İmâm Şâfiî'nin neden tenkit edildiğine ve İbn Lebbâd'ın sarf ettiği bazı cümlelere yer vermemiz faydalı olacaktır.

İmâm Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî* adlı eserinde İmâm Mâlik'in hadis ve rivayetlere aykırı hareket ettiğini söyleyerek kendi içinde tutarlı olmadığını tespit etmeye çalışır. İbn Lebbâd da tam aksine Şâfiî'nin hadislerle amel etmediği ve kendi re'iyine göre hadislerle ziyâde ve eksiltmelerde bulunduğu iddiasıyla bu eserini kaleme almıştır. Konunun daha fazla uzamaması adına bu eserin, müstakil bir çalışmaya konu edilmesi gerektiğini belirtip İmâm Şâfiî'ye yönelik kullandığı bazı ifadelerle iktifa etmek durumundayız:

Bu kitâp, Şâfiî'nin kitâb ve sünnete muhâlefet ettiği meselelerle ilgilidir...⁹⁹

Bu bâb, Şâfiî'nin kendi re'iyine göre hüküm verdiği meseleler hakkındadır.¹⁰⁰

Sen, Hz. Peygamber'in çıkarmadığı hususları kendi re'yinle Kur'an ayetinden tahric ediyorsun...¹⁰¹

Bütün bunları kendi re'iyine göre söyledin ve bir şeye dayanmadan kendince bu açıklamalara yer verdin.¹⁰²

Kendi re'yinden dolayı bütün bu hadislerle muhâlefet etmekte sin.¹⁰³

Bütün bu hadisler Şâfiî'ye ulaşmış ve kendisi onları rivâyet etmiş, ardından re'yden dolayı onlara muhâlefet etmiştir.¹⁰⁴

Hâsılı pek çok araştırmacı, İmâm Şâfiî'nin kendi seleflerine yönelik sarf ettiği cümleleri merkeze alarak bir tasvir çizmekte, hâlbuki İmâm Ebû Hanîfe hakkında kullanılan ifadelerin benzerlerinin onun için de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim yukarıda yer verdiğimiz ifadelerde görüldüğü üzere İbn Lebbâd, Şâfiî'nin kendi re'iyine göre hadislerle ek yaptığı, hadiste olmayan hususları kendi re'yiyle ortaya koyduğu, hâlbuki Mâlik'in bu konuların genelinde yorum yapmaktan çekinip tevakkuf ettiği ve hadisi olduğu gibi kabul ettiği vurgulanır.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçları şu maddelerde özetlememiz mümkündür:

1. *Muvatta*, *Buhârî* ve *Müslim* gibi sahih kabul edilen temel eserlerde yer alan

rib: 1432/2011), 1: 37; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 20: 171.

99 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 47.

100 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 47.

101 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 51.

102 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 70.

103 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 104.

104 İbn Lebbâd, *er-Redd 'alaş-Şâfiî*, 82.

hadislerin sıhhati tamamen icthâdî bir meseledir. Dolayısıyla Buhârî'nin dikkate aldığı bazı hadisleri Müslim sahih kabul etmemiş, Müslim'in otantik kabul ettiği bazı hadisleri de Buhârî sahih kabul etmemiştir. Nitekim eserlerini oluştururken tercih ettikleri hadisler bunu göstermektedir.

2. Bir hadisin isnâdının sahih olmasıyla onunla amel edilip edilmeyeceği meselesi farklı şeylerdir. Zira hadis sahih kabul edilmesine rağmen neshedildiğinden dolayı amele konu olmayabilir. Ayrıca isnâdı sahih olmasına rağmen muhtevası fukahâ nezdinde kabul edilmediğinden şâz veya müevvel addedilebilir.

3. Şâfiî'nin, hadisin isnâdıyla veya sıhhatiyle yetindiğine dair iddiaya ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Dolayısıyla *er-Risâle* başta olmak üzere fıkıh usûlü eserlerinde yer alan bu tür teorik ifadelerin vakıyı yansıtıp yansıtmadığı veya şerî hükümleri elde etme maksadıyla söylenip söylenmediği üzerinde titizlikle durulmalıdır. Nitekim yukarıda yer verdiğimiz örneklerden ve Nevevî'nin açık ifadelerinden hareketle Şâfiî'nin, hadisin sıhhatiyle yetinmediği ve muhaddisler tarafından sahih addedilen pek çok hadisle amel etmediği tespit edilmiştir.

4. Mezkûr örneklerde görüldüğü üzere bir hadis, müttefekun aleyh dahi olsa selef tarafından amele konu olmamışsa onun, fukahâ tarafından dikkate alınması pek mümkün değildir. Dolayısıyla fukahâ nezdinde bir hadisin "ma'mulün bih" olması, yani amele konu edilmesi, isnâddan daha önemli bir kriterdir. Teorik olarak buna karşı çıkan Şâfiî'nin dahi fıkıh ilminde bu prensibe riayet ettiği anlaşılmaktadır. Bundan ötürü bir hadis, isnâdı zayıf dahi olsa kendisiyle amel edilmişse fukahâ tarafından hüccet sayılabilir veya kendisiyle amel edilmemişse müttefakun aleyh dahi olsa dikkate alınmayabilir.

5. Ebû Yusuf'un *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâi* ve Şeybânî'nin *el-Hüccce alâ Ehlil-Medine* adlı eserlerinde hadis bağlamında Evzâi ve Mâlik'e yönelik sert eleştiriler olduğu gibi, Hicazlılar da Kûfelileri hadis ve sünnet hususunda sert şekilde tenkit ederler. Şâfiî'nin de seleflerini bu konuda tenkit ettiği, kendisinden sonra gelenlerin de bu bağlamda onu tenkit edip müstakil eserler yazdıkları görülür. Bundan ötürü Karâfi, bütün müctehidlerin farklı sâiklerle pek çok hadisle ve ayetle amel etmediğini belirtir. Fakat Şâfiî'nin eserleri daha yaygın ve belirleyici olduğundan pek çok araştırmacı, onun teorik şekilde dile getirdiği ifadeleri veya muhâliflerini tenkit etmek için sarf ettiği cümleleri merkeze alarak bir tasvir çizmeye çalışmakta ve bu, vakıyı isabetli şekilde yansıtmamaktadır.

6. Son olarak Şâfiî'nin *er-Risâle* ve onun haber teorisini ortaya koyan *Cimâ'u'l-İlm* adlı eserleri, şerî amelî hükümleri ortaya koymak veya şerî hükümlerle deliller arasındaki irtibatı sağlamaktan ziyade tutarlı bir usûl geliştirmek ve fıkıhın teorik yaklaşımını geliştirmeye dönük dini koruma refleksiyle yazıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için buradaki ifadelerin, furû-ı fıkıhla koordineli şekilde ele alınıp incelenmesi gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti). Tahkik: Ebû Muâz. Beyrut: 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akay, İhsan. "Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler". Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015.
- Aktepe, İshak Emin. "İmâm Şâfiî'nin 'Hadis Sahihse Mezhebim Odur' sözünü Yeniden Düşünmek", *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu* içinde, editör: Mehmet Bilen, 204-225. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Ali el-Kârî. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Aybakan, Bilal. *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bâcî, Ebu'l-Velid. *et-Ta'dil ve't-Tecrîh li-men Harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'is-Sahîh*. Tahkik: Ebû Lübâbe Hüseyin, Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep, Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Rolü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Bezzâvi. *Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Çeviri: Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-Sahîhu'l-Müsnedu min Hadisi Resûlillâh ve Süne-nihi ve Eyyâmihî*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994.
- Cessâs. *Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ li't-Tahâvî*. Tahkik: Abdullah Nezir. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Nihâyeti'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. Tahkik: Abdülazîm Mahmûd Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1404/1984.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî. *es-Sünen*. Tahkik: Şu'ayb el-Arnaût. Yy.: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şâme el-Makdisî. *Hutbetü'l-Kitâbi'l-Müemmel li'r-Redd ila'l-Emri'l-Evvel*. Yy.: Ed-vâü's-Selef, 1424/2003.
- Ebû Yûsuf. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi*. Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifin-Nu'mâniyye, ts.
- Elbânî, M. Nâsiruddîn. *Sıfatı Salâti'n-Nebî*. Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1427/2006.
- Eşit, Yusuf. "Fukahânın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve Bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 2 (2017): 1011-1030.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Tahkik: Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Hüseyin b. Ali er-Racrâcî. *Ref'u'n-Nikâb 'an Tenkîhiş-Şihâb*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İrâkî, Zeynuddîn. *Tarhu't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. Tahkik: Kemâl el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî. *ez-Zebb 'an Mezhebi Mâlik*. Tahkik: Muhammed el-Alemî. Mağrib: 1432/2011.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ts.

- İbn Hacer el-Askalânî. *Hedyüs-Sârî (Fethu'l-Bârî'*yle beraber). Tahkik: Ebû Kuteybe. Yy.: Dâru't-tayyibe, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*. Tahkik: Nurettin İtr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hacer el-Heytemî. *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1357/1983.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Huzeyme. *es-Sahîh*. Tahkik: M. Mustafa el-Azamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemin*. Tahkik: M. Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Yy.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Lebbâd. *er-Redd 'ala's-Şâfiî*. Tunus: Dâru'l-Arab, 1406/1986.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: ts.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Beyânu fadli ilmi's-selef 'alâ'l-Halef*. Tahkik: Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Yy.: 1406/1986.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. Tahkik: Muvaffak Abdullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1423/2002.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *el-Mukaddime/Ulûmu'l-Hadis*. Tahkik: Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Tahkik: Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-Medârik*. Mağrib: Matba'atü Fedâle, 1965-1983.
- Karâfi, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs. *en-Tenkîh* (Şerhle beraber). Tahkik: Tâhâ Abdürreûf. Yy.: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttahide, 1393/1973.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (seçki). Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Koçinkağ, Mansur. "Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadis ve Sünnet Kavramı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2017): 93-116
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies* 7 (2016): 61-80.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Tahkik: M. Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdi. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Tahkik: Ali M. Muavviz ve Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-Muhtâr*. Tahkik: Beşşâr Bekrî. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ömeriyye, 1420/2004.
- Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar mine's-Süneni bi Nakli'l-'Adli 'ani'l-'Adli ilâ Resûlillâh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müzenî, İsmâil b. Yahyâ. *el-Muhtasar (el-Ümm'*le beraber). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen/el-Müctebâ*. Tahkik: Elbânî. Riyad: 1417/1996.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Muhyiddin. *et-Takrîb ve't-Teysîr fî Ma'rifeti Süneni'l-Beşîr ve'n-Nezîr (Tedrîb ile beraber)*. Tahkik: Muhammed Eymen. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002.

- Nevevî, Muhyiddin. *Ravzatü't-Tâlibîn ve 'Ümdetü'l-Müftîn*. Tahkik: Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl*. Tahkik: Tâhâ Câbir. Yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sübkî, Takıyyüddin. *Ma'na'l-Kavli'l-İmâmi'l-Mutalibî: İzâ Sahha'l-Hadîsü Fehuve Mezhebî*. Tahkik: Keylânî Muhammed. Yy.: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *Tedribü'r-Râvî*. Tahkik: M. Eymen. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*. Yy., Dâru'l-Âsâr, 1423/2002.
- Şâfiî. *el-Ümm*. Tahkik: Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Yy.: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâfiî. *er-Risâle*. Tahkik: Ahmed M. Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâfiî. *es-Sünenü'l-Me'sûre*. Tahkik: Abdülmütî Emîn Kalacî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.
- Şâfiî. *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî*. Çeviri: İshak Emin Aktepe. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Şeybani, Muhammed b. Hasan. *el-Hücce 'alâ Ehli'l-Medîne*. Tahkik: Seyyid Hasan el-Keylânî. Yy.: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl/el-Mebsût*. Tahkik: Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen/el-Câmi'u'l-Kebir*. Tahkik: Beşşar Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz. *Târihu'l-İslâm*. Tahkik: Beşşar Avvâd Marûf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-Muhit*. Yy.: Daru'l-Kütübî, 1414/1994.

Klasik Dönem Arap Kaynaklarında Nuh Tufanı'nın Ra'sü'l-Ayn'de Gerçekleştiğine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Abdülbaki BOZKURT*

Öz

Tufan hadisesi, en eski çağlardan beri sözlü olarak aktarılmış, yazılmış ve bu şekilde günümüze kadar ulaşmış olan bir olaydır. Bu hadisenin gerçekliğine dair bilimsel ve dini veriler mevcuttur. Bu verilere göre tufanın m.ö. III. binde yaşanmış olduğu tahmin edilmektedir. Hadisenin meydana geldiği yer ile ilgili elde kesin veriler bulunmamasıyla birlikte bu konuda bazı tahminler öne çıkmaktadır. Bu tahminlerden bir tanesi el-Cezire bölgesinde yer alan Ra'sü'l-Ayn şehridir. Bazı ortaçağ Arap yazarlarına göre Hz. Nuh, Ra'sü'l-Aynlıdır. Bu kanaate sahip olan yazarlar, Tufan hadisesinin de orada gerçekleşmiş olduğunu belirtmişlerdir. Bahse konu yazarların dile getirdikleri iddiaların değerlendirilmesi ve bunların nereden kaynaklanmış olabileceğinin araştırılması, makalenin özünü teşkil etmektedir. Araştırmada iki farklı kaynak türü kullanılmıştır. Bunlar, Nuh Tufanı'nın Ra'sü'l-Ayn'de gerçekleştiğine dair rivayetlerin nakledildiği birinci elden kaynaklar ile bu rivayetleri destekleyen veya nakzeden bilimsel araştırma/incelemelerden oluşmuştur. Ayrıca semavi dinlerin kutsal kitaplarından zaman zaman alıntılar yapılmıştır. Tarih biliminin araştırma metodları çerçevesinde konu incelenmiş, problemin çözümüne yönelik tahlil ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Ra'sü'l-Ayn, el-Cezire, Nuh, Tufan, Şırnak, Cudi.

Makale gönderim tarihi: 02.03.2018, kabul tarihi: 05.06.2018

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ A. B. D.
ORCID: 0000-0002-9970-4897
bakiyy@hotmail.com

Atıf: Bozkurt, Abdülbaki. "Klasik Dönem Arap Kaynaklarında Nuh Tufanı'nın Ra'sü'l-Ayn'de Gerçekleştiğine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 645-659.

The Evaluation of the Narrations in the Classical Period Arabian Sources About That Noah's Flood Took Place in the Rasulayn

Abstract

The Noah's Flood is an incident which has been spoken, written and narrated since the ancient times. There are some evidences in both religious and scientific texts which propose that the Flood actually occurred during the 3000 BC. Although there are no sources to prove where exactly the Flood occurred, however some estimations were made regarding the question. One of those assertion suggests that the Flood probably occurred in the al-Jazeera's Rasulayn city. According to some medieval Arab scholars, the Flood took place in Rasulayn where Noah was native to. Therefore, those writers also suggested that the Flood occurred in Rasulayn region. This article elaborates and questions these suggestions and also investigates the causes of these suggestions made by the Arab scholars. Wo types of sources are used throughout this study. First, the primary sources which narrated of Noah's Flood which occurred in Rasulayn; and secondly, other scientific studies which supported this hypothesis. Also, divine religions' holy scriptures are sometimes referred throughout this study. We use analysing and interpreting as historical scientific research methods during this study.

Keywords: Rasulayn (Resaina), al-Jazeera, Noah, The Flood, Simak, Cudi.

Giriş

Ra'sü'l-Ayn'nın, tarihin en eski yerleşim yerlerinden biri olduğu tarihi kayıtlardan anlaşılmıştır. Buradan doğan birçok pınarın bulunması ve Fırat-Dicle Nehirleri arasındaki coğrafi konumunun sağlamış olduğu ikliminin elverişliliği gibi özellikleri, buranın insanlığın ilk yerleşim yerlerinden biri olmasını sağlamıştır. Günümüzde Suriye'nin Haseke iline bağlı bir ilçe merkezi olan Ra'sü'l-Ayn, 23.000 kilometre karelik bir alana sahiptir.¹ Şehrin bulunduğu coğrafya, Türkiye'nin güneydoğu sınırında yer almaktadır. Burada ülkemize ait Devlet Demir Yolları raylarının oluşturduğu Türkiye-Suriye sınırının güney kısmı Ra'sü'l-Ayn; kuzey kısmı ise Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ilçesi olarak bilinmektedir.

Ra'sü'l-Ayn, köklü bir tarihi geçmişe sahip olan, ancak son dönemlere kadar hakkında detaylı şekilde araştırma yapılmamış şehirlerden biridir. Şehirle ilgili yapılmış eski araştırmaların büyük bir çoğunluğu ise genelde siyasi tarihle alakalıdır. Bazı klasik Arap kaynaklarında dile getirilen “Tufan Hadisesi”nin² bu şehirde gerçekleştiğine dair rivayetlerse bugüne kadar göz ardı edilen konulardan biri olmuştur.

Oysa dini kaynaklara göre beşeriyetin ikinci defa doğuşunu ifade eden bu hadisenin her açıdan işlenmesi ve özellikle nerede gerçekleşmiş olabileceğinin ortaya çıkarılması, insanlık tarihinin bitiş ve yeniden başlayışının yerinin tespiti açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple sözü edilen Arap kaynaklarının ifade ettiği şekilde tufanın Ra'sü'l-Ayn'de gerçekleşmiş olabileceğine dair iddiaların araştırılmasına ihtiyaç vardır.

1 <http://www.yabeyrouth.com/pages/index905m.htm> Erişim 31.07.2012.

2 Hadise hakkında geniş bilgi için Bkz. Muhammed İbn Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dîmaşk*, thk. Ahmet Ratib Hammuş, Muhammed Naci el-Ömer (Şam: Daru'l-Fikr, 1989), 26: 196-199. Ayrıca benzer yaklaşımlar için bkz. Tekvin 7/6-9; Şemsettin Günaltay, *Yakınşark, Elam ve Mezopotamya* (Ankara TTK Yayınları, 1997), 210-214.

Söz konusu amaca yönelik olarak bu çalışmada tufan olayının içeriğine girilmeden öncelikle konu ile ilgili belli bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu çerçeve dâhilinde tufanın mahiyeti kapsamında; Tufanın tanımı, bölgesel veya evrenselliği ile oluş zamanına değinilecektir. Buradaki amaç, Ra'sü'l-Ayn'le ilgili dile getirilen rivayetlerin gerek bilimsel ve gerekse dinsel açıdan oturabilecekleri bir zeminin olup olmadığını saptamaktır. Bunu müteakip, önce rivayetler, ardından bu rivayetlerle alakalı yapılan saptamalar ve bunların ışığında rivayetlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Tufanın Mahiyeti

Tufan ibaresi, köken olarak Arapça olup *Lisânü'l-Arab*'da farklı tanımlarına rastlanmakla birlikte bu tanımların bazılarının birbirlerine yakın olduğu görülmektedir. Örneğin: “Her tarafı kaplayan su; fazlaca yağan yağmurdan kaynaklanan boğucu miktarda su; birçok şehri yutabilecek miktarda su” şeklindeki tanımlar, birbirlerini destekleyen ve yakın anlamları olan tanımlardır. Bunlardan farklı olarak Hz. Ayš'e dayandırılan bir hadise göre de tufan, “ölüm” şeklinde tanımlanmıştır.³ Sözcüğün genelde ifade ettiği anlam, gerek kutsal kitaplarda gerekse tarihi metinlerde zikredilen kullanımla büyük bir paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte tarihin bu sözcüğe yüklediği çok önemli bir anlam vardır ki; o da Hz. Nuh döneminde gerçekleştiği söylenen ve ismini yine Hz. Nuh'tan almış olan meşhur hadisedir. Kutsal kitaplar ve çivi yazılı tabletlerde bahsedilen bu hâdise, ilgili çivi yazılı belgelerin ortaya çıkması ile birlikte günümüze kadar tartışılan bir konu haline gelmiş; bunun yanı sıra birçok kitap, dergi ve günlük gazetede de işlenmiştir. Bu sayede Nuh Tufanı'nı işleyen kutsal kitap ve çivi yazılı belgeler arasındaki farklılık ve paralelliklerin ortaya konması imkânı da bulunmuştur.⁴

Bir araştırmasında kapsamlı ifadelerle bu hadiseyi tanımlamış olan Çeçen, “Tufan, bir takım kavimlerce tanrıların kendilerine karşı günah işleyen insanlarla birlikte bütün canlıları ortadan kaldırmak üzere yapılmasını kararlaştırdıkları ve dünyanın tamamının su istilasına uğratıldığına inanılan büyük bir felakettir”⁵ demektedir. Sosyolojik araştırmalarıyla bilinen Şenel ise farklı bir bakış açısıyla tufanı, “Öte dünya ve cehennem kavramlarının daha geliştirilmediği bir dönemde toptan cezalandırmanın en uygun biçimidir”⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Şenel ayrıca tufanın bir doğa olayından ziyade bentlerin ve kanalların yıkılmalarının ardından yaşanan olgular ve bu olguların doğurduğu sosyal altüstlerle birlikte, çöken bir uygarlık üzerine çevre barbar toplulukların dalga dalga saldırılarının

3 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Muhammed Abdulvahab, Muhammed es-Sâdık el-Abidi (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1999), “tvf” md., 8: 224.

4 Salih Çeçen, “Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi”, *I. Uluslararası Mardin Sempozyumu Bildirileri*, ed. İ. Özçoşar, H. H. Güneş (İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayını, 2006), 125-127.

5 Çeçen, “Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi”, 125.

6 Alâeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2001), 293.

simgeleyebileceğine, yani tufanın bir bakıma toplumsal bir hadise olabileceğine de işaret eder.⁷

Nihayetinde yaşandığı varsayılan bir tufanı, yeryüzünde bütün varlıkları bir şekilde etkilemiş olması sebebiyle, başta toplumsal bir hadise olmak üzere jeolojik veya coğrafi bir hadise olarak da değerlendirmek mümkündür. Burada dikkat çeken hususlardan biri gerek kutsal kitaplardaki gerekse tarihi/arkeolojik buluntulardaki anlatımların birbirlerine yakın olmasıdır. Bu doğrultuda kutsal kitaplara bakıldığında bunların en eskisi olan Tevrat'ın Tekvin (Yaratılış) kitabında, 5/25'ten itibaren dokuzuncu bölümün sonuna kadar tufan kıssası anlatılmaktadır. İncil'de de (farklı versiyonlarında) tufan hadisesinden bağımsız ve teferruatlı bahsedilmemiş olmakla birlikte içerik olarak Tevrat'a yakın olacak biçimde sadece birkaç bölümde ve bir iki cümle halinde insanlara yol gösterici mahiyette değinilmiştir. Örneğin, Matta ve Lukâda tufan; yıkımın, insan cahilliği ve umursamazlığının bir sembolü iken⁸ I. Petrus'ta vaftizin simgesi olarak sunulmuş ve bu hadiseden kurtulan sekiz kişi öne çıkarılmıştır.⁹ II. Petrus'ta ise sadece hadiseden kurtulan yedi kişiden söz edilmiştir.¹⁰ Kur'an-ı Kerim'de de tufan hadisesine yer verilmiş, ancak konu Tevrat'taki gibi tek bir surede ve tek parça halinde anlatılmamış, aksine farklı surelerde¹¹ ve daha çok yaşananlardan ibret alınmasını sağlamak amacıyla dile getirilmiştir. Ayetlerde tufanın zamanı, oluş biçimi ve diğer teknik ayrıntılarından ziyade Nuh'un kavmiyle mücadelesi, onları doğru yola çağırırken nelerle karşılaştığı veya nasıl bir yöntem izlediği ile tufanı doğuran sebepler üzerinde durulmuştur.¹²

Hâdise hakkında tartışılan bir başka husus da tufanın evrensel olup olmadığıyla ilgilidir. Farklı görüşlerin dile getirildiği bu konuda Kitâb-ı Mukaddes, tufanı evrensel bir olay olarak aktarırken¹³ Çeçen, Kur'an-ı Kerim'in aynı hadiseyi Hz. Nuh'un yaşadığı bölge ile bağlantılı bir olay olarak aktardığını dile getirmektedir.¹⁴ Oysa Kur'an-ı Kerim'den naklettiği "...Yalnız onun soyunu sürekli kıldık" (Saffat 37/75-77) ayetini dayanak yapan ve görüşünü birçok nakli delil ile de destekleyen Taberî, (ö. 310/923) olayın evrensel boyutta olup o dönemde Hz. Nuh'un çocuklarının dışında hiç kimsenin neslinin devamına müsaade edilmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu hadiseden sonra dünyaya gelen insanların tümünün

7 Şenel, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*, 242, 250.

8 Bkz. Matta 24/37-39; Luka 17/26-27.

9 I. Petrus, 3/20-21.

10 II. Petrus, 2/5. Taberî, tefsirinde konu hakkında bazı rivayetler naklederek; "Gemiye binenler konusunda ihtilafa düşülmüş ve bazıları bunların sekiz, bazılarının ise bunların yedi kişi olduğunu söylemiştir. Başka bir rivayete göre Nuh'un çocukları Ham, Sam ve Yafes ile birlikte altı, toplamda ise 10 kişi olduğu bildirilmiştir. İbn Abbas'a göre ise bu sayı 80 idi" demektedir. Bkz. Taberî, *Tefsiri'ü't-Taberî*, thk. Muhammed Mahmud Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 15: 325-330.

11 Bkz. Nuh 71/1-28; Araf 7/59-63; Hud 11/25-34, 36-44; Mu'minûn 23/23-30; Kamer 54/9-15; Ankebut 29/13-14; Tahrim 66/10 vd.

12 Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 34.

13 Yaradılış 7/21-22.

14 Çeçen, "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi" 125.

Hız. Nuh'un üç çocuğu olan Ham, Sam ve Yafes'in çocukları olduğu söylenmektedir.¹⁵ İslâm tarihçilerinin önde gelenlerinden İbnü'l-Esir (ö. 629/1232) ve İbn Kesir'in (ö. 774/1373) de yapmış oldukları nakillerden, aynı kanıda oldukları anlaşılmaktadır.¹⁶

Arkeolojik bulgular ise tufanın evrensel değil, daha çok bölgesel olduğunu gösterir niteliktedir. Ünlü İngiliz Asurolog ve Arkeolog George Smith'in bıraktığı yerden arkeolojik kazılarını sürdüren Wolley'in yapmış olduğu kazılar neticesinde ulaştığı sonuçlar da bunu desteklemektedir.¹⁷ Aynı şekilde doğa bilimcileri ve jeologların da tüm varlıkları bir anda boğarak yok eden evrensel bir tufan olayını kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.¹⁸

Tufan hadisesinin gerçekleşmiş olduğu tarih konusunda da farklı görüşler vardır.¹⁹ Bunu ortaya koymaya çalışan arkeolojik veriler, olayın vuku tarihini m.ö. 3000-2900 yılları arası olarak bildirirken,²⁰ Tevrat'tan yapılan çıkarıma göre tufan m.ö. 2100-2000 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Kimi araştırmacılara göre ise bu tarih, m.ö. 2650'dir.²¹ Sarıkçıoğlu, eldeki bilimsel verilere (özellikle çivi ve tahta kullanıldığına dair bilgilere) dayanarak tufanın m.ö. 3500'ün öncesine gidemeyeceği, bununla birlikte insanların madenleri keşfettiği bir tarihte bu olayın vuku bulmuş olabileceğine işaret ederek bu tarihin de aşağı yukarı m.ö. 2700 olabileceğini vurgulamaktadır.²² Abû'l-Farac'ın (ö. 684/1286) Josephus'tan naklettiğini söylediği bilgide de Âdem ile tufan hâdisesi arasındaki yılların toplamının 2242 olduğu ifade edilmektedir.²³ Abû'l-Farac, ayrıca belli bir tarih zikretmeksizin hadisenin Şid oğullarının onuncusu, Ksisothros (yahut Ksisorthos) döneminde gerçekleştiğini söylemektedir.²⁴ Bunların dışında, Şenel de m.ö. 3300 ile 3100 yılları arasında yaşanan Ubeyd dönemine işaret ederek bu dönemde yaşayan toplulukların bir tufana maruz kalarak yok olduğunu aktarmaktadır.²⁵

15 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru'l-Maarif, 1964), 1: 192.

16 Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Abdullah Köşe (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 1: 66; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 1: 162.

17 William Ryan ve Walter Pitman, *Nuh Tufanı (Tarihi Değiştiren Olaya İlişkin Yeni Bilimsel Keşifler)*, çev. Dursun Bayrak (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003), 61.

18 Hilmi Ömer Budda, *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*, haz. Bekir Zakir Çoban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 106.

19 Ekrem Memiş, *Eskiçağda Mezopotamya* (Ankara: Ekin Basım Yayın, 2007), 31.

20 W. Ryan ve W. Pitman, *Nuh Tufanı*, 60; Çeçen, "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi", 126.

21 Çeçen, "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi", 126.

22 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi* 1-4, sy. 9 (1996): 201.

23 Gregory (Bar Hebraeus) Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Süryaniceden İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, İngilizceden Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK, 1999), 1: 73.

24 Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 1: 73; Günaltay, *Yakınşark*, 210.

25 Şenel, *İlkel Topluluktan Uygur Toplumuna*, 189.

2. Tufanın Ra'sü'l-Ayn'de Gerçekleştiğine Dair Rivayetler

Tufan hadisesinin nerede gerçekleşmiş olabileceğine dair varsayımlar öteden beri araştırmacıları meşgul eden önemli bir konu olmuştur. Farklı rivayetlerin dile getirildiği bu konuda hadisenin Ra'sü'l-Ayn'de gerçekleşmiş olabileceğine dair söylentiler, incelemeye değer bulunmuştur. Konu hakkında, İslâm âlimlerinin öne çıkanlarından bazılarının görüş bildirmiş olması da ayrıca dikkatleri bu yöne çekmiştir. Söz konusu âlimlerden biri olan Taberî'nin Hüd Süresinin (11/44) tefsirinde dile getirdiği şu önemli bilgi, aynı zamanda konu hakkında ortaya çıkan önemli rivayetlerden biridir: “Kasım'ın, Hüseyin'den; Hüseyin'in, Haccac'dan; Haccac'ın da İbn Cüreyc'den naklettiğine göre Nuh'un gemisi 10 Recep Cuma günü Ra'sü'l-Ayn'den yükselen sularla birlikte kalkmış ve Aşure gününde Cudi Dağı'na oturmuştur.”²⁶ Taberî, tufanın Ra'sü'l-Ayn'de gerçekleştiğine dair bu rivayetin yanında başka rivayetler de aktarmıştır. Örneğin, İbn Abbas'a dayandırdığı rivayete göre hadisenin geçtiği yerin Hindistan olduğunu; el-Kasım'a dayandırdığı rivayete göre ise Şa'bî'nin “Allah'a yemin ederim ki bu olay Kûfe'nin dışında gerçekleşmemiştir” dediğini aktarmaktadır.²⁷

Taberî'nin söz konusu rivayetine benzer bilgiler aktaran bir başka müellif de İbn Manzûr'dur (ö. 710/1311). Müellif, hadisenin iki farklı yerden birisinde gerçekleşmiş olabileceğine işaret ederek şunları söylemektedir: “Dediler ki tandır, Cezire'de Aynü'l-Verde'de²⁸ taşı. Hz. Nuh da Ra'sü'l-Ayn'den gemiye binmiştir. Denildi ki; bu hadise Kûfe'de, Kûfe Mescidinde Kinde kapısı yönünde meydana gelmiştir.”²⁹

Aynı konu ile ilgili bir başka iddia sahibi de Herevî'dir (ö. 611/1215). Gezgin kişiliği ile de bilinen Herevî,³⁰ Kûfe'yi ziyaretlerinden birinde, burada bulunan bir cami ve caminin önündeki kuyuya işaret ederek; Kûfe ehlinin söylediğine göre “Bu kuyuyu Hz. Ali kazmıştır” dedikten sonra caminin önünde bulunan ve Hz. Ali'nin orada mevcut olan oturma yerini, ellerini yıkadığı taşı vs. kendisine tarif edildikten sonra caminin batı tarafı da işaret edilerek, “Burası da Kuran-ı Kerim'de geçen “Fâra't-tennur” (sular coşup taşınca) hadisesindeki suyun ilk kaynamaya başladığı

26 Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 15: 335.

27 Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 15: 321.

28 Bu ismin Rasü'l-Ayn ile aynı yer olduğuna dair bkz. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-İşraf* (Leiden, Beyrut: Brill Matbaası-Dâr Sâder, 1893), 54; Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1: 161; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih* (yy.: Mektebetü's-sakâfe ve'd-diniyye, ts.), 15: 58; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr Sâder, 1977), 2: 334; Abdullah b. Abdulaziz el-Bekri, *Mu'cem Mastecem Min Esmâ'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1945), 481; Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târihi Haleb*, takdim: Suhey'l Zak-kâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988), 359; Ebü'l-Kasım Abdullah b. Abdullah b. Hurdazbîh, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: Brill Matbaası, 1882), 175.

29 İbn Manzûr, *Muhtasar*, 26: 62; Tekvin 7.

30 Hakkında geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, “Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Ebi Bekr b. Ali el-Herevî el-Mevsili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 221-22.

yerdir” denilmiştir. Ancak Herevî, muhtemelen bu söylenenlere katılmamış olacak ki devamla, “Denildiğine göre Hz. Nuh Ra'sû'l-Ayn'de doğmuştur. Ra'sû'l-Ayn, aynı zamanda Aynü'l-Verde olarak adlandırılmaktadır ve bulunduğu yer, Harran ile Dünyaisr³¹ arasındadır. Fâra't-tennur hadisesi de ilk defa burada yaşanmış ve tufan da burada gerçekleşmiştir”³² demektedir.

İbn Yusuf el-Karamânî (ö. 1018/1610) ise yukarıda geçen rivayete yakın bir nakilde bulunarak, “Fâra't-tennur” hadisesinin bir rivayete göre “Şam illerinden Aynü'l-Verde”de, başka bir rivayete göre Hindistan veya Kûfe Mescidinde gerçekleştiğini yazmaktadır.³³ Bunların dışında İbn Kesîr ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de ilgili ayetin tefsirinde; hadisenin geçtiği yerle alakalı olarak Mücahid eş-Şa'bî'nin Kûfe'yi, İbn Abbas'ın Hindistan'ı, Katade'nin ise el-Cezire bölgesinde yer alan Aynü'l-Verde'yi zikrettiğini nakletmektedir.³⁴ Makdisî (ö. 380/991) ise, bu hadisenin Kûfe veya Hindistan'da gerçekleşmiş olabileceğini bildirmektedir.³⁵

3. Rivayetlerdeki Bilgileri Destekleyen Bazı Bilimsel ve Dini Bulgular

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bilimsel ve dini veriler bugüne kadar tufanın gerçekleştiği yerle ilgili belirli bir noktaya işaret etmemişlerdir. Ancak konu hakkında elde edilen bilgilerin genelde Mezopotamya bölgesini işaret etmesi sebebiyle, araştırmacıların da dikkati bu alana yönelmiştir. Görünen o ki bu yönlendirmeyi yapan saiklerin başında dini bilgilerle birlikte bölgeden elde edilmiş tarihsel/arkeolojik veriler, önemli bir paya sahiptir. Bunlar aynı zamanda işaret edilen bölgenin önemli bir parçası olan ve bunun yanında rivayetlerde sözü edilen hâdise merkezlerinden biri olarak geçen Ra'sû'l-Ayn'e yakınlaştırmacı bilgiler olması bakımından büyük bir değere sahiptir. Somut bazı örnekler vermek gerekirse araştırmaya Sümerler'den başlanması gerekir. Çünkü Mezopotamya'da yazıyı kullanan Sümerler,³⁶ bu hadiseyi kayda geçirerek günümüze ulaşmasını sağlayan ve hadisenin Mezopotamya'da yaşanmış olabileceğine dair ipucunu veren ilk topluluk olmuştur. Sümerlerin kendi dillerinde yazmış oldukları Gilgameş/Bilgameş destanına³⁷ ait on birinci tablet, konu olarak genelde kutsal kitaplarda bahsedilen Nuh Tufanı'na paralel bilgiler aktarmaktadır.³⁸ Bulgular, tufan hikâyesinin Sü-

31 Günümüzde Mardin'e bağlı Kızıltepe ilçesi. Bkz. Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı* (Ankara: TTK, 1991), 25.

32 Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr el-Herevî, *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât*, thk. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2002), 69.

33 Ahmed b. Yusuf el-Karamânî, *Ahbâriü'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Târîh*, thk. Ahmet el-Hatit, Fehmi Sâd (Beyrut: Âleme'l-Kütüb, 1992), 62.

34 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1: 436; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1: 241.

35 Makdisî, *Kitabü'l-Bed'*, 18.

36 Sebastien de Courtois, *Süryaniler*, çev. Ersel Topraktepe (Ankara: YKY Yayınları, 2014), 19; Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Guner Gun, ed. Ergun Türkcan (Ankara: Tübitak Yayınları, 2003), 30-32.

37 *Gilgameş Destanı*, çev. Teoman Duralı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 62-67.

38 W. Ryan ve W. Pitman, *Nuh Tufanı*, 54-55; Çeçen, “Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi”, 125.

merce versiyonunun Sümerlerle birlikte Mezopotamya'da bulunan Sami kavimlere de geçmiş olduğu; ancak daha çok Babilce yazılmış nüshaları ile günümüze ulaştığı yönündedir.³⁹ Sözü edilen ve farklı iki dilde (Sümerce ve Babilce) yazılmış ancak içerik olarak paralel olan kil tabletler, 1835 yılında İran'ın Zağros dağlarında bulunmuştur.⁴⁰ Daha sonra 1847 yılında I. Assurbanipal'in m.ö. 2000 yılına kadar olan dönemlere ait, aralarında tufan olayının da anlatıldığı Gılgamış destanının yer aldığı orijinal belge ve çevirilerin bulunduğu saray kitaplığı da keşfedilmiş ve bu gelişme konuyla ilgili Mezopotamya'ya olan ilgiyi artırmıştır. Buradan çıkan Gılgamış Destanının çözümünü yapmış olan G. Smith, gördükleri karşısında adeta büyülenmiş ve "Bu yazı, Musa'nın ilk kitabında Nuh üzerine anlattıklarını şaşkıncı bir biçimde doğrulamaktadır" şeklinde bir ifade kullanarak şaşkınlığını ifade etmiştir.⁴¹ Hikâyenin ayrıca Anadolu'da Hititçe ve Hurrice; Mısır'ın el-Amarna bölgesinde Akadça; Suriye'nin bugünkü modern adı Tell-Mardik olan Ebla şehrinde de Eblaca nüshalarının bulunması⁴² yine hadise merkezinin genel anlamda Ra'sü'l-Ayn'ın da içinde bulunduğu Mezopotamya olabileceğine işaret etmektedir.

Kil tabletlerin dışında son dönemlerde Mezopotamya'da yapılmış olan arkeolojik kazılar ve araştırmalar da bilimsel olarak tufan hadisesinin bu bölgede yaşanmış olabileceğini ortaya koymaktadır.⁴³ Bunun en önemli örneği, Ur şehrini⁴⁴ kazmış olan C.L. Wolley'in bu kazıları esnasında rastlamış olduğu üç metre kalınlığındaki kum tabakasıydı. Wolley, ortaya çıkardığı bu buluntu ile tufan olayının arkeolojik delillerini bulduğunu ilan etmiş ve bu da bilim dünyasında oldukça büyük bir ses getirmişti. Daha sonraları, Mezopotamya'nın başka şehirleri; örneğin, Kiş ve Şuruppak kentlerinde yapılan kazılarda evlerin içinin temiz bir kumla dolu olduğu görülmüş ve bu da tufan hadisesinin doğrulayıcı işaretlerinden biri olarak kayda geçirilmiştir. Bunun yanında yazılı arkeolojik delillerin de ortaya koyduğu gibi, Şuruppak kentinin 10. Kralı Utnaşıştım zamanında korkunç bir sel felaketi yaşanmış olduğu ispatlanmış, bu da bölgedeki tufan hadisesinin önemli kanıtları arasında yerini almıştır.⁴⁵ Ancak bu bilgi ve belgelerle birlikte gerek G.Smith ve gerekse L.Wolley'den sonra yapılan araştırmalarda özellikle sözü edilen kum tabakalarının Fırat Nehrinin, setteki bir yarılmanın sonucunda birkaç kilometrelik alanda yaymış olduğu "saçıntı birikimi" sonucunda oluştuğu ifade edilerek⁴⁶ mevcut izlerin, tufanın bir sonucu olamayacağına işaret edilmiştir. Buna İrande orta-

39 Çeçen, "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi", 125.

40 Emre Özdoğan, *Tanrı Dağlarındaki Sır Nuh'un Gemisi* (İstanbul: Çatı Yayıncılık, 2008), 40.

41 Ivar Lissner, *Uygurluk Tarihi*, çev. Adli Moran (İstanbul: Nokta Kitap, 2006), 9; Budda, *Kurban ve Tufan*, 107-130; Özdoğan, *Tanrı Dağlarındaki Sır*, 40.

42 Çeçen, "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi", 125.

43 W. Ryan ve W. Pitman, *Nuh Tufanı*, 59.

44 Güney Mezopotamya'da önemli bir Sümer kentidir. Geniş bilgi için bkz. Aynur Özfırat, *Eskiçağda Harran* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, ts.), 72.

45 Memiş, *Eskiçağda Mezopotamya*, 32; Ryan ve Pitman, *Nuh Tufanı*, 62; Günaltay, *Yakınşark*, 210; Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası* (İstanbul: Say Yayınları, 1984), 72.

46 Ryan ve Pitman, *Nuh Tufanı*, 63.

ya çıkan kil tabletlere rağmen, şaşırtıcı bir şekilde soylarının kesintiye uğrayacağı endişesiyle tufanın yaşanmış olduğuna inanmayan veya yaşanmış olsa bile Babil topraklarında yaşandığına ve dolayısıyla kendi yurtlarını etkilemediğine inanan İranlı Mecusileri de eklemek mümkün görünmektedir.⁴⁷

Hadisenin yukarıda ifade edilenin dışında başka bir merkezde gerçekleşmiş olabileceğine dair farklı bilgilerin varlığı ve buraların da aslında Mezopotamya'dan uzak olmayan yerler olması dikkat çekmektedir. Örneğin gerek Gilgamiş tabletlerini gerekse yukarıda sözü edilen on birinci tableti keşfedip çözümlenmiş olan George Smith; tabletlerde geçen ifadelerden, Nuh'un Gemisi olarak bilinen tekneyi yapanların, denizcilikle uğraşan veya en azından büyük bir ırmağın ağzında yerleşik yaşama sahip insanlar olduğuna işaret etmektedir.⁴⁸ Yine bu doğrultuda, çözümlenmesini yaptığı Babil tabletlerine göre "Şuruppaklı Adam"ın gemi yapma buyruğunu; Fırat Nehri kıyısında Babil ile İran Körfezi arasında ortalarda bir yerde bulunan ve arkeologların Fara Höyüğü⁴⁹ olarak tanımladıkları bir yerde almış olduğunu bildirmektedir.⁵⁰ Hz. Nuh'un gemisinin izini bulmaya çalışan bir başka araştırmacı da Kral Gilgamiş'in peşine düştüğü Utanapiştî'yi (muhtemelen Nuh Peygamber) Pakistan yakınlarındaki Hunza Vadisi dolaylarında bulduğunu, dolayısıyla tufanın da buraya yakın bir yerde gerçekleşmiş olabileceğini dile getirmektedir.⁵¹

Yalnız arkeolojik/tarihi veriler değil, dini metinler de hadisenin Mezopotamya'da gerçekleşmiş olabileceğine dair önemli bilgiler aktarmıştır. Tevrat ve Talmud'da tufan sonrasında Hz. İbrahim'in Hz. Nuh'un çiftliğinde, Mezopotamya'nın Ur şehrinde doğduğu, Hz. Nuh'un yanında büyüdüğü ve torunu olduğu rivayet edilmekte ve bundan dolayı da Tevrat ehlinin, tufan olayının Mezopotamya'da gerçekleşmiş olabileceğine kanaat getirdiği bildirilmektedir.⁵² Kur'an-ı Kerim'de ise olayın oluş yeri hakkında bilgi verilmezken suların çekilmesinin ardından Hz. Nuh'un gemisinin karaya oturduğu yerle ilgili; "Ey yeryüzü suyunu yut, ey gökyüzü suyunu tut denildi, su kesildi ve iş olup bitti, gemi Cudi üzerinde durdu" (Hûd 11/44) şeklinde bir bilgi verilmekte ve bu suretle yine bilindiği kadarıyla Mezopotamya'ya işaret edilmektedir. Taberî, ilgili ayetin tefsirinde farklı kişilerden yapmış olduğu nakillerde büyük bir çoğunluğun Cudi'nin el-Cezire'de⁵³ bir dağ olduğu

47 Bkz. Taberî, *Tarihü'r-Rusül ve'l-Mülük*, 1: 192; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1: 66; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1: 162.

48 Ryan ve Pitman, *Nuh Tufanı*, 54.

49 "Şurippak" olarak da bilinen bu yer Uruk şehrinin yaklaşık 30 km kuzeybatısında yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdoğan, *Tanrı Dağlarındaki Sır*, 96.

50 Ryan ve Pitman, *Nuh Tufanı*, 55.

51 Özdoğan, *Tanrı Dağlarındaki Sır*, 44; ayrıca olayın geçtiği rivayet edilen başka yerler hakkında geniş bilgi için bkz. Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım" 197.

52 Ryan, Pitman, *Nuh Tufanı*, 54.

53 el-Cezire, Asya'da Fırat ile Dicle nehirleri arasındaki bölgenin adıdır. Buraya, eski Yunanlılar "Mezopotamya" Araplar ise "el-Cezire" demektir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Havkal en-Nasibi, *Süretü'l-Arz* (Beirut: Menşurat Dar Mektebeti'l-Hayat, 1992), 189; Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahri el-Fârisî, *el-Mesâlik*

yönünde görüş bildirdiğini aktarırken bazılarının da bu dağın Musul'da olduğunu ifade ettiklerini bildirmektedir.⁵⁴

4. Bilgi ve Bulguların Değerlendirilmesi

Elde edilen bu verilere göre tufan hadisesi gerçekten “Raşû'l-Ayn'de başlamıştır” denilebilir mi? Böyle bir sorunun doğru cevabını kesin olarak verebilmek ve mutlak anlamda ispat edebilmenin zorluğu ortadadır. Her ne kadar Mezopotamya'da yapılan kazılar belli bir fikir veriyorsa da olayın kaynağının tam olarak neresi olduğu kesin bir şekilde tespit edilebilmiş değildir. Örneğin Güney Mezopotamya'da ve hatta başka yerlerde bir sel izine rastlandığı halde Kuzey Mezopotamya'da rastlanmamış olması,⁵⁵ Raşû'l-Ayn ile ilgili iddia veya tahminlerin şimdilik ispatlanamamış bilgiler olarak kalacağını göstermektedir. Özellikle Raşû'l-Ayn'e çok yakın bazı merkezlerde yapılan kazılar da bu anlamda önemli bilgiler vermektedir. Örneğin, yaklaşık m.ö. 6000 yıllarında etkisini göstermeye başlayan Halaf kültürünün merkezi konumundaki Tel-Halaf'ın⁵⁶ kazısını yapmış olan Oppenheim, Raşû'l-Ayn'in, Tel-Halaf'ın kültür merkezi olduğunu ayrıca bu merkezin yakınlarında Helenistik dönem öncesi iki kentin kalıntısının bulunduğunu, bunlardan bir tanesinin Tel-Halaf diğeri ise Tel-Fehariye⁵⁷ olduğunu belirtmiştir. Oppenheim'in, Tel-Halaf'ın bir parçası olan Raşû'l-Ayn'in neredeyse küçük bir prensliğin/eyaletin başkenti gibi görüldüğünü⁵⁸ ifade ettiği halde, tufan izlerine dair herhangi bir işaret veya buluntudan söz etmemiş olması⁵⁹, yine hadisenin burada geçmemiş olabileceğinin önemli kanıtlarındandır.

ve'l-Memâlik (Beyrut: Dâr Sâder, 1927), 71; Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih el-Endelüsi, *el-'İkdü'l-Ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1983), 7: 279; J. Baille Fraser, *Mesopotamia and Assyria, From the Earliest Ages to the Present Time With Illustrations of Their Natural History* (Newyork: Harper and Brothers, Cliff-st., 1842), 19. Bu konuda neredeyse bütün coğrafyacılar ittifak halindedir. Ayrıca “Mezopotamya” için bkz. Mîşîha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, çev. Erol Sever (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), 9; Şemseddin Sami, *Kamûsü'l-A'lâm* (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), “Cezire” md., 1803; Arapların “el-Cezire” söylemi ile ilgili bkz. Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfetiş-Şarîyye*, çev. Beşir Fransis-Gorgis Avvad, (Beyrut: Müessesetir-Risale, 1985), 114; Abdulgani Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, Yayına Hazırlayan Mustafa Öztürk, İbrahim Yılmazçelik (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), XIX. “el-Cezire” tabiri aynı zamanda bugünkü Şırnak iline bağlı Cizre ilçesi için de kullanılmıştır. Bkz. İbn Şeddad, “*Cizre Tarihi*”, çev. Hüseyin Güneş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 3 (2011): 135-150.

54 Taberî, *Tefsiri't-Taberî*, 15: 334-337.

55 Ryan ve Pitman, *Nuh Tufanı*, 65; Sarıkçıoğlu, “Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım”, 19.

56 Michael Roaf, *Atlaslı Büyük Uygarlık Ansiklopedisi-Mezopotamya ve Eski Yakınoğu*, çev. Zühal Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 9: 48; Suriye'nin kuzeydoğusunda Raşû'l-Ayn ilçesinin hafif güneybatısında yer alan eski bir yerleşim yeri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Max von Oppenheim, *Tell Halaf (A New Culture in Oldest Mesopotamia)*, Almandan İngilizceye çev. Gerald Wheeler (Printed In Great Britain By Robert Maclehose And Co. Ltd. The University Press, Clascow, ts.).

57 Oppenheim, *Tell Halaf*, 34.

58 Oppenheim, *Tell Halaf*, 127; Ayrıca bkz. Austen Henry Layard, *Ninova ve Kalıntıları*, çev. Zafer Avşar (İstanbul: Avesta Yayınları, 2000).

59 Oppenheim, Tel-Halaf'ın bir plato üzerinde kurulduğu, etrafını çevreleyen duvarların olduğu, ancak binlerce yıl süren yağmur, sel ve fırtınaların etkisiyle hem surların ve hem de burada yapılan kerpiçten evlerin yok olduğunu belirtmek suretiyle yaşanmış olan tahribatı doğal koşullara bağlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oppenheim, *Tell Halaf*, 86.

Ancak yukarıda adı geçen ve her biri aynı zamanda coğrafya ilmi ile de uğraşan müelliflerin Raşü'l-Ayn'le ilgili verdikleri bilgiler irdelendiğinde onların bazı dayanaklara sahip oldukları da varsayılabilir. Söz gelimi Raşü'l-Ayn'de, coğrafyacıların işaret ettiği 300-360 kadar pınarın varlığının,⁶⁰ böyle bir bilginin yayılmasının önemli bir etkeni olarak tahmin edilmektedir. Bahsedilen bu kaynakların suyu o kadar fazladır ki uzun bir süre boyunca Büyük Habur nehrinin temel kaynağını da oluşturmuştur.⁶¹ Bununla ilgili dikkat çeken bilgi ise İbn Manzûr'un hadiseyi aktarırken hem kendi metninde hem de Kuran-ı Kerim'de geçen ve tufanın işareti olarak gösterilen "Fâre't-tennûr"⁶² tabirini kullanmış olmasıdır. Söz konusu bu ifadeden anlaşılın, tufan hadisesinin başlangıcının gökten bir yağmurun yağması şeklinde değil daha çok yerden suyun fışkırtılması/kaynatılması şeklinde gerçekleştiğini ortaya koymakta ve bu da yerden yüzlerce pınarın kaynadığı Raşü'l-Ayn'ı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu bilgilerin tufanın Mezopotamya veya el-Cezire bölgesinde gerçekleştiğine dair eski söylentilerle birleştirildiği ve bunun da tufan hadisesinin Raşü'l-Ayn'de başladığına dair kanaatlere yol açmış olabileceği düşünülmektedir. Hatta aynı yönde kanaat bildiren Güneş'in yorumu bu anlamda dikkate değerdir:

Kur'an-ı Kerim'de geçen "Fâre't-tennûr" hadisesi, yani tandırdan suyun çıkması, tufanın başlangıç işareti olarak görülmüştür. Söz konusu tandırın, Kûfe veya Dımaşk'ta olduğuna dair rivayetler, kadîm Kûfe-Şâm rekabetini anımsatmaktadır. Dolayısıyla tandırın Raşü'l-Ayn'de bulunduğu ve Nuh'un Gemisi'ne burada binildiği görüşü diğerlerine nazaran daha gerçekçi görünmektedir.⁶³

Sonuç

Raşü'l-Ayn, tarih öncesine dayanan ve yaklaşık m.ö. 6000 yılına tarihlenen Halaf kültür merkezine en yakın yerleşim yerlerinden biridir. Burada gerçekleştiği iddia edilen "Tufan Hadisesi" dini ve tarihi kaynaklara göre gerçekleşmiş olan bir hadisedir. Hadisenin yaşandığı tarihle ilgili elimizde güçlü kanıtlar bulunmamaktadır. Bununla birlikte özellikle çivi ve tahta kullanılmış olmasının

60 İbn Havkal, *Süretü'l-Arz*, 200; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ahse-nü't-Teķâsim fî Mârifeti'l-Eķâlim* (Leiden: Dâr Sâder, 1906), 140; Hamevî, *Muĉemü'l-Büldân*, 3: 13; Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Āsârü'l-Bilâd ve Aĥbârü'l-İbâd* (Beirut: Dâr Sâder, ts.), 373.

61 Bkz. İbn Havkal, *Süretü'l-Arz*, 200; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinâni el-Endelüsî, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beirut: Dâr Sâder, ts.), 218; Hamevî, *Muĉemü'l-Büldân*, 3: 13-14; Kazvîni, *Āsârü'l-Bilâd*, 373. Günümüzde özellikle Raşü'l-Ayn'den doğan pınarların mevcut olmadığı, dolayısıyla Büyük Habur nehrinin akıntısının önemli ölçüde azaldığı söylenmektedir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Hasan Ğaleh, "Raşü'l-Ayn Abre't-Tarih", <http://www.wata.cc/forums/archive/index.php/t-48073.html> Erişim 25.3.2013.

62 Taberî, burada kullanılan tabirin anlamıyla ilgili bazı rivayetler naklederek şunları demektedir: İbn Abbas'a göre "Tennûr," "yeryüzü"dür derken, İkrime de bu anlamı desteklemektedir. Bazıları da ifadeyi "sabah vakti aydınlanması" olarak tanımlarken Ali İbn Ebi Talip, "Fâre't-tennûr" un "fecir vakti" olduğunu söylemektedir. Bazıları da "en yüksek ve en değerli yer" anlamında kullanırken, Ebu Cafer (Taberî) "Burada "Tennûr"dan kasdedilen ekmeκ pişirilen tandırdan başkası olmadığını, çünkü Allah kelimelerini seçerken Arapların arasında en iyi bilinen anlamlarını kullandığını ifade etmektedir. Bkz. Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 15: 319-321.

63 Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 46.

en az m.ö. 3000 yılına tekabül edebileceği, bu sebeple de olayın vuku tarihinin de bu tarihe yakın bir zamanda gerçekleşmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Bu konudaki farklı tarihlendirmeler de dikkate değerdir.

Hadisenin gerçekleştiği yerin, gerek dini gerekse arkeolojik kaynaklardaki anlatımlardan, Mezopotamya veya en azından Yakınoğu olarak ifade edilebilecek bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle arkeolojik kaynakların Sümer ve Babil kalıntıları olması, ayrıca dini kaynaklardan Kur'an-ı Kerim'de Nuh'un Gemisi'nin Cudi dağı üzerinde karaya oturduğunun ifade edilmesi; hadisenin geçtiği yerle ilgili dikkatlerin Mezopotamya'ya çevrilmesine neden olmuştur. Mezopotamya'nın bir parçası olan Ra'sü'l-Ayn ile ilgili Taberî'nin Hüd Suresi tefsirinde rivayet zinciri dâhilinde yer verdiği, üstelik gün vererek pekiştirdiği rivayet, elbette kayda değerdir. Bununla birlikte ilgili ayetin tefsiri için dile getirdiği "Aşure gününde Cudi Dağı'na oturmuştur" kaydı, her ne kadar coğrafi olarak Ra'sü'l-Ayn'e bir yakınlığı ifade ediyorsa da aynı müellifin başka nakilleri, bunun aksini göstermektedir. Gerek İbn Abbas'a gerekse Şa'bi'ye dayandırdığı rivayetlerinde olayın Ra'sü'l-Ayn'in dışında gerçekleştiği dile getirilmiş, hatta Şa'bi'nin rivayetine bakılacak olursa olay, Ra'sü'l-Ayn'de değil, kesin bir şekilde Kûfe'de gerçekleşmiştir. Konu hakkında rivayette bulunan diğer râviler de aşağı yukarı aynı merkezler üzerinde durmuş ve özellikle Rasü'l-Ayn ile Kûfe öne çıkarılmıştır. Bunun iki temel nedeninin olabileceği tahmin edilmektedir. Bunlardan ilki, Müslüman müelliflerinin -çoğu zaman yaptıkları gibi- birbirlerinin eserlerinden, isim zikretmeden nakil yapmış olmaları; ikincisi ise yukarıda Güneş'in de ifade ettiği gibi Ra'sü'l-Ayn'in "Biladü'ş-Şam"-dan sayılması sebebiyle Kûfe-Şam rekabetinin bir tezahürü olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. Buna rağmen yukarıda dile getirilen bütün rivayetler değerlidir; ancak bunların bilimsel veya belgesel olarak ispatlanması gerektiği de bilinen bir husustur. İspat unsurlarının bir araya gelmemesi halinde ise burada ifade edilen rivayetlerin birer faraziye den ibaret kalacağı da açıktır.

Sonuç olarak "Tufan Hadisesi"nin gerçekleştiği yer ile ilgili belli bir merkezi tanımlamak şimdilik mümkün görünmemektedir. Buna rağmen lokal anlamda bir merkezi tanımlama yapıldığı takdirde, gerek tarihi ve arkeolojik buluntuların ortaya koymuş olduğu Mezopotamya odaklı bilgiler, gerekse dini kaynakların sunmuş olduğu ve özellikle "Fâre't-tennûr" ibaresinin ifade ettiği anlam ile Ra'sü'l-Ayn'in coğrafi yapısının karşılaştırılması neticesinde; olayın geçmiş olabileceği muhtemel merkezlerden birinin de Ra'sü'l-Ayn olması olasılığını doğurmaktadır. Ancak Oppenheim'in Ra'sü'l-Ayn yakınlarındaki (yaklaşık 2 kilometre uzaklıkta) Halaf kültür merkezinde yapmış olduğu kazılarla tufan olayının tahmin edilen oluş zamanının çok öncesine gitmiş olmasına rağmen (m.ö.6000) bu yönde herhangi bir sonuç bildirmemiş olması, Ra'sü'l-Ayn'le ilgili görüşlerde şüphe doğurmaktadır. Öte yandan olayın Ra'sü'l-Ayn'de geçtiğine dair görüş bildiren râvilerin de görgü

tanığı veya o döneme yakın herhangi bir kaynaktan alıntı yapmamış olmaları, bu yöndeki bilgilere şüphe düşürmektedir.

Kaynakça

- Abu'l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*. Süryaniceden İngilizceye Çeviren: Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye Çeviren: Ömer Rıza Doğrul. 2 cilt. Ankara: TTK, 1999.
- Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz. *Mu'cem Me'stâcem min Esmâ'î'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'*. Tahkik: Mustafa es-Sakkâ. Beyrut: Aleme'l-Kütüb, 1945.
- Budda, Hilmi Ömer. *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*. Hazırlayan: Bekir Zakir Çoban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Bulduk, Abdulgani. *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*. Yayına Hazırlayan: Mustafa Öztürk, İbrahim Yılmazçelik. Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004.
- Çeçen, Salih. "Kutsal Kitaplar ve Çivi Yazılı Belgeler Işığında Cudi". *I. Uluslararası Mardin Sempozyumu Bildirileri* içinde, editörler: İ. Özcoşar, H. H. Güneş, 125-127. İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayını, 2006.
- Eski Ahit*. Çeviren: Sim Renata Duru. İstanbul: Ar Klişecilik Matbaacılık, 1986.
- Fraser, J. Baille. *Mesopotamia and Assyria, From The Earliest Ages To The Present Time With Illustrations of Their Natural History*. Newyork: Harper and Brothers, Cliff-st., 1842.
- Gılgamış Destanı*, Çeviren: Teoman Duralı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Göyünç, Nejat. XVI. *Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara: TTK, 1991.
- Günaltay, Şemsettin. *Yakınşark, Elam ve Mezopotamya*. Ankara: TTK, 1997.
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâr Sâder, 1977.
- Herevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü Bekr. *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât*. Tahkik: Ali Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2002.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-'İkdü'l-Ferîd*. Tahkik: Abdülmecid et-Terhini. 9 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1983.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâr Sâder, ts.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Menşurat Dâr Mektebetü'l-Hayat, 1992.
- İbn Hurdezbih, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: Brill Matbaası, 1882.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çeviren: Mehmet Keskin. 14 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed İbn Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Tahkik: Muhammed Abdulvahab, Muhammed es-Sâdik el-Abidî. 18 cilt. Beyrut: *Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi*, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed İbn Mükerrrem. *Muhtasarü Târîhi Dımaşş*. Tahkik: Ahmet Ratib Hammuş, Muhammed Naci el-Ömer. 29 cilt. Şam: Dârü'l-fikr, 1989.
- İbn Şeddad, "Cizre Tarihi". Çeviren: Hüseyin Güneş. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi* 3 (2011): 135-150.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. Takdim: Suheyl Zakkâr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk*

- ve'l-Ümem. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. 18 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. Çeviren: Abdullah Köşe. 12 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- İncil, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-Memalik*. Beyrut: Dâr Sâder, 1927.
- İzgi, Cevat. "Ebû'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Ebi Bekr b. Ali el-Herevî el-Mevsilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karamânî, Ahmed b. Yûsuf. *Ahbârü'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Târih*. Tahkik: Ahmet el-Hatit, Fehmi Sa'd. Beyrut: Âleme'l-Kütüb, 1992.
- Kazvîni, Zekerîyyâ b. Muhammed. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Dâr Sâder, ts.
- Layard, Austen Henry. *Ninova ve Kalıntıları*. Çeviren: Zafer Aşar. İstanbul: Avesta Yayınları, 2000.
- Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti's-Şarkıyye*. Arapçaya Çeviren: Beşir Francis-Gorgis Avvad. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Lissner, Ivar. *Uygurluk Tarihi*. Çeviren: Adli Moran. İstanbul: Nokta Kitap, 2006.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*. 6 cilt. Yy.: Mektebetü's-Sakafe ve'd-Diniyye, ts.
- Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Bennâ. *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: Dâr Sâder, 1906.
- Memiş, Ekrem. *Eskiçağda Mezopotamya*. Ankara: Ekin Basım Yayın, 2007.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *et-Tenbih ve'l-İsrâf*. Leiden, Beyrut: Dâr Sâder-Bril Matbaası, 1893.
- Oppenheim, Max von. *Tell Halaf (A New Culture in Oldest Mesopotamia)*. İngilizceye Çeviren: Gerald Wheeler. Printed In Great Britain By Robert Maclehose And Co. Ltd. The University Press, Clascow, ts.
- Özdoğan, Emre. *Tanrı Dağlarındaki Sır Nuh'un Gemisi*. İstanbul: Çatı Yayıncılık, 2008.
- Özfirat, Aynur. *Eskiçağda Harran*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, ts.
- Roaf, Michael. *Atlaslı Büyük Uygurluk Ansiklopedisi-Mezopotamya ve Eski Yakındoğu*. 9 cilt. Çeviren: Zühal Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Ronan, Colin. *Bilim Tarihi*. Çeviri: E. İhsanoğlu, Feza Gunerun, Editör: E. Türkcan. Ankara: Tübitak Yayınları, 2003.
- Ryan, William, Walter Pitman. *Nuh Tufanı (Tarihi Değiştiren Olaya İlişkin Yeni Bilimsel Keşifler)*. Çeviri: Dursun Bayrak. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003.
- Sami, Şemseddin. *Kamusu'l-A'lam*. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Sarıkoçlu, Ekrem. "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım". *İslam Araştırmaları Dergisi* 1-4 (1996).
- Sebastien de Courtois. *Süryaniler*. Çeviren: Ersel Topraktepe. Ankara: YKY Yayınları, 2014.
- Şenel, Alâeddin. *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, 1964.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîri't-Taberî*. Tahkik: Muhammed Mahmud Şakir. 26 cilt. Kahire: Mektebet İbn Teymiyye, ts.
- Tanilli, Server. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*. İstanbul: Say Yayınları, 1984.
- Zha, Mşiha. *Erbil Vakayinamesi*. Çeviren: Erol Sever. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.
- <http://www.yabeyruth.com/pages/index905m.htm> Erişim 31.07.2012.
- <http://www.wata.cc/forums/archive/index.php/t-48073.html> Erişim 25.3.2013.



الحديثُ المنكرُ بسببِ المُخالفةِ في نقدِ ابنِ عبدِ البرِّ الأندلسيِّ

- دراسة تحليلية -

M. Kamel KARABELLI*

الملخّص

كان ابن عبد البر رحمه الله من أئمة الحديث ونُقاد الكبار المعتمدين في نقد الحديث، وقد ظهرت عبقريته من خلال تنبيهه على ما تشتمل عليه بعض الأحاديث من نكارةٍ بسبب وجود بعض وجوه المخالفات في أسانيدِها أو متونها، سواء وقعت تلك المخالفة من ثقة أو ضعيف، وتتجلى هذه المخالفات في نقد ابن عبد البر في عدة وجوه، أبرزها: مخالفة راوٍ لغيره في رفع موقوف، أو سُلوكة الجادة، أو إيراد الحديث على نحو يُناقض فيه غيره ممن هم أولى منه حفظاً، أو زيادته في متن الحديث زيادةً مُنكرةً، أو مخالفته للثقات بروايته للحديث بالمعنى، فيحمله عن معناه الذي يُراد منه، أو مخالفة الراوي الذي عُرف برواية المناكير في حديثه لأحاديث أخرى صحيحة، أو مخالفته فيما ينقله من فتوى صحابيٍ للمشهور عن ذلك الصحابي بعينه، أو مخالفته بتحريف لفظه في الحديث، وكذا مخالفة الراوي للمعلوم من الدين بالضرورة، أو مخالفته للثقات بإبدال حديثٍ بحديثٍ، أو بجمعه بين أحاديثٍ مختلفةٍ في سياقٍ واحدٍ بسندٍ واحدٍ.

الكلمات المفتاحية: مخالفة، منكر، الثقات، الراوي، الضعيف.

Makale gönderim tarihi: 21.03.2018, kabul tarihi: 05.09.2018.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis A. B. D.
ORCID: 0000-0002-3114-6948
m.kamel79@gmail.com

Atıf: Karabelli, M. Kamel. "el-Hadisü'l-Münker bi-Sebebi'l-Muhalefeti fi Nakdi İbn 'Abdilberr el-Endelüsü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 661-685.

İbn Abdilberr el-Endelüsî'nin Tenkidinde Muhalefet Sebebiyle Münker Hadis -Çözümlemeli Çalışma-

Öz

İbn Abdilberr hadis imamlarından ve hadis tenkidi alanında itimat edilen alim-lerdendir. Onun bu alandaki dehası gerek isnad yönünden gerekse metin yönünden bazı rivayetlerdeki bazı hususlara işaret etmesiyle açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu hususlar zayıf ravilerden zuhur edebildiği gibi sika ravilerden de zuhur edebilmiştir. İbn Abdilber'in tenkid ettiği en bariz yönler şunlardır: Bir ravinin mevkuף rivayeti merfu' yapması, bir hadis için alışlagelmiş başka bir sened kullanması, hıfz yönünden ken-disinden daha üstün bir raviye zıt düşecek şekilde hadisi irad etmesi, hadisin metnine ilave yapması, hadisi asıl manasından uzaklaştıracak şekilde manayla rivayet etmesi, sika ravilere muhalefet etmesi, münker rivayetleriyle bilinen bir ravinin sahih rivayetle-re muhalefet etmesi, sahabinin uygulamasına ters düşen fetvasını nakletmesi, hadisin lafzını değiştirmesi, dindeki zaruri bir bilgiye muhalefet etmesi, hadisi başka bir hadisle değiştirmesi veya farklı farklı rivayetleri tek sened altında birleştirmesi.

Anahtar Kelimeler: Muhalefet, münker, sika, ravi, zayıf.

Munker Hadith Because of The Dissidence in The Criticism of Ibn Abdilbar al-Andalusi -An Analytical Study-

Abstract

Ibn Abed al-Barr had mercy on him from the imams of the hadith and his senior critics who were critical of the hadeeth. His genius was revealed by warning him of what is included in some of the ahaadith of nakara because some of the irregularities are found in its bases or its contents. Violations in the criticism of Ibn Abd al-Barr in several aspects, most notably: Violation of Rao to others in the lifting of the detainee, or serious behavior, or modern income in a way contrary to others who are the first of the conservation, or increase in the talk of increased magnanimity, or breach of trust in his novel to talk in the sense, it refers to its intended meaning, or a violation of the ravi, who is known as the narrator of the narrator in his speech to other authentic conversations, or the violation of what he conveys from the fatwa of Sahabi to the famous about that particular companion, or the violation of the distortion of the word in the talk, as well as the violation of the narrator of the knowledge of religion necessarily, or breach of trusts to replace modern talk, different in one context with one document.

Keywords: Violation, denial, trustworthy, narrator, weak.

مدخل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين سيدنا وحبينا وقرة عيوننا محمد بن عبد الله، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى صحبه الغر الميامين، وبعد:

فإن من جليل نعم الله تبارك وتعالى على هذه الأمة أنه تعهد لنا بحفظ كتابه العزيز من أن يناله أحد بما يعكر صفوه؛ بأن يزداد فيه وينقص، أو يحرف شيء من ألفاظه ومعانيه عن مواضعه، وقد اقتضى ذلك بالضرورة حفظ سنة النبي المصطفى، إذ هي ثاني الركبتين بعد القرآن، التي لولاها لما أمكن فهم معاني القرآن، ولا معرفته أحكامه، ولا إدراك مرامييه.

وكانت الوسيلة إلى حفظ السنة المشرفة أن هيأ لها سبحانه من يدب عن حياضها، ويتبري للدفاع عنها، من كل خلف عدو له، رجالاً غيارى من ذوي المعرفة والحذق والتمكن التام في علم الحديث، فاجتهدوا في دراسة أحوال نقل الأخبار، وقاموا بتمحيص الصحيح من الأحاديث والآثار، وبيان علل المعل منها.

وقد تعددت جوانب النقد لديهم، بحسب حالة كل حديث أو خبر، مبينين ذلك بياناً شافياً، مستندين إلى حُجج وبراهين قاطعة، لا يمكن إنكارها؛ وكانت بعض جوانب النقد - كما هو معلوم - موجهة للأسانيد، فيما يتعلق بحالة الثقة، أو اتصال تلك الأسانيد، أو المخالفة بسياق الإسناد، وبعضها كان مصروحاً لنقد المتن، فيما يتعلق بالمخالفة أيضاً للمحفوظ أو المشهور في الرواية، أو الإتيان بما ينكر من الألفاظ أو المعاني في سياق تلك الأحاديث أو الأخبار.

-موضوع البحث وأهميته:

وفي بحثي هذا أردت أن أسلط الضوء على جانب من جوانب النقد عند إمام فذ من أمة علم الحديث، ألا وهو الإمام الحافظ المحقق ابن عبد البر الأندلسي، حيث اعتنى بنقد الحديث من خلال بيان ما قد يشتمل عليه الحديث من النكارة لوجود بعض وجوه المخالفة فيه، مما يبيئ عن ضعفه، وأنه لا يصلح للحجة بحال، وتكمن أهمية هذا البحث في إبراز ذلك الجانب الدقيق من علوم العلل لدى ذلك الإمام الفذ.

-منهج البحث:

وقد اعتمدت في هذا البحث منهج الاستقراء أولاً، ثم منهج التحليل ثانياً؛ فقامت باستقراء تلك الأحاديث التي أنكرها ابن عبد البر بسبب المخالفة، وأظن أنني قد استوفيت ذلك بعد إعادة النظر مراراً في كتابيه اللذين هما محل البحث ومطنته، وبهد ذلك قمت ببيان وتحليل وجه النكارة في تلك الأحاديث في نقد ابن عبد البر.

-الدراسات السابقة مما له صلة بموضوع البحث:

هذا، وقد كنت طالعت قبل شروعي في بحثي هذا على ما كتب في هذا المجال، فاطلعت على بعض البحوث والدراسات التي تناولت موضوع المنكر والنكارة في الحديث النبوي، فكان من أهم ذلك:

1- الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - مؤازنة بين المتقدمين والمتأخرين»، لعبد القادر بن مصطفى

المحمدي. وهي رسالة جامعية مقدّمة في الجامعة الإسلامية في بغداد سنة 2002م، نال بها صاحبها درجة الدكتوراه في الحديث النبوي الشريف.

2- منهج ابن عبد البر في دراسة الأحاديث المُعلّية في «التمهيد»، للدكتور سعيد بن صالح الرقيب، وهو بحث محكّم نُشر في مجلة كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، في العدد 43، بتاريخ 1433هـ.

3- مفهوم الحديث المنكر في سنن الإمام أبي داود، جمع ودراسة الأحاديث التي حكم عليها أبو داود بالنكارة، أو نقل حكم غيره عليها، للدكتور عبد العزيز الهليل، وهو بحث منشور ضمن أبحاث مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الخمسون، ربيع الآخر، 1426هـ.

4- الحديث المنكر ودلالاته عند الإمام الترمذي، جمع ودراسة الأحاديث التي حكم عليها الترمذي بالنكارة في «جامعه»، للدكتور محمد بن تركي التركي، وهو بحث منشور ضمن أبحاث مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الرابع والخمسون، ربيع الآخر، 1427هـ.

5- الأحاديث التي حكم عليها الإمام النسائي بالنكارة في سننه الصغرى «المجتبى»، جمع ودراسة، للدكتور حمد بن إبراهيم الشتوي، وهو بحث منشور ضمن أبحاث مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (مجلة العلوم الشرعية)، العدد الثاني عشر، رجب، 1430هـ.

6- الحديث المنكر عند نُقاد الحديث، دراسة نظرية تطبيقية، لعبد الرحمن بن تُويفع السلمي، وهو رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الحديث النبوي، في جامعة أم القرى، سنة 1421هـ، وقد طبع في مجلدين، ونشرته مكتبة الرشد في الرياض، سنة 1426هـ-2005م.

7- مفهوم المنكر في علل ابن أبي حاتم، تحقيق ودراسة، لزينب العيدان، وهو رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الحديث النبوي، في كلية التربية بالقصيم سنة 1996م.

8- المنكر، دراسة نظرية وتطبيقية في كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم، لعبد السلام أبو سمحة، وهو رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الحديث النبوي، في الجامعة الأردنية سنة 1999م.

وأبحاث أخرى أُلّفت في هذا المجال، لكنني اقتصرت أعلى ذكر أهمّها وأشهرها.

وبعد النظر في تلك البحوث ولا سيما البحثين الأوّلين، لم أجد أحداً منهم ألقى الضوء على ما اختصّ به الإمام ابن عبد البر في هذا المجال، مما حَكّم عليه بالنكارة لأجل المخالفة، فكان بحثي هذا مفرداً لهذا الجانب.

ولأجل بيان ذلك وإيضاحه اقتضى ذلك مني أولاً أن أقدم بتعريفٍ مُوجزٍ بالإمام ابن عبد البر، ثم أتبعه ببيان المكانة العلميّة التي شهد له بها علماء عصره، ثم أعقبُ بذكر دلائل معرفة ابن عبد البر التامة بعلوم الحديث النبوي ونقده، ليكون ذلك توطئةً للكلام بعد ذلك عن رأيه النقدي في إطلاق النكارة على بعض الأحاديث التي اشتملت على بعض وجوه المخالفات فيها سنداً وامتناً، وبعدها أختتمُ بخاتمة أُلّخص فيها أهمّ ما انتهيتُ إليه في هذا البحث.

فَاللَّهَ أَسْأَلُ الْعَوْنَ وَالسَّدَادَ فِيمَا أَنَا بِصَدَدِهِ، وَهُوَ خَيْرُ مَسْؤُولٍ وَهُوَ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ الْمَجِيبُ
سُبْحَانَهُ.

المبحث الأول

التعريف بالإمام ابن عبد البرِّ

اسمُه ونَسَبُه ونَشأَتُه:

هو الإمام العَلَمَة حافظُ المَغْرِب، شيخُ الإسلام، الفقيه المَالِكِي، أبو عُمَرُ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرِّ النَّمْرِي الأندلسي القُرطُبي⁽¹⁾.

وكان مُوفِّقاً في التَّأليف، مُعَاناً عليه، وَنَفَعَ اللّه بتوايلفه، وكان مع تقدُّمه في علم الأثر، وبَصَرِه بالفقه ومعاني الحديث، له بسطةٌ كبيرةٌ في علم النَّسب والخَبَر⁽²⁾.

وُلِدَ لِخَمْسِ بَقِيْنَ مِنْ ربيعِ الآخرِ سنة ثمان وستين وثلاث مئة، كما أَخْبَرَ هو عن نَفْسِهِ رحمه الله⁽³⁾.

كان كثيرَ الشيوخ، على أنه لم يَخْرُجْ عن الأندلس، لكنه سَمِعَ مِنْ أَكْبَرِ أَهْلِ الحَدِيثِ بِقُرطُبة وغيرها، ومن الغُرباء القادِمين إليها⁽⁴⁾.

مكائِنُه العِلْمِيَّة:

لقد كان ابن عبد البرِّ إماماً مُعِيناً جامعاً، مبرِّزاً في علوم عدة، متقدِّماً فيها على كثيرٍ من علماء عصره، حتى شهدوا له بذلك، مُقَرِّبين بتفوقه في تلك العلوم، وكان من أبرز تلك العلوم التي برز فيها رحمه الله علوم القرآن والفقه والحديث والرجال.

قال عنه أبو الوليد الباجي: لم يكن بالأندلس مثل أبي عمر بن عبد البرِّ في الحديث⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: أبو عمر أحفظ أهل المغرب⁽⁶⁾.

ووصفه أبو عبد الله بن فُتُوْح الحُمَيْدي قائلاً: أبو عمر فقيهٌ حَافِظٌ مُكْتَبِرٌ، عالمٌ بالقراءات وبالإخلاف في الفقه، وبعُلُومِ الحَدِيثِ والرِّجَال، قديمُ السَّماع، كثيرُ الشُّيوخ⁽⁷⁾.

وقال عنه أبو علي الجبائي: صَبَرَ أبو عمر على الطلب، ودَأَّبَ فيه، ودَرَسَ، وَبَرَعَ بَرَاعَةً فَاقَ فِيهَا

الحديث المعتبر بسبب المخالفة في نقد ابن عبد البرِّ الأندلسي

1 انظر: الحُمَيْدي، جَدْوَةُ المُقْتَبَسِ فِي ذِكْرِ وُلاةِ الأندلس، ص367، وابن بَشْكُوَال، الصَّلَة فِي تَارِيخِ أُمَّةِ الأندلس، ص640-642، والأدبِي، سِيرُ أعلامِ النُّبَلَاء، ج18، ص153-163، وابن فَرَحُون، الدُّيْبِاجُ المُذْهَبُ فِي مَعْرِفَةِ أَعْيَانِ عُلَمَاءِ المُذْهَبِ، ج2، ص367-370. والنَّمْرِي، بفتح النون والميم وبعدهما راء: هذه نسبةٌ إلى النَّمِرِ بنِ قَاسط، بفتح النون وكسر الميم، وإنما تَفْتَحُ الميم في النسبة خاصة. انظر: ابن حَزْم، جَمَهْرَةُ أُنسابِ العَرَب، ص302، وابن فَرَحُون، الدُّيْبِاجُ المُذْهَبُ، ج2، ص369.

2 ابن بَشْكُوَال، الصَّلَة، ص641-642.

3 المصدر السابق، ص642.

4 الحُمَيْدي، جَدْوَةُ المُقْتَبَسِ، ص367.

5 نقله عنه ابن بَشْكُوَال، الصَّلَة، ص641.

6 المصدر السابق، ص641.

7 الحُمَيْدي، جَدْوَةُ المُقْتَبَسِ، ص367.

مَنْ تَقَدَّمَ مِنْ رِجَالِ الْأَنْدَلُسِ، وَعَظُمَ شَأْنُ أَبِي عَمْرِ بِالْأَنْدَلُسِ، وَعَلَا ذِكْرُهُ فِي الْأَقْطَارِ، وَرَحَلَ إِلَيْهِ النَّاسُ، وَسَمِعُوا مِنْهُ، وَأَلَّفَ تَوَالِيفَ مُفِيدَةً طَارَتْ فِي الْأَفَاقِ⁽⁸⁾.

وقال القاضي عياض في شأنه: شيخُ علماء الأندلس، وكبيرُ محدِّثيها في وقته، وأحفظُ مَنْ كان بها لِسُنَّةٍ مَأْتُورَةً⁽⁹⁾.

وقال عنه أبو سعد السَّمْعَانِي: أبو عمر...الحافظُ، كان إماماً فاضلاً كبيراً جليلاً القَدْر⁽¹⁰⁾.

ووصفه ابن بَشْكُوَال بقوله: إمامٌ عصره، وواحدُ دَهْرِهِ⁽¹¹⁾.

دلائل معرفة ابن عبد البر التامة بعلوم الحديث النبوي ونقده:

قدمنا عن جماعة العلماء الذين ترجموا لابن عبد البر كأبي الوليد الباجي والحَمِيدِي والقاضي عياض والسمعاني؛ تنويهمُ بتقدُّمِهِ في علوم الحديث، وتَفُوقِهِ فيها على علماء عصره، حتى بلغ فيها شأواً عظيماً، وعلا فيها كعبه، فما هي الدلائل العمليّة التي تُظهر لنا ذلك التقدُّم والتفوق؟

إن ثمة عدة دلائل تُظهر ذلك، ومن أبرزها:

1- تَأَلَّفُهُ العَظِيمَةُ في علوم الحديث، ومن أبرزها كتاب: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»⁽¹²⁾، الذي قال فيه ابن حزم: هو كتابٌ لا أعلمُ في الكلامِ على فِقهِ الحَدِيثِ مثله أصلاً، فكيف أحسنُ منه؟⁽¹³⁾ قلتُ: وقد قدّم لكتابه «التمهيد» بمقدمة ضافية في علوم الحديث تحدّث فيها عن المرسل والمستند والمنقطع والمتمصل والموقوف ومعنى التدليس، مُبيِّناً معانيها وأحوالها. إضافة إلى ما ضمّن «التمهيد» من الكلام على الأخبار والأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً، وتجريحاً وتعديلاً للرواة، كما يظهر للمُتَبَيِّن، بما يُنبئك عن سَعَةِ أَطْلَاعِهِ على أحوال الرواة، وتصلُّعه بمعرفة علل الأحاديث والأخبار.

ومن تصانيفه النافعة في علوم الحديث كذلك كتاب «الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار في شرح ما تَصَمَّنَهُ الموطأ من معاني الرأي والآثار»⁽¹⁴⁾، وهو كما وصفه ابن حزم بأنه اختصار «التمهيد» المذكور⁽¹⁵⁾، وقد رَبَّته على أبواب «الموطأ»، مع التركيز فيه على شرح أقاويل الصحابة والتابعين⁽¹⁶⁾، واشتمل أيضاً على مادة كثيرة في نقد الحديث ورجاله.

8 نقله عنه القاضي عياض، ترتيب المَدَارِكِ وتَقْرِيْبِ الْمَسَالِكِ، ج8، ص128.

9 المصدر السابق، ج8، ص127.

10 السمعاني، الأنساب، ج4، ص472.

11 ابن بَشْكُوَال، الصَّلَّة، ص640.

12 وقد طبع بتحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، قام بنشره وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب، عام 1387هـ. ثم طبع بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف مع ستة محققين آخرين، نشرته مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، في لندن، سنة 2018م، وقامت بتوزيعه دار ابن حزم.

13 الحَمِيدِي، جَدْوَةُ الْمُقْتَبِسِ، ص367.

14 وقد طبع بتحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، في دار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 1421هـ- 2000م. كما طبع بتحقيق عبد المعطي أمين قلجعي، في دار قتيبة بدمشق، ودار الوعي بحلب، ط1، 1414هـ - 1993م.

15 ابن حَزْمٍ، رسالته في فضائل الأندلس، طبع ضمن ثلاث رسائل في فضائل الأندلس، بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ص13-14.

16 ذكر ذلك ابن عبد البر نفسه، أول الاستذكار، ج1، ص165.

هذا بالإضافة إلى سائر تصانيفه التي تضمنت مباحث في علوم الحديث والرجال، ككتاب «الاستغناء في معرفة المشهورين من حَمَلَة العلم بالكُنَى»⁽¹⁷⁾، و«الاستيعاب في معرفة الأصحاب»⁽¹⁸⁾ و«جامع بيان العلم وفضله»⁽¹⁹⁾، وغيرها.

2- عناية العلماء الذين صَنَّفُوا في الحديث ورجاله بنقل أقوال ابن عبد البر في الحكم على الأسانيد، وذكر رأيه النقدي في تجريح الرواة وتَعْدِيلِهِمْ، كالحافظ الذهبي⁽²⁰⁾، والحافظ مُعَلِّطِي⁽²¹⁾، والحافظ ابن حَجَرِ العسقلاني⁽²²⁾، وغيرهم، حتى إن الذهبي ذكره فيمن يُعْتَمَدُ قَوْلُهُ في الجرح والتعديل⁽²³⁾؛ ذكره في طبقة الخطيب البغدادي والبيهقي من مُعَاَصِرِهِ.

3- روايته لعدد من كتب الحديث المُسَنَدَة، حتى إن مدارَ عَدَدٍ مما وصل إلى أهل الأندلس من تلك الكتب كان على ابن عبد البر، ككتاب «التفرُّد» لأبي داود السَّجِسْتَانِي صاحب «السنن»، وكتاب «مسند حديث يحيى بن سعيد القطان» لأبي عبد الرحمن النَّسَائِي صاحب «السنن»، وكتاب «الطبقات الكبرى» لمحمد بن سعد كَاتِبِ الواقدي⁽²⁴⁾. وذلك لعلَّوْ إسناده ابن عبد البر في هذه الكتب؛ قال الذهبي: انتهى إليه مع إمامته علُوّ الإسناد⁽²⁵⁾.

4- اطلاعُه على أحوال عدد من الرواة من أهل المشرق، ممن جَهَلَ حَالَهُمْ مُعَاَصِرُوهُ الأندلسيُّون من أهل المعرفة بالحديث، بالرغم من عدم خروج ابن عبد البر من الأندلس كما قَدَّمْنَا ذكره، ومن أمثلة ذلك:

أ- سُلَيْم بن أَسُود وهو أبو الشَّعْثَاء؛ حيث قال فيه ابن حزم عَصْرِيُّ ابن عبد البر: سُلَيْم بن أسود مجهولٌ. وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه ثقة⁽²⁶⁾.

ب- عَجْبَر بن عبد يزيد المُطَّلِبِي، حيث قال ابن عبد البر: كان من مشايخ قريش، وممن بعثه عُمَر لتجديد أعلام الحَرَم، وذكره ابن سعد في مُسَلِّمَة الفَتْح، وَجِهَلَهُ ابْنُ حَزْمٍ⁽²⁷⁾.

- 17 طبع بتحقيق د. عبد الله مرحول السوالمه، دار العاصمة في الرياض، سنة 2013م.
- 18 طبع بتحقيق علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م. ثم طبع بعد ذلك بتحقيق عادل مرشد، في مؤسسة الأعلام بالأردن، ط1، 2002م.
- 19 طبع في دار الكتب العلمية، سنة 1398هـ، كما طبع بتحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ-1994م، وطبع أيضاً بتحقيق فواز أحمد زمرلي، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، ط1، 1424-2003هـ.
- 20 الذهبي، تاريخ الإسلام، ج3، ص846، ج5، ص972، ج8، ص750، ج9، ص59، المغني في الضعفاء، الترجمة (4789).
- 21 مُعَلِّطِي، إكمال تهذيب الكمال، ج1، ص160، ج2، ص287، ج2، ص294، ج3، ص142 و218، وغير ذلك.
- 22 ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج1، ص143 و198 و199 و289، وغير ذلك.
- 23 الذهبي، ذكر من يُعْتَمَدُ قَوْلُهُ في الجرح والتعديل، ص214 الترجمة (564).
- 24 ابن خير الإشبيلي، فهرسة ابن خير الإشبيلي، ص147 (157)، و189 (204)، و279 (412).
- 25 الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، ص1130.
- 26 ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج4، ص165.
- 27 المصدر السابق ج7، ص163.

ج- ابن أَكِيْمَةَ اللَّيْثِي، فقد جَهَلَهُ ابْنُ حَزْمٍ، وَعَرَفَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، فَذَكَرَهُ مُبَيِّنًا نَسَبَهُ وَسَنَةَ وَفَاتِهِ، وَالرَّوَاةَ عَنْهُ⁽²⁸⁾.

المبحث الثاني

النَّكَارَةُ بِالْمُخَالَفَةِ فِي رَأْيِ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ النَّقْدِي

من خلال الأحاديث التي حَكَمَ عليها بذلك

تمهيد:

النَّكَارَةُ وَصَفٌ يُطْلَقُهُ الْعُلَمَاءُ النَّقَادُ عَلَى قَسْمَيْنِ مِنَ الْأَحَادِيثِ:

القسم الأول: الحديث الذي انفرد به المَسْتُورُ، أو الموصوفُ بسوء الحفظ، أو المضعفُ في بعض مشايخه خاصةً، أو نحوهم، ممن لا يُحَكِّمُ لحديثهم بالقَبُولِ بِغَيْرِ عَاضِدٍ يَعَضُدُهُ، هَذَا لَا مُتَابِعَ لَهُ وَلَا شَاهِدٍ، وَهُوَ الَّذِي يُوْجَدُ إِطْلَاقَ الْمُنْكَرِ عَلَيْهِ لِكَثْرَةِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ، كَأَحْمَدَ وَالنَّسَائِيَّ.

والقسم الثاني: الحديثُ الَّذِي يُخَالَفُ فِيهِ الْمَسْتُورُ، أَوْ الْمَوْصُوفُ بِسُوءِ الْحِفْظِ، أَوْ الْمُضْعَفُ فِي بَعْضِ مَشَايِخِهِ خَاصَّةً، أَوْ نَحْوِهِمْ⁽²⁹⁾.

وربما حَكَمَ النَّقَادُ عَلَى حَدِيثِ الثِّقَةِ بِالنَّكَارَةِ لِمَجْرَدِ تَفَرُّدِهِ هَذَا لَا يُحْتَمَلُ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: وَقَدْ يُسَمَّى جَمَاعَةً مِنَ الْحُقَاطِ الْحَدِيثِ الَّذِي يَنْفَرُ بِهِ مِثْلُ هُشَيْمٍ وَحَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ مُنْكَرًا، فَإِنْ كَانَ الْمُنْفَرُ مِنْ طَبَقَةِ مَشَيْخَةِ الْأُمَّةِ أَطْلَقُوا النَّكَارَةَ عَلَى مَا انفرد به مثل عثمان بن أبي شيبة، وأبي سلمة التَّبُودَكِيِّ، وَقَالُوا: هَذَا مُنْكَرٌ⁽³⁰⁾.

قُلْتُ: وَقَدْ يُطْلَقُونَ النَّكَارَةَ عَلَى رِوَايَةِ الثِّقَةِ مَا يُخَالَفُ فِيهَا غَيْرَهُ، وَصَرَّبَ قَاسِمُ بْنُ قُطُوبُغَا لَذَلِكَ مِثَالًا، فَقَالَ: كَمَا فِي حَدِيثِ نَزْعِ الْخَاتَمِ، حَيْثُ قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ⁽³¹⁾. مَعَ أَنَّ رَاوِيَهُ هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى، وَهُوَ ثِقَةٌ احْتَجَّ بِهِ أَهْلُ الصَّحِيحِ⁽³²⁾.

وَفِي الْحُكْمِ عَلَى هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنْ رِوَايَاتِ الثَّقَاتِ بِالنَّكَارَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ بَعْضَ النَّقَادِ الْمُتَقَدِّمِينَ كَانُوا رُبَّمَا أَطْلَقُوا الْحُكْمَ بِالنَّكَارَةِ عَلَى تَفَرُّدِ أَوْ مُخَالَفَةِ الرَّاوِيِ؛ ثِقَةً كَانَ أَوْ غَيْرَ ثِقَةٍ، خِلَافًا لِمَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ لَدَى الْمُتَأَخِّرِينَ؛ مِنْ عِبْتَارِ النَّكَارَةَ وَصْفًا خَاصًّا بِمُخَالَفَةِ الضَّعِيفِ لغيره أَوْ تَفَرُّدِهِ، دُونَ مُخَالَفَةِ الثِّقَةِ لغيره، أَوْ تَفَرُّدِهِ⁽³³⁾.

وَعِنْدَ تَبَعٍ مَا حَكَمَ عَلَيْهِ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ بِالنَّكَارَةِ يَتَجَلَّى لَنَا أَنَّهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مِنْ أَوْلِيَاءِ الْعُلَمَاءِ

28 ابن حزم، المحلى، ج3، ص240، وابن عبد البر، التمهيد، ج11، ص22.

29 السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، ج1، ص250.

30 الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص77.

31 رواه أبو داود في السنن، كتاب الطهارة، باب الخاتم يكون فيه ذكر الله تعالى يدخل به الخلاء، (19).

32 قاسم بن قُطُوبُغَا، القول المبتكر على شرح نخبة الفكر، ص69.

33 ابن حجر العسقلاني، نُزْهَةُ النَّظَرِ فِي تَوْضِيحِ نُخْبَةِ الْفِكْرِ، ص73. عَلَى أَنَّ فِي إِبْرَادِ تَفَرُّدَاتِ الثَّقَاتِ إِشْكَالًا: لِاتِّبَاسِ ذَلِكَ بِمَا يَعُدُّهُ بَعْضُ

النقاد من قبيل زيادات الثقات، وقد أُلْفَ فِي بَيَانِ ذَلِكَ وَتَحْرِيرِهِ رِسَالَةٌ جَامِعِيَّةٌ بِعِنَاوَانِ «الشاذ والمكرر وزيادة الثقة - موازنة بين

المتقدمين والمتأخرين» لعبد القادر بن مصطفى المحمدي، وهي مفيدة جدًا، فَيَرْجَعُ إِلَيْهَا.

النقاد الأوائل؛ ربما يحكم على رواية الثقات بالنكارة، فضلاً عن روايات الضعفاء، وهذا من تمام نباهة ابن عبد البر وكفائته في نقد الحديث والمعرفة بعلمه.

ولكن نظراً لطول البحث في النكارة بجناحي التفرد والمخالفة لدى ابن عبد البر، قصرتُ بحثي هذا على ما يتعلق بجانب النكارة بالمخالفة، وعسى أن يتيسر لي بعد ذلك - بعون الله تعالى - إتمام البحث في جانب النكارة بالتفرد في نقد ابن عبد البر.

- وجوه المخالفة الموجبة لنكارة الحديث في نقد الإمام ابن عبد البر:

تعددت وجوه المخالفة الموجبة للحكم على الحديث بالنكارة في نقد ابن عبد البر، من خلال نصوصه التي كان يطلق فيها النكارة على الأحاديث، وربما لم يُنصَّ على وجه المخالفة، لكنه يُفهم من سياق كلامه، ويشتمل البحث على ما خالف فيه الثقات من الرواة والضعفاء، وسواء وقعت تلك المخالفات في الأسانيد أو في المتن، وهذا أو أن بيان ذلك مُفصلاً.

أولاً: المخالفات الواقعة في الإسناد:

أ- مخالفة الراوي الثقة والمختلِف فيه للثقات الحُفاظ في رفع حديثٍ وقَفوه:

ومن ذلك ما جاء في حديث ابن الهادي، عن نافع، عن ابن عمر: أن رسول الله r تيمم إلى المرفقين. فقد أنكر ابن عبد البر رفعه، فقال: وأصحابُ نافع الحُفاظ يروونه عن نافع عن ابن عمر فعله: أنه كان يتيمم إلى المرفقين؛ هكذا رواه مالك وغيره.

فقد قال ابن عبد البر: ورواه محمد بن ثابت العبدي، عن نافع، عن ابن عمر، مرفوعاً وأنكروه عليه وضعفوه من أجله، وبعضهم يرويه عنه، عن نافع، عن ابن عباس: أن رسول الله R تيمم في السكّة، ف ضرب بيديه على الحائط، ومسحَ بهما وجهه، ثم ضربَ ضربةً أخرى، فمسحَ بها ذراعيه، وهذا لم يروه عن نافع أحدٌ غير محمد بن ثابت هذا، به يُعرف، ومن أجله يُضعف، وهو عندهم حديثٌ منكرٌ؛ لا يعرفه أصحابُ نافع⁽³⁴⁾.

ب- المخالفة بسُلوِك الجادة:

والمراد بسُلوِك الجادة: أن يروى الحديث من طريق خاصّة، فيأتي بعضُ رواة ذلك الحديث ممن لم يضبط تلك الطريق الخاصّة، فيهم فيسلك طريقاً من الطرق المألوفة المشهورة التي عليها مدارٌ كثيرٌ من الأحاديث - كنافع، عن ابن عمر، ومحمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله، وكابن شهاب الزهري، عن عروة، عن عائشة، وكالأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة - ويكون الحال بخلاف ذلك؛ يعني أن الصواب في ذلك الحديث أنه مروىً بتلك الطريق الخاصّة غير المشهورة أو المسلوكة⁽³⁵⁾. وقد كان بعضُ أهل الحديث يطلق على هذا النوع من الوهم عبارة «سلوك المَحَجّة»⁽³⁶⁾، وبعضهم كان يطلق

34 ابن عبد البر، التمهيد، ج19، ص287.

35 انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي، ج2، ص841-842.

36 هذه عبارة استعملها علي بن المديني والخطيب البغدادي، انظر: الخطيب البغدادي، الفصل للوصول المدرج في النقل، ج1، ص439؛ وابن حجر العسقلاني، نتائج الأفكار في تخرّيج أحاديث الأذكار، ج2، ص208.

عليه عبارة «لزوم الطريق»⁽³⁷⁾، إلى غير ذلك من العبارات الدالة على المعنى ذاته. وسُلوك الجادة قد يقع من الثقة كما يقع من الضعيف، ولكنه يقع من الثقة بقلّة⁽³⁸⁾.

- ومن أمثلة ذلك ما وقع في حديث محمد بن فضيل - وهو ثقة - عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي حديث المواقيت، وفيه: إن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخرها حين يغيب الشفق.

فقد أنكر ابن عبد البر هذا الحديث بهذا الإسناد، فقال: هذا الحديث عند جميع أهل الحديث حديثٌ منكرٌ، وهو خطأ، لم يروه أحدٌ عن الأعمش بهذا الإسناد إلا محمد بن فضيل، وقد أنكره عليه⁽³⁹⁾.

ثم نقل ابن عبد البر عن محمد بن عبد الله بن مُمَرٍ ويحيى بن معين تخطئهم لهذا الحديث بهذا الإسناد، وأن ابن معين قال فيه: رواه الناس كلهم عن الأعمش، عن مجاهدٍ مرسلًا⁽⁴⁰⁾.

قلت: قصّد ابن عبد البر أن نكارة هذا الإسناد جاءت من جهة مخالفة محمد بن فضيل لسائر أصحاب الأعمش الذين رووه عنه عن مجاهدٍ مرسلًا، وهذا الوهم الذي وقع من محمد بن فضيل سُلوكٌ منه للجادة، وذلك أن إسناد الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، إسنادٌ معروفٌ وجادةٌ مألوفةٌ روي بها كثيرٌ من الأحاديث، كما يظهر للمتتبع، فقد يتبادر إلى ذهن الراوي الذي لم يضبط الإسنادَ سُلوكها لدى ذكر الأعمش؛ وهماً.

- ومن ذلك أيضاً ما وقع في حديث أبي حذافة - وهو أحمد بن إسماعيل - عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر: أن رسول الله نهى عن بيع العَرَر.

فقد أنكر ابن عبد البر هذا الحديث بهذا الإسناد المتصل، فقال: هذا منكر الإسناد، لا يصح، والصحيح فيه عن مالك ما في «الموطأ» عن أبي حازم - يعني سلمة بن دينار - عن سعيد - يعني ابن المسيب - مرسلًا، وهو حديث يتصل ويستند من حديث أبي هريرة بنقل الثقات الأثبات⁽⁴¹⁾.

قلت: وقع في هذا الإسناد كذلك الوهم بسلوك الجادة، وذلك أن إسناد مالك عن نافع عن ابن عمر سلسلةٌ معروفةٌ مألوفةٌ مطروقةٌ، أُسندت بها كثيرٌ من الأحاديث، وكانت تُسمّى سلسلة الذهب⁽⁴²⁾، فيتبادر إلى ذهن من لم يضبط الإسنادَ سُلوكها لدى ذكر مالك؛ وهماً، وهذا حال أبي حذافة هنا، فبالرغم من كونه سمع «الموطأ» من مالك، فقد قال ابن خزيمة: كنت أحدث عنه بأحاديث لمالك، إلى أن

37 هذه عبارة كان يستعملها أبو حاتم الرازي، كما أكثر النقل عنه باستعمالها ابنه في علل الحديث، ومن ذلك ج2، ص166، وج2، ص551، وج4، ص101.

38 انظر: عادل بن عبد الشكور الزرقي، قواعد العلل وقرائن الترجيح، ص73.

39 ابن عبد البر، التمهيد، ج8، ص86.

40 المصدر السابق، ج8، ص86-87.

41 المصدر السابق، ج21، ص134-135.

42 الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج1، ص140.

عرض عليّ من روايته عن مالك ما أنكره قلبي، فترك الرواية عنه⁽⁴³⁾. قلت: بين الدارقطني والخطيب البغدادي أنه أدخلت عليه أحاديث عن مالك ليست من حديث مالك فقبلها سهواً منه وعقله⁽⁴⁴⁾. وإنما قبلها - فيما يظهر - لكون هذا السند - كما قدمت - جادة مألوفة، فلم يتطرق إليه الشك في صحتها، والأمر بخلاف ذلك.

- ومنه أيضاً ما وقع في حديث الحسين بن الحسن الخياط، عن إسماعيل بن أبي أويس، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة: أن رسول الله قال: «من مس فرجه فليتوضأ».

فقد أنكر ابن عبد البر هذا الإسناد بقوله: هذا إسناد منكّر عن مالك، ليس يصح عنه، وأظن الحسين هذا وضعه، أو وهم فيه، والله أعلم⁽⁴⁵⁾.

ثم أورد ابن عبد البر حديث حفص بن عمر الصنعاني، عن مالك بن أنس، عن نافع، عن ابن عمر: أنه كان يتوضأ من مس الذكر، قال: سمعت بسرّة بنت صفوان تقول: سمعت رسول الله يقول: «الوضوء من مس الذكر خطأ وإسناد منكّر».

ثم بين وجه نكارة هذين الإسنادين عن مالك بقوله: والصحيح فيه عن مالك ما في «الموطأ»⁽⁴⁶⁾.

قلت: يعني حديث مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، أنه سمع عروة بن الزبير يقول: دخلت على مروان بن الحكم، فتذكرنا ما يكون منه الوضوء، فقال مروان: ومن مس الذكر الوضوء، قال عروة: ما علمت هذا! فقال مروان: أخبرني بسرّة بنت صفوان، أنها سمعت رسول الله يقول: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»⁽⁴⁷⁾.

فالصحيح في هذا الإسناد أنه عن مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عروة بن الزبير، عن مروان بن الحكم، عن بسرّة بنت صفوان. فوقع لكل من الحسين بن الحسن الخياط وحفص بن عمر الصنعاني الوهم بذكر الإسناد لهذا الحديث عن مالك، وكلا الإسنادين المذكورين وهم في هذا الحديث، وإنما أسرع الوهم لهذين الرجلين بذكر دينك الإسنادين أنهما جادتان مألوفتان مطروقتان، روى بهما مالك كثيراً من الأحاديث، كما يظهر للمتتبع.

- ومنه كذلك ما وقع في رواية عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله: «من لعب بالشطرنج فقد عصى الله ورسوله»⁽⁴⁸⁾.

فقد أنكر ابن عبد البر هذه الرواية بقوله: حديث منكّر عن مالك...وقال أيضاً: هذا إسناد عن

43 رواه عنه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ج5، ص40-41.

44 المصدر السابق، ج5، ص41.

45 ابن عبد البر، التمهيد، ج17، ص185.

46 المصدر السابق.

47 مالك، الموطأ، ج1، ص42؛ وابن عبد البر، التمهيد، ج17، ص183.

48 ابن عبد البر، التمهيد، ج13، ص173.

مالك مُظْلِمٌ، وهو حديثٌ موضوعٌ باطلٌ، وأما حديث «الموطأ» حديثٌ أبي موسى هذا فحديثٌ صحيحٌ، وليس يأتي إلا من طريق سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري⁽⁴⁹⁾.

قلت: يعني حديث مالك، عن موسى بن ميسرة، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري: أن رسول الله قال: «من لعب بالزُّدِّ فقد عصى الله ورسوله». قال ابن عبد البر: لم يختلف الرواة للموطأ في إسناد هذا الحديث عن مالك⁽⁵⁰⁾.

قلت: بيان ذلك أن راويه المتروك خالف الثقات من رواة «الموطأ» في سنده - كما هو ظاهرٌ - بجعله الحديث عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، وإنما هو عن مالك، عن موسى بن ميسرة، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري.

والظاهر أن الذي أَوْقَعَه في هذا الوهم ما أشار إليه الدارقطني أن نافعاً هو أحد من روى هذا الحديث عن سعيد بن أبي هند⁽⁵¹⁾، فكأن راويه عن مالك لما رأى نافعاً في بعض أسانيد هذا الخبر حَمَلَ رواية مالك على أنها عن نافع عن ابن عمر؛ سالكاً في ذلك الجادّة، لكون رواية مالك عن نافع عن ابن عمر جادّة مطروقة معروفة، فسبَقَ وهمُّ الراوي عن مالك إليها، والله أعلم.

- ومثال ذلك أيضاً ما وقع في حديث مالك عن زيد بن أسلم: أن رسول الله قال: «مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ». حيث قال ابن عبد البر: هكذا رواه جماعة رواة «الموطأ» مرسلًا، ولا يصح فيه عن مالك غير هذا الحديث المُرسَل عن زيد بن أسلم.

قال: وقد رُوِيَ فيه عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي، قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ». قال: وهو منكَّرٌ عندي، والله أعلم، والحديث معروفٌ ثابتٌ مُسنَدٌ صحيحٌ من حديث ابن عباس⁽⁵²⁾.

قلت: بيان ذلك أنه تفرَّد به عن مالك بهذا الإسناد المُتَّصِلِ رجلٌ اسمه موسى بن محمد البلقاوي، وهو متروكٌ متهَمٌ⁽⁵³⁾، وخالفه الثقات من رواة «الموطأ» الذين رووه عن مالك عن زيد بن أسلم مرسلًا، وكان هذا الراوي المتروك سلك فيه الجادّة أيضاً، لكون رواية مالك، عن نافع، عن ابن عمر، جادّة مألوفة، فكانت أسهلَّ عليه، فسبَقَ وهمُّ إليها، والله تعالى أعلم.

ثانياً: المخالفات الواقعة في متن الحديث:

أ- مخالفة الراوي الثقة بروايته نقيض ما رواه من هو أوثق وأجل منه بإسناد آخر عن الصحابيِّ

الواحد:

- فمن ذلك حديث موسى بن عُلَيِّ بن رَبَاح، عن أبيه، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص، أن عبد الله بن عمرو بن العاص أرسله إلى أم سلمة: هل كان رسول الله يُقبَل وهو صائم، فإن قالت: لا.

49 المصدر السابق.

50 المصدر السابق.

51 الدارقطني، علل الأحاديث النبوية، (1319).

52 ابن عبد البر، التمهيد، ج5، ص304.

53 انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ج4، ص219.

فقد أنكر ابن عبد البرّ هذا الحديث بقوله: مُنْكَرٌ عَلَى أَصْلِ مَا ذَكَرْنَا عَنْ أُمِّ سَلْمَةَ. ثُمَّ بَيَّنَّ وَجْهَ النِّكَارَةِ بِقَوْلِهِ: مَا انفرد به موسى بن عُليّ فليس بحجة، والأحاديث المذكورة عن أبي سلمة معارضة له، وهي أحسنٌ مجيئاً وأظهرُ تواتراً وأثبتُ ثَقَلًا منه⁽⁵⁴⁾.

قلت: ذلك أن ابن عبد البرّ صَدَّرَ البابَ بحديث «الموطأ» عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن زينب بنت أم سلمة، عن أمها أم سلمة رضي الله عنها، ثم حَرَجَهُ من طريقٍ أخرى عن أم سلمة أيضاً: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ يُقْبَلُ وَهُوَ صَائِمٌ⁽⁵⁵⁾.

- ومن ذلك أيضاً ما قاله في حديثٍ رواه مَعْمَرٌ، عن قَتَادَةَ، عن معاذة العَدَوِيَّةِ، عن عائشة، قالت: كان رسول الله يصلي صلاة الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء.

فقد أنكر ابن عبد البرّ هذا الحديث بقوله: وقد رُوِيَ عن عائشة في صلاة الضحى حديث منكر، رواه مَعْمَرٌ...⁽⁵⁶⁾

ثم بيّن وجه النكارة فيه بقوله: هو مردودٌ بحديث ابن شهاب المذكور في هذا الباب.

قلت: يعني بذلك حديث ابن شهاب الزُّهْرِيّ، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قالت: ما سَبَّحَ رَسُولَ اللَّهِ سُبْحَةَ الضُّحَى قَطُّ، وَإِنِّي لَأَسْتَحُّهَا، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَيَدْعُ الْعَمَلَ وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ خَشِيَةً أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ فَيُفْرَضَ عَلَيْهِمْ⁽⁵⁷⁾.

قلت: في رواية مَعْمَرٍ - وهو ابن راشد - عن قَتَادَةَ - وهو ابن دِعَامَةَ السَّدُوسِي - كلامٌ، فقد قال مَعْمَرٌ: جَلَسْتُ إِلَى قَتَادَةَ وَأَنَا صَغِيرٌ، فَلَمْ أَحْفَظْ أَسَانِيدَهُ⁽⁵⁸⁾. وقال الدارقطني: مَعْمَرٌ سَيِّءُ الْحَفِظِ لِحَدِيثِ قَتَادَةَ⁽⁵⁹⁾.

- ومنه أيضاً ما قاله ابن عبد البرّ في حديث أبي الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَيُّمْنَ مَوْلَى عُرْوَةَ يُسْأَلُ ابْنَ عَمْرٍ - وأبو الزبير يسمَعُ - قال: كيف ترى في رجلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ حَائِضًا، قال: طَلَّقَ عَبْدُ اللَّهِ بِنَ عَمْرٍ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ، قال عبد الله: فَرَدُّوْهَا عَلَيَّ، وَلَمْ يَرَهَا شَيْئًا.

فقد أنكر ابن عبد البرّ عبارة: وَلَمْ يَرَهَا شَيْئًا. فقال: قوله في هذا الحديث: وَلَمْ يَرَهَا شَيْئًا، مُنْكَرٌ عَنْ ابْنِ عَمْرٍ لِمَا ذَكَرْنَا عَنْهُ أَنَّهُ اعْتَدَّ بِهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ عَنْهُ غَيْرَ أَبِي الزُّبَيْرِ، وَقَدْ رَوَاهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ جَلَّةٌ، فَلَمْ يَقُلْ ذَلِكَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ، وَأَبُو الزُّبَيْرِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِيهَا خَالَفَهُ فِيهِ مِثْلُهُ، فَكَيْفَ بِخِلَافِ مَنْ هُوَ أَثْبَتُ مِنْهُ⁽⁶⁰⁾.

54 ابن عبد البر، التمهيد، ج5، ص125.

55 المصدر السابق، ج5، ص107 و121.

56 المصدر السابق، ج8، ص145.

57 المصدر السابق، ج8، ص134.

58 نقله عن ابن معين، كما رواه عنه ابن أبي خيثمة، التاريخ، السفر الثالث، ج1، ص327 (1203).

59 الدارقطني، العلل، (2642).

60 ابن عبد البر، التمهيد، ج15، ص65-66.

ب- **مُخَالَفَةُ الرَّائِي الثَّقَةِ لِلثَّقَاتِ الحُقَاطِ فِي الحَدِيثِ الوَاحِدِ بِزِيَادَةِ لَفْظَةِ مُنْكَرَةٍ فِي مَتْنِهِ:**
- فَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَهُ فِي حَدِيثِ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ R وَأَبَا بَكْرٍ وَعَمْرٌ كَانُوا يَمْشُونَ أَمَامَ الْجِنَازَةِ وَحَلَفَها.

فَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عِبْرَةَ: «وَحَلَفَها» فِي الحَدِيثِ، فَقَالَ: وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَحَلَفَها» فَلَا يَصِحُّ فِي هَذَا الحَدِيثِ، وَهِيَ لَفْظَةٌ مُنْكَرَةٌ فِيهِ، لَا يَقُولُها أَحَدٌ مِنْ رِوَاةِ (61).

قُلْتُ: ذَلِكَ أَنَّ الحُقَاطِ الثَّقَاتِ مِنْ أَصْحَابِ الرَّهْرِيِّ رَوَوْا هَذَا الحَدِيثَ عَنِ الرَّهْرِيِّ، فَلَمْ يَذْكُرُوا فِي مَتْنِهِ لَفْظَةَ: «وَحَلَفَها» (62)، ثُمَّ إِنَّهُمْ رَوَوْا الحَدِيثَ عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الخَطَّابِ، عَنِ أَبِيهِ.

ج- **مُخَالَفَةُ الرَّائِي الثَّقَةِ لِلثَّقَاتِ الحُقَاطِ فِي الحَدِيثِ الوَاحِدِ بِذِكْرِ لَفْظٍ يُنَاقِضُ لَفْظَهُم:**

وَذَلِكَ كَمَا فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَشْعَرَ بَدَنَتَهُ مِنْ شَفْهِهَا الأَيْمَنِ، حَيْثُ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: وَرَأَيْتُ فِي كِتَابِ ابْنِ عَلِيَّةَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنِ قَتَادَةَ، عَنِ أَبِي حَسَّانِ الأَعْرَجِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَشْعَرَ بَدَنَتَهُ مِنَ الجَانِبِ الأَيْسَرِ...

فَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ لَفْظَةَ: الأَيْمَنِ، فَقَالَ: وَهَذَا عِنْدِي مُنْكَرٌ فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ هَذَا، وَالمَعْرُوفُ فِيهِ مَا ذَكَرَهُ أَبُو دَاوُدَ: الجَانِبِ الأَيْمَنِ؛ لَا يَصِحُّ فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ غَيْرُ ذَلِكَ (63).

د- **مُخَالَفَةُ الثَّقَةِ بِعَدَمِ صَبْطِهِ لِمَتْنِ الحَدِيثِ بِرِوَايَتِهِ لَهُ بِخِلَافِ الرِّوَايَةِ المَشْهُورَةِ فِيهِ:**

وَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: أَمَّا إِكْمَالُ الفَرِيضَةِ مِنَ التَّطَوُّعِ، فَإِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ فِيمَنْ سَهًا عَنِ فَرِيضَةٍ، فَلَمْ يَأْتِ بِهَا أَوْ لَمْ يُحْسِنِ رُكُوعَهَا، وَلَمْ يَدْرِ قَدْرَ ذَلِكَ، وَأَمَّا مَنْ تَعَمَّدَ تَرْكُهَا أَوْ نَسِيَ ثُمَّ ذَكَرَهَا، فَلَمْ يَأْتِ بِهَا عَامِدًا، وَاشْتَغَلَ بِالتَّطَوُّعِ عَنِ أَداءِ فَرِيضَتِهِ وَهُوَ ذَاكِرٌ لَهُ، فَلَا تُكْمَلُ لَهُ فَرِيضَتُهُ تِلْكَ مِنْ تَطَوُّعِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قَالَ: وَقَدْ رُويَ مِنْ حَدِيثِ الشَّامِيِّينَ فِي هَذَا البَابِ حَدِيثٌ هُوَ عِنْدِي مُنْكَرٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، يَرُويهِ مُحَمَّدُ بْنُ جَمِيرٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ السَّكُونِيِّ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُرَيْطٍ، عَنِ النَّبِيِّ R، قَالَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يُكْمِلْ فِيهَا رُكُوعَهُ وَسُجُودَهُ وَخُشُوعَهُ، زِيدَ فِيهَا مِنْ سُجُوتِهِ حَتَّى تَتِمَّ» وَهَذَا لَا يُحْفَظُ عَنِ النَّبِيِّ R إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وَليْسَ بِالقَوِيِّ، وَإِنْ صَحَّ كَانِ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ صَلَاتِهِ وَقَدْ أَتَمَّهَا عِنْدَ نَفْسِهِ، وَليْسَتْ فِي الحُكْمِ بِتَامَةٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ (64).

وَوَجْهَ النَّكَارَةِ عِنْدَ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ عِبْرَةَ: «لَمْ يُكْمِلْ فِيهَا رُكُوعَهُ وَسُجُودَهُ» فِي الحَدِيثِ فِيهَا إِشْكَالٌ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ لِلْمَصْلِيِّ أَنَّ لَا يُكْمِلُ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، وَهُوَ عَنِ كُلِّ ذَلِكَ غَافِلٌ لَاهٍ، بَلْ إِنَّهُ إِنْ بَدَرَ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَشْعُرُ بِأَنَّهُ قَدْ وَقَعَ مِنْهُ سَهْوٌ، فَعَلَيْهِ أَنْ يُبَادِرَ إِلَى سُجُودِ السُّهُوِّ، وَقَدْ خَلَّتْ

61 المصدر السابق، ج12، ص93.

62 ذكر رواياتهم ابن عبد البر في التمهيد، ج12، ص85-88.

63 المصدر السابق، ج17، ص231.

64 المصدر السابق، ج24، ص81.

الروایات المشهوره في هذا المعنى عن هذا اللفظ المشكل، كحديث أبي هريرة - مثلاً - رفعه: «إن أول ما يُحاسب به العبد يوم القيامة من عمله: صلواته، فإن صلحت، فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت، فقد خاب وخسر، فإن انتقص من قريضة شيئاً، قال الربُّ تبارك وتعالى: انظروا، هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، ثم يكون سائر عمله على ذلك»⁽⁶⁵⁾، و عن تميم الداري، رفعه أيضاً: «أول ما يُحاسب به العبد يوم القيامة صلواته، فإن أكملها كتبت له كامله، فإن لم يكن أكملها، قال الله سبحانه لملائكته: انظروا، هل تجدون لعبدي من تطوع؟ فأكملوا بها ما صيغ من قريضته، ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك»⁽⁶⁶⁾. فهاتان الروايتان وما في معناهما، ليس فيهما أن النقص الذي يجبر بالتطوع يكون في الركوع والسجود وغيرهما من الأركان الرئيسة في الصلاة، بل يتصور أن يكون النقص من جهة فقدان الخشوع، وقوات بعض السنن والهيئات المكملة للصلاة.

هـ- المخالفة للصحيح المشهور في فقه وفتوى الصحايب الواحد:

وقد يخالف الراوي؛ ثقة كان أو ضعيفاً، المشهور الصحيح في فتوى الصحايب وفقهه، فينقل عنه خلاف ما يرويه عنه الثقات.

- ومن ذلك ما قاله ابن عبد البر في قصة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه صلى صلاة لم يقرأ فيها، وأنه استحسن ذلك: وأما ما روي عن عمر: أنه صلى صلاة لم يقرأ فيها، فقبل له، فقال: كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا: حسن، فقال: لا بأس إذاً.

فقد أنكر ابن عبد البر هذه الرواية بقوله: حديث منكر اللفظ منقطع الإسناد⁽⁶⁷⁾.

ثم بين ابن عبد البر وجه نكارة بقوله: وقد روي عن عمر من وجوه متصله: أنه أعاد تلك الصلاة؛ روى يحيى بن يحيى النيسابوري قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم النخعي، عن همام بن الحارث: أن عمر نسي القراءة في المغرب، فأعاد بهم الصلاة. وهذا حديث سنده متصل شهده همام من عمر، روي ذلك من وجوه⁽⁶⁸⁾.

وبيان ذلك أنه لما كان المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من وجوه: أنه أعاد تلك الصلاة، فإن راوي تلك الرواية المناقضة، قد أتى بما ينكر، مع كون روايتها ثقات، لأنها من رواية محمد بن إبراهيم التيمي، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن عمر بن الخطاب، ومحمد بن إبراهيم وأبو

65 أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب قول النبي: «كل صلاة لا يُتمها صاحبها تُتم من تطوعه» (864)، وابن ماجه في السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في أول ما يُحاسب به العبد الصلاة (1425)، والترمذي في السنن، وحسنه واللفظ له، في الصلاة، باب ما جاء أن أول ما يُحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة (413)، والنسائي في المجتبى، في الصلاة، باب المحاسبة على الصلاة (465).

66 أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب قول النبي: «كل صلاة لا يُتمها صاحبها تُتم من تطوعه» (866)، وابن ماجه في السنن، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في أول ما يُحاسب به العبد الصلاة (1426). وصححه الحاكم في المستدرک، ج1، ص262.

67 ابن عبد البر، التمهيد، ج20، ص193.

68 المصدر السابق، ج20، ص194.

سلمة ثقتان حافظان، لكن أبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف روايته عن عمر بن الخطاب مُنْقَطَعَةً كما بيّن ذلك ابن عبد البرّ.

- ومن ذلك أيضاً ما وقع في حديث الثّوري، عن ليث، عن طاووس، عن ابن عباس، قال: تَمَنَّعَ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى مَاتَ، وَأَبُو بَكْرٍ حَتَّى مَاتَ، وَعُمَرُ حَتَّى مَاتَ، وَعُثْمَانُ حَتَّى مَاتَ، وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهَا مَعَاوِيَةُ. فَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ هَذَا الْحَدِيثَ بِقَوْلِهِ: حَدِيثُ لَيْثٍ هَذَا مُنْكَرٌ، وَهُوَ لَيْثُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ، ضَعِيفٌ.

ثم بيّن وجه نكازته بقوله: والمشهور عن عمر وعثمان أنهما كانا ينهيان عن التّمَنُّعِ⁽⁶⁹⁾.

و- مُخَالَفَةُ الرَّاويِ الثَّقَةِ الَّذِي لَهُ مَنَاقِبٌ فِي حَدِيثِهِ لِأَحَادِيثٍ صَحِيحَةٍ:

ومن ذلك قول ابن عبد البرّ في حديث المغيرة بن زياد، عن عبادة بن نُسيّ، عن الأسود بن ثعلبة، عن عبادة بن الصامت: أَنَّهُ عَلِمَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الصُّفَّةِ، فَأَهْدَى لَهُ قَوْسًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ R: «إِنْ سَرَّكَ أَنْ يُطَوِّقَكَ اللَّهُ طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَأَقْبَلْهُ». قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: وَأَمَّا الْمَغِيرَةُ بْنُ زِيَادٍ فَمَعْرُوفٌ بِحَمْلِ الْعِلْمِ، وَلَكِنَّهُ لَهُ مَنَاقِبٌ؛ هَذَا مِنْهَا⁽⁷⁰⁾.

فقد أنكر ابن عبد البرّ على المغيرة بن زياد روايته لهذا الحديث الذي يتضمّن ما يخالف الأحاديث الثابتة عن النبي في اعتباره قراءة القرآن مما يتجوز مقابلته بهال، كما في حديث سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله جاءته امرأة فقالت: يا رسول الله، إني قد وهبت نفسي لك، فقامت قياماً طويلاً، فقام رجل، فقال: يا رسول الله، زوّجنيها إن لم تكن لك بها حاجة، فقال رسول الله: «هل عندك من شيء تُصدّقها إياه؟» فقال: ما عندي إلا إزارِي هذا، فقال رسول الله: «إِنْ أُعْطِيَتْهَا إِيَاهُ جَلَسَتْ لَا إِزَارَ لَكَ، فَالْتَمِسْ شَيْئًا» فقال: ما أجد شيئاً، قال: «الْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ»، فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: «هل معك من القرآن شيء؟» فقال: نعم. معي سورة كذا وسورة كذا - لسور سماها - فقال له رسول الله: «قَدْ أَنْكَحْتُكُمَا بِمَا مَعَكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ»⁽⁷¹⁾.

وكما في أحاديث أخذ الأجرة على الرّقية، كحديث أبي سعيد الخدري، عن النبيّ أَنَّهُ بَعَثَ سَرِيَّةً فَنَزَلُوا بِحَيٍّ، فَسَأَلُوهُمْ الْقِرَى أَوْ الشَّرَاءَ، فَلَمْ يَفْعَلُوا، فَلُدِغَ سَيْدُ الْحَيِّ، فَقَالُوا لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ؟ فَقَالُوا: لَا، حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا عَلَى ذَلِكَ جُعْلًا. فَجَعَلُوا لَهُمْ قِطِيعًا مِنْ عَنَمٍ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَقَرَأَ عَلَيْهِ «فَاتِحَةَ الْكِتَابِ» فَبَرَّأ، فَذَبَحُوا وَشَوُّوا وَأَكَلُوا، فَلَمَّا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: «وَمَنْ أَيْنَ عَلِمَتْ أَنَّهَا رُقِيَةٌ؟ مَنْ أَخَذَ بِرُقِيَةٍ بَاطِلٍ فَلَقَدْ أَخَذَتْ بِرُقِيَةٍ حَقٍّ، اضْرِبُوا لِي فِيهَا بِسَهْمٍ»⁽⁷²⁾.

69 المصدر السابق، ج 8، ص 210. وقد أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحج، باب في المتعة بالحج والعمرة (1217) وباب التقصير في العمرة (1249)، عن عمر بن الخطاب، وأخرجه في كتاب الحج، باب جواز التمتع (1223) عن عثمان بن عفان.

70 ابن عبد البر، التمهيد، ج 21، ص 113-114.

71 في حديث الباب في موطأ مالك ج 2، ص 526، وعليه يشرح ابن عبد البر في التمهيد، ج 21، ص 109. وهو عند البخاري في صحيحه، في كتاب النكاح، باب التزويج على القرآن وبغير صداق (5149)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب الصداق، وجواز كونه تعليم قرآن... (1425).

72 أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب فضل فاتحة الكتاب (5007)، ومسلم في الصحيح، في كتاب السلام، باب

ز- مُخَالَفَةُ الثَّقَةِ لِلثَّقَاتِ فِي لَفْظَةِ فِي رِوَايَتِهِ حَرَفَ فِيهَا:

وذلك كما في قوله في حديثِ إسماعيل بن جعفر، عن أبي سُهَيْلٍ نافع بن مالك بن أبي عامر، عن أبيه، عن طلحة بن عبيد الله، في قصة الأعرابي النَّجْدِيِّ: أن النبي قال: «أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ» قيل له: هذه لفظَةٌ غير محفوظةٍ في هذا الحديث من حديث مَنْ يُحْتَجُّ بِهِ، وقد روى هذا الحديث مالكٌ وغيره عن أبي سهيل، لم يقولوا ذلك فيه، وقد روي عن إسماعيل بن جعفر هذا الحديث، وفيه: «أفْلَحَ وَاللَّهِ إِنْ صَدَقَ» أو «دَخَلَ الْجَنَّةَ وَاللَّهِ إِنْ صَدَقَ»، وهذا أَوْلَى مِنْ رِوَايَةِ مَنْ رَوَى: «وَأَبِيهِ»؛ لأنها لفظَةٌ مَنْكَرَةٌ، تردُّهَا الْأَثَارُ الصَّحَاحُ، وباللغة التوفيق⁽⁷³⁾.

ثم قال ابن عبد البر: أجمع العلماء على أن اليمينَ بغير الله مكروهةٌ منهيةٌ عنها، لا يجوز الحلفُ بها لأحدٍ⁽⁷⁴⁾.

قلت: بيان ذلك أن لفظة: «والله» لما كانت قريبة الرِّسْمِ من لفظة: «وَأَبِيهِ»، تحرَّفت على الراوي، فأخطأ فيها. وفيها مخالفةٌ صريحةٌ للأحاديث الصحيحة التي تضمنت النهي عن الحلفِ بغير الله، وأنه نوعٌ من الشرك.

ح- مُخَالَفَةُ الْمَعْلُومِ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ: وقد يقع ذلك من الثقة دُهْوَلًا، كما يقع من المتروك.

- ومن أمثلة ما وقع لثقةٍ من ذلك ما جاء في مُرْسَلِ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، قال: كان أوَّلُ الصَّلَاةِ مَثْنَى، ثم صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ أَرْبَعًا، فَصَارَتْ سُنَّةً، وَأُقِرَّتِ الرِّكَعَتَانِ لِلْمُسَافِرِ، وَهِيَ تَمَامٌ.

فقد قال ابن عبد البر: هذا إسنادٌ لا يُحْتَجُّ بِمِثْلِهِ، وقوله: فَصَارَتْ سُنَّةً، قولٌ مَنْكَرٌ...، وقد أجمع المسلمون أن فرض الصلاة في الحضر أربعٌ إلا المغرب والصُّبْحَ، ولا يعرفون غير ذلك عملاً ونَقْلًا مُسْتَفِيضًا، ولا يضرهم الاختلاف فيما كان أصل فرضها⁽⁷⁵⁾.

قلت: إنما أنكر ابن عبد البر التعبير بالسُّنَّةِ في خبر مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ التابعي الثقة، نظرًا لكون الزيادة على الرِّكَعَتَيْنِ قَرَضًا لَا سُنَّةً، وأن ذلك من المعلوم من الدين بالضرورة، ولا يسعُ أحدًا ترك تلك الزيادة بحالٍ، ولو كانت سُنَّةً لَوَسَّعَ تَرْكُهَا أحيانًا.

- ومما وقع لراي متروكٍ من ذلك ما وقع في حديث يزيد بن عياض، عن ابن أبي نَجِيحٍ، عن مُجَاهِدٍ: أن النبي استعمل عَتَابَ بْنَ أُسَيْدٍ عَلَى مَكَّةَ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَصَلِّيَ بِأَهْلِ مَكَّةَ رِكَعَتَيْنِ.

فقد أنكر ابن عبد البر هذا الحديث بقوله: وهذا خبرٌ عند أهل العلم بالحديث منكرٌ لا تقوم به حُجَّةٌ؛ لضعفه ونكارتِه. وقال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأبو ثور وأحمد وإسحاق وداود:

جواز أخذ الأجرة على الرُّقْبَةِ بِالْقُرْآنِ وَالْأَذْكَارِ (2201).

73 ابن عبد البر، التمهيد، ج14، ص367.

74 المصدر السابق.

75 المصدر السابق، ج8، ص48.

مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ صَلَّى بِمَنَى وَعَرَفَةَ أَرْبَعًا، لَا يَجُوزُ لَهُ غَيْرُ ذَلِكَ؛ وَحَجَّتَهُمْ أَنْ مَنْ كَانَ مَقِيمًا لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَصِلِيَ رَكَعَتَيْنِ، وَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَكُنْ سَفَرًا تَقَصَّرَ فِي مِثْلِ الصَّلَاةِ، فَحُكْمُهُ حَكْمُ الْمُقِيمِ⁽⁷⁶⁾.

قُلْتُ: وَبَيَانِ ذَلِكَ أَنَّ يَزِيدَ بْنَ عِيَاضَ هَذَا مَتْرُوكٌ مُنْكَرٌ الْحَدِيثِ، وَأَتَّهَمَهُ بَعْضُ الْأُمَّةِ⁽⁷⁷⁾، وَقَدْ جَاءَ فِي خَبْرِهِ هَذَا مِمَّا يُخَالِفُ مَعْلُومًا مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ، وَهُوَ أَنَّ قَصَرَ الصَّلَاةِ لَا يَجُوزُ لِأَهْلِ الْحَضَرِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ لِأَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ فِي مَكَّةَ، وَهِيَ حَضْرُهُمْ؟!!

وَعَمَّةٌ أَيْضًا مَا يُؤَكِّدُ صِحَّةَ الْحَكْمِ بِنَكَارَةِ رِوَايَةِ يَزِيدَ بْنِ عِيَاضَ هَذِهِ، وَهُوَ أَنَّ سَفِيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ الْحَافِظَ الثَّقَةَ قَدْ رَوَى هَذَا الْخَبْرَ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مَجَاهِدٍ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ عَتَّابَ بْنَ أُسَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى مَكَّةَ، قَالَ لَهُ: «إِذَا ذَهَبْتَ إِلَى مِنَى، فَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ»⁽⁷⁸⁾، فَقَدْ خَالَفَهُ سَفِيَانُ الثَّقَةَ فِي لَفْظِهِ - كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ - وَفَرَّقَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ بَيِّنًا.

ط- مُخَالَفَةُ الرَّوَايَةِ الضَّعِيفِ أَوْ الْمَتْرُوكِ فِي حَدِيثِهِ لِحَدِيثٍ صَحِيحٍ ثَابِتٍ:

- فَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ حُدَيْجِ بْنِ مَعَاوِيَةَ - أَخِي زَهْرٍ بْنِ مَعَاوِيَةَ - عَنْ كِنَانَةَ مَوْلَى صَفِيَّةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: «امْشُوا خَلْفَ الْجِنَازَةِ».

فَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ: حَدِيثٌ هُوَ عِنْدَهُمْ مُنْكَرٌ⁽⁷⁹⁾.

قُلْتُ: حُدَيْجٌ ضَعِيفٌ، وَوَجْهُ النَّكَارَةِ فِي رِوَايَتِهِ هَذِهِ مُخَالَفَةُ مَا رَوَاهُ لَمَّا تَبَيَّنَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَبَا بَكْرٍ وَعَمْرٌو كَانُوا يَمْشُونَ أَمَامَ الْجِنَازَةِ⁽⁸⁰⁾.

هَذَا، وَمِمَّا يُؤَيِّدُ الْحَكْمَ بِنَكَارَةِ هَذَا الْخَبْرِ الْمَرْفُوعِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مِنْ فِعْلِهِ أَنَّهُ كَانَ يَمْشِي أَمَامَ الْجِنَازَةِ⁽⁸¹⁾، وَلَوْ صَحَّ أَنَّهُ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْمَرْفُوعَ الَّذِي فِيهِ الْأَمْرُ بِالْمَشْيِ خَلْفَ الْجِنَازَةِ لَمَا خَالَفَهُ بِفِعْلٍ خِلَافَهُ.

- وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ أَبِي قُدَامَةَ - وَهُوَ الْحَارِثُ بْنُ عُبَيْدِ الْإِيَادِيِّ - عَنْ مَطَرِ الْوَرَّاقِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْجُدْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمُقْصَلِ مِنْذُ تَحَوَّلَ إِلَى الْمَدِينَةِ.

فَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ هَذَا الْحَدِيثَ بِقَوْلِهِ: هَذَا عِنْدِي حَدِيثٌ مُنْكَرٌ⁽⁸²⁾.

76 المصدر السابق، ج10، ص14.

77 اتهمه مالك وأحمد بن صالح وابن معين والنسائي في روايةٍ عنهما، انظر المرزبي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج32، ص221-

225؛ والذهبي، ميزان الاعتدال، ج4، ص436-437.

78 الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، (1806).

79 ابن عبد البر، التمهيد، ج12، ص99.

80 أخرجه أبو داود، في السنن، كتاب الجنائز، باب المشي أمام الجنائز (3179)، والترمذي، في السنن، أبواب الجنائز، باب ما جاء في

المشي أمام الجنائز (1007).

81 أخرجه ابن أبي شيبة، في مصنفه، كتاب الجنائز، في المشي أمام الجنائز؛ مَنْ رَخَّصَ فِيهِ، ج3، ص277.

82 ابن عبد البر، التمهيد، ج19، ص120.

ثم بَيَّنَّ وَجَهَ نِكَارَتِهِ بِقَوْلِهِ: يَرُدُّهُ قَوْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ: سَجَدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي حَدِيثِ (الانشقاق: 1/84) ⁽⁸³⁾. قَالَ: وَلَمْ يَصَحِّبْهُ أَبُو هُرَيْرَةَ إِلَّا بِالْمَدِينَةِ.

ثم نقل ابن عبد البر عن أبي داود قوله: هذا حديث لا يُحْفَظُ عَنْ غَيْرِ أَبِي قُدَامَةَ هَذَا بِإِسْنَادِهِ ⁽⁸⁴⁾. قَلْتُ: وَأَبُو قُدَامَةَ هَذَا ضَعِيفٌ.

- وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا مَا وَقَعَ فِي حَدِيثِ الْحَكَمِ، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: أَهَلَّ رَسُولُ اللَّهِ بِعُمْرَةَ وَحَجَّةً، فَطَافَ بِالْبَيْتِ لِعُمْرَتِهِ، ثُمَّ عَادَ فَطَافَ لِحَجَّتِهِ.

فَقَدْ أَنْكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ هَذَا الْحَدِيثَ بِقَوْلِهِ: هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ، إِنَّمَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ عَنِ الْحَكَمِ، فَرَفَعَهُ، وَالْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ، لَا يُحْتَجُّ بِمِثْلِهِ ⁽⁸⁵⁾.

وَوَجْهَ التَّنْكَارَةِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ مَا قَدَّمَهُ قَبْلَ هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ أَحَادِيثٍ صَحِيحَةٍ صَرِيحَةٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ طَافَ لِعُمْرَتِهِ وَحَجَّتِهِ طَوَافًا وَاحِدًا، كَحَدِيثِ عَائِشَةَ، قَالَتْ: وَأَمَّا الَّذِينَ أَهَلُّوا بِالْحَجِّ، أَوْ جَمَعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا ⁽⁸⁶⁾، وَحَدِيثِ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ قَرَنَ بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، وَطَافَ لِهَمَا طَوَافًا وَاحِدًا، وَلَمْ يَزِدْ عَلَى ذَلِكَ، وَقَالَ: هَكَذَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ⁽⁸⁷⁾.

ثُمَّ أَيَّدَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْحَكَمَ بِنِكَارَتِهِ بِحُجَّةٍ أُخْرَى، فَقَالَ: وَمِنْ جِهَةِ النَّظَرِ قَدْ أَجْمَعُوا أَنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا قَتَلَ الْوَيْدَ فِي الْحَرَمِ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا جَزَاءٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ قَدْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ حُرْمَتَانِ؛ حُرْمَةُ الْإِحْرَامِ وَحُرْمَةُ الْحَرَمِ، فَكَذَلِكَ الطَّوَافُ لِلْقَارِنِ، وَكَذَلِكَ أَجْمَعُوا أَنَّ الْقَارِنَ يَجَلُّ بِحَلْقٍ وَاحِدٍ، فَكَذَلِكَ الطَّوَافُ أَيْضًا قِيَاسًا ⁽⁸⁸⁾.

ي- **مُخَالَفَةُ الرَّاوِي الضَّعِيفِ لِلثَّقَاتِ بِإِبْدَالِ حَدِيثٍ بِحَدِيثٍ، وَهُوَ قِسْمٌ مِنَ الْحَدِيثِ الْمَقْلُوبِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ:**

وَمِنْ ذَلِكَ مَا وَقَعَ فِي حَدِيثِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَنَسٍ الْجُهَنِيَّ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي شَاسِعُ الدَّارِ، فَمُرِّي لَيْلَةً أَنْزِلُ لَهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ «أَنْزِلْ لَيْلَةً ثَلَاثَةَ وَعَشْرِينَ».

فَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: وَرَوَاهُ الضَّحَّاكُ بْنُ عَثْمَانَ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ، وَلَكِنْ جَاءَ بِلَفْظِ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، وَذَلِكَ عِنْدِي مُنْكَرٌ فِي هَذَا الْإِسْنَادِ ⁽⁸⁹⁾.

83 المصدر السابق. والحديث أخرجه النسائي، في المجتبى، كتاب الافتتاح، السجود في اقرأ باسم ربك (967).

84 هذا الذي نقله ابن عبد البر عن أبي داود لم نقف عليه في النسخ المطبوعة من السنن، والحديث أخرجه أبو داود، في السنن، كتاب الصلاة، باب من لم ير السجود في المفضل (1403)، بدونها، فلعل ذلك وقع في بعض روايات السنن التي لم تصلنا عن أبي داود.

85 ابن عبد البر، التمهيد، ج15، ص228.

86 ابن عبد البر، التمهيد، ج8، ص198، وج15، ص222. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب طواف القارن، (1638)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران (1211).

87 ابن عبد البر، التمهيد، ج15، ص222، والحديث أخرجه بنحوه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب طواف القارن، (1640).

88 ابن عبد البر، التمهيد، ج15، ص229.

89 المصدر السابق، ج21، ص210، وج23، ص51.

قلت: يعني حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي أنه قال: «قد رأيتُ هذه الليلة، ثم أنسيتها، وقد رأيتني أسجد من صبحها في ماءٍ وطِينٍ، فالتَمِسُوها في العشرِ الأواخرِ، والتَمِسُوها في كلِّ وترٍ»، قال أبو سعيد: فأمطرت السماء تلك الليلة. يعني ليلة إحدى وعشرين. فذكر ليلة إحدى وعشرين بدل ثلاث وعشرين⁽⁹⁰⁾. فأنكر ابن عبد البر وروود هذا الحديث بإسناد حديث عبد الله بن أنيس.

ك- مُخَالَفَةُ الْمَتْرُوكِ لِلثَّقَاتِ فِي نَصِّ الْحَدِيثِ:

وذلك كما في الرواية التي قدّمنا ذكرها عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله: «من لعب بالشطرنج فقد عصى الله ورسوله».

فقد أنكر ابن عبد البر هذه الرواية بقوله: حديث منكر عن مالك...وأما حديث «الموطأ» حديث موسى هذا فحديث صحيح، وليس يأتي إلا من طريق سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري⁽⁹¹⁾.

قلت: يعني حديث مالك، عن موسى بن ميسرة، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري: أن رسول الله قال: «من لعب بالترّد فقد عصى الله ورسوله»⁽⁹²⁾.

قلت: بيان ذلك أن راويه المتروك خالف الثقات من رواة «الموطأ» بذكر الشطرنج في نص الحديث، مع أنهم إما ذكروا التردّد، لا الشطرنج. ويمكن أن يكون راويه فهم أن المراد بالترّد الشطرنج، فروى الحديث بالمعنى الذي فهمه، فلم يُصِبْ، والله أعلم.

ل- مُخَالَفَةُ الرَّاوي الضَّعِيفِ لِلثَّقَاتِ بِاخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ عَلَيْهِ، وَجَمَعِهِ بَيْنَ أَحَادِيثٍ مُخْتَلَفَةٍ فِي

سِيَاقٍ وَاحِدٍ، بِسَنَدٍ وَاحِدٍ:

وذلك كما في حديث صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ثعلبة الخُشَنِيِّ: أن رسول الله نهى يوم حَبيْر عن المَتْعَةِ، وأن تُوطَأَ الحَبَالِي، وعن لحوم الحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، وعن أكل كلِّ ذي نابٍ من السَّبَاعِ⁽⁹³⁾.

فقد قال ابن عبد البر منكرًا رواية صالح هذه بقوله: ورواه صالح بن أبي الأخضر، وليس ممن يُحتَجُّ به في الزهري.... لأن أصحاب الزهري الثقات؛ مالك وابن عيينة ومعمرو ويونس وعُقَيْلٌ لم يذكروا في هذا الإسناد غير النهي عن أكل كلِّ ذي النابِ مِنَ السَّبَاعِ⁽⁹⁴⁾.

ثم قال مُبَيِّنًا وَجَهَ نَكَارَتِهِ بقوله: وإِذَا يُوجَدُ لَفْظُ حَدِيثِ صَالِحِ بْنِ أَبِي الْأَخْضَرِ مِنْ مُرْسَلِ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَمِنْ مُرْسَلِ مَكْحُولٍ، وَلَا يَخْتَلِفُ أَهْلُ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ أَنَّ حَدِيثَ صَالِحِ بْنِ أَبِي الْأَخْضَرِ هَذَا خَطَأٌ مَقْلُوبٌ الْإِسْنَادِ وَالْمَتْنِ، مُنْكَرٌ، لِأَنَّهُ جَمَعَ فِيهِ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ أَحَادِيثَ ثَلَاثَةً، وَلَا يَصِحُّ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ فِي

90 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب السجود على الأنف، والسجود على الطين (813).

91 ابن عبد البر، التمهيد، ج13، ص173.

92 المصدر السابق ج13، ص173. وهذا الحديث أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب في النهي عن اللعب بالترد (4938)، وابن ماجه في السنن، كتاب الأدب، باب اللعب بالترد (3762).

93 ابن عبد البر، التمهيد، ج11، ص11. والحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ج22، ص210 (560).

94 ابن عبد البر، التمهيد، ج11، ص11.

تحريم الحمر الأهلية إسناداً إلا إسناد مالك، عن ابن شهاب، عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي بن أبي طالب، عن أبيهما، عن علي، عن النبي ...⁽⁹⁵⁾.

م- مخالفة التابعي في تفسيره لتفاسير الصحابة والتابعين:

وذلك كما وقع في قول مجاهد بن جبر المكي: أن المَقَامَ المَحْمُودَ أن يُقَعَدَ الله سبحانه النبي r مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى الْعَرْشِ.

فقد أنكر ابن عبد البر هذا التفسير بقوله: هذا عندهم منكر في تفسير هذه الآية.

ثم بيّن وَجَهَ نِكَارَتِهِ بقوله: الذي عليه جماعة العلماء من الصحابة والتابعين، وَمَنْ بَعَدَهُمْ مِنَ الْخَالِفِينَ أن المَقَامَ المَحْمُودَ هو المَقَامَ الذي يَشْفَعُ فِيهِ لِأُمَّتِهِ، وقد رُوِيَ عن مجاهدٍ مثلاً ما عليه الجماعة من ذلك؛ فصار إجماعاً في تأويل الآية من أهل العلم بالكتاب والسنة⁽⁹⁶⁾.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث أذكر بإيجاز أهم ما انتهيت إليه من خلال استعراض ودراساتي لتلك الأحاديث التي حكم ابن عبد البر بنكارتها، فأقول:

1- لقد كان الإمام ابن عبد البر صاحب معرفة واسعة وبصيرة نافذة بعلم الحديث، عللاً ورجالاً، بما أهله للتصدي للحكم على الحديث، وإبداء الرأي في رواية الأحاديث، ذلك لأنه أمكنه تحصيل ما لم يُحصَلْ غيره من معاصريه؛ من العلوم والمعارف، بالرغم من عدم مُغَادَرَتِهِ الأندلس.

2- تعدى الإمام ابن عبد البر مرحلة الحكم على ظواهر أسانيد الأحاديث، إلى مرحلة الغوص في أسانيد ومتون تلك الأحاديث، لكشف ما قد تشتمل عليه من عِللٍ خَفِيَّةٍ، ومناكير، وهو علم لا يُجيدُه إلا القلة من النقاد.

3- تعددت وجوه المخالفة الموجبة لنكارة الحديث في نقد ابن عبد البر لدى حكمه على الأحاديث، وأن بعضها ربما يقع من الثقات، كما يقع من الضعفاء.

4- حكم الإمام ابن عبد البر على تلك الأحاديث بالنكارة، كان بعِللٍ وأسبابٍ وَجِيهَةٍ يُقَرُّ عليها علماء الحديث، بل ظهر لنا أن أكثرها مما يَتَّفِقُ حُكْمُهُ عليها بذلك مع حكم بعض النقاد السابقين له كابن معين ومحمد بن عبد الله بن مُمَيْرٍ والدارقطني وغيرهم.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي، الرازي، (المتوفى:327هـ)، **علل الحديث**، تح: فريق من الباحثين بإشراف د.سعد بن عبد الله الحميد ود.خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، ط1، 1427هـ - 2006م.

ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير بن حرب أبو بكر، (المتوفى:279هـ)، **التاريخ**، السفر الثالث، تح: صلاح بن فتحى هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1427هـ - 2006م.

95 المصدر السابق.

96 المصدر السابق ج19، ص64.

- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (المتوفى:235هـ)، المصنف، طبع الدار السلفية، الهند.
- ابن بَشْكُوَال، أبو القاسم خَلْف بن عبد الملك، (المتوفى:578هـ)، الصَّلَة في تاريخ أئمة الأندلس، تصحيح: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، 1374هـ - 1955م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، (المتوفى:852هـ)، نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، تح:حمدي عبد المجيد السلفي، دار ابن كثير، ط2، 1429هـ - 2008م.
- ابن حجر، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ .
- ابن حجر، نُزهة النظر في توضيح نُخبة الفِكر، تح:د. نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3، 1421هـ - 2000م.
- ابن حَرَم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حَرَم الأندلسي، (المتوفى:456هـ)، جَمَهْرَة أنساب العرب، تح:عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1382هـ - 1962م.
- ابن حزم، المحلّي، تح:أحمد محمد شاكر، المطبعة المنيرية، 1347هـ.
- ابن حزم، رسالة في فضائل الأندلس، ضمن ثلاث رسائل في فضائل الأندلس، تح: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط1، 1968م .
- ابن خير الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر، (المتوفى:575هـ)، فهرسة ابن خير الإشبيلي، تح:بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 2009م.
- ابن رجب، زيد الدين عبد الرحمن بن أحمد، (المتوفى:795هـ)، شرح علل الترمذي، تح:د.همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1407هـ - 1987م.
- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النَّمري، (المتوفى:463هـ)، الاستذكار، تح:د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت/ دار الوعي، حلب، القاهرة، ط1، 1414هـ-1993م.
- ابن عبد البرّ، التمهيد، تح:مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- ابن فَرْحُون، إبراهيم بن علي بن محمد اليَعْمري المالكي، (المتوفى:799هـ)، الدِّيْنِيَّات المَذْهَب في معرفة أعيان علماء المَذْهَب، تح:الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى:273هـ)، السنن، تح:شعيب الأرنؤوط وجماعة، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ - 2009م .
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (المتوفى:275هـ)، السنن، تح:شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، (المتوفى:256هـ)، الصحيح، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بعناية: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية)، ط1، 1422هـ .
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سُوْرَة، (المتوفى:279هـ)، السنن، تح:أحمد محمد شاكر (ج1،2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4،5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ-1975م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (المتوفى:405هـ)، المستدرک، تصحيح:محمد عرب النعماني وأمير حسن النعماني وأبو الحسن الأروهوي وشريف الدين الفالمي وهاشم الندوي، دائرة المعارف النظامية، الهند، بين 1335هـ و1342هـ.
- الحَميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله، (المتوفى:488هـ)، جَدْوَة المَقْتَس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، (المتوفى:463هـ)، تاريخ بغداد، تح:الدكتور بشار عواد معروف،

- دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ - 2002م.
- الخطيب البغدادي، **الفصل للوصول المدرج في النقل**، تح: محمد بن مطر الزهراني، دار الهجرة، ط1، 1418هـ - 1997م.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، (المتوفى: 385هـ)، **علل الأحاديث النبوية**، المجلدات من الأول إلى الحادي عشر، تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405هـ - 1985م، والمجلدات من الثاني عشر إلى الخامس عشر، بعناية: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1427هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، (المتوفى: 748هـ)، **المغني في الضعفاء**، تح: دكتور نور الدين عتر، دار المعارف، حلب، 1391هـ - 1971م.
- الذهبي، **المؤقظة في علم مصطلح الحديث**، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1412هـ.
- الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تح: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.
- الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط3، 1377هـ.
- الذهبي، **ذكر من يُعتمد قوله في الجرح والتعديل**، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، ط4، 1410هـ - 1990م.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تح: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ - 1985م.
- الذهبي، **ميزان الاعتدال**، تح: علي محمد الجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1382هـ - 1963م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: 794هـ)، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تح: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1419هـ - 1998م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد، (المتوفى: 902هـ)، **فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تح: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1424هـ - 2003م.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد، (المتوفى: 562هـ)، **الأنساب**، تعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، ط1، 1408هـ - 1988م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي، (المتوفى: 360هـ)، **المعجم الكبير**، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
- الفاكهي، محمد بن إسحاق بن العباس، (المتوفى: 272هـ)، **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، تح: د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ط2، 1414هـ.
- القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، (المتوفى: 544هـ)، **ترتيب المذآرك وتقریب المسالك**، الجزء الثامن، تح: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، 1983-1981م.
- المزني، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، (المتوفى: 742هـ)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ - 1980م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (المتوفى: 303هـ)، **المجتبى**، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ - 1986م.
- عادل بن عبد الشكور الزرقى، **قواعد العلل وقرائن الترجيح**، دار المحدث للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ.
- قاسم بن قُطُوبغا، **القول المبتكر على شرح نخبة الفكر**، تح: د. إبراهيم الناصر، دار الوطن، الرياض، 1420هـ.
- مالك، مالك بن أنس الأصبحي، (المتوفى: 179هـ)، **الموطأ**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ - 1985م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (المتوفى: 261هـ)، **الصحیح**، ترقیم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

مُعَلِّطاي، علاء الدين مُعَلِّطاي بن قليچ، (المتوفى: 762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تح: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم،
الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1422هـ - 2001م.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *es-Sahîh*. Tahkik: Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Yy.: Dâru Tavku'n-Necât, h. 1422.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *İlelu'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*. Tahkik: Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî. Demmâm: Dâru İbnu'l-Cevzî, h. 1427.
- Ebu Dâvud, Süleymân b. el-Eşâs el-Sicistânî. *es-Sunen*. Tahkik: Şuâyb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Dâru'r-Risâle'l-Alemiyye, 2009/1430.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs. *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadisihi*. Tahkik: Dr. Abdulmelik Abdullah Dehiş. Beyrut: Dâru Hadr, h. 1414.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Mustedrek*. Tahkik: Muhammed Ârab en-Nu'mânî, Amir Hasan en-Nu'mânî, Ebu'l-Hasen el-Emrûhavî, Şerifeddîn el-Fâlmî, Hâşim en-Nedvî. Hindistan: Deiratu'l-Mearif, h. 1335.
- Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Tarihu Bağdad*. Tahkik: Dr. Beşşar Âv-vâd Mârûf. Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatib el-Bağdadî. *el-Fasl li'l-Vasli'l Medric fi'n-Nakl*. Tahkik: Muhammed b. Matar ez-Zeh-rânî. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1418/1997.
- Humeydi, Ebu Abdullah Muhammed b. Futûh b. Abdullah. *Cezvetu'l-Muktebis fi Zikri Vullâti'l-Endelus*. Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1966.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Nemerî. *el-İstizkâr*. Tahkik: Dr. Abdulmu'ti Emin Kal'aci. Beyrût: Dâru Kuteybe, 1414-1993.
- İbn Abdilber. *et-Temhîd*. Tahkik: Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. el-Mağrib: Vizeru Umumi'l-Evkaf, h. 1387.
- İbn Beşkûvâl, Ebu el-Kâsim Halef b. Abdulmelik. *es-Sılatu fi Tarihi Eimmeti'l-Endelus*. Tahkik: Seyit Âzat el-Âttâr el-Huseynî. Yy.: Mektebetu'l-Hanci, 1374/1955.
- İbn Ebî Hâtim Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Hanzelî. *İlelu'l-Hadis*. Tahkik: Dr. Saad b. Abdullah el-Hamid-Dr. Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî. Yy.: Matbaatu Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Ebî Heysem, Ahmed b. Zuheyr b. Harb Ebu Bekir. *et-Tarih, es-Seferu's-Salis*. Tahkik: Salâh b. Fethî Hilâl. Kahire: el-Farûk el-Hadisetu li't-Tibaati ve'n-Neşr, 1427/2006
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebu Şeyh el-Abasî el-Kufî. *el-Musan-nef*. Hindistan: Daru's-Selefiyye, ts.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed el-Ya'mari el-Mâlîkî. *Dibâcu'l-Mezheb fi Ma'rifeti Ayâni 'Ulemâi'l-Mezheb*. Tahkik: Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Netaicu'l-Efkar fi Tahrici Ehadisi'l-Ezkar*. Tahkik: Taha Hamdi Abdulmecid Selefî. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1429.
- İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbete'l-Fiker*. Tahkik: Dr. Nûreddin İtr. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hâcer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Daru'l-Me'arif, h. 1326.
- İbn Hayr el-İşbîlî, Ebu Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*. Tahkik: Beşşar Marûf, Mahmud Beşşar Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Tahkik: Abdusselam Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1382 /1962.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. Yy.: Mektebetu'l-Munirâ, h. 1347.

- İbn Hazm. *Risâle fî Fedâilî'l-Endelus*. Tahkik: Dr. Salâhuddîn el-Munacid. Y.y.: Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 1968.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sunen*. Tahkik: Şuayb Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risale el-'Alemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb, Zeyd Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'ale't-Tirmizî*. Tahkik: Dr. Hamam Abdurrahim Sa'îd. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1407/ 1987.
- Kâdî 'İyâd, 'İyâd b. Mûsa el-Yehsubî. *Tertibu'l-Medarik ve Takribu'l-Mesalik*. Tahkik: Sa'îd Ahmed 'Arab. Muhammediye, Fas: Matbaatu Fedâle, 1981-1983.
- Kasım b. Kutlûbuğâ. *el-Kavlu'l-Mubteker 'alâ Şerhi Nuhbetel-Fiker*. Tahkik: İbrâhîm el-Nâsır. Riyâd: Dâru'l-Vatan, h. 1420.
- Mâlik, Mâlik b. Enes el-Esbehî. *el-Muvattâ*. Tahkik: Muhammed Fuat Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Yûsuf b. Abdurahman b. Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâir-Ricâl*. Tahkik: Dr. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1400/1980
- Muğaltay, 'Alâddîn Muğaltay b. Kılıc. *İkmâlu't-Tehzîbi'l-Kemâl*. Tahkik: Adil b. Muhammed, Usame b. İbrahim. Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tibaati ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisâbüri. *es-Sahih*. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesâ'i, Ebu Abdurahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *el-Muctebâ*. Tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslami, 1406/1986.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfîyyeti'l-Hadis li'l-İrâki*. Tahkik: Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebu S'ad Abdulkarim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Tahkik: Abdullah Ömer Barûdî. Y.y.: Dâru'l-Cinân, 1408/1988.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed el-Lahmî. *Mu'cemu'l- Kebîr*. Tahkik: Hamdî Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbnTeymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdalbaki, İbrahim Âtvâ. Mısır: Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ Babî el-Halebî, 1975/1395.
- Zarkî, Adil b. Abdüşşekûr. *Kavâ'idu'l-İlm ve Karâini't-Tercih*. Y.y.: Dâru Muhaddis, h. 1425.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fî'd-Duâfâ*. Tahkik: Dr. Nûreddin Itr. Haleb: Dâru'l-Meârif, 1391/1971.
- Zehebî, *Zikru men Yütemedu Kavluhu fî'l-Cerh ve't-Tâdil*. Tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde. Dâru'l-Beşâr, Beyrut, 1990 /1410.
- Zehebî. *el-Mukizatu fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Tahkik: Abdulfettâh Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, h. 1412.
- Zehebî. *Mizanu'l-İtidal*. Tahkik: Ali Muhammed Al-Becâvi. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 1382/1963.
- Zehebî. *Siyeru'Alâmi'n-Nubelâ*. Tahkik: Şu'ayb el-Arnâût. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1405/1985.
- Zehebî. *Tarihu'l-İslam*. Tahkik: Dr. Beşşar Âvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslamî, 2003.
- Zehebî. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Haydarabad/Dekkan, Hindistan: Dairetu'l-Mearifî'l-Usmani, h. 1377.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır, *en-Nuket 'alâ Mukaddime İbn Salâh*. Tahkik: D. Zeynelâbidin b. Muhammed. Riyad: Advau's-Selef, 1419/1998.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler

Hamdullah ERCİK*

Öz

Bu çalışmada, metafiziksel problemlere ek olarak, ateizm düşüncesine gerekçe oluşturan nedenleri tespit etmeyi amaçladık. Bu doğrultuda ilk olarak çalışmanın giriş kısmında araştırmanın problem bilgisine yer verilmiştir. İkinci aşamada felsefi-teolojik bir kavram ve sosyo-politik bir itham olarak araştırmanın problem bilgisini gerektiren ateizm kavramının belli zaman, zemin ve zihniyet koşulları içerisindeki kullanım biçimleri incelenmiştir. Bu yolla beşerî gerekçelerin somutlaştığı ateizm düşüncesi ile kurumsallaşmış teistik inanç anlayışları arasındaki gerilimin izdüşümleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak metafiziksel problemlere ek olarak *kusurlu tanrı tasavvurları ile psiko-sosyal değer krizlerinin* ateistik tepkilere yol açtığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ateizm, postmodern ateizm, teizm, zeuizm, deizm, Allah.

Theism-Ateism's Tension: Postmodern Conditions and Problems

Abstract

In this study, we aimed to determine the main causes of atheism thought along with metaphysical problems. In the first part of the study, it was given the information about problem of the research. In the second stage, it has been examined the use of the concept of atheism which is expressed as socio-political accusation as well as the philosophical-theological concept in terms of time, ground and mentality conditions. Afterwards, it was determined the projections of the tension which occur between the atheistic thoughts and the institutionalized types of theistic beliefs. As a result, it was concluded that the *flawed god-conceptions and psycho-social value crisis* continued to lead to atheistic reactions, in addition to the problems of the metaphysics

Keywords: Atheism, postmodern atheism, zeuism, theism, deism, Allah.

Makale gönderim tarihi: 31.10.2018, kabul tarihi: 18.12.2018.

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam A. B. D.

ORCID: 0000-0003-3710-5618

hamdullahercik@gmail.com

Atıf: Erçik, Hamdullah. "Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 687-708.

Giriş

Ateizm konusunda asıl problem Tanrı'nın varlığı, doğası ve evrenle ilişkisinin mahiyeti ile ilgili metafiziksel problem durumudur. Buradaki problemde, Tanrı aşkın bir varlık olmayı tercih ettiği için Tanrı'nın var olduğu hususu kabul edilmediği sürece onun varlığı ve evrenle ilişkisi tasavvur edilememektedir.¹ Nitekim ateist olduğunu iddia eden insanlar, Tanrı'nın varlığını kabul etmedikleri için Tanrı'yı tasavvur edememe problemini aşamamaktadırlar. Öte yandan başlangıçta Tanrı'nın tasavvur edilme imkânı bulunmasa bile "Tanrı'nın var olup olmadığı" tartışmasının bir *ideal konuşma ortamında* çözüme kavuşturulması mümkün görülebilir.² Zira insanların hastalık, sel, depresyon, ölüm gibi tabii ve ahlaki kriz dönemlerinde inkârın muhtemel riskleri karşısında inanmayı tercih etmeleri beklenir.³ Ancak bazı insanların, hayatın olağan akışına aykırı bir şekilde, inkâr riskini alacak bir gözü kara durumu tercih ettiklerine tanık olmaktadır. Burada bazı insanların bu gözü kara durumu tercih ediyor olması asıl probleme inmeyi engelleyen başka problemlerin varlığına işaret etmektedir.

Ateizm konusunda asıl probleme inmeyi engelleyen problemler, insanların Tanrı'ya inanma ve onu konuşma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum antropolojik gerekçelerin ateizm problemindeki rolünü ön plana çıkarmaktadır. Burada, Tanrı'nın bizim onu konuşmamıza ihtiyacı olduğunu iddia edemeyeceğimiz bir seviyede, insanı Tanrı'yı konuşmak zorunda bırakan antropolojik gerekçelerin başka insanların inançsızlık tepkilerine gerekçe oluşturduğu söylenebilir. Zira Tanrı'nın var olduğunu tasdik edip onu vahiy ve tabiat işaretlerinden hareketle tasavvur etme imkânı bulan insanlar artık ateist kalmamaktadırlar, ancak

1 Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Fahreddin Razi (606/1209), *el-Muhassal fi Efkaru'l-Mutakaddimin ve'l-Mutaahhirin*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Kahire: Mektebetu Külliyyati'l-Ezher, ts.), 16-17.

2 *İdeal Konuşma Ortamı* ifadesi için bkz. Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1997), 404- 412; Quentin Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 170.

3 Blaise Pascal, *Pensees* (New York: Oxford University Press, 1995), 67-70.

süreç içerisinde gerçek Tanrı fikri yerine, mutlak hakikat iddiası ile kendi anlama geleneklerini yerleştirdikleri oranda başka insanların ateizm krizini derinleştirmektedirler. Bu anlamda antropolojinin teolojileştirilmesi faaliyetinin bir sonucu olan *kusurlu tanrı tasavvurlarının* ateizm düşüncesine gerekçe oluşturan problemlerden biri olduğu söylenebilir.

Tanrı'nın varlığı ve doğasını hakkıyla takdir edememekten kaynaklanan her türlü inanç kusurludur. Bu çalışmada kusurlu bulduğumuz ve inkârcı reflekslerden sorumlu tuttuğumuz *zeuizm*, antropolojinin teolojileştirilmesi anlamındaki en somut tanrı tasavvurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ İlk Çağdan itibaren *kavramsal istilasını* Tanrı'dan bahsedilen her dinde gömülü bulduğumuz zeuist Tanrı tasavvurunda, insan üretimi olan Tanrı imgeleri, pratikleri önceleyen bir din formunda gerçek Tanrı fikrinin yerine ikame edilmektedir.⁵ Buradaki inanç formunda, hak olan yaratıcının metafiziksel zemini kullanıldığı için zeuizmin sıradan insanlar tarafından fark edilmesi mümkün olmamaktadır. Mesela Orta Çağ Avrupası'nda zeuist dinsel bir örgütlenme biçimi olan kilise ruhbanlığı, dünyevi araçları yedeğine alarak kendi menfaatlerine uygun dinsel bir dünya kurmuştur.⁶ Daha sonra insanların bu durumu fark etmelerini önlemek için kilise imtiyazlarının savunulmasını din ve imanın savunulması şeklinde sunmuştur.⁷ Ancak teorik anlamda dünya hayatına ilişkin maddi imkânları yeren yöneticilerin ve din adamlarının aynı zamanda dünya nimetlerinden abartılı bir şekilde faydalanmaları yok-sul insanların dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim söz konusu zeuist tasalluta bir tepki olarak biriken seküler dalga, toplumsal sistemlerin tümünü dinden arındıracak derecede şiddetli bir öfkeyle toplumsal yaşamı etkisi altına almıştır.⁸

Metafiziksel problemlere ek olarak kusurlu tanrı tasavvurlarının ateizm problemini derinleştirdiğini iddia ettik. İnkârcı tepkilere gerekçe oluşturan üçüncü problem durumu ise psiko-sosyal değer krizidir. Bu problem durumunda ateistik düşünceler, maddi ve manevi açıdan kırılğan hale gelmiş insanların şikâyet felsefeleri üzerinden görünür hale gelmektedir.⁹ Bu seviyede insanlar çeşitli nedenlerden dolayı kaygı ve öfkelerini tanrıtanımazlık iddiaları üzerinden dile getirme yolunu seçmektedirler. Örneğin babaları ile iyi ilişkiler geliştirememiş çocukların toplum, devlet, okul ve Tanrı gibi üst otorite veya kurumlarla iyi ilişkiler geliştirmesini

4 *Zeuzim kavramı*, antropolojinin teolojileştirilmesi anlamını çağırıştırması bakımından Eski Yunan dönemi mitolojik tanrılardan biri olan *Zeus* isminden ilham alınarak kullanılmıştır.

5 Kuran'da geçen "Samiri'nin Buzağısı" için bkz. Taha 20/85-91; Araf 7/148-151.

6 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 168; Nadim Macit, "Dini Bilginin Anlamı ve Farklı Dünyalar", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: 2002), 112

7 Roger Garaudy, *Yobazlıklar* (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yay., 2016), 16; İbrahim Coşkun, "Dünyevi İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: 2003), 173.

8 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, 166.

9 Miguel Farias, "The psychology of Atheism", *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. Stephen Bullivant & Michael Ruse (Oxford University Press, 2013).

beklemek ne derece doğru olabilir sorusu bu anlamdaki psiko-sosyal değer krizlerine göndermede bulunmaktadır.¹⁰ Ancak buradaki değer krizinden kaynaklanan ateistik tavırların hakiki bir ateizmden ziyade geçici birer tepki hareketi olarak görülmesi daha uygun olur.¹¹

Putperestliğin, bir kusurlu tanrı tasavvuru olduğunu beyan eden ayetler Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla zikredilmektedir.¹² Aynı şekilde psiko-sosyal değer krizlerinin neden olduğu inanç sapmalarını ifade eden ayetler de yer almaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de, Habil ile Kabil kıssasında, insanlık tarihinde "Kabil Sendromu / Cain Sendrom" olarak süregelen bir değer krizinin inançsızlık problemine dönüştüğünü görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim'de Kabil'i, kardeşini öldürmeye iten nedenin Allah'ın, Kabil'in hediyesini kabul etmemesi durumu olduğu ifade edilmektedir.¹³ Fakat öte yandan hediyeinin reddedilmesi ile Kabil'in kardeşini öldürmesi arasındaki ilişkiyi yorumladığımızda baba, kardeş, aile ve Tanrı tasavvurunun içerisinde yorumlandığı benliği bir bütün olarak sarsacak şiddette psiko-sosyal bir değer krizinin yaşandığını sezmekteyiz.¹⁴ Benzer bir durumu kardeşlerinin, Hz. Yusuf'u kuyuya atma eylemlerinde görmekteyiz.¹⁵

Psiko-sosyal değer krizlerine ilişkin atıflara Kur'an-ı Kerim öncesi kutsal metinlerde de karşılaşmaktayız. Örneğin ateistlerin sıklıkla kullandıkları "Tanrı'nın Sessizliği" metaforunda psiko-sosyal değer krizinin izlerini bulmaktayız.¹⁶ Burada Tanrı'nın sessizliği duygusu, hayat felsefesini mutluluk beklentisi üzerine kurmuş insanların yaşadıkları hastalık, ölüm acısı, şiddet, afet, evlat acısı, evlilik problemleri, istismar, cinayet gibi kişisel olarak direnme güçlerini aşan acılara Allah'ın kayıtsız kaldığını düşünmeleri temelinde gelişmektedir.¹⁷ Açıktır ki hayatı boyunca ahlaki ve doğal kötülüklerle karşılaşan bir kimse için *Tanrı'nın sessizliği* unutmaya alınılmakta ve bu durum Tanrı'nın yokluğu şeklindeki bir vehme dönüşmektedir.¹⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın, insanların taleplerine karşı sessiz kaldığı veya unuttuğu şeklinde bir ifade geçmemektedir. Aksine Kur'an'da, dua edenin duasına cevap veren, her daim hazır ve nazır olan bir Allah inancı yer almaktadır.¹⁹ Bununla birlikte Müslümanların, Allah'ın kudretini hakıyla takdir edemediği du-

10 Paul C. Witz, "Ateizm Psikolojisi", çev. Kenan Sevinç, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013): 133-147.

11 Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 22.

12 Ankebut 29/19, 25; Tevbe 9/17.

13 Maide 5/27-31; Yaratılış, 4.

14 Julián Andrés ve González Holguín, *Cain, Abel, and the Politics of God* (New York: Routledge, 2017), 38-45.

15 Yusuf 12/9-15.

16 "Tanrı'nın Sessizliği / Silence of God" olarak kavramsallaştırılmıştır. Tevrat'ta bu ifade Hz. İbrahim'in çocuk sahibi olma arzusu temelinde yaşadığı sıkıntılarda Allah'ın kendisine on üç yıl sessiz kaldığı dönemin travmatik etkisini ifade etmek için kullanılmaktadır." Yaratılış 16/1-4, 15-16.

17 F. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments About the Problem of Evil", *Religious Studies* 17 (1981): 25.

18 Yaratılış 16/25-31.

19 Hac 22/62; Bakara 2/186.

rumlarda, İslam ilahiyatının dua teorisini, Allah'ın her duaya hemen ve vasıtasız cevap vereceği şeklinde anladıklarını tecrübe etmekteyiz. Bu durum çoğu zaman insanları temelsiz bir beklenti içerisinde sürüklemektedir. Hâlbuki hak inanca göre Allah, duaya evrenin içinde potansiyel olarak var ettiği afiyet, sağlık, emniyet ve şifa ile cevap vermektedir. Buna göre şifayı veren Allah olsa bile vasıtası doktordur. Rızkı veren Allah'tır fakat vasıtası çabadır. Güvenliği veren Allah'tır fakat vasıtası akıldır. Ancak kendi emek ve çabasına güvenme yerine insanları kör bir fatalizm içinde Allah ile karşı karşıya getiren *kusurlu tanrı tasavvurlarının* aynı zamanda *psiko-sosyal değer krizlerini* derinleştirme yolu ile ateizm düşüncesine neden olduğunu tespit etmekteyiz. Bu çok yönlü etkileşimi daha iyi anlamak için öncelikle ateizm ve teizm kavramlarının anlam çerçevesi ile söz konusu kavramların anlam yükünü oluşturan tarihsel sürecin anlaşılması beklenebilir.

1. Teizm ve Ateizm Gerilimi: Kavramsal Tahlil

Ateizm ile teizm arasındaki gerilime bakıldığında sürecin en başında *deizm*, *politeizm*, *monoteizm*, *animizm*, *zeuizm*, *agnostisizm* ve *panteizm* gibi tanrı inançlarını içine alan teizm düşüncesinin var olduğu söylenebilir.²⁰ Çoğu zaman dinsel bir sistem içerisinde vücut bulan *teizm* genellikle insanın tecrübe ettiği bir âlemden yaratıcı olan, evrene müdahale eden, seven ve merhametli olan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, evrenin yaratıcısı, sonsuz, müteal ya da kimilerine göre mücessem ve müşahhas bir Tanrı'ya veya tanrılara inanmak ile gerektiğinde onlara yaklaşma ritüelleri yapmak şeklinde anlaşılmaktadır.²¹ Bu tanımdan hareketle meseleye baktığımızda teizmin bütün felsefi-teolojik tanrı tasavvurlarını, kusurlu tanrı inançları ile dini tecrübe konularını içine alan şemsiye bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.

Ateizm ise teizmin iddialarının karşısında yer alan bir tanrısızlık tasavvurudur. Bu nedenle ateizm kavramı, tanrı tasavvurlarına dayanan teizme kıyasla inşa edilen bir kavram olmuştur.²² Buna göre ateizm kavramının tanımı, teizm kavramının anlaşıldığı yolla ele alındığında; ateizm, teizmin varlık sebebi olan en büyük bilgi doğrusunu imleyecek şekilde "a" olumsuzluk ekini kavramsal düzeyde teizm sözcüğüne eklemekte ve teizmin temel iddiası olan "Tanrı vardır" önermesini olumsuzlamaktır. Başka bir deyişle a-teizm "herhangi bir tanrının var olmadığına inanmak" veya "*hiçbir tanrı yoktur* önermesini ileri sürmektir.²³ Bu genel yargı politeist inançları da kapsamaktadır. Dolayısıyla ateizm düşüncesi pratik, teorik, duygusal veya entelektüel olup olmadığına bakılmaksızın ister monoteist ister politeist olsun en genel ifadesi ile her türlü tanrı inancının reddedilmesi, dar an-

20 T. J. Mawson, *Belief in God* (Oxford Univ. Press, 2005), 9.

21 J. J. C. Smart ve J. J. Haldane, *Atheism and Theism: Great Debates in Philosophy* (Blackwell, 2002), 8.

22 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Prometheus Book, 2003), 17.

23 Paul Draper, "Atheism and Agnosticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>.

lamda ise İbrahimî dinlerin *teistik tasavvurlarına* karşı ontolojik ve epistemolojik düzeydeki bir inançsızlık tasavvuru şeklinde anlamak mümkündür.²⁴

2. Teizm ve Ateizm Gerilimi: Tarihsel Süreç

Teizm ve ateizm geriliminin tarihsel süreci ateizm ve teizm kavramlarının anlam yükünü biçimlendirmiştir. Günümüzde herhangi bir tanrı inancına sahip olmak anlamında kullanılan teizm kelimesi,²⁵ eski Yunanca'da *Zeus* ismine tekabül eden *Theus*'tan türetilmiştir.²⁶ *Zeus/Theus* ise politeist olan Eski Yunan'da panteonun, tanrı ve tanrıçalardan oluşan tapınak kurulunun, baş tanrısıdır.²⁷ Eski Yunan'da zaman zaman insanlara musallat olduğu söylenen tanrılarla ilgili mitolojik inançlar yaygındı. Bu inançlarda, neredeyse her işi ve durumu tanrıların sevincine veya öfkesine bağlamak toplumsal hayatı içinden çıkılmaz hâle getirmekteydi. Zira üretilen bütün mitler, maddi dünyanın doğasının ve insanoğlunun kaderinin hesabını tanrıların davranışlarına vermeyi ilham etmekteydi. Bu nedenle tanrıların insanoğlunun yararına olabilecek değişiklikleri yapmalarını sağlamak onların arzularını ve tutkularını öğrenip kurban, kefare, büyü, sözler, şarkılar, ilahiler ve dualarla ikna edilmelerine bağlıydı. Bunun nasıl yapılacağı bilgisi ise rahip aristokrasininin tekelindeydi. Bu sınıf elindeki gücü, sahip olduğu sırları kıskançlıkla saklayarak ayinlere, dinin amacına ve değerine kendilerinden başkasının yeterince inanacağını asla kabul etmeyerek korumaktaydı.²⁸ Anlatılanlardan hareketle eski Yunan toplumunda mevcut olan bir tapınak yapılanmasının birtakım tanrı imgelelerinden insanların hayatlarına yön verdiği ve bir takım haksız tasarruflarda bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu nedenle Tanrı'nın hakikatini kendi menfaatleri için manipüle eden ruhbanlık anlayışı ve dinlerin dokusuna işlediği oranda toplumsal tabakalarda seçkin bir zihniyet oluşturan *zeuist tasallutu* kadim ateizm probleminin en başına koymak mümkündür. Öte yandan *Zeus/Theus* kelimesinin tanrı inancına sahip olmak anlamında bütün tanrı inançlarına isim olması durumu zeuist tanrı anlayışın, her dinde var olan tanrı kavramını istila etmesini kolaylaştırmıştır.

Zeus gibi mitolojik dünyada var olan ve *kendi başına düşünebilen* anlamına gelen *Prometheus* ise aynı zamanda *gelecekte olabilecek şeyleri görebilen* bir başka miti temsil etmektedir.²⁹ *Prometheus* miti, inanç ve kültür alanlarını her alanda

24 Anthony Flew, *Dictionary of Philosophy* (New York: McMillan, 1979), 28; Smart ve Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy)*, 8; Gordon Stein, "The Meaning of Atheism and Agnosticism", *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. Gordon Stein (New York: Prometheus Book, 1980), 3; Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple UP, 1990), 464-5; Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed* (New York: Continuum International Publishing, 2010), 16, 22; David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy* (Illinois: Open Court Publishing Comp, 2008), 3.

25 J. J. C. Smart ve J. J. Haldane, *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy)* (Blackwell, 2002), 8.

26 Joseph Campell, *Tanrının Maskeleri: Batı Mitolojisi*, 19, 229.

27 Michelle M. Houle, *God and Goddesses in Greek Mythology* (London, England: 2001), 14.

28 Alev Alatlı, *Batıya Yön Veren Metinler*, 2010, 65.

29 Houle, *God and Goddesses in Greek Mythology*, 32.

rasyonelleştirmeyi ifade eden demitolojizasyon evresinde, insanların zeuist tanrılar krallığına karşı yaptığı başkaldırısı temsil etmektedir.³⁰ Bu mitolojik model İbrani literal-teolojide peygambere, Batı felsefi-teolojide ise filozofa denk gelmektedir. Ateizmin, ilk evrede mitolojik tanrıların tasallutuna bir tepki olarak yani *anti-zeuist* bir girişim olarak ortaya çıkmasından hareketle İlk Çağda ateizmin esasında *zeuizm* karşıtlığı üzerinden a-mitoloji olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde ateist adı verilen insanların aslında tanrısallığın belli mitolojik kavramlaştırmalarını ret eden kimseler olduğunu bilmek gerekmektedir.³¹ Bu nedenle, ilk biçimi ile ateizm esasında sosyal hayatı ve insan zihninin çalışma ilkelerini mitolojiden arındırma işlevi ile rasyonel bir ilahiyatın gelişmesine yardım etmiştir.³²

Ateizm kavramının ortaya çıkmasında Greklerin katkısı büyük olmuştur. Zira Grekler teorik ateizmi keşfederek kullanıma sunmuşlardır. Ayrıca ateizmin icadı *kendi başına düşünebilme* anlamındaki entelektüel düşüncenin *kendi geleceğini öngörmesi bakımından* yeni bir yol açmıştır. Ne var ki Grekler, Romalılar, Paganlar ve Hıristiyanlar aynı zamanda kendi karşıtlarını etiketlemek için de *ateist* kavramını kullanmışlardır. Daha sonraki dönemlerde bir gelenek içinde yaşayan insanlar siyaset, ekonomi ve akademi gibi hayatın her alanında rakiplerini susturmak için ateizm etiketini kullanma âdetini sürdürmüşlerdir.³³ Bu nedenle inançsızlık denilince hemen akla ateizm gelmemelidir. Zira bir dine müntesip olan birisi başka bir dinden olanın dinini reddedebilmektedir. Bu yüzden bazı noktalar dikkate alındığında ateizm, kimi durumlarda bir politik ideoloji olarak da düşünülebilir.³⁴

Antik Çağda tanrı tasavvuru, felsefi düzlemde ontolojik bir varlığın olup olmadığı meselesi etrafında cereyan ederken mitolojik/zeuist tanrı inançları halk arasında yaşamaya devam etmiştir.³⁵ Bu nedenle bu dönemdeki ateizm suçlamaları, mitolojik tanrıların korumaya çalışan sıradan halk tarafından yöneltilmiştir. Örneğin ateizmle ilk suçlanan Protagoras,³⁶ baskılar dayanılmaz hale geldiği bir dönemde Atina kralının himayesinde şehri terk etmiş, ancak gemi ile Sicilya adasına kaçmak isterken fırtınaya yakalanmış ve denizde boğulmuştur.³⁷ Aynı şekilde Xenophanes de halkın antropomorfik inançlarına karşı çıkmıştır. Tanrı'nın ölümlü olduğunu reddetmiştir. Sokrates ise sofistler gibi pratik meselelerle ilgilenmesine rağmen esasında hazcı ahlaka inanmayan bir düşünürdü. Fakat gençleri

30 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (İstanbul: 2012), 171.

31 Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, 21.

32 Rudolf Bultman, *Remythologizing Theology* (New York: Cabridge Univ. Press, 2001), 176, 183.

33 Jan N. Bremmer, "Atheism in Antiquity", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin (UK: Cabridge UP, 2007), 22 ; Smith, *Atheism: The Case Against God*, 10.

34 David Sanford, "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Mc Millan, 1967) 1: 174.

35 Bremmer, "Atheism in Antiquity", 12.

36 Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 288.

37 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 42.

baştan çıkarmak ve Atina'ya yeni tanrılar getirmekle suçlanarak öldürülmüştür.³⁸ Aristo'nun da aynı şekilde ateistlikle suçlandığı bilinmektedir. Fakat Sokrates'in başına gelenleri bildiği için Khalkis adındaki Yunan şehrine kaçmış ve daha sonra mide hastalığından hayatını kaybetmiştir.³⁹

Helenistik dönemde sıradan insanlar kendi pagan inançlarını ve mitolojik tanrılarını korumak için düşünürleri ateistlikle suçlamaya devam etmişlerdir. Örneğin Helenistik dönemin en önemli bilgilerinin kendisinden alındığı Epikür, kendisinin ateist olduğunu söylemez. Ancak Stoikler onun fiziğine saldırırken kitabında tanrılardan bahsetmediğini gerekçe göstererek onu ateizmle suçlamışlardır. Daha sonraki dönemde Roma'da yaygın olan pagan inançlar Hristiyanlığı tanrı-tanmaz/tanrı bilmez anlamına gelen *atheoi* ve *heretic* ifadeleri ile tanımlamışlardır.⁴⁰ Böylece kutsal kitabı ve peygamber inancı olan insanlar tarihte ilk defa ateizmle suçlanmışlardır. Bu ilginç durum içinde ortaya çıkan Tertulian ve Origenes, Hristiyanlığı o dönemin pagan *teistlerine* karşı savunmuş, putperestlerin Hristiyanlara yönelttikleri ateistlik suçlamalarıyla mücadele etmişlerdir.⁴¹ Öte yandan Hristiyanlığın ortaya çıkışı ile birlikte Rudolf Bultman'ın deyişi ile hem 'inancın mitolojiden arındırılması' süreci hız kazanmış, Paul Tillich'in ifadesi ile hem de metafiziksel seviyeye çekilen Tanrı'ya ontolojik seviyede hakikat atfedilmiştir.⁴² Fakat *Zeuizm* metafiziksel alanı istila ettiği antropomorfist biçimiyle bütün Orta Çağ tanrı anlayışlarını hak inancın ilkeleri ile çatışmalı hale getirmiştir. Ancak bununla birlikte Orta Çağ'da dinî-felsefî anlamda tam bir ateizm fikrinin görüldüğü söylenemez. Bu durumun sebebi fikrin boşluğundan ziyade kilisenin baskı ve politikalarıdır. Zira Orta Çağ'da sarsılmaz kabul edilen dini hakikat karşısında ateizm eğilimi bir tür delilik sayılmaktaydı.⁴³ Ancak bu dönemde tanrısallığın ve aşkınlığın devrimci bir kavranışını benimseyen Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar pagan çağdaşlarını ateist olarak nitelendirmeye devam etmişlerdir.⁴⁴

Latince eskinin, tarihsel olanın mukabili anlamında kullanılan "modo" kelimesinin nitelediği zamanlarda ateizm, modernite ile doğmuş ve Fransız ihtilalinin fikirleri içerisinde bütün Dünyaya yayılmıştır.⁴⁵ 1540 yılında ilk ateizm teriminin Michael J. Buckley'in batıl inançlar üzerine yazdığı "On Superstition" adlı kitabında yer bulmasından çok sonra, Avrupada 1650'de "Cadı Çılgınlığı" dönemlerinde, içine şeytan kaçmış rahibelerin davasının tartışıldığı zamanlarda, kiliseye karşı

38 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 48.

39 Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 25.

40 Jan N. Bremmer, "Atheism in Antiquity", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin (Cambridge University Press, ts.), 21.

41 Tertullian, *The Prescriptions Against the Heretics*, quoted in *Classical Statements on Faith and Reason*, ed. L. Miller (New York: Random House, 1970), 3-10; Bremmer, "Atheism in Antiquity", 22.

42 Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji* (Ankara: Lotus Yayınları, 2012), 24.

43 Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), 21, 42.

44 Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, 22.

45 Gavin Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010), 20, 26.

olan inkâr bütünüyle Tanrı'nın reddi anlamında kullanılmaya başlandı.⁴⁶ Bu dönemde Denis Diderot (1713-1784) Newton'un hareket kuramını kendi fikirlerinin başlangıcına koyarak sistematik ateizm düşüncesinin toplumsallaşmasının önünü açan ilk kişi oldu.⁴⁷ Kuşkusuz bu tavır agnostik Thomas Huxley'in metafiziksel kuşkuculuğundan daha radikal sonuçlar üretecekti.⁴⁸ Nitekim ateizm düşüncesi süreç içerisinde içinde kozmoloji, teoloji, etik ve sosyal faaliyetleri içinde barındıran bir inanç seti haline gelmiştir.⁴⁹

Modernizmle birlikte Tanrısal bir meydan okuyuşa dönüşen ateizm hem içerisinde kusurlu tanrı anlayışların olduğu bütün tanrı inançlarının hem de her türden tanrısal kültürün inkârına dönüştü.⁵⁰ Bu dönemde ateizmin reddettiği Tanrı veya tanrılar üç semavi din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın Tanrı'sı olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.⁵¹ Hâlbuki üç semavi dine teist desek de aynı şeyi kast etmemekteyiz.⁵² Semavi Tanrı tasavvurları arasındaki farkı Richard Dawkins de itiraf etmiştir. Dawkins'e göre Yahudi bozkır kabilesinin katı ve seçkinci Tanrı'sı Hristiyan öğretisi içerisinde katılığını, İslam öğretisi içerisinde ise seçkinciliğini terk etmiştir.⁵³ Hegel ise İslam öğretisinin Hristiyanlığın somut, Yahudiliğin seçkinci ve yerel Tanrı anlayışını evrenselleştirdiğini söylemektedir.⁵⁴

Ateistler, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tenkitlerini daha çok İslam ilahiyatına yöneltmeye başlamışlardır. Ateistlerin, İslam ilahiyatına yönelttiği tenkitlerde tarihsel süreç içinde Avrupa kilise doktrini karşısında biriktirilen hıncın bütün teistik dinlere teşmil edilmesi ile Müslümanların insan, toplum ve tabiat düzleminde ortaya koydukları eylemlerin sonuçlarının İslam ilahiyatına mal edilmesi gibi konular etkili olmuştur. Nitekim Yeni Ateizm Akımının dört önemli temsilcisi olan Sam Harris, Richard Dawkins, Christopher Hitchens ve Daniel Denett dini inançların tahammülsüzlük, baskı ve şiddeti besledikleri gerekçesiyle Müslüman kimliği taşıyan insanların eylemlerine atıflarda bulunmuşlar ve İslam ilahiyatına açıkça saldırmışlardır.⁵⁵

Sam Harris, dindar insanlar deli olmasalar da inançlarının özünün delice olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Sam Harris'e göre inançlı insanlar, Tanrı'nın kesin itaat

46 Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, 22.

47 Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, 20, 25.

48 Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, 27.

49 Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford Üniversitesi Press, 2003), 74.

50 Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin (New York: Cabridge Univ. Press, 2007), 30; Paul Draper, "Atheism and Agnosticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>.

51 Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 17.

52 Mawson, *Belief in God*, 9.

53 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (yy.: Kuzey Yay, 2012), 52.

54 Hişam Cuayyit, *Avrupa ve İslam*, çev. Kemal Kahraman (İstanbul: 1995), 116.

55 Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, 119.

56 Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton, 2004), 72.

tavsiye ettiğini söylemektedirler. Öte yandan delice inançlara sahip bazı insanların inançlarından hareketle kendilerine ahlaki görevler de yüklediğini iddia etmiştir. Fakat Harris'e göre bu dinsel inançlar iki yoldan şiddet üretmektedir. Birincisi dinsel inançlar Tanrı'nın isteği gerekçe gösterildiği sürece bir başkasını kolayca öldürme iradesine dönüşebilme potansiyeline sahiptir. İkincisi ise inançlı insanlar toplumun ahlak sistemini kendi dinsel doğruları ekseninde tanımlama yükümlülüğünü duydukları için kendi takipçilerinden başka herkesin hissettiği bir baskı yolunu açmaktadırlar.⁵⁷ Bu yüzden Sam Harris Tanrı'ya yönelik duygusal imanı tehlikeli bulmuştur.⁵⁸ Sam Harris'in bu genellemelerinin hatalı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Fakat aynı zamanda kusurlu tanrı tasavvurlarının bilgi yollarını beslemekte olan taklidi imanın, çok güçlü bir eylem unsuru olduğu için ancak iyi bir amaca hizmet ettiği sürece doğru olabileceği hususunu belirtmek gerekmektedir.⁵⁹

Sam Harris, Eski Ahit'teki barbarlığa ve tehlikeli eskatolojik izlere rağmen, kısmen dini kimliğinden soyutlanarak seküler bir anlama evrildiği gerekçesiyle, Yahudiliği ve Hristiyanlığı makul görürken İslam'ı İbranî inançlar arasındaki en tehlikeli din olarak göstermektedir. Harris, İslam'ı gerçekten "iyi niyetli bir inanca dönüştürmek için bir yeniden yorumlama mucizesi gerekir" diyecek kadar ileri gitmiştir.⁶⁰ Bu düşünce, İslam'ın "günümüzde kötülük için en büyük güç" olduğunu söyleyen Richard Dawkins tarafından da dile getirilmektedir.⁶¹ Sonuç olarak Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris ve Daniel Dennett gibi yeni ateist akımın düşünürleri İslam'ı şiddet üreten din anlayışlarından dolayı tehlikeli görmektedirler.⁶² İslam'ın kurucu kaynaklarına bakıldığı zaman Yeni Ateist Akım'a mensup ideologların haklı olmaları mümkün değildir. Fakat son dönemde ortaya çıkan radikal dini örgütlerin uygulamaları kurucu kaynaklar yoluyla üretilen kusurlu din anlayışlarının sıhhati hakkında yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Öte yandan nükleer silahların çoğalmasında $E=mc^2$ bilgisini suçlu tutamayacağımız gibi cemaat dinlerine mensup insanların kendi tasavvurlarının sonucu olan aşırılıklar ve zulümlerden dolayı da Tanrı'yı suçlu görmenin sağduyulu bir tavır olmadığını belirtmek gerekmektedir.⁶³

Teizmin kırılmalılığı, inancın beşeri çıkar ve eğilimlerin yapı bozucu yönlendirmelerine karşı savunmasız olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Nitekim her

57 Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (New York: Alfred A. Knopf, 2006), 80-81.

58 Sam Harris, *The End of Faith*, 44.

59 Stephan D. Unwin, *Tanrının Olasılığı* (İstanbul: 2005), 120.

60 Sam Harris, *The End of Faith*, 44.

61 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 12, 52.

62 Abigail Holmes, "Atheists on Islam: How the Atheist Community at UIUC Perceives Islam and Relates to the Campus Muslim Community", *The Undergraduate Research Journal of the Ethnography of the University Initiative* 2/1 (May 2015): 1 Ayrıntılar için bkz. Harris, *The End of Faith*, 44, 72.

63 Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan (İstanbul: Profil Yay., 2014), 18.

64 Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 125.

dönemde Tanrı'ya inanan birtakım insanların, Tanrı'yı insanbiçimci veya madde biçimci kalıplara indirgedikleri ölçüde onu başka insanların aleyhine araçsallaştırabilmeleri mümkün olmuştur. Böyle bir durumda ateizm ötekinin bir tepkisi olarak kendine varlık alanı bulmuştur. Fakat başlangıçta zeuizmi tenkit ederek ortaya çıkan ancak zamanla metafizik düzlemdeki yaratıcıyı inkâra varan ateizm, Tanrı'nın var olduğuna inanmamanın gerekçesini Tanrı'nın deneysel yöntemle tespit edilememesine bağlamış olması esasında ateizmi riskli olduğu kadar sağduyuya aykırı zorlama bir inanç haline getirmiştir.⁶⁵ Zira var olması mantıken muhal olmayan bir şeyin olabilirliğini yadsımamak sağduyuya daha uygun bir davranıştır.

3. Ateizm Türleri

Ateizm düşüncesi, hak inanca göre, tümü ile batıl olan inanç kategorisindedir. Ateizmin, teistik batıl inançlardan olan pagan ve *zeuist* tanrı tasavvurlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı dönemdeki mücadelesinde hak inanç ile dirsek temasında bulunması bu sonucu değiştirmemektedir.⁶⁶ Zira her ne kadar ateizm düşüncesi putperestliğe karşı mücadele etmiş olsa da, ateistik düşüncenin inkârını metafizik düzlemdeki bütün varlık alanına teşmil ettiği klasik ve modern dönem pozitivizmini dikkate aldığımız zaman ateizmin hak inancın karşısında yer aldığını tespit etmekteyiz. Öte yandan ateistik düşüncenin, kusurlu tanrı tasavvurları ile hak inanç arasında doğru bir inanç istikametine yerleşmediği oranda kendi içinde farklı yankıları ve kısımları olan bir şemsiye kavrama dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda kendi içerisinde dallanıp budaklanan ateistik tanımlamaları öncelikli olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Bu kısımlardan birincisi *metodolojik ateizm*, ikincisi ise *gerçek ateizm*dir.⁶⁷ İnançta postmodern durumlar olarak ortaya çıkan yeni inanç biçimleri ise makalenin dördüncü başlığında incelenecektir.

3. 1. Metodolojik Ateizm

Metodolojik ateizm, insanın bilgi süreçlerinde başvurduğu tecrübe etme ve sistematik düşünme yetilerinin tanrıtanımazlık ideolojisi ile istila edilmesi sonucunda üretilmiş bir tanımlama biçimidir. Burada insanın duyuusal tecrübe vasıtalarını kendisine mal eden ateizm, aklın bir takım idelere sahip olduğunu ve bu idealler üzerinden önermelerin temellendirilebileceğini iddia eden rasyonalizmi ikmal etmek yerine hakikati varlığın tecrübe edilebilir yönüne tahsis eden salt tecrübi bir yaklaşımı esas almıştır. Böylece kültürel olguları fiziksel olgularla açıklamanın

65 Smith, *Atheism: The Case Against God*, 15.

66 Rudolf Bultman, *Remythologizing Theology* (New York: Cabridge Univ. Press, 2001), 176, 183.

67 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolgy and Atheism", *The Journal of Religion* 52/4 (1972): 331.

materyalist bir metod olduğu fikri yerleşmiştir.⁶⁸ Bu süreçte ateistlerin kendi dünya görüşlerini tahkim etmek ve iman kavramında doğruluk arayışını talep eden epistemolojik içeriği dönüştürmek için deneysel yöntemi esas almaları bu kanıyı güçlendirmiştir.⁶⁹ Böylece deneysel yöntem ile ateizmin bilgiyi görünen maddi âlemin doğasına tahsis eden yaklaşımının natüralizm merkezinde ortaklaşması deneysel metodun, bilimsel ateizm veya bilimsel materyalizm gibi isimlerle anılmasına sebebiyet vermiştir.

Ateizm, objektifliği tavsiye eden bilimsel ahlakı da istila etmiştir. Örneğin adına bilimsel ya da metodolojik ateizm dedikleri yaklaşım, aynı zamanda sorulması gereken soruları korkusuzca sorabilmeyi ve onları temellendirmeyi içine alan bir tarafsızlık vurgusu şeklinde anlaşılmalıdır. Hâlbuki bilgi sürecinde objektif bir sonuca gitmek için akıl ve iradeyi her türlü otoritenin baskısı altına almamak ateizmin değil bilimsel düşüncenin gereğidir. Bu anlamda *Tanrı'ya inanmakla birlikte Tanrı'dan bahsederken metodolojik olarak kullanılan bilimsel teknikler ateizm değildir.*⁷⁰ Öte yandan bir kimsenin metodolojik teknikleri kullanması için ateist olmasına gerek yoktur. Aynı şekilde metodolojik yöntemi kullanmak kişileri ateist yapmamaktadır.⁷¹ Fakat başlangıçta kusurlu tanrı tasavvurlarını tenkit eden bir yöntemin zamanla dinselleştirilmesi anlamında gerçek ateizmin risklerini göz önüne aldığımızda söz konusu metodolojik perspektife bilimsel ateizm, bilimsel materyalizm veya metodolojik natüralizm yerine sadece bilimsel yöntem demek daha doğru olur.

3. 2. Gerçek Ateizm

Ateizmi en başından iki kısma ayırdık. Adına bilimsel ateizm denilen yaklaşımın epistemik bir tutum olduğu için gerçekte bir inkâr olmadığını ancak bilimsel bir yöntemi herhangi bir inanç hattına tahsis eden isimlendirmenin de kasıtlı olduğunu tespit ettik. Bunun dışında kalan ateistik tutumlar ise gerçek ateizm içinde değerlendirilmiştir. Burada gerçek ateizmi *bilinçli ateizm* ve *bilinçsiz ateizm* olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bilinçsiz ateizm teorik çerçevede meselelerin bilincinde olmamakla birlikte *ateist hal* içinde bulunmayı ifade eder. Çünkü bilinçsiz ateizmde Tanrı bir önerme içinde inkâr edilmemektedir. Fakat gündelik yaşantıda Tanrı'nın varlığına ilişkin bir belirti verilmemektedir. Burada Tanrı'nın fenomenolojik algısı yaşamın olağan akışı içinde gizlenmektedir.⁷² Ancak bu durum inancını gizlemiş herkesin ateist olarak nitelenmesini haklı gösterebilir mi?

Ateistlere göre bilinçsiz ateizmin bir tür inançsızlık olarak tanımlanması hu-

68 Richard. E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 41.

69 Rudolf Bultmann, "Protestan Theology and Atheism", 331.

70 Rudolf Bultmann, "Protestan Theology and Atheism", 331.

71 Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed* (New York: Continuum International Publishing, 2010), 36.

72 Rudolf Bultmann, "Protestan Theology and Atheism", 331.

susu esasında teizmi beyan etmeyen durumların da ateizmin içinde varsayılmasından kaynaklanmıştır. Çünkü bilinçsiz ateistler açık bir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini söylememektedirler.⁷³ Bu yüzden bilinçsiz ateizme bilinçli bir inkâr olmaksızın Tanrı'ya yönelik bir inancın yokluğu anlamında örtülü ateizm de denilmiştir. Bu nedenle gizli bir ateist, bir Tanrı'ya inanmayan, ama onu açıkça reddetmeyen veya teizmin hakikatini reddetmeyen kimsedir. Ateistler burada çocukların durumunu örnek göstermişlerdir. Ateistler, bir çocuğun Tanrı'nın farkında olmaması hususunu örtülü/bilinçsiz/gizli ateizm olarak konumlandırmışlardır. Çünkü ateistlere göre çocuklar burada teorik anlamda ateizmin niteliklerine uygun düşecek şekilde Tanrı'yı inkâr etmemektedirler. Fakat öte yandan Tanrı'nın farkında değildirler. Bu nedenle burada bilinçli bir inkâr olmadığı için bu inanç durumu bilinçsiz/örtülü/gizli ateizm türüne dâhil edilmiştir.⁷⁴

Çocukları doğuştan ateist gören bilinçsiz ateizm türüne mutlak ateizm denir. Mutlak ateizm, teizmin, dinin rasyonel-apriori kodlarının Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu tezini inkâr etmek için ileri sürülmüştür. Ateistler bunu temellendirmek için var olan gerçeği tahrif ederek maddenin kaynağını madde ile açıklama yoluna gitmişlerdir.⁷⁵ Ateistlere göre insan hayata nötr olarak başlamaktadır. Ancak ateistler nötr kelimesini ateizmi desteklemek için kullanmışlardır. Zira ateistlere göre hiçbir Tanrı inancına sahip olmayan bir kimse ateist oluyorsa bu durumda yeni doğan bir çocuk herhangi bir inancı olmadığı için doğal olarak ateist olmaktadır. Fakat bu iddia ahlaki anlamda kabul edilebilir değildir.⁷⁶ Öte yandan insanlar doğuştan ateist ise daha sonra nasıl teist olmuşlardır sorusu önem kazanmaktadır. Ateistlere göre insanların, boynuzlu at inancına sahip değilken bir Tanrı inancına sahip olmalarının sebebi yüzyıllardır teistlerin kurumsallaşmış dinler eliyle uyguladıkları baskılardır. Böylece aslında Tanrı'ya inanmayan insanlar işkence ve ölümlerle karşı karşıya kalmamak için teist olmaktadır.⁷⁷ Hatta Dawkins'e göre dinlerin birbirini kötü görmesinin sebebi de çocukluktan itibaren uygulanan bu beyin yıkamadır.⁷⁸ Fakat her durumda iman meselesinin harici her türlü etkinin üstesinden gelebilen içsel bir olgu olduğu hususunu hatırd tutmakla birlikte kusurlu tanrı tasavvurlarının ateistik eğilimlere gerekçeler oluşturduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Mutlak ateizmin tam karşısında *mutlak teizm* yer almaktadır. Hristiyanların asli günah doktrini ile doğuştancılığa göndermede bulunmaları gibi Müslümanlar da insanın doğuştan masum olması hususu üzerinden inancın fitri olduğunu,

73 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolgy and Atheism", 331.

74 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Bibliophile, 2003), 13.

75 İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2014), 19.

76 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 13.

77 David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy* (Illinois: Open Court Publishing Comp., 2008), 3.

78 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 12.

onun ezelde takdir edilmiş olarak insanda bil-kuvve bulunduğunu savunmaktadırlar.⁷⁹ Bil-kuvve iman durumunu, İslam'a meyilli olmak, Müslüman olmak anlamındaki *hanif* kelimesi üzerinden Kuran'a dayandırmak mümkün görülmüştür.⁸⁰ Ancak doğuştan iman algısı daha çok fitrat delili üzerinden gerekçelendirilmiştir. Bu anlamda bil kuvve inanca doğrudan işaret eden bir hadise atf yapılmaktadır. Kaynaklarda geçtiği şekliyle Hz. Muhammed (sav) bir sözünde "Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar" demektedir.⁸¹

Gerçek ateizmin ikinci türü olan bilinçli ateizmde ise, -bilinçsiz ateizmde var olan Tanrı'nın görmezde gelinmesi durumu yerine, daha çok J. P. Sartre'in ve Nietzsche'nin nihilizmini dışa vuran *Hristiyan tanrı anlayışının öldürülmesi* şeklinde bir yaklaşım bulunmaktadır. Burada bilinçli ateistlere göre insanların tasavvur ettikleri tanrılar gerçekten ölüdür. Bu anlamda bilinçli ateistler Hristiyan Tanrı doktrinine karşı mücadele etmekte ve Hristiyanlığın dinsel dogmalarını kategorik olarak inkâr etmektedirler.⁸² Bu düşünce biçimi daha sonra Viyana Neo-Pozitivist çevrelerde Tanrı'nın tümüyle yadsındığı, Tanrı kavramının ise anlamsız görüldüğü bir inkâra evrilmiştir.⁸³ Hatta Viyana Çevresinin önemli felsefecilerinden biri olan Alfred Jules Ayer, teizm ile birlikte ateizmi de tenkit etmiştir. Ona göre ateist olmak teist olmak kadar saçmadır. Çünkü esasında "Tanrı vardır" veya "Tanrı yoktur" önermesinin bir anlamı yoktur.⁸⁴ Görüldüğü üzere her durumda bilinçli ateizme göre Tanrı'ya inanmak bir yanılısamadır. Tanrı hakkındaki konuşmalar ise mitolojidir.⁸⁵ Benzer apaçık ifadelerden sonra bilinçli ateizme açık ateizm demek mümkün olmuştur. Zira bilinçli bir inkârdan dolayı burada Tanrı inancının yokluğu söz konusudur.⁸⁶

Ateizmin temellendirilmesi söz konusu olduğunda burada asıl rol alanlar bilinçli/entelektüel ateistlerdir. Bu anlamdaki ateizm eğilimine teorik ya da felsefi ateizm denir. Entelektüel çaba ile inançsızlığı temellendirme anlamındaki felsefi ateizm, gündelik yaşantı ile kendini gösteren pratik ateizmden farklıdır.⁸⁷ Felsefi ateizm Tanrı'nın varlığını tartışmaya açarak teistik inançlara sistematik cevaplar

79 Rum 03/03; Ebu'l-Kasım El Hüseyin bin Muhammed Maruf bi'l-Rağıb İsfehani (h. 502), *el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran (Mustalahat)*, ed. Muhammed Seyyid Keyhani (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 382; Eyub b. Musa el Hüseyini Ebu'l-Beka (h. 1095), *el-Külliyat Mucem fi Mustalahat ve'l-Furug el-Lugavviyye (Mustalahat)*, ed. Adnan Değiş ve Muhammed Masri (Kum: Müessesetü'r-Risale, 1433), 255.

80 Ahmed b. Zekeriyâ el-Gazvini İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisu'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (yy.: Daru'l Fikr, 1979), 2: 110; Eyyub bin Musa el Hüseyini Ebu'l Beka, *el-Külliyat Mucem fi Mustalahat vel Furug el-Lugavviyye*, thk. Adnana Derviş ve Muhammed el Masri (Beyrut: Mevsuatü Risale, ts.), 359.

81 Buhârî, "Cenâiz", 92; Ebû Dâvut, "Sünne", 17; Tirmizî, "Kader", 5; Müslim, "Kader", 22-24; Darimi, "İsti'zan", 54.

82 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolgy and Atheism", 333.

83 Alfred Jules Ayer. *Language, Truth and Logic* (New York: Dower Publications, 1946), 115.

84 Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan (İstanbul: Profil Yayınları, 2014), 9.

85 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolgy and Atheism", 332.

86 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 13.

87 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1995), çevirenn önsözü, 9.

vermekte, onları delillerle bilinçli bir şekilde çürütmeye çalışmaktadır.⁸⁸ Pratik ateizm ise gündelik hayatta “Tanrı yokmuş gibi yaşamak” tarzını ifade etmektedir. Ancak aynı toplum içinde bazı pratik ateistler, insanları psikolojik veya fiili baskı ile çeşitli ateistik yaşam modellerine yönlendiren aktif/militan ateistlere dönüşebilmektedirler. Bazıları ise entelektüel düzeyde ateist olmalarına rağmen teist veya dindarlarla yaşamaya devam edebilmektedirler. Örneğin Feurbach (1804-1872), Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1960) ve Marx (1818-1872) gibi inançsız bir toplum teorisi geliştirmeye çalışan düşünce insanları ile Einstein gibi teist olan fakat cemaat ve vahiy dinlerine karşı mesafeli duran bilim insanları da teistlerle birlikte yaşamışlardır.⁸⁹

Ateizm inançsızlığı gerekçelendirebilme bakımından ise *pozitif-negatif* veya *aktif-pasif* şeklinde sınıflandırılmıştır. Burada aktif olarak Tanrı’ya inanmayanlar *pozitif ateist* olarak tanımlanmıştır. Herhangi bir Tanrı inancının yokluğuna ise *negatif ateizm* denilmiştir. Negatif ateistler, agnostik bir tavır içinde, Tanrı’nın var olduğunu düşünmek için yeterli sebep olmadığı gerekçesiyle Tanrı vardır iddiasını reddedenlerdir. Bu anlamda bütün pozitif ateistler zorunlu olarak negatif ateisttirler. Fakat her negatif ateist, pozitif ateist değildir. Pozitif ateizmde, negatif ateizmdeki gibi kanıtsız kabullere dayanan bir iman kabul edilmez. Negatif ateizmde, daha zayıf ateizm olarak, kişiler sadece Tanrı’nın varlığını reddetmekle yetinmekte, Tanrı’nın var olmadığı veya var olamayacağına dair bir iddia ileri sürmemektedirler. Pozitif ateizmde ise, daha güçlü ateizm olarak, kişiler Tanrı’nın varlığını reddetmekle kalmaz, böyle bir Tanrı’nın var olamayacağına dair pozitif bir iddiada da bulunurlar. Bilinçli ateizmin Tanrı’nın olmadığına yönelik argümantasyona girdiği durumlarda ateistik tavır aktif-pozitif hale gelmektedir.⁹⁰ Öte yandan pozitif ve negatif ateistler epistemolojik gerekçelere dayandıkları için bilinçsiz/örtük ateizm kategorisine girmemektedirler.

4. Ateizm Ötesi: Postmodern İnanç Durumları

Tanrı yerine ilahlaştırılmış beşeri tasavvurları ifade eden zeüst/antropomorfist anlayışların her durumda ateistik tavırları beslediğini söyledik. Bu anlamda birçok ateistik tutumun varlığından haber verdik. Fakat ateistlerin Tanrı ile ilgili iddiaları takdir etme biçimleri, bu konudaki amaçlarının sadece Tanrı hakkında bilgilenmek olmadığını ima etmektedir. Zira ateistlerin insanlardan şikâyet edip hak inanca sırt dönmelerini sağduyulu bir davranış olarak görmek mümkün değildir.⁹¹ Öte yandan bu durum, problemin sadece teolojik olmadığını göstermektedir. Açık ki zeüstlerin, Tanrı fikrini olumlamak üzerinden maddi ve manevi

88 Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm* (İstanbul: 2001) 123.

89 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 24; Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya v.dğr. (İstanbul: 2014), 17; Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm* (İstanbul: 2001), 10.

90 Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed* (New York, Continuum International Publishing, 2010), 11.

91 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 27.

imkân arayışına yönelmesi gibi ateizm düşüncesine sahip birtakım insanlar da Tanrı'yı inkâr üzerinden maddi ve manevi imkân arayışına yönelmişlerdir. Nitekim modern dönemlerde ateizm düşüncesinin, epistemolojik bir inkârın ötesinde inanç seti vaaz eden ve sosyo-ekonomik talepleri olan bir dünya görüşü haline geldiğini bilmekteyiz.⁹²

Kurumsallaştığı oranda ideolojileşen ateist anlayış ile zeüst anlayışın bütün dünyayı etkisi altına aldığı soğuk savaş geriliminden sonra inanç dünyasında, postmodern bir döneme girilmiştir. Çünkü ateizm düşüncesine sahip insanların zeüizm gibi kusurlu tanrı tasavvurlarını tenkit etmeleri gerekirken doğrudan hak inancı hedef almaları ateistik ütopyanın sürdürülmesini güçleştirmiştir. Zira tüm kitlede inanç ve değerde şüphe oluşturmak insanların çoğunun taşıyamayacağı bir yüke dönüşmüştür.⁹³ Sonuç olarak zeüizmin tabiat ve toplumda yarattığı tahribatı telafi etmek için ortaya çıkan ateizmin bir ideoloji olarak yaşattığı haksızlıklar ateist idealin çevresindeki masumiyeti götürmüş ve ateizmi süreç içinde zayıflatmıştır.⁹⁴

Hakikat yerine temsilin önem kazandığı post modern dönemde göz önünde bulundurulması gereken iki yeni tutum ortaya çıkmıştır.⁹⁵ Birincisi felsefi-teolojik düzeyde ateizmi itiraf etmemekle birlikte tanrısız yapabilme ve yaşayabilme idealini ifade edecek şekilde dine karşı oluşan *ilgisizliktir*.⁹⁶ Bu konuda John Searle (John Stuart Mill ve Bertrand Russell'in geleneksel dine karşı polemik niteliğinde ve oldukça sağlam bir üslupla saldırıya geçtikleri dönemleri anlatırken) akademi-de hâkim hale gelen söz konusu durumla ilgili bir tespitte bulunmaktadır. John Searle şunları söylemektedir:

Bugünlerde hiç kimsenin dine aldıracağı yok; Peki, ne oldu da böyle bir durum ortaya çıktı? Sanırım çoğu kişi Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da nüfusun daha eğitilmiş kesimleri arasında dini inancın düşüşte olduğuna inanmaktadır. Belki de doğrudur; fakat bana öyle geliyor ki dini iştihak her zamanki kadar güçlüdür ve her türlü ilginç formda kendini göstermektedir. Dini inançtaki bir azalmadan çok daha radikal bir şeyin meydana geldiği kanaatindeyim. Toplumun eğitilmiş üyeleri olan bizlere göre, dünya gizemli olmayan bir yer haline gelmiştir. Daha doğrusu artık dünyada gördüğümüz gizemli şeyleri doğüstü bir anlamın dışavurumları olarak görmemekteyiz. Artık tuhaf olayları mucize dilinde Tanrı'nın söz edimlerini icra etme durumları olarak düşünmüyoruz. Tuhaf olaylar artık sadece anlamadığımız olaylardır. Bu nedenle dinin bir zamanlar taşıdığı şekilde artık herkesçe

92 Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 74.

93 Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul* (İstanbul: 1973), 329.

94 Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (New York, Oxford Üniversitesi Press, 2003), 73.

95 Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.) 40, 64-65, 159, 274, 285; Necmi Zeka, *Postmodernizm* (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 8; F. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 282.

96 Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, 243.

önem taşımayacak derecede dünyanın gizemden arındırılmış hale gelmesi, hepimizin ateistleştigiinden çok, bu konuların bizim için farklı bir anlama sahip olması derecesinde ateizmin ötesine geçtiğimizi göstermektedir.⁹⁷

John Searle, bu durumu *dünyanın gizemden arınması* şeklinde ifade etmektedir. Ancak felsefi-teolojik düzlemde başvuru bu tavrı esasında Tanrı fikrinin defonksiyonudur. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın var olmasının, sessiz veya gizli kalmasının bir önemi bulunmamaktadır.⁹⁸ Zira rasyonel bir dünyada dinin kullanılacağı çok az yer kalmıştır.⁹⁹ Öte yandan Tanrı fikrinin bilimsel düşüncenin merkezini belirlediği dönemler geride kalmıştır. Bu yüzden *Tanrı görmezden* gelmektedir.¹⁰⁰ Bu tespiti John Searle şu şekilde gerekçelendirmektedir:

Tanrı'nın var olduğu ortaya çıksa bile, bize göre tıpkı herhangi bir olgu gibi doğal bir olgu olmak durumunda kalırdı. Evrendeki dört temel kuvvete yani yer çekimi, elektromanyetik, zayıf ve güçlü nükleer kuvvetlere, bir beşincisini yani ilahi kuvveti, ekleyecektik. Ya da daha muhtemeldir ki, diğer kuvvetleri ilahi kuvvetin formları olarak görecektik. Bütün fizik, artık ilahi fizik olsa da, yine de durum böyle olacaktı. Doğüstü bir şey mevcut olsaydı bile, o da doğal olmak zorunda kalacaktı.¹⁰¹

John Searle'nin gerekçesini desteklemesi anlamında Hannah Arendt'in aşağıdaki tespitine yer vermek gerekebilir:

Bu kayıp kesindir. Zira dünyamız yeniden dindarlaşırsa bile, ya da dünyamızda sahici iman varlığını hâlâ ne denli sürdürürse sürdürsün veya ahlaki değerlerimiz dini sistemlerimize ne denli kök salarlarsa salsınlar, cehennem korkusu artık çoğunluğun eylemlerine ket vurabilecek ya da tersine uyabilecek nedenler arasındayermamaktadır.¹⁰²

Postmodern dönemde dine karşı oluşan derin ilgisizliğin bir diğer biçimi ise empati duygusunun yitimi ile ortaya çıkmaktadır. Empati yoksunluğu çocukluk döneminde çeşitli risklerle karşılaşmış kendini koruma konusunda aşırı hassaslaşan bireyler ile her türlü isteği ailesi tarafından karşılanmış doyumcul bireyler arasında oluşmaktadır.¹⁰³ Bu durumdaki insanlar, eğer çevrelerini saran varlık dünyası ile duygudaşlık ilişkisi kurmalarını sağlayacak derecede empati bilincini kazanmamışlarsa, içinde yaşadıkları toplum, tabiat ve kutsala karşı yabancılaşabilmekte,

97 John R Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaaddin Tural (İstanbul: Litera Yay., 2006), 48.

98 Yaratılış 16/1-4, 15-16; E. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments About the Problem of Evil", *Religious Studies* 17 (1981): 25; Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* (New York: Routledge, 2013); Grant Adamson, *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions* (New York: Routledge, 2014).

99 Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, 246.

100 Rudolf Bultmann, "Protestan Theolgy and Atheism," *The Journal of Religion* 52/4 (1972): 331.

101 Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 46.

102 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 185-186.

103 Baron-Cohen, Simon, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty* (New York: Basic Books, 2011), 197.

toplumun kutsal kabul ettiği inanç ve değerlere karşı beklenen duyguları geliştirmeyi reddedebilmektedirler. Zira “single-minded” olarak ifade edilen tekçi düşünme biçiminde, kendinden başkasını göremeyen empati yoksunluğunda, başka varlıkların nerede bulunduğu, hatta var olup olmadığına bir önemi bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Bu nedenle empati yoksunluğunun Tanrı’ya karşı ilgisiz kalabilme nedenlerinden biri olması mümkündür.

Tanrı’ya karşı *ilgisizlik* ve *duyarsızlık* tutumları psiko-sosyal değer krizlerinin bir tezahürüdür. Bir diğer değer krizi biçimi ise insanların, onlar herhangi bir değişim imkânından umutlarını kestikleri zaman *kalbin nedenleri* diyebileceğimiz ve kimi zaman rasyonel olarak izah edemeyeceğimiz teamüllerin devreye girmesi ile ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵ Buradaki değer krizinden bireylerin sosyalleşme biçimi, mizaçları, dinin getireceği yükümlülüklerle karşı çekinceler, psişik travmalar, aile problemleri, kusurlu baba faktörü, oedipus kompleksi gibi nedenler inançsızlık tepkilerine dönüşebilmektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla on beş yaşındaki bir gencin ateizmi kabul etmesini Tanrı’nın varlığı hakkında yeterli kanıt bulamadığı gerekçesine bağlaması gerçekçi bir neden olmayabilir.¹⁰⁷ Burada, Tanrıya karşı mesafeli durmanın altında, kusurlu baba faktörü bir neden olabilir. Aşına olduğumuz ifadelelerinden birinde Sigmund Freud “bireyin tanrı ile olan kişisel ilişkisinin babasıyla olan ilişkisine bağlı olduğunu” söylemiştir.¹⁰⁸ Aşağıda Paul Witz’in kusurlu baba faktörü ile ilgili verilmiş açıklamaları Freud’un ifadelerini açıklamak için seçilmiştir.

Bir ateist olmak için yüzeysel güdüler yaygın olmakla birlikte, yine de birçok durumda derin ve rahatsız edici psikolojik unsurların etkili olduğunu belirtmek gerekir. “Kusurlu baba” hipotezini ortaya koymak her ne kadar kolay olsa da her bireysel vakanın altında yatan zorluk, acı ve karmaşayı unutmamalıyız. Ateist olmaları, babası tarafından reddedilme, inkâr edilme, nefret edilme, manipüle edilme veya fiziksel ya da cinsel istismara maruz kalma koşullarına bağlı olanlar için anlayışlı ve merhametli olunmalıdır. Kesinlikle, bir çocuk için kendi babasından nefret etmeye itilmek veya babasının zayıflığı nedeniyle umutsuzluğa mahkûm edilmek büyük bir trajedidir. Sonuçta, çocuk sadece babasını sevmek ister. Bu nedenle Tanrı’nın sevgisi tarafından kutsanmış mümin bir kimse, ateist oluşu bu tür deneyimlere dayanan herhangi bir inançsız için dua etmelidir.¹⁰⁹

Postmodernizmde hakikatin akışkan olması durumu sabit yargılarda bulunma konusunda temkinli olmayı gerektirmektedir. Zira eski kavramlarla yeni an-

104 Baron-Cohen, Simon. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, 15-16.

105 Blaise Pascal, *Pensees*, çev. Honor Levi (New York: Oxford University Press, 1995), 35, 61, 92-93; Viktor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme* (İstanbul: İdeal Matbaa, 1943), 128.

106 Paul C. Witz, “Ateizm Psikolojisi”, çev. Kenan Sevinç, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013).

107 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 52.

108 Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 213.

109 Witz, “Ateizm Psikolojisi”, 146.

lamların yaşatıldığı akışkan modernitede insanlar, nesnel hakikatler yerine rolleri tarafından yönetilmektedirler.¹¹⁰ Bu nedenle insanlar, rolleri gereği, aynı anda hem ateist hem de teist görünebildikleri için bu tavırda hakiki bir ateizm biçimi aramak yanıltıcı olabilir.¹¹¹ Öte yandan psiko-sosyal kaygıların, öfkelerin ve hayal kırıklıkların Tanrı'nın inkârı üzerinden ifade edildiği Postmodern dönemde, tepkinin yöneltildiği odak noktası, Tanrı'nın ontolojik hakikatinden ziyade muhatapların zihnindeki tanrı tasavvuru olduğunu hatırd tutmak gerekecektir. Zira teoloji her zaman teoloji için olmayıp kimi zaman antropolojinin ifade edilmesinde başvuru bir araç olmaktadır. Bu nedenle Tanrı'yı inkâr eylemi burada psiko-sosyal unsurları dile getirmenin, ondan haber vermenin veya şikâyeti dile getirmenin bir vasıtasıdır. Dolayısıyla bir genç için babanın kusurları Tanrı'nın ölümü ifadesine bürünebilmekte, bir işçi için patronun emek sömürüsü ahiret inancının anlamsızlığına evrilebilmekte, bir genç için özgürlüğü kısıtlayıcı önlemler Tanrı'ya aldırma veya küsme eylemine dönüşebilmektedir.

Sonuç

Çözumsuzlüğün sebebi çoğu zaman problemleri görememekten kaynakladığı için bu çalışmamızda ateizme neden olan muhtemel problemleri gösterebilmek çabasına odaklandık. Zira problemleri görebilmek çözüm yolunu göstermek anlamına gelecekti. Bu nedenle *kusurlu tanrı tasavvuru* ve *psiko-sosyal değer krizi* iddialarını öne sürerek ateizm düşüncesinin sadece metafiziksel problemlere dayanmadığını tespit etmeyi hedefledik. Bu bağlamda ilk olarak geçmişten günümüze teizm ve ateizm geriliminin ortaya çıkış nedenlerini ifade etmek için ateizm kavramının belli zaman, zemin ve zihniyet koşulları içerisindeki kullanım biçimlerine yer verdik. Bu süreçte Tanrı'nın hakikati ile ilgili tasavvur çabalarını epistemolojik mecrasından çıkarıp onları bir gerilim haline dönüştüren hususların antropolojik gerekçeler olduğunu fark ettik. Bu yüzden çok katmanlı bir problemler dizisinin ideal konuşma ortamını tahrip ettiği oranda asıl problem olan metafiziksel probleme inmeyi engellediğini tespit ettik.

Ateizm-Teizm geriliminin doğrudan Tanrı'nın hakikati ile ilgili bir problem olmadığını iddia ettiğimizde bunun en belirgin kanıtının, Roma döneminde ateist olarak itham edilen Hıristiyanların durumu olduğunu söyledik. Orta Çağ'a geldiğimizde ateizmin semavi dinler arasında veya aynı dinin hâkim olduğu alanlarda harici bir problemden ziyade aynı dini paylaşan insanların birbirlerine karşı kullandıkları ilhad, irtidat, zındık, dinsiz gibi kavramlar üzerinden ifade edildiğini ortaya koyduk. Bu nedenle inançsızlık denilince hemen akla ateizm gelmemesi gerektiğini, zira dinler arasında hatta aynı din içinde bir *itham* olarak kullanıla-

110 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Malden: Blackwell, 2006), 16-34; C. N. de Groot, "Three Types of Liquid Religion", *Implicit Religion* (2008): 278.

111 Bauman, *Liquid Modernity*, 203; de Groot, "Three Types of Liquid Religion", 278.

bildiği için ateizmin bazı durumlarda bir politik ideoloji olarak da yer bulduğunu ifade ettik.¹¹² Modern dönemlerde ise ateizmin, bütün Orta Çağ boyunca arkasına Tanrı'nın beşer algısındaki bir kesitini ebedi hakikat olarak almış insanların başka insanları katı hakikatperestlik duvarları ile kapatmalarına karşı bir yol arayışına dönüştüğünü, bu nedenle geçmiş dönemin kusurlu tanrı tasavvurlarının on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan pozitivist dünya görüşüne uzun bir dönem boyunca haksız bir meşruiyet alanı sağladığını fark ettik.¹¹³

“Tanrı tasavvurları” ile “Tanrı'nın kendisi”nin aynı şeyler olmadığını söylerken Tanrı konusunda birbirinden farklı birçok felsefi-teolojik yaklaşımın ortaya çıkmasını bu iddiamızın doğruluğuna kanıt olarak gösterdik. Fakat öte yandan teizm ile ateizm arasında var olan ve sanki nedenler ortadan kaldırıldığında inançsızlığın doğal olarak biteceğini ima eden gerilimlerin sürdüğünü tespit ettik. Kuşkusuz klasik ve modern dönemde süregelen inanç geriliminden çıkış için inanç ahlakı temelinde bir takım argümanlar ileri sürmek mümkündür.¹¹⁴ Ancak on beş yaşında bir gencin ateizmi kabul etmesini Tanrı'nın varlığı hakkında yeterli kanıt bulamadığı gerekçesine bağlamasının esasında değer atfetmeyi hak eden insani bir temele sahip olduğunu fark ettiğimizde, ateizm problemine yol açan *psiko-sosyal değer krizinin* önemsenmesi gerektiği sonucunu elde ettik.¹¹⁵

Son olarak *kusurlu tanrı tasavvurları* ile *psiko-sosyal değer krizinin* deizm ve ateizm problemini alevlendirdiği postmodern zamanlarda, İslam İlahiyatının *Tanrı'nın sessizliğini* gerekçe edinmiş ateizm ile *Tanrı'nın gizliliğini* gerekçe edinmiş deizm arasında bir çıkış yolu bulma görevi ile karşı karşıya olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ancak İslam İlahiyatının bu görevi tek başına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Zira hakikat yerine temsilin önem kazandığı post modern zamanda ateizm meselesi artık sadece teolojik bir problem değildir.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kurana Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Alatlı, Alev. *Batıya Yön Veren Metinler*. 2010.
- Andrés, Julián ve González Holguín. *Cain, Abel, and the Politics of God*. New York: Routledge, 2017.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çeviri: B. S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi*. Çeviri: Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.

112 Sanford, “Atheism”, 1:174.

113 Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk* (İstanbul: Metis Yay., 1998), 24.

114 Abdulkadir Tanış, “İnanma İradesi: William James’in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-203.

115 Witz, “Ateizm Psikolojisi”, 134.

- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Düşünce, Doğruluk*. Çeviri: Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yay, 1998.
- Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Malden: Blackwell, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çeviri: İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. Çeviri: Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bremmer, Jan N. "Atheism in Antiquity". *The Cambridge Companion of Atheism*. Editör: Michael Martin. UK: Cabridge UP, 2007.
- Bultman, Rudolf. *Remythologizing Theology*. New York: Cabridge Unv. Press, 2001.
- Bultman, Rudolf. "Protestan Theolgy and Atheism". *The Journal of Religion* 52/4 (1972).
- Campell, Joseph. *Tanrının Maskeleri: Batı Mitolojisi*. Çeviri: Kudret Emiroğlu. Yy., ts.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. Çeviri: Refik Özdemir. İstanbul: 1973.
- Coşkun, İbrahim. "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru". *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. 2003.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. Çeviri: Tunç Tuncay Bilgin. Ankara: Kuzey Yay, 2012.
- de Groot, C. N. "Three Types of Liquid Religion". *Implicit Religion* (2008): 277-296.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Lotus Yayınları, 2012.
- Ebu'l-Beka, Eyub bin Musa el Huseyni (h. 1095). *el-Külliyat Mucem fi Mustalahat ve'l-Furug el-Lugavviye (Mustalahat)*. Editör: Adnan Değiş ve Muhammed Masri. Kum: Müessesetü'r-Risale, 1433.
- Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Editör: Richard C. Martin. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Fitzpatrick, F. J. "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil". *Religious Studies* 17 (1981).
- Flew, Anthony. *Dictionary of Philosophy*. New York: Macmillan, 1979.
- Flew, Anthony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Çeviri: Hasan Kaya ve Zeynep Ertan. İstanbul: Profil Yayınları, 2014.
- Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*. Çeviri: Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.
- Garaudy, Roger. *Yobazlıklar*. Çeviri: Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yay, 2016.
- Goldmann, Lucien. *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine*. New York: Routledge, 2013.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Grant Adamson. *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. New York: Routledge, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Bilgi ve İnsansal İlgiler*. Çeviri: Celala A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları, 1997.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton, 2004.
- Houle, Michelle M. *God and Goddesses in Greek Myhtology*. London, England: 2001.
- Hyman, Gavin. *Ateizmin Kısa Tarihi*. Çeviri: Dilek Şendil. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010.
- Hyman, Gavin. *Atheism in Modern History*. Editör: Michael Martin. New York: Cabridge Unv. Press, 2007.
- İsfehani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn bin Muhammed Maruf bi'l-Rağıb (h. 502). *el-Müfredat fi*

- Garibi'l-Kuran (Mustalahat)*. Editör: Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple UP, 1990.
- Mawson, T. J. *Belief in God*. Oxford Univ. Press, 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. Çeviri: Yusuf Yazar. İstanbul: 2012.
- Nisbett, Richard. E. *Düşüncenin Coğrafyası*. Çeviri: Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Pascal, Blaise. *Pascal's Pensees*. Çeviri: Honor Levi. New York: Oxford University Press, 1995.
- Razi, Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Fahreddin (h. 606). *el-Muhassal fi Efkarı'l-Mutakaddimin ve'l-Mutaahhirin*. Çeviri: Taha Abdurrauf Sad. Kahire: Mektebetu Külliyyati'l-Ezher, ts.
- Sanford, David. "Atheism". *The Encyclopedia of Philosophy*. Editör: Paul Edwards. New York: Mc Millan, 1967.
- Searle, John R. *Zihin, Dil ve Toplum*. Çeviri: Alaaddin Tural. İstanbul: Litera Yay, 2006.
- Skinner, Quentin. *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çeviri: Ahmet Demirhan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Smart, J. J. C. ve J. J. Haldane. *Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy)*. Blackwell: 2002.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. Prometheus Book, 2003.
- Steele, David Ramsey. *Atheism Explained From Folly to Philosophy*. Illinois: Open Court Publishing Comp, 2008.
- Stein, Gordon. "The Meaning of Atheism and Agnosticism". *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Editör: Gordon Stein. New York: Prometheus Book, 1980.
- Tanış, Abdulkadir. "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-203.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm*. İstanbul: Kaknüs Yay, 2001.
- Unwin, Stephan D. *Tanrının Olasılığı*. Çeviri: Nurfer Çelebioğlu ve Alican Yaman. İstanbul: 2005.
- Viktor Brochard. *Yanlış Üzerine Deneme*. Çeviri: Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: İdeal Matbaa, 1943.
- Walters, Kerry. *Atheism: Guide For The Perplexed*. New York: Continuum International Publishing, 2010.
- Witz, Paul C. "Ateizm Psikolojisi". Çeviri: Kenan Sevinç. *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/2 (2013).
- Zeka, Necmi. *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.

İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı*

Tahsin KAZAN**

Öz

Hadisler dinin kaynakları arasında ikinci sırada yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'da mücmel olarak zikredilen ahkâmı açıklamakla görevlendirilmesi onun bu vazifesi vefatından sonra hadisleri ile devam etmiştir. Bu konuda kayda değer bir tartışma yoktur. Asıl tartışma bir sözün Hz. Peygamber'e aidiyeti meselesidir. Bir haberin Hz. Peygamber'e ait olduğu kesinleştikten sonra Allah Rasulü'nün o haberi hangi sıfatla yani risâlet sıfatı ile mi yoksa beşer olması hasebi ile mi söylediğini belirlemek önem arz edecektir. Aktarılan haberin içeriği kadar aktaran kişilerin nitelikleri de önemlidir. Zira bir haber, metin ve isnadı ile birlikte ancak hadis hüviyetini kazanabilir.

Muhaddisler, hadisi rivayet eden ravilerin taşıması gereken bazı niteliklerden söz etmişler. Bu kriterlerden hareketle hüküm açısından hadisleri sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmuşlardır. Zayıf hadis kavramı bir üst şemsiye olup altında birçok alt dal bulunmaktadır. Bu makalede iki ana başlıkta İbn Hacer'in zayıf hadislerle ilgili yaklaşımı ele alınacaktır. İbn Hacer'in zayıf hadisin tüm türleri ile ilgili kanaatlerinin özgünlüğünü bir makalede irdelemek mümkün olmadığından mürsel, mürsel-i hafî, şâz, münker ve metrûk kavramı ve konuları örnek kabilinden ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, İbn Hacer, zayıf hadis, mürsel, şâz, münker, metrûk.

Makale gönderim tarihi: 07.05.2018, kabul tarihi: 12.10.2018.

* Bu makale "İbn Hacer el-Askalâni'nin Hadis Usûlündeki Özgünlüğü" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Elazığ İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı.
ORCID: 0000-0002-7675-9000
tkazan12@hotmail.com

Atıf: Kazan, Tahsin. "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 709-727.

The Unique Approach of Ibn Hajar's Weak Hadith and Variety

Abstract

Hadith is the second most important source of religion. After the Prophet's commissioning of the Qur'an to explain the difficulty mentioned in the Qur'an, this duty continued with hadiths. The main argument is whether a hadith belonging to the Prophet Muhammad. Once it is certain that a message belongs to the Prophet, it is important to determine what the Messenger of Allah is saying in what form it is, namely, whether it is a part of religion or not. The qualities of those who transmit as well as the content of the reported news are also important. Since a news with a text and statement may gain the hadith identity.

Muhaddis talked about some qualities that the ravens narrating the hadith should bear. Acting on these criteria, the hadiths were subject to a triple sorting of sahih, injured and weak. This article deals with the two major themes of Ibn Hajar's approach to weak hadiths. Since it is not possible to examine the authenticity of Ibn Hajar's all sorts of weak hadith in a certain way, the concepts and topics of mursal, mursal-i hafi, Shaz, munker and metrük will be examined.

Keywords: Hadith, Ibn Hajar, weak hadith, mursal, shaz, munker, metrük.

Giriş

Usûlü'l-hadis kitaplarında konular birçok yönden tasnif edilmiştir. Hüküm itibarıyla sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçlü taksim, bu tasniflerin en belirgin olanıdır. Zayıf hadisin kendi içerisinde birçok alt dalı vardır. İbn Hacer'in usûlü'l-hadise dair yazmış olduğu *Nuhbetü'l-Fiker* ve şerhi olan *Nuzhetü'n-Nazar* usûl konularının tasnifi açısından önemli iki eserdir. O, kendinden önce telif edilmiş olan eserlerdeki bilgiyi olduğu gibi aktaran bir muhaddis olmadığını *Nuhbetü'l-Fiker*'in mukaddimesinde ابتكرته (Konuları özgün bir yöntemle ele almak) kavramı ile yani konuları özgün bir yöntem ve usûl ile ele aldığını belirtmek suretiyle ortaya koymuştur.¹ Ele aldığımız bu kavramlar bunun ispatıdır. Elbette İbn Hacer'in özgünlüğünden kastettiğimiz; olmayan kavram ve konuları tedavüle sokması değil, bilakis yaptığı tanımlar ve eklediği şartlarla usûle yeni bir boyut kazandırmasıdır. Gerek İbn Hacer gerekse diğer muhaddislerin özgün anlayışını yansıtan bir çalışmanın olmaması çalışmamızın bu yönü ile de alana katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

1. İbn Hacer'in Zayıf Hadis İle İlgili Özgün Görüşleri

İbn Hacer (ö. 852/1448), yazdığı eserlerle İslam düşünce tarihinde adından en fazla söz ettiren muhaddislerden biridir. O, kendinden önce yazılmış eserleri sadece nakleden, ihtisar edip şerh eden biri değildir. Yazdığı eserlerde tanımları *sebr* ve *istikraî* yöntemle ele alıp belirginleştiren eksik gördüklerini mutlaka tashih eden bir muhaddisdir. Mütevâtir hadis gibi aslında usûlü'l-hadis eserlerinde tartışmanın dışında yer alan bir konuya bile eklediği bazı şartlarla yeni bir boyut kazandırmıştır. O, sadece sahih hadislere ehemmiyet vermemiş bilakis zayıf hadisin ne olduğu sorusuna da sahip olduğu anlayış çerçevesinde cevaplar vermeye

1 Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlani İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-Nazar*, thk. Nureddin İtr (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 36.

çalışmıştır. Zayıf hadis ile amel meselesini irdelemiş, eklediği şartla onunla amel etmeyi âdeta olanaksız hale getirmiştir.

İbn Hacer, zayıf hadisin türleri hakkında kendinden önce hiçbir muhaddisin işlemediği konuları farklı ve hadis usûlüne katkı manasına gelecek bir methodla ele almış daha önce tanımı yapılmamış, örneğin “ihtilati” ilk kez kendisi tanımlamıştır. İbn Hacer, zayıf hadis ile ilgili anlayışını; bazen üçlü taksimi ikili taksime dönüştürmek suretiyle özgün duruşunu izhâr etmiş, bununla da hadis usûlünü anlaşılır kılmıştır. *Sûu'l-hıfz* bunun en bariz örneğidir. O, mürsel hadisin tanımına eklediği kayıt ile özgün yaklaşımı ve hükmündeki farklı anlayışını ortaya koymuştur. *Mürsel-i hafî* tanımı İbn Hacer'in temayüz ettiği bir tanıma dönüşmüştür.

1.1. Kavram Olarak Zayıf Hadis

Zayıfın sözlükteki anlamı; güçlünün zıddıdır. الضَّعْف şeklinde ötre ile olunca beden zayıflığı الضَّعْف şeklinde fethayla okunduğunda görüş zayıflığı anlamına gelir.² İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) zayıf hadisi, “Sahîh ve hasen hadis şartlarını taşımayan her türlü rivâyet” şeklinde tanımlamıştır.³ İbnu's-Salâh'ın yapmış olduğu bu tanım, başta Nevevî (ö. 676/1278)⁴ olmak üzere İbn Cemaâ (ö. 733/1333),⁵ Tîbî (ö. 743/1342),⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373),⁷ İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401),⁸ Cürçânî (ö. 816/1413)⁹ gibi muhaddislerce benimsenmiştir.

İbn Hacer'e göre zayıf hadis, makbûl hadis özelliklerini taşımayan her türlü rivâyettir.¹⁰ İbn Hacer'i bu özgün tanımı geliştirmeye sevk eden temel saik, İbnu's-Salâh'ın tanımını eksik görmesidir. Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre İbnu's-Salâh, mezkûr tanımda zayıf hadisi; “hasen hadis özelliklerini taşımayan hadis” şeklinde tarif etmiş olsaydı hem kısa hem de salim bir tanımda bulunmuş olurdu. Zira hasen hadis sıfatlarını taşımayan her hadis, aynı zamanda sahîh hadis sıfatlarını da taşımamış olacaktır. Zerkeşî'nin tanıma yöneltmiş olduğu kendi itirazına şu şekilde cevap verilebileceğini yazmaktadır: “Bir hadisin hasen özelliklerini yitirmiş

- 2 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414), “daf” md., 9: 203.
- 3 Ebü Amr Takıyyüddin Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1406/ 1986), 14.
- 4 Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Müri b. Şeref Nevevî, *Kitâbu İrşâdi Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rife Süneni Hayri'l-Halâik*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İmân, ts.), 1: 153.
- 5 Bedrüddin Muhammed b. İbrahim İbn Cemaâ, *el-Menhelu'r-Revî fi Muhtaser Ulûmi'l-Hadisi'n-Nebevvi*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 38.
- 6 Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadis*, thk. Subhî es-Sâmîrâî (Bağdad: Divânü'l-Evkâf, 1391), 44.
- 7 Ebü'l-Fidâi İsmail b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *İhtisâr Ulûmi'l-Hadis (el-Ba'isiü'l-Hasis)*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 44.
- 8 Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tezkira fi Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid (Ammân: Dâru Ammâr, 14008/ 1988), 14.
- 9 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Cürçânî, *el-Muhtaser fi Usûli'l-Hadis*, thk. Fuad Abdulmun'im Ahmed (İskenderiyye: Dâru'd-Da've, ts.), 47.
- 10 İbn Hacer, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Mahir Yasin Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meynân, 1434/2013), 296.

olması sahîh hadis özelliklerini yitirdiği anlamına gelmez. Çünkü sahîh hadis ayrı bir hadis çeşididir. Nasıl ki nahiv ilminde isim ve fiilin tanımı aktarıldıktan sonra harf için; isim ve fiilin alametlerini kabul etmeyen kelime şeklindeki bir tanım¹¹ kaçınılmazsa burada da aynı durum söz konusudur.¹²

İbn Hacer, verilen bu örneğin delil olmayacağını açıklarken: İsim, fiil ve harf arasında umûm ve husus ilişkisinin olmadığını oysa sahîh ve hasen hadisler arasında umûm ve husus gibi bir münasebetin var olduğunu söylemektedir.¹³

1.2. Zayıf Hadisin Takviye Edilmesi

Zayıf bir hadis bazı şartları taşıması halinde, örneğin başka vecihlerle takviye edilmesi durumunda zayıf olmaktan çıkar. İbn Hazm (ö. 456/1063) dışında bu görüş genel kabul görmüştür. Zerkeşi, İbn Hazm'ın cumhura muhalefet ettiğini belirtmekte ve onun zayıf rivâyetin binlerce tariki olsa bile bu zayıf rivâyeti güçlendirmez bilakis zafiyetini artırır, değerlendirmesini aktarmaktadır.¹⁴

İbn Hacer'in, zayıf hadisi takviye eden hadisin en az onun seviyesinde olması ya da ondan daha üst derecede olması gerektiği yönündeki tespiti, *ednâ* seviyede olan bir rivâyetin zayıf hadis için *âdid* olmayacağı görüşünde olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu değerlendirme, ona özgüdür.¹⁵ Bu mevzu ile ilgili İbn Hacer'in özgün yaklaşım sergilediği bir diğer husus; zayıf hadiste var olan kusuru kapatacak bir kuralı geliştirme çabasıdır. O der ki; "Zayıf hadisin onarılmasında kıstas olacak ve uyulması gereken herhangi bir kural zikredilmemiştir. Aslında zayıflığı kapatacak olan *cebr*, hadisin reddi ve kabulü için eşit mesafededir. Red ve kabul, musâvî olduklarında takviye uygun olur. Red baskın geldiğinde takviye edilmesi imkânsız olur fakat kabul yönü baskın geldiğinde mevzumuzun dışında olup *hasen li-zatihî* kapsamına girer."¹⁶

1.3. Zayıf Hadisin Kaynaklarda Yer Almasının Nedenleri

Zayıf bir hadisin kaynaklarda yer almasının nedenleri pek fazladır. İbn Hacer zayıf hadisin kaynaklarda yer almasının gerekçelerini şöyle açıklar: turukun cem'i ile sahîh turuka ulaşmak ve hadisler arasında lafız farklılıklarını ortaya koymak, zayıf rivayeti i'tibâr ve şevâhid için irâd etmek, zayıf râviyi teşhir edip zayıf hadise karşı çıkmak, sahîh hadisi te'yid ve te'kid etmek, sıhhat derecesi müsâvî olan

11 Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1383), 36.

12 Bedrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Bahadır Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed (Riyâd: Edvâu's-Selef, 1419/1998), 1: 389.

13 İbn Hacer, *en-Nüket*, 296.

14 Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1: 322.

15 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 51-51.

16 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 1: 409.

hadisler arasında tercihte bulunmak, zayıf rivâyette var olan kusuru kapatmak ve isnada zarar vermemektir.¹⁷

İbn Hacer, bu son maddede hadis kitaplarını te'lif eden muhaddislerin, rivâyette buldukları sahih hadisin aynı zamanda zayıf tariklerinin de var olduğunu belirtmek ancak bu zayıf tariklerin sahih rivâyete zarar vermeyeceğini ortaya koymak amacıyla olduğunu ifade etmektedir.¹⁸

1.4. Zayıf Hadisle Amel Meselesi

Zayıf hadislerle amel, hadisçilerin tartıştığı bir mevzudur. Bu konuya dair temelde üç yaklaşım görmekteyiz.

a) Ahkâm dâhil tüm konularda amel etmek caizdir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin başında Ebû Hanife (ö. 150/767) gelir.¹⁹ İbn Hazm'a göre Ebû Hanife, kıyâsla amel etmektense zayıf hadisle amel etmeyi tercih ederdi.²⁰ Ayrıca Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795),²¹ Şâfi'i²² ve Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) de bu görüşü benimseyenler arasında zikredebiliriz. Öyle ki, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (ö. 290/903); "Babam re'yiyle amel etmektense zayıf hadisle amel etmeyi daha uygun görmekteydi" bilgisini aktarmaktadır.²³

b) Zayıf hadis ile hiçbir şekilde amel edilmez. Bu yaklaşım sahibi olanlara göre zayıf hadis "mercûh zannı" ifade eder. Kur'ân ise zann ile amel etmeyi yermiştir (Yunus 10/36). Ayrıca bir Müslüman'a yetecek kadar sahih hadis vardır. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında; Yahya b. Maîn (ö. 233/848),²⁴ Buhârî (ö. 256/870),²⁵ Müslim (ö. 261/875),²⁶ İbn Hibbân (ö. 354/965),²⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328)²⁸ gibi birçok muhaddis vardır.

17 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 259-262.

18 İbn Hacer, *Hedyûs-Sâri*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki ve Muhibuddin el-Hatib (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1407/ 1986), 15. Ayrıca bkz. Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadis Rivayeti" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 102.

19 Muhammed Abdülhayy Leknevi, *el-Ecvibetü'l-Fâdile li'l-Esileti'l-Aşerati'l-Kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1384/1964), 51.

20 Ali b. Ahmed b. Hazm İbn Hazm el-Endülüsî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 7: 54.

21 Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyüb b. Sa'd Kayyım el-Cevzi, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemin*, thk. Abdurrahman Vekil (Kahire: Matbaâti'l-Medenî, 1969), 1: 33.

22 İbn Kayyım el-Cevzi, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, 1: 32.

23 Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Kahire: Matbaâti's-Sünneti'l-Muhammediye, 1371), 1: 81.

24 Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidi'n-Nâs, *'Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1414/ 1993), 1: 15.

25 Cemalüddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Hallâk Kasimî, *Kavâ'idü't-Tahdîs min Funûn Mustalahi'l-Hadis* (Beyrut: İhyâ Kütübü'l-İlmiyye, 1380), 113.

26 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Müri b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahihî Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 1: 76-83.

27 Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bad İbn Hibbân, *el-Mecrûhin mine'l-Muhaddisin ve'l-Du'ûfa ve'l-Metrûkin*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1396), 1: 328.

28 Takiyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Ebu'l-Kasım b. Muhammed İbn Teymiyye, *Kâidetun Celile fi't-Tevsül ve'l-Vesile*, thk. Rebi' b. Hadi el-Medhalî (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkan, 2001), 158.

c) Her iki yaklaşımı da doğru bulmayan, helâl ve haram konusunda zayıf hadisle amel etmeyen, fakat terhîb ve terğîbte ameli câiz gören vasat yaklaşım sahipleri. Ali el-Kârî'e göre bu konuda ittifak hâsıl olmuştur.²⁹ Yukarıda verdiğimiz bilgi zannedildiği gibi bir ittifakın söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Hacer başta olmak üzere birçok âlim bu görüştedir.

İbn Hacer'in bu konuda özgün kaldığı görüşünü en sona bırakarak zayıf rivâyetlerle amel etmek için bazı şartları ileri süren âlimlerimizin görüşlerini ele alacağız. Onlar bu konuda şu şartları ileri sürmüşlerdir:

- a) Hadisin çok zayıf olmaması. Sehâvî'ye göre bu şart üzerinde ittifak vardır.³⁰
- b) Zayıf rivâyetin genel bir kuralın altına girmesi.
- c) Amel edilir iken sübutuna itikat edilmeyerek ihtiyatlı davranılması.³¹
- d) Zayıf hadisin fezâil ile ilgili olması.³²
- e) Zayıf rivâyetin sahîh hadislerle çelişmemesi.

f) Zayıf hadisin muktezasının sünnet olduğuna inanılmaması. Çağdaş âlimlerimizden Alevî'nin bu şartla ilgili yerinde bir itirazı vardır. Şöyle ki, "Zayıf hadisin ifade ettiği hükmün sünnet olduğuna inanılmayacaksa onunla amel etmenin ne anlamı olur."³³

- g) Zayıf hadisin meşhûr olmaması.

Bu son şartı sadece İbn Hacer zikretmiştir. Bu açıdan o, zayıf hadisle amel noktasında "zayıf hadisin meşhûr olmaması" şartı nedeni ile özgün bir tavır sergilemiştir. Nitekim o zayıf hadisin şöhret bulması halinde cahillerin zamanla o rivâyeti sahîh olarak telakki etmelerine yol açabileceği endişesini taşımaktadır.³⁴ İbn Hacer, bu şartı ifade etmekle zayıf rivâyetle amel etmenin önüne adeta bir set çekmek istemiştir. Aslında bu şart nazar-ı itibara alınırca günümüzde uygulama alanı bulan zayıf rivâyetlerden kaynaklanan tartışmaların da önüne geçileceğini düşünmekteyiz.

2. İbn Hacer'in Zayıf Hadisin Çeşitleri Hakkındaki Özgün Görüşleri

Zayıf hadisin kaç nev'i olduğu ve bunların derecelerini tespit etmek uzun soluklu çalışmayı gerektiren bir konudur. Her zayıf hadisin alt kısımları bulunmaktadır. Bunların tümüne yer vermek bir makalenin hacmini zorlayacaktır. İbn Ha-

29 Ali b. Sultan Muhamed Ebu'l-Hasan Nureddin el-Herevî el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfuâ fi'l-Ahbârî'l-Mevzuâ*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1391), 315.

30 Şemsüddin Sehâvî, *el-Kavlü'l-Bedî' fi's-Salât ala'l-Habibi's-Şefî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 258.

31 Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Müğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rife Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/ 1994), 1: 194.

32 İbnu's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 103.

33 Muhammed b. Alevî b. Abbâs Mâlikî, *el-Menhehü'l-Latif fi Ahkâmi'l-Hadisi'd-Da'if* (Mısır: Matba'a-i Mustafa Muhammed, 1357/ 1938), 9-10.

34 İbn Hacer, *Tebyinü'l-Aceb bimâ Varede fi Şehri Recep*, thk. Târik b. 'İvâdullah (Endülüs: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 23.

cer'in zayıf hadis çeşitleri arasında özgün olduğunu düşündüğümüz sadece dört kavram ve konuyu fazla detaya inmeden örnek kabilinden ele alacağız. Elbette İbn Hacer'in özgün yaklaşımını bu *dört kavram ve konu ile sınırlandırmak doğru olmayacaktır.*

2.1. Mürsel

İbn Hacer, “mürsel” kavramının; serbest bırakmak, alıkoymak, bir şeyin dağınık olması ve bir konuda seri davranmak manalarına geldiğini ifade ederek ıstilahî manası ile ilgili dört tanım vermektedir. Biz bu tanımlardan sadece iki tanesini vermekle iktifa edeceğiz.

a) Büyük tâbiînin Hz. Peygamber'e izafe ettiği rivâyetlerdir. İbn Cemâa der ki; tanımdaki “büyük” sözcüğü itirazi kayıt olup bununla da küçük tâbiî tanım dışında bırakılmak istenmiştir.³⁵

b) İbn Hacer'in aktardığı bir diğer tanımda mürsel; tâbiînin Hz. Peygamber'e nispetle aktardığı rivâyetlerdir. Bu tanımda büyük tâbiî kaydına yer verilmediği görülmektedir. Bir görüşe göre, mürsel ile munkatı' eş anlamlıdır. Aslında mürseli sahâbe olmayanın sözü olarak değerlendirmek de mümkündür.

İbn Hacer'in mürsel için doğru kabul ettiği ta'rif ise tâbiînin başkasından duyduğu ancak Nebi'ye nispet ettiği sözlerdir.³⁶ İbn Hacer'in zikrettiği “*مما سمعته من غيره* = başkasından duyduğu bir bilgi” olması gerekir, kaydının zikri zorunludur. Sehâvî de bunu söylemektedir. Ona göre, İbn Hacer dışındaki âlimler, mezkûr kaydı az bulunan bir kayıt olarak görmelerinden dolayı zikretmemişlerdir.³⁷ Buradan hareketle İbn Hacer dışında mürseli bu şekilde tanımlayanın olmadığını söyleyebiliriz.

2.1.1. Mürsel-i Hafî

Mürsel-i hafî mürekkep bir isim olup sözlükteki anlamını belirlemek için her bir cüzünü ayrı ele almak gerekir. Dil bilimcisi Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris (ö. 395/1005); *mürsel* lafzındaki “Ra, Sîn ve Lâm harflerinin göndermek, çekmek ve serbest bırakmak” manalarında kullanıldığını açıklamaktadır.³⁸ *Hafî* sözcüğünün anlamı ise açık olmayandır. *Mürsel-i hafî*, isnadın inkıtâının zahir olmaması nedeni ile bu isimle tesmiye edilmiş olup hadis usûlünün en kapalı bölümüdür.³⁹ İbnü's-Salâh, *mürsel-i hafî*yi müstakil bir babda ele alan ilk kişidir.⁴⁰ İbn Hacer, *mür-*

35 İbn Cemaâ, *el-Menhelu'r-Revî*, 42.

36 İbn hâcer, *en-Nüket*, 347.

37 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Şemsüddîn Sehâvî, *Fethu'l-Muğis bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Riyad: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1: 170.

38 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîya İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugat*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/ 1979), 2: 392.

39 Hatim b. Ârif el-Avni, *el-Mürselü'l-Hafî ve 'Alâkâtuh bi't-Tedlis* (Medine: Dâru'l-Hicre, 1997), 1: 37.

40 İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 37.

sel-i hafîyi, “Aynı asırda yaşadıkları halde birbiri ile likâları olmayan ve aralarında bir vasıta olan kimselerin yapmış oldukları rivâyetlerdir” şeklinde açıklamıştır.⁴¹

İbn Hacer, *tedlîs* ile *mürsel-i hafîyi* ayıran ilk muhaddisidir. Ancak onun bu konuda isabet etmediği ancak müçtehid olduğu için fikrine saygı duyulması gerektiği ifade edilmiştir.⁴² Araştırmacı Şerif Avnî, İbn Hacer’in bu konudaki özgünlüğünü şu şekilde ifade etmiştir: “لم يسبق احد الحافظ ابن حجر علي هذا الرأي = Bu düşüncede Hâfız İbn Hacer’i geçen olmamıştır.” Yazar, eserin bir başka yerinde ise “والارسال الخفي = بالمعني الذي عليه الحافظ ابن حجر ليس من مصطلحات اهل الحديث = İbn Hacer’in, *mürsel-i hafîyi* ehl-i hadisin istilâhlarından farklı bir şekilde tanımlamıştır” demek suretiyle onun farklı anlayışını net bir şekilde ifade etmiştir.⁴³ Her ne kadar Avnî, burada İbn Hacer’i kadim geleneğin dışına çıkmakla ithâm etmişse de bize göre bu durum onun özgün anlayışını zımnen kabul etmektir. Nitekim İbn Hacer geleneğin dışına çıkarak kendine has bir tanım geliştirmiştir.

2.1.2. Mürsel Hadisin Hüccet Oluşu ve Hükmü

İrâkî, *mürsel* hadisin hüccet olarak kabul edildiğini beyan ederek hadisçilerin, sahâbe *mürselî* ile ihticâc ettiklerini ve bu konuda hadisçiler arasında ittifâk olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ Ancak İbn Hacer hocası İrâkî’ye, “*el-Vehm ve'l-Îhâm*” adlı kitabın yazarı olan Ebu’l-Hasan b. Kattân’ın (ö. 628/1230) sahâbe *mürselî*ni reddettiğini⁴⁵ naklederek itiraz etmektedir. Dolayısıyla İrâkî’nin icmâ iddiası doğru değildir. Ancak genel görüş sahâbe *mürsellerinin* hüccet oluşu yönündedir. Asıl tartışılan ve tartışılması gereken de sahâbe dışındaki kişilerin *mürsel* rivâyetleridir. Bu tür *mürsel* rivâyetlerin hükmü hususunda muhaddisler arasında ihtilâf vardır.⁴⁶

Tüm bu ihtilâfları üç başlıkta ele almak mümkündür:

a) Mutlak olarak hüccet kabul edenler. Bu grupta olanlar; Ebû Hanîfe (ö.150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/789), Âmidî (ö. 631/1233), İbn Kesîr (ö.774/1372) vb. Bu listeyi uzatmak mümkündür. Selahattin Polat’a göre bu görüşte olanlar genellikle fukahâ olan âlimlerdir.⁴⁷

b) Mutlak olarak hüccet kabul etmeyenler. Bu grupta da Saîd b. el. Müseyyeb (ö. 94/712), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), İbn Maîn (ö. 233/847), İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Hacer vb. Özetle muhaddislerin kâhir ekseriyeti *mürsel* hadisleri hüccet olarak kabul etmemektedir.⁴⁸

41 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 62.

42 Avnî, *el-Mürselü'l-Hafî*, 1: 213.

43 Avnî, *el-Mürselü'l-Hafî*, 1: 119.

44 Ebü'l-Fadıl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 80.

45 İbn Hacer, *en-Nüket*, 369.

46 Bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 116-120.

47 Polat, *Mürsel Hadisler*, 118.

48 Mürsel hadisleri hüccet kabul edenler ve etmeyenlerinin delilleri için bkz. Ebü Abdillah Muhammed Hasan b.

c) Bazı şartlar dâhilinde hüccet kabul edenler.

İbn Hacer, *mürsel* hadisin hüccet kabul edilmemesi ile ilgili gerekçesini şöyle izah eder: “Şu husus, mürseli hüccet kabul edenleri zorda bırakmak için yeterli bir sebeptir: Sahâbenin çoğunun hayatta olduğu İslâm'ın ilk asrı ile tâbiûn ve etba-i tâbiûnin yaşadığı ikinci ve üçüncü asırlarda güzel olan bir şeyi hadis olarak neşretmek, hâricilerin ortaya çıkardığı kötü bir bi'dattır. Çoğu zaman sünnî olan bir kişi bu hadisi işitir ve iyi niyetinden dolayı hadisi aldığı *mervî anhın* (kendisinden rivayette bulunduğu kişinin) ismini zikretmez, bu durumu bilmeyen gelir o hadisle amel eder.”⁴⁹

Bu gerekçeyle birlikte bazı âlimler, *mürsel* rivâyetleri kabul edip sahâbe *mürseli* ile diğer *mürseller* arasında bir farkın olmadığını ileri sürmüşlerdir. Oysa muhaddisler, sahâbe *mürselini* kabul ettikleri halde sair *merâsili* reddetmişlerdi. Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) da bu görüşte olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁵⁰

Kâdî Ebû Bekr (ö. 403/1013), “sadece âdil râvilerin rivâyetleri alınır, şeklinde genel kanıyı doğru kabul etmez, aksine birçok hadisçiye rivâyette bulunduğu râvîyi sorduğunuzda râvîyi ya yalancılıkla ithâm eder ya da durumunu bilmem cevabını verir” demektedir.⁵¹ İbn Hacer'in Bakillânî'den aktardığı bu durum, hadisleri *tashîh* ve *tad'îf*in içtihadî olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

İbn Hacer, Kâdî Ebû Bekr'e katıldığını açıkça ifade etmekte ve genellikle *mürsel* hadislerde vâkıanın bu şekilde tahakkuk ettiğini belirtmektedir. Bunun için şu örneği vermektedir: “Ebû Hanife, 'Câbir el-Cu'fî'den daha yalancısını görmedim' demesine rağmen ondan hadis almıştır.”⁵² Dolayısıyla bu gibi örnekler teori ile pratiğin farklılığını ortaya koymaktadır. İbn Hacer, râvinin *tedlîste* bulunmaması olmasını yeterli görmekte ve “Burada asıl olan zann-ı galiptir” demektedir.⁵³ İbnu's-Salâh'a göre *mürsel* hadis, zayıf olan hadistir.⁵⁴

İbnu's-Salâh, *mürsel* hadis zayıftır ve bu genel hükmün bir istisnası vardır, demek sureti ile ayrıntı vermektedir. Burada İbnu's-Salâh'ın söz konusu ettiği istisna *mürsel* hadisin başka bir vecih ile rivâyet olunmasıdır.⁵⁵ Bu istisnaya birçok Hanefî âlimi, usûlcüler ve bir grup Şâfiî ulemâsı da karşı çıkmıştır. Onlar, *mürselin* takviyesi için rivâyetin başka tariki ya *müsned* ya da *mürsel* olmalıdır gerekçesini ileri sürmüşlerdir. Takviye edici rivâyet *mürsel* ise zayıf rivâyetin zayıf rivâyete ek-

Mahmûd Hîtü, *el-Hadisü'l-Mürsel Hucciyetühü ve Eseruhü Fi'l-Fıkh'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1989), 37-52.

49 İbn Hacer, *en-Nüket*, 350.

50 İbn Hacer, *en-Nüket*, 350.

51 İbn Hacer, *en-Nüket*, 351.

52 İbn Hibbân, *Kitabü'l Mecruhîn*, 1: 209.

53 İbn Hacer, *en-Nüket*, 362-363.

54 İbnu's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 53.

55 İbnu's-Salah, *Ulûmi'l-Hadis*, 53.

lenmesi ile ancak zayıflık derecesinin artacağını söylerler.⁵⁶ İbn Hacer bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Mürsel rivâyetlerin bir araya gelmesi ile rivâyet kuvvet kazanır. Sadece mürsel ya da tek başına takviye için rivâyetin kullanılması bir şey ifadeetmez.”⁵⁷

İbn Hacer başka bir değerlendirmeyi de şu şekilde aktarmaktadır: “Mürsel hadisi güçlü kılmak için başka bir kanaldan getirilen müsned tek başına hüccet değildir. Aslında tek başına hüccet olsa zaten onu hüccet kabul ederiz.”⁵⁸ İbn Hacer bu son değerlendirmenin kendisine özgü olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer sahâbenin zayıf tâbiîden hadis rivâyet edip etmedikleri hususunda şunları söylemektedir: “Sahâbenin tâbiînden yapmış oldukları rivâyetleri araştırdım. Ahkâm hadislerinde sahâbenin zayıf tâbiînden rivâyette bulduklarını görmedim. Bu durum onların zayıf tâbiîlerden nadiren de olsa rivâyette bulduklarını ortaya koymaktadır.”⁵⁹

Tüm bu bilgilerden sonra şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: *Mürsel* hadisle mutlak manada ihticâc etmek delilsiz bir söz ile amel etmekten öteye geçmez. Bu konuda ileri sürülen kanıtlar ise son derece zayıftır. Irâkî *Elfiyye*'sinde “ورده جماهير النقاد = Tenkitçi âlimlerin cumhuru, isnâddaki düşen ravinin bilinmemesinden dolayı mürseli reddetmektedir” der.⁶⁰ *Mürsel* hadislerin hükmü ile ilgili bir kitâp yazan el-Alâî (ö. 761/1359) ise, “Biz, isnâdın ittisali ile sahîh hadisi sakiminden ayırıyoruz. Allah, dinini müfterilerin iftiralarından bu şekilde korumuştur. Binaenaleyh irsâl, hadislerin terkine yol açacak bir illettir” demektedir.⁶¹

İbn Hacer'in mutlak *mürsellerle* ilgili şu tespiti de kayda değerdir: Doğruluk ve adaletin tâbiîn devrinde var oluşu *mürsellersi* kabul etmek için yeterli değildir. Hâricilerin büyüklerinden birinin tövbe ettikten sonra “Bu hadisler dindir. Dininizi kimden öğreneceğinize bakınız. Hoşumuza giden bir iş olunca onu hadise dönüştürüldük.” cümlesi *mürsel* rivâyetlerle ihticâc edenlerin önünde büyük bir engeldir.⁶² Kimi âlimlere göre *merâsîlin* reddi sünnetin yarısının reddi manasına gelmektedir. Bu tezi dile getirenlerden biri de Osmanlı ulemâsından Zâhid el-Kevserî'dir.⁶³ Bu tez, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ebû Dâvûd'un toplamış olduğu *mürsel* hadis sayısı beş yüz otuz yedidir.⁶⁴ Bu oran, hadis yekûnu içerisinde çok küçük bir cüze tekâbü'l etmektedir.

56 Selahaddin Ebû Saîd Halil b. Keykeldî Alâî, *Câmiu't-Tahsil Fi Ahkâmî'l-Merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: A'lâmu'l-Kütüb, 1407/ 1986), 44.

57 İbn Hacer, *en-Nüket*, 366.

58 İbn Hacer, *en-Nüket*, 365.

59 İbn Hacer, *en-Nüket*, 369.

60 Irâkî, *Elfiyye*, 140. Beyt No: 123.

61 Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, 22.

62 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1: 204.

63 Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Haneî Zeylâi, *Nasbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mukaddime (Kahire: Dâru'l-Me'mun, 1357), 11.

64 Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi ez-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Merâsîl*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Musessestü'r-Risâle, 1418/1998), 6.

2.2. Şâz

İbn Hacer, *şâz* kelimesi için teferrüd (tek kalmak) anlamını verir. Cevherî'ye göre; *شَذَّ يَشُدُّ* fiili aynü'l-filil ötresi ile ya da *شَذَّ يَشُدُّ* kesre ile gelebilir. Bu takdirde cumhurdan ayrılmak anlamına gelir.⁶⁵ Müttekaddimûn ulemâ *şâz* kavramını neredeyse kullanmamakta onun yerine (منكر) (وهم) (غلط) (خطأ) (غير محفوظ) ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁶ *Şâzı* ilk tarif eden Şâfiî'dir (ö. 204/820). Ona göre *şâz*; sikanın tek kalıp daha sika olan râvîye muhalefet ederek rivâyette bulunmasıdır. Bu tanım, yukarıda verdiğimiz Hâkim'in tanımı ile benzerlik arz etmektedir. Ancak Şâfiî'nin *şâzı* mercûh, zıddını ise râcih gördüğünü belirtmekte yarar vardır. Şâfiî, *şâz* hadisin hükmü ile ilgili bir değerlendirme yapmamıştır.⁶⁷

Muhaddis ve fakih olan Halîlî, (ö. 548/1153) *şâz* ile *ferd-i mutlakı* aynı görmektedir. Buna göre *şâz*, sahîh ve sahîh olmayan hadislerde yer alabilir. Hâkim en-Nisâbü'rî'ye (ö.405/1015) göre ise *şâz* sika râvînin teferrüdüdür. Bu durumda sahîh hadiste *şâz* ve *şâz* olmayan rivâyetler de yer alabilir.

İbn Hacer'in *şâz* hadisi, makbul râvînin kendisinden evlâ olan râvîye aykırı rivâyette bulunması şeklinde tarifi özgün bir tariiftir.⁶⁸ İbn Hacer, sadece *şâz* hadisin tanımında değil hükmünde de özgün kalmıştır. *Şâz* hadisin mutlak manada *merdûd* olduğunu beyan eden Şâfiî, İbnü'l-Medenî, Ahmed b. Hanbel, Esrem, Tirmizî, Hallâl, Tahâvî, İbnu's-Salâh, İbn Dakîk el-İdd, İbn Cemaâ, Tibî, Alâî, İbnü'l-Mülakkın gibi kendinden önceki âlimlere muhalefet etmiştir. İbn Hacer, "mercûh olan rivâyet makbûl rivâyete aykırı olduğunda reddedilir", demek suretiyle şartlı reddi öngörmüştür. Sennûsî, İbn Hacer'in özgünlüğünü şu şekilde ifade etmektedir: "خص الحافظ ابن حجر وتبعه تلميذه السخاوي هذا الاطلاق بما كان المخالف المرجوح مقبول الرواية = İbn Hacer ve ona tabi olarak talebesi Sehâvî *şâz*ın mutlak olarak reddi hususunu; makbul rivâyete muhâlif olan mercûh rivâyete tahsis etmiştir."⁶⁹ Aynı yazar, eserin sonuç bölümünde de şunları yazmaktadır: "ان الحافظ ابن حجر رحمه الله هو اول من خص الشاذ = Hâfız İbn Hacer, *şâzı* makbûl râvînin kendinden daha evlâ olan râvîye muhalefeti olarak tahsis eden ilk kişidir. Kendinden sonra gelenler ona uymuşlardır."⁷⁰

Ayrıca İbn Hacer, *şâz* ile *münkeri* aynı gören âlimleri gaflet içinde olmakla ithâm etmektedir. Burada kastettiği İbnu's-Salâh'tır. Nevevî, İbnü'l-Mülakkın ve Bulkînî gibi âlimler de bu konuda İbnu's-Salâh'ı takip etmişlerdir. Süyûtî, Nevevî

65 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 459.

66 Nadir b. es-Sennûsî el-Amrânî, *Karâimü't-Tercih fi'l-Mahfûz ve ş-Şâz ve fi Ziyâdeti's-Sıka 'İnde'l-Hâfız İbn Hacer fi Kitâbih Fethi'l-Bârî*, tkd. Ahmed Mâ'bed Abdülkerim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1431), 1: 25.

67 İbn Hacer, *en-Nüket*, 460.

68 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nazar*, thk. Ali b. Hasan b. Abdulhamid (Demmam (Suudi Arabistan): Dâru İbni'l-Cevzî, 1413), 98.

69 Sennûsî, *Karâimü't-Tercih*, 1: 63.

70 Sennûsî, *Karâimü't-Tercih*, 2: 868.

ve İbnu's-Salâh'a göre *münker* ile *şâz*ın aynı şeyi ifade ettiğini yazmaktadır.⁷¹ Zehrânî, İbn Hacer'in bu meselede hata ettiğini söylemektedir.⁷²

İbn Hacer'in *şaz* ile *münkeri* ayrı gören anlayışını ve ilgili değerlendirmeleri aktardıktan sonra onun, *şâz* hadisin kısımlarıyla ilgili izahatını ele almak istiyoruz.

İbn Hacer *şaz* hadisi üçe ayırmaktadır:

a) Sika râvînin daha evsâk olan râvîye muhalefet etmesi durumunda bu rivâyetin *şâz* olarak isimlendirilmesi.

b) Kusuru giderebilir olan zayıf râvînin teferrüd etmesini *şâz*, kendinden daha güvenilir râvîye muhalefetini ise *münker* olarak isimlendirilmesi.

c) Cebrinin mümkün olmadığı zayıf râvînin teferrüd ettiği hadisi *münker* olarak isimlendirmesi.⁷³ Sennûsî, İbn Hacer'in bu taksim ve düşüncesinde özgün kaldığını şu şekilde ifade etmektedir: “ لم اقف علي من سبق الحافظ الي مثل هذا التفصيل بل = Bu tafsilde İbn Hacer'i geçen birine vakıf olamadım. Bilakis hadis imâmlarının uygulamaları ve nazarı sözleri *münker* kavramını zayıf râvîye tahsis etmediklerini göstermektedir.”⁷⁴ İbn Hacer, *şâz*ın tanımı, bilgi değeri ve taksiminde kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuştur.

2.3. Münker

Münker, sözlükte *ma'rûfun* zıddıdır. Müslim, *Sahih*'in mukaddimesinde *münkeri* şu şekilde tarif etmektedir: “Münker hadisin alâmeti râvînin yapmış olduğu rivâyetin hıfz ve rızâ ehlinin rivâyetine aykırı olması ya da uygun olmamasıdır. Bu tür râvîlerin genel merviyâtı bu kabilden ise hadisleri terk edilir ve kullanılmaz.”⁷⁵ Müslim'in bu değerlendirmesi, sonraki hadisçiler için kıstas haline gelmiştir. İbn Hacer, Müslim'in tanımını aktardıktan sonra bu nitelikte olan râvîlerin *metrûk* olduğunu belirtir. Binaenaleyh *metrûk* râvînin rivâyeti de *münker*dir. Ayrıca o, Müslim'in bu değerlendirmesi için seçkin görüş demektedir.

İbn Hacer'in hocası İrakî, *münker* hadisi, râvînin tek bir hadis rivâyet etmesi şeklinde tarif eder.⁷⁶ İbn Hacer, *münker* hadisin tanımında “Sahih ve hasen hadis râvîsinin ziyadesi daha sika râvîye aykırı olmadığında makbuldür. Tercih edilen rivâyette aykırılık söz konusu ise râcîh olan mahfûz, mukabili ise *şâz* olmaktadır.

71 Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurraman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, thk. Ahmed Ömer Haşım (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2006), 122.

72 Ahmed b. Salih, Zehrânî, *Habbezâ Keyyisü'l-Hâfiz* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-İmam Malik, 1424), 64.

73 İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ebû Bekr Bikâî, *en-Nüketü'l-Vâfiye bi-mâ fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mahir Yasin el-Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 1: 467.

74 Sennûsî, *Karâinü't-tercih*, 80.

75 Ebü'l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Mukaddime*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6.

76 Sehâvî, *Fethu'l-Muğis bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Riyad: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1: 249.

Râvînin zayıflığı söz konusu ise râcîh olana ma'rûf, mukabiline münker denilmektedir.⁷⁷ demektedir. Bir başka ifade ile *münker*; zayıf râvînin sika râvîye muhalefet ederek rivâyette bulunmasıdır.⁷⁸

İbn Hacer, burada dikkatleri şu noktaya çekmektedir. Ahmed, Nesâî ve hadis tenkitçilerinin, *münker* kavramını sadece teferüd (rivâyette tek kalan) eden râvîlerin rivâyetleri için kullandıklarını aktarmaktadır.⁷⁹ Bu genel açıklamalardan sonra İbn Hacer'in *Nüzhe*'de yapmış olduğu tanımdan vazgeçtiğini söyleyebiliriz. Bu durum da görüşlerinde yeniliği esas aldığını göstermektedir.⁸⁰ İbnu's-Salâh, "Bir rivâyette teferüd olduğunda onun mutlak olarak merdûd, münker ve şâzlığına hükmetmek ehli hadisin kelâmında yer alan genel bir kabuldür." demektedir.⁸¹

İbn Hacer, *münker* hadisi muhalefet kaydı ile kayıtlamaktadır. Muhalefet kabul edilir nitelikte ise onu şâz, muhalefet zayıf kalmışsa *münker* saymaktadır. İbn Hacer'in yapmış olduğu bu ayırmada ona öncülük eden olmamıştır. Ayrıca o, şâzın karşısına *mahfûzu münkerin* mükabiline *ma'rûfu* koyan ilk muhaddistir. Avnî, İbn Hacer'i bu konuda sefefe aykırı hareket etmekle itham etmektedir. Avnî'nin İbn Hacer'e yaptığı eleştirilere reddiye yazan Zehrani, bu konuda Avnî'yi haklı bulmaktadır.⁸² Ayrıca *Nühbetü'l-Fiker* için bir şerh yazan çağdaş muhaddislerden San'ânî de "هو اصطلاح خاص للحافظ = Bu Hâfız'a özgü bir ıstılâhtır" ifadesiyle onun özgünlüğünü açıkça belirtmiştir.⁸³

Buradan yola çıkarak İbn Hacer'in yeni bir tanım geliştirmek için çaba gösterdiğini söyleyebiliriz. *Münker* hadis mevzuunda İbn Hacer'in ibtikâr ettiği bir diğer mesele galatı çok olan ya da fahşu'l-galatta bulunan râvîyi fasık râvî ile aynı seviyede değerlendirmesidir. Zira hiçbir hadisçi fasıkın haberini "münker haber" olarak telakki etmemiştir. O, fisk ile mecrûh râvînin rivâyetlerini *münker* hadis kapsamında değerlendirmemiştir.⁸⁴ Sözün özü biz, İbn Hacer'in gaflet sahibi ve fısık zahir olan bir râvînin rivâyet ettiği hadisleri *münker* olarak değerlendirdiğini gördük. Nureddin İtr da İbn Hacer'in özgünlüğünü şu şekilde ifade etmiştir: "هذا مسلك جديد في استعمال مصطلح منكر = Bu durum, 'münker'in ıstılâhının kullanımında yeni bir yoldur."⁸⁵ Aslında fasıkın haberi nekâreti olmazsa bile merdûttur. Buradan hareketle İbn Hacer'in fasıkın haberi ile ilgili değerlendirmede isabet etmediğini belirtmek gerekir. Ancak onun hadis usulünde müctehid olması görüşünde isabet etmemiş olsa bile yeni bir anlayış olması itibarıyla kayda değerdir.

77 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 45.

78 Kasım Muhamed ve Ahmed Abdullah Ahmed Ğennâm, "Hadisü'l-Münker 'İnde'l-İmâm Ebi Hâtum er-Râzi", *Meclelu Câmiati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002): 7.

79 İbn Hacer, *en-Nüket*, 479.

80 Ğennam, *Hadisi'l-Münker*, 6.

81 İbnu's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadis*, 08.

82 Zehrânî, *Habbezâ*, 93.

83 Usâm b. Abdillâh San'ânî, *Cenyu's-Semer bi-Nuhbeti'l-Fiker* (Kahire: Dârü'l-Eseriyye, 2011), 53.

84 Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, 187.

85 İbn Hacer, *en-Nüket*, 88.

Hulâsa İbn Hacer, “münker”in mükabili olan “ma’rûf”u usûlü’l-hadisın müstakil bir nev’i olarak ele alması özgün bir yöntem olarak görülmelidir. Abdulaziz b. Abdullah’ın bu tespitini yukarıda verdiğimiz kanıtlara ek bir kanıt olarak yer vereceğiz: “م يسبق الحافظ ابن حجر الي افرادالمعروف بنوع مستقل = Ma’rûfu müstakil bir nev’ olarak İbn Hacer’den önce ele alan olmamıştır.”⁸⁶ Hadis tenkitçileri münker kavramının anlamına yönelik “hata, vehim, gayr-i mahfûz, gayr-i sahîh, benzeri yok, garip, sâbit değil” gibi lafızlar kullanmışlardır.⁸⁷ İbn Hacer, *münker* hadisi farklı tanımlamış ayrıca *ma’rûfu* da müstakil bir başlık olarak usûl konularına dâhil etmiştir.

2.4. Metrûk

Hadis usûlünde bir dönüm noktası olan İbnu’s-Salâh, *metrûk* hadisi tarif etmemiştir. Mukaddime’yi ihtisâr eden Nevevî de İbnu’s-Salâh gibi *metrûku* tarif etmeyenler arasındadır. Buradan hareketle onu ilk tanımlayanın İbn Hacer olduğunu söyleyebiliriz. Onun tercih ettiği ve özgün kaldığı tanıma göre *metrûk*: “Yalancılıkla itham edilen bir râvînin rivâyetinde teferrüd etmesi ve bilinen kurallara aykırı rivâyette bulunmasıdır.”⁸⁸ Ayrıca İbn Hacer, günlük hayatta yalan konuşanın hadisine de *metrûk* kavramını itlâk etmiştir. Zehebî (ö. 748/1347), bu tür rivâyetlere *matrûh* ismini vermeyi daha uygun bulmaktadır.⁸⁹ Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman’ın tespiti, İbn Hacer’in özgünlüğünün belgesi niteliğindedir: “وهو = Metrûk müstakil bir nev’ olup Hâfız İbn Hacer zikretmiştir. Ondan önce ne İbnu’s-Salâh ne Nevevî değinmişlerdir.”⁹⁰ Ayrıca İbn Hacer, cumhura muhâlefet ederek râvî için kullanılan “*metrûk*” kavramını hadis metni için de kullanmıştır. Sa’ânî’nin de belirttiği gibi bu durum, onun şahsına münhasırdır.⁹¹

Son olarak çağdaş muhaddislerden Bû Şamme Rıza’nın sözlerine yer vermek istiyoruz. “Hadise *metrûk* isminin verilmesi Hâfız İbn Hacer’den önce ıstılah âlimlerince zikredilen bir tesmiye değildir. *Metrûk*, İbn Hacer’in ziyadelerindedir.”⁹² Çağdaş muhaddislerden Nureddin İtr da: “هذا النوع ذكره شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر = Bu nev’i Şeyhü’l-islâm Hâfız İbn Hacer zikretmiştir” demektedir. İbn Hacer’in zayıf hadisin nev’leri ile ilgili söyledikleri elbette bu dört konu ile sınırlı değildir. Bundan dolayı günümüzde yazılan gibi kimi eserlerde o, tenkide uğramış ve icmâi yıkmakla suçlanmıştır.

86 Abdulaziz b. Abdillâh b. Muhammed, *Takrîbu Nühzetü’n-Nazar fî Tevdîh Nühbetü’l-Fiker* (Riyad: Dâru’l-Kabs, 2015), 53.

87 Hamza b. Abdullâh Melibârî, *Nazarâtü’n Cedîde fî Ulûmi’l-Hadis* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 201.

88 İbn Hacer, *Nühzetü’n-Nazar*, 87.

89 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-Mevkîze fî İlmi Mustalahi’l-Hadis*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbû’âtü’l-İslâmiyye, 1412), 36.

90 Abdülkerim b. Abdullâh b. Abdurrahman Hudayr, *Tahkîkür-Rağbe fî Tavdîhi’n-Nuhs* (Mektebetü Dâri’l-Minhâc li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1426), 126.

91 Senânî, *Cenyû’s-Semer*, 85.

92 Kemalüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Yahya Şümnî, *Neticetü’n-Nazar fî Nühbetü’l-Fiker*, thk. Bû Şamme Rıza (Beyrut: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyibe, 2009), 221.

Sonuç

İbn Hacer'in, hadis usûlüne dair yazdığı eserler büyük ilgi ile karşılanmıştır. *Nuhbetü'l-Fiker*'in, müellifi hayatta iken şerh edilmesi eserin önemini ortaya koymaktadır. Gerek *Nuhbe* gerek şerhi olan *Nüzhe*'de usûlü'l-hadis ile alakalı yazdıkları hep tartışılmış, günümüzde de onun ekseninde bu tartışmalar devam etmektedir. İbn Hacer, bir hadisin *ma'mûlun bih* olabilmesi için taşıması gereken bazı şartları ileri sürmüştür. Ona göre bu şartları taşımayan bir haber sahih olmayıp zayıf olarak nitelendirilecektir. Hadislerin *tashih* ve *tad'ifi* ictihadında dayanmaktadır. Her müctehid gibi İbn Hacer'in ictihadında isabet ettiği yerler olduğu gibi isabet etmediği yerler de olmuştur. Bu çalışmada İbn Hacer'in zayıf hadis türlerinden *mürsel*, *mürsel-i hâfi*, *şâz*, *münker* ve *metrûk* hakkındaki özgün bakışını ortaya koymaya çalıştık.

İbn Hacer, muhaddislerin "sahih ve hasen hadis şartlarını taşımayan her türlü rivâyet"i zayıf olarak görmelerini doğru bulmamış, "makbul hadis özelliklerini taşımayan rivâyetler"i zayıf hadis olarak değerlendirmiştir. O, zayıf hadisin bazı şartları taşıması halinde zayıf olmaktan çıkabileceğini kabul eden muhaddislerin aksine, zayıf hadisi takviye edecek haberin zayıf hadisin seviyesinde ya da ondan daha üst seviyede olmasını esas alarak tutarlı bir anlayış ortaya koymuştur. Aynı zamanda zayıf hadislerle amel için gerekli görülen şartlardan hadisin çok zayıf olmaması, genel bir kuralın kapsamı içinde olması, amel konusunda sıhhatine itikat edilmeyerek ihtiyatlı davranılması, fezâil ile ilgili olması, sahih hadislerle çelişmemesi ile muktezasının sünnet olduğuna inanılmaması gibi şartlara ek olarak İbn Hacer; zayıf hadisin yaygın olması halinde cahillerin zamanla o rivâyeti sahih olarak telakki etmelerine yol açabileceği endişesiyle, "meşhur olmama" şartını zayıf hadis ile amel için ayrı bir şart olarak ifade etmiştir. Bu son şart oldukça önemli ve İbn Hacer'i İbn Hacer yapan temel dinamiklerden biridir.

Mürsel hadis için yaygın olan anlayışa göre, tabiûnunun sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri hadislerdir. İbn Hacer *mürseli*, "tabiûnunun başkasından duyduğu ancak Hz. Peygamber'e izafe ettiği haberler" şeklinde tanımlayarak az da olsa genel anlayıştan ayrılmıştır. *Mürsel-i hafiyi tedlisten* bağımsız ele alması kavram ve konuları tefrik etme arzusundan kaynaklanmıştır. Ona göre, *mürsel-i hafî* çağdaş olan râvilerin likâda bulunmadan ancak aralarında var olan vasitadan yola çıkarak rivâyette bulunmalarıdır. *Merâsil* hadislerin hükmü hakkında da hadis usulüne katkı manasına gelecek yaklaşımlar İbn Hacer'de görülmektedir.

Muhaddisler, zayıf hadisin çeşitlerinden olan *şâzı* "sika râvînin daha sika olan râviye muhalefet ederek rivâyette bulunması" şeklinde tanımlarken İbn Hacer ise, makbul râvînin kendinden evlâ olan râviye aykırı rivâyette bulunması olarak değerlendirmiştir. O, hükmü ile ilgili olarak da "mecrûh olan rivâyet, makbul olan rivâyete aykırı olunca rededilmelidir" diyerek tanım ile hükmü aynı doğrultuda

vermek suretiyle tutarlı bir anlayış sergilemiştir. İbn Hacer, şâz ile *münker* hadisleri aynı gören âlimleri gaflette olmakla ithâm etmiş, bununla da kavram ve konuları net çizgilerle ayırmak istemiştir.

İbn Hacer *metruk* hadisi, yalancılıkla itham edilen bir râvînin rivâyetinde teferrüd etmesi ve bilinen kurallara aykırı rivâyette bulunması şeklinde ilk tanımlayan muhaddis olarak kabul edilir. O, bu tanımla ıstılaha yeni tanımlar kazandırmıştır. İbn Hacer'in usûle getirdiği yenilikleri birkaç konu ile sınırlandırmanın doğru olmadığı ortadadır. Bu çalışmada usûlü'l-hadis dinamik oluşu ve yenilenebilirliği bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşımlar asla usulsüz değil bilakis var olan gelenek içinde yeni bir açılım yapmaktır.

Kaynakça

- Abdulaziz b. Abdillâh b. Muhammed. *Takribu Nühzetî'n-Nazar fî Tevdih Nühbeti'l-Fiker*. Riyad: Dâru'l-Kabs, 2015.
- Alâî, Selâhaddin Ebû Saîd Halil b. Keykeldî. *Câmiu't-Tahsil fî Ahkâmi'l-Merâsil*. Tahkik: Hamdî Abdulmecid es-Selefi. Beyrut: A'lâmu'l-Kütüb, 1407/1986.
- Amrânî, Nadir b. es-Sennûsi. *Karâinü't-Tercih fî'l-Mahfûz ve Şâz ve fî Ziyâdeti's-Sıka 'Inde'l-Hâfiz İbn Hacer fî Kitâbih Fethi'l-Bâri*. Tahkik: Ahmed Mâ'bed Abdülkerim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1431.
- Avnî, Hatim b. Ârif. *el-Mürselü'l-Hafî ve 'Alâkâtuh bi't-Tedlis*. Medine: Dâru'l-Hicre, 1997.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ebû Bekr. *en-Nüketü'l-Vâfiye bi-mâ fî Şerhi'l-Elfiyye*. Tahkik: Mahir Yasin el-Fahl. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Muhtaser fî Usûli'l-Hadis*. Tahkik: Fuad Abdulmun'im Ahmed. İskenderiyye: Dâru'd-Da'Ve, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî ez-Sicistânî. *Kitâbü'l-Merâsil*. Tahkik: Şuayb Arnavut. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Ebû Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebû Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî. Kahire: Matbaâtî's-Sünneti'l-Muhammediye, 1371.
- Ğennâm, Kasım Muhamed ve Ahmed Abdullah Ahmed. "Hadisü'l-Münker 'Inde'l-İmâm Ebî Hâtım er-Râzî", *Mecelletu Câmiati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002).
- Hîtû, Ebû Abdillâh Muhammed Hasan b. Mahmûd. *el-Hadisü'l-Mürsel Hucçiyetühû ve Eseruhû fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1989.
- Hudayr, Abdülkerim b. Abdullâh b. Abdurrahman. *Tahkiku'r-Rağbe fî Tavdihî'n-Nuhbe*. Mektebetü Dâri'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1426.
- Irâkî, Ebû'l-Fadıl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyid ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- İbn Cemaâ, Bedrüddin Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelu'r-Revî fî Muhtasar Ulûmi'l-Hadisî'n-Nebevî*. Tahkik: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugat*, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Tahkik: Mahir Yasin Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meynân, 1434/2013.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Hedyû's-Sâri*. Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbakî ve Muhibuddin el-Hatîb. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986.

- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Lisânü'l-Mîzân*. Tahkik: Abdül-fettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Nüzhetü'n-nazar*. Tahkik: Nu-reddin Itr. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Nüzhetü'n-Nazar*. Tahkik: Ali b. Hasan b. Abdulhamid, Damâm (Suudi Arabistan): Dâru İbni'l-Cevzi, 1413.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Tebyînü'l-'Aceb bimâ Varede fi Şehri Recep*. Tahkik. Târik b. 'İvâdullah. Endülüs: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endülüsî. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bad İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afa ve'l-Metrûkîn*. Tahkik: Mahmûd İbrahim Zâyid. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1396.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ*. Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1383.
- İbn Kayyim el-Cevzi, Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyüb b. Sa'd. *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*. Tahkik: Abdurrahman Vekil. Kahire: Matbaati'l-Medenî, 1969.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâi İsmail b. Ömer b. Kesîr. *İhtisâr Ulûmi'l-Hadis (el-Ba'isü'l-Hasis)*. Tahkik: Ahmed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Megâzi veş-Şemâil ve's-Siyer*. Tahkik: İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Takîyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Ebu'l-Kasım b. Muhammed. *Kâidetun Celîle fi't-Teveşsül ve'l-Vesîle*. Tahkik: Rebi' b. Hadi el-Medhalî. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkan, 2001.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tezkira fi Ulûmi'l-Hadis*. Tahkik: Ali Hasan Ali Abdülhamid. Ammân: Dâru Ammâr, 1408/ 1988.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takîyyüddîn Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. Tahkik: Nureddin Itr. Dımaşq: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.
- Kârî, Ali b. Sultan Muhamed Ebu'l-Hasan Nureddin el-Herevî. *el-Esrârü'l-Merfuâ fi'l-Ah-bârî'l-Mevzuâ*. Tahkik: Muhammed Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1391.
- Kasimî, Cemalüddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Hallâk. *Kavâ'idü't-Tahdis min Funûn Mustalahi'l-Hadis*. Beyrut: İhyâ Kütübi'l-İlmiyye, 1380.
- Leknevî, Muhammed Abdülhayy. *el-Ecvibetü'l-Fâdile li'l-Esileti'l-Aşerati'l-Kâmile*. Tahkik: Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1384/1964.
- Mâlikî, Muhammed b. Alevî b. Abbâs. *el-Menhehü'l-Latîf fi Ahkâmi'l-Hadisid-Da'if*. Mısır: Matba'a-i Mustafa Muhammed, 1357/1938.
- Melibârî, Hamza b. Abdullah. *Nazarâtün Cedide fi Ulûmi'l-Hadis*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Tahkik: Zeynelabidin b. Muhammed. Riyâd: Edvâu's-Selef, 1419/1998.
- Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyr. *Mukaddime*. Tahkik: Muhammed Fuad Abdülhakî. Beyrut: Dâru İhyâüt-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mürî b. Şeref. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mürî b. Şeref. *Kitâbu İrşâdi Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rife Süneni Hayri'l-Halâik*. Tahkik: Abdülbârî Fethullah es-Selefî. Medine: Mektebetü'l-İmân, ts.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Sanânî, Usâm b. Abdillâh. *Cenyu's-Semer bi-Nuhbeti'l-Fiker*. Kahire: Dârü'l-Eseriyye, 2011.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Şemsüddin. *el-Kavlu'l-Bedi' fi's-Salât ala'l-Habibiş-Şefî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Şemsüddin. *Fethu'l-Muğis bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*. Tahkik: Ali Hüseyin Ali. Riyad: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celalüddin Abdurraman b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *Tedribu'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*. Tahkik: Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1427/2006.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadis Rivayeti". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Şirbîni, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Müğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rife Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Şümnî, Kemalüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Yahya. *Neticetü'n-Nazar fî Nühbeti'l-Fiker*. Tahkik: Bû Şamme Rıza. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyibe, 2009.
- Tîbî, Hüseyin b. Muhammed b. Abdullâh. *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis*. Tahkik: Subhî es-Sâmer râî. Bağdad: Dîvânü'l-Evkâf, 1391.
- Zehebi, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-Mevkize fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Tahkik: Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1412.
- Zehrânî, Ahmed b. Salih. *Habbezâ Keyyisü'l-Hâfız*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-İmâm Mâlik, 1424.
- Zerkeşi, Bedrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır. *en-Nuket alâ Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yusuf b. Muhammed el-Hanefî*. *Nasbü'r-Râye li-Tahrici Ehâdisi'l-Hidâye*. Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Dârü'l-Me'mun, 1357.



Esîrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri*

Zeynelabidin HÜSEYİNİ**

Öz

İnsanın, bedeninin ölümünden sonra ebedî ve ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürüp sürdürmediği sorunu, İslam düşünce ekolleri tarafından tartışılan merkezi konulardan biridir. Beden merkezli bir diriliş öğretisini savunan kalamî düşünce ile ruhanî diriliş ve mutluluğu esas alan felsefî düşünce arasındaki gerilimin, Esîrüddin Ebherî'nin (ö.663/1265[?]) eskatolojiye yönelik görüşleri üzerinde ne kadar tayin edici bir rol oynadığı önem arz etmektedir. Bu makalede insanî nefsin ölümsüzlüğünü, mutluluğunu, diriliş ve ma'dûmun iadesini, lezzet ve elemnin mahiyeti gibi konuları Ebherî'nin perspektifinden analiz edeceğiz. Böylece İbn Sînâcî bir filozof olarak bilinen Ebherî'nin mezkûr bağlamda kendisine tevarüs eden birikim ve farklı bakış açılarını nasıl yorumladığını, hangi eleştirileri öne sürdüğünü felsefî ansiklopedik eserlerinin tamamını dikkate alarak bütüncül bir bakış açısı ortaya koymuş olacağız

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Ebherî, ölümsüzlük, diriliş, mutluluk.

Athîr al-Dîn al-Abharî's Views on Eschatology

Abstract

It is one of the most debated issues of the Islamic school of thoughts that whether human is going to reach an everlasting and immortal life after death of the body. While philosophers bring forward the resurrection of soul, kalam schools claim the resurrection of body and its everlasting existence with the soul. The tension between two parties seems to influence Athîr al-Dîn al-Abharî's (d. 663/1265[?]) views on eschatology. This article deals with a number of issues such as immortality of human soul, resurrection, and the essence of pleasure and pain from al-Abharî's perspective. Analyzing Abharî's works, the article explains interpretations as well as criticisms of Abharî, who is considered as an Avicennian-philosopher, in relation with the Avicennian tradition he inherited.

Keywords: Islamic philosophy, Abharî, immortality, resurrection, happiness.

Makale gönderim tarihi: 02.10.2018, kabul tarihi: 13.12.2018.

* Bu makale "Esîrüddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi A. B. D.
ORCID: 0000-0002-3214-9219
zeynelabidinebheri@gmail.com

Atıf: Hüseyini, Zeynelabidin. "Esîrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 729-751.

Giriş: İnsan'ın Ölüm Sonrası Akıbeti

İslam öncesi dönemde Sokrates (m.ö. 399), Platon (m.ö. 427-347) ve Plotinus (ö. 205-270) gibi nefsin ölümsüzlüğüne inanan düşünürler, Galen (ö. 200[?]) gibi şüphe içerisinde kalıp çekimser kalanlar ile bedenın ölümüyle nefsin ölümünü bir olarak kabul eden materyalist düşünürler olmak üzere üç farklı yaklaşımın olduğu görülür. Platon ve onu takip eden gelenek, nefsin beden olmaksızın ölümsüzlüğünü savunmuşlardır. İnsanı salt maddi bir varlık olarak gören materyalist bakış açısına sahip bir filozofun, ölüm sonrası hayata inanma gibi bir durumu olmadığı için nefsin ölümsüzlüğünü inkâr ettiği görülür. İnsanın tamamen maddi bir yapıya sahip olması, bedenle birlikte nefsin de ölümünü gerektirir. Buna karşılık Tanrı inancına sahip olma, nefsin ölümsüzlüğü fikrini desteklemede önemli bir rol oynamıştır.¹ Bedenin ölümüyle birlikte aslında nefsin de yok olduğunu kabul eden veya agnostik bir tutum benimseyen düşünürlerin dahi nefsin akıbetine ilişkin bir merak içerisinde oldukları muhtemeldir.

İslam dininin en temel esaslarından birisi, ölüm sonrası ebedî bir hayatın varlığıdır. Ahiret inancı, ebedî bir hayat tasavvurunun oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. İslam düşünce geleneğindeki farklı ekollerin, nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede ittifak ettikleri görülür. Ölümle birlikte insanın yok olmadığı kadim toplulukların, istisnalar hariç, sahip oldukları bir tasavvurdur. Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin Tanrı tasavvurları da ölümden sonra nefsin ölümsüzlüğü fikrini destekler.² Dolayısıyla birçok dinî ve felsefî ekolün nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede, ortak bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) peygamberlerin, velilerin, metafizikçi filozofların nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede hemfikir olduklarını dile getirir.³ Nefsin ölümsüzlüğü, felsefî

1 Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13-17.

2 Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde (Samsun: Etüt Yayıncılık, 1997), 169.

3 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-'İlmi'l-İllâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 7: 112.

ve dinî geleneklerin ortak bir görüşü olmasına rağmen bunun hangi temeller üzerine inşa edildiği sorusu ön plana çıkmaktadır.

İnsanın nefis ve beden olmak üzere ikili bir yapıdan oluştuğunu kabul eden düalist anlayışın yanında, insanı bir bütün olarak kabul eden bir bakış açısının ölüm sonrasına ilişkin tasavvurlarının da birbirlerinden farklılaşacağı açıktır. Düalist anlayış, nefsi soyut ve basit bir varlık olarak gördüğü için insan tasavvuruna ilişkin bütün görüşlerinin merkezine nefsi koyar. Maddi bir yapıya sahip olan beden, hiçbir asli ve etki edici bir özelliği olmadığı için tamamen nefsin kontrolü altında gözetilmesi gerekir. İşte nefsin, beden, gözetimi ve yönetimini sonlandıran ölüm sonrasında, tekrardan bu tarz bir sorumluluk alma gibi bir rolünden bahsedilemez. Düalist bakış açısına göre nefsin, beden hapisanesinden sonra tekrardan buraya geri dönme gibi bir temayül içerisinde olduğu söylenemez. Nitekim Amîrî (ö. 381/992) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) bedenden uzaklaşabilmek için eline bir fırsat geçen nefsin, beden olmaksızın da kendi eylemlerini icra edebileceği kanısındadır. Bundan dolayı nefsin bedenden ayrılmasını ifade eden ölüm, onlara göre insanın cismaniyetinin yok olmasından ibarettir.⁴

İbn Sinâ'ya (ö. 428/1037) göre nefsin bedenden ayrıldıktan sonra kendi doğasına uygun bir yetkinliğe ulaşabilmesi için beden, engellerinden kurtulması gerekir. Böylece insani nefsin kendi doğasına uygun gerçek yetkinlik ve mutluluğa erişebilmesi söz konusu olur.⁵ Zira tam bir yetkinliğe erişebilmiş bir nefsin ölümle birlikte bedeni terk etmesi, kendisi için gerçek mutluluğa ulaşabilme kapısının açılması ve yetkinliğinin karşılığını bulması adına iyilik olarak görülmüştür. Buna göre ölümle bedenden kurtulan nefsin, tek başına ölümsüzlüğünü sürdürebileceği fikri ön plana çıkmaktadır.

1. Nefsin Ölümsüzlüğü

Nefsin beden olmaksızın hayatını nasıl devam ettireceği sorunu, nefis teorisinin en can alıcı noktalarından biridir. İbn Sinâ'nın nefsin hudûsunda bedene özel bir önem atfetmesine rağmen nefsin ölümsüzlüğünde bedeni devre dışı bırakması dikkat çekicidir. Bu bağlamda beden, yokluğunun, nefsin bireyselliğinin ortadan kalkmasına sebep olup olmayacağı en problemlili kısmı oluşturur.⁶ Nitekim İbn Sinâ, insanî nefsin varlık kazanmasında beden ve mizâcın hazırlayıcı bir etkiye sahip olduğunu, ancak beden yokluğunun nefsin yokluğunu gerektirmediğini ifade eder. Böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için nefsin bedene içkin olması

4 Amîrî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 134; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgâr*, thk. Salih Azime (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987), 79.

5 İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 81.

6 Eyüp Şahin, "İbn Sinâ'da Ruhun Ferdîyetinin Bekası Problemi", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), 36.

gerekir. Dolayısıyla nefis ve bedenin birlikte hudûsa gelip daha sonrasında ilişkilerinin yokluğuna rağmen nefsin ebedî bir varlık olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre nefsin bizatihi kendisinin bir cevher olup bedenle olan ilişkisinin izafi olması da bedenin yokluğuyla nefsin de yokluğunu gerektirmez. Bilinmektedir ki izafet üzerine kurulan bir ilişki, çok zayıf bir niteliği haizdir. Tıpkı bir şey üzerinde yönetme gücüne sahip olan birisine, o şeyin yokluğu zarar vermediği gibi bedenin yokluğu da nefsin yokluğunu ve ölümünü gerektirmez.⁷

Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre nefsin ölümsüzlüğünün en önemli temeli, nefis ile beden arasındaki ilişkinin özsel bir nitelik taşımasıdır. Ona göre nefsin bedenle olan ilişkisinin tamamen yönetme üzerine olması, bedenin yokluğuyla birlikte bu yönetim ilişkisini, yani hayvanî ruhun varlığını sona erdirir. Yoksa nefsin de yok olması vaki değildir.⁸ Râzî, bedenin nefsin yönetme meskeni olduğunu, evde kalan birinin evden çıktıktan sonra evin harap olmasından etkilenmediği gibi bedenin yok olmasının da nefse bir etki etmeyeceği kanaatinde. Ona göre bedenin ölümüyle nefsin öldüğüne dair bilgi, vehmî bir bilgi olup nefsin hâdis olması da ölümsüzlüğüne engel teşkil etmemektedir.⁹

Ebherî,¹⁰ selefleri gibi nefsin bedenin ölümünden etkilenmeksizin ebedî bir varlık olarak hayatını sürdüreceği görüşünü paylaşır.¹¹ Buna göre onun nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek kendisinden önceki felsefi ve dinî geleneğin ortak bakış açısını sürdürdüğü görülür. Bedenin nefsin hayatını sürdürebilmesi için önemli bir şart olarak görülmesi, bedenin yokluğuyla nefsin de yokluğunun gerekmesini akla getirebilir. Ebherî'ye göre nefsin varlık sahasında âdeti boy gösterebilmesi ve fiillerini yerine getirebilmesi için kendisine borçlu olduğu beden yok olması durumunda bedenle birlikte ortadan kalkması gerekmemektedir. Zira nefsin varlık kazanmasında, alet mesabesindeki bir role sahip olan beden yokluğunun, nefsin ölümsüzlüğü konusunda belirleyici bir fonksiyonu yoktur. Şayet nefsin ölümsüz olabilmesi için beden varlığı gerekli bir şart görülürse, beden yokluğunun nefsin yokluğunu gerektirmesinden bahsedilebilir.¹² Nitekim Ebherî'ye göre insanî nefis, ister bedenle birlikte hâdis olsun isterse olmasın beden yok olmasından sonra ölümsüzlüğünü korur.¹³ Dolayısıyla her ne kadar nefsin

7 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fûad el Ehvânî (Kahire: İsa el-Bâbi el-Hâlebi, 1952), 100-101.

8 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Ma'rifeti Derecâtü'n-Nefs*, thk. Abdullah Abdulaziz Emin (Kahire: Dârü'r-Risâle, 2009), 91.

9 Râzî, *el-Metâlib*, 7: 213.

10 Ebherî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Sarioğlu ve Abdulmecid Nusayr, "Esrüddin Ebherî", *Mevsû'atü A'lâmî'l-Ulemî ve'l-Üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimin* içinde (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 1: 187-202; Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları; 1994) 75-76; Muvahhid, Samed: "Esrüddin Ebherî", *Dairetü'l-Maarif Büzürg-i İslamî* (Tahran: h.ş. 1371), 6: 586-590.

11 Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2721, 157b; Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Köprülüz Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 29a.

12 Ebherî, *Merâsidü'l-Makâsid*, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 824, 175a.

13 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. 3134, 35b.

varlık kazanmasında bedeninin bir açıdan rolü olsa da nefsin ölümsüzlüğü, bedenle birlikte hâdis olup olmamasına bağlı değildir.

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin araçsal bir rol ve arızî bir ilişki üzerine inşa edilmesi, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürebileceğini gösterir.¹⁴ Ebherî, nefsin bedenle olan ilişkisinin bir mahalle yerleşme türünden olmasından dolayı bedeninin yokluğunun nefsin ölümsüzlüğüne engel teşkil etmeyeceğini ifade eder.¹⁵ Ebherî'nin bu açıklamaları, insanın ferdiyeti ve bireyselliğinin sürekliliğinde, asıl olarak nefsin varlığının bir etki ve ağırlığa sahip olduğunu gösterir. Bedenin nefsin amacına ulaşabilmesinde aracı bir role sahip olması, ölümlerle birlikte yok olmasını gerektirir. Böylece bu hayatta insanın asli parçası olan nefsin, ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürebilmesinden bahsedilebilir. Nefsin yetkinliğinin bedene bağlı olması, bedeninin ölümüyle nefsin de öleceği ve yok olacağı gibi bir sonuç doğurmamaktadır. Dolayısıyla ölüm olgusu, bedeninin güçlerinin işlevsiz bir hâle bürünmesinden ibaret olduğu için nefsin ölümsüzlüğüne bir halel getirmemektedir. Ancak bedeninin ölümüne rağmen insan nefsinin, ölümsüz bir varlık olmasını sağlayan özelliğinin ne olduğunun felsefî olarak açıklanması önem arz etmektedir.

İnsanî nefsin mahiyetinin basit ve soyut bir varlık olması, ölüm karşısında yok olmamasının dayanağını oluşturan en temel ilke olarak kabul edilmiştir. Çünkü nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmek, mahiyetinin ölümsüz bir hayata adapte olabilecek bir yapısının olmasına bağlıdır.¹⁶ İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüzlüğünün kendisine dayandığı ana ilke, nefsin soyut bir cevher olmasıdır. Nefsin, aynı anda ölümsüzlüğü ve yok olmayı kendi içerisinde barındırmaması, basit bir varlık olmasından kaynaklanır.¹⁷ Gazzâlî, nefsin ölümsüzlüğünün soyut bir cevher olmasına dayandırılabilirliğini ifade eder. Buna göre nefsin mahiyeti, yokluğa maruz kalmayacak bir yapıya sahiptir.¹⁸ Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi nefsin basit bir varlık olmasının anlaşılması durumunda, nefsin ölümsüzlüğünden bahsedilebileceğini ifade eder. Buna göre bedeninin nefsin gibi basit olmaması, kendisinin bozulmasına ve yokluğuna yol açarken nefsin için böyle bir durum vaki değildir. Ayrıca nefsin basit bir varlık olduğunu reddetmek, bileşik bir varlık olmasına yol açacağından kabul edilemez.¹⁹ Ebherî, nefsin basit bir varlık olduğu için yokluğa maruz kalmayacağını şöyle açıklar:

14 Ebherî, *Tenzîlul-Efkâr fî Ta`dîlil-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 824, 73a.

15 Ebherî, *el-Metâli'*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 101a.

16 Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 134; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 38.

17 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fî'l-Me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi içinde*, haz ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 37.

18 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Marifeti Derecâtî'n-Nefs*, 94.

19 Ebherî, *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163a; Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 925, 119b.

[...] İnsanî nefsin yokluğu, ya sûretinin yok olmasıyla veya sûretinin yok olmamasıyla olur. İkinci [durum], kendi başına var olabilen cevherin sûretinin bozulmaksızın yok olması [düşünülemeyeceğinden] muhaldir. İlk [durum] da muhaldir. Çünkü nefis, sûretinin bozulmasıyla yok olursa, bozulmayı kabul eden ile bilfiil yok olan bir şeyi kendi içerisinde [taşır]. Bozulmaya kabil olma, bilfiil bozulan şeyden farklılık arz eder. Çünkü kabil olma, bozulma anında devamlı kalırken, bilfiil bozulan şey için [bu durum söz konusu değildir]. Bu durumda nefis, madde ve sûretten oluşan bileşik bir varlık olur ki bu muhaldir.²⁰

Ebherî'ye göre nefsin basit bir varlık olması, bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaya maruz kalmasını imkânsızlaştırır. Nefsin sûretinin bozulmaya elverişli olmaması, bir kez var olduktan sonra yok olmamasını gerektirir. Nefsin sûretinin bozularak yok olmasını savunmak, imkânsız sonuçlara yol açacağından kabul edilemez. Çünkü herhangi bir sebepten ötürü yok olacak bir şeyin, bir açıdan yok olmayı kabul etmeyi ve yok olan bir şeyi içinde taşıması imkânsızdır. Bu iki anlamın birbirinden farklılık taşımasından dolayı her iki özelliğin bir şeyde aynı anda toplanması mümkün değildir. Nefsin var olduktan sonra yok olmayı kabul etmesi, bu iki anlamı kendi içerisinde taşıyıp bileşik bir varlık olması anlamına gelir. Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd* eserinde nefsin hiçbir bakımdan bileşik olmaması ve yokluğu kabul eden her şeyin bileşik olması gerektiği öncüllerinden hareketle nefsin yokluğa maruz kalmaması gerektiği sonucuna ulaşabileceğimizi dile getirir.²¹ Ayrıca her yok olan şeyin, madde ve sûretten oluştuğu görülür. İnsanî nefsin maddî olmayan soyut bir varlık olması da yok olmamasını gerektirir. Bu bakımdan insanî nefsin basit ve soyut bir varlık olması, insanın ölmesi ve yok olması gibi bir durumu ortadan kaldırır.²²

Ebherî, nefsin basit bir cevhere sahip olmasından dolayı ölümsüzlüğün kendi mahiyetinden kaynaklı olduğu kanaatini paylaşır. Ancak nefsin basitliğine halel gelmemesinden hareketle ölümsüzlüğünü ispat etmek üzere zikredilen delile itiraz noktalarının olabileceğini de ifade eder. Buna göre kendi içerisinde birbirinden farklı iki anlamı ihtiva eden yok olmayı kabul etme ile bilfiil yok olma gibi bir sonuç ortaya çıkmaksızın, nefsin salt mahiyetinin dış dünyadan ortadan kalkmasıyla yok olması mümkün olabilir.²³ Dolayısıyla nefsin yokluğu ile haricî mahiyetinin yokluğunun birbirinden farklılık taşıması durumunda, nefsin bileşik bir varlık olması söz konusu olabilir. Hâlbuki nefsin yokluğu, sadece haricî mahiyetinin yokluğundan ibaret olması şeklinde de anlaşılabilir.²⁴ Ebherî, soyut bir cevherin

20 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, thk. ve inceleme Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 367. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânu's-Sıdk*, 35b-36a.

21 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 175a.

22 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 132b.

23 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrây-i Millî, nr. 2752, s. 319.

24 Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmet Paşa nr. 1618, 67b; a.mlf., *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 319-320.

sûretinin bozulmaksızın yokluğunun mümkün olamayacağı ilkesine de itiraz edilebileceğini bildirir. Buna göre soyut bir cevherin yokluğunu, sadece sûretinin yok olmasına dayandırmak zorunluluk taşımamaktadır. Çünkü var olan bir şeyin yokluğu, hariçten ortadan kalkması anlamına da gelebilir. Bunun meydana gelebilmesi için soyut cevherin sûretinin yok olmasının şart koşulması gerekmemektedir.²⁵

Ebherî, nefsin soyut ve basit bir cevher oluşunu kabul etmekle birlikte beden ölümüyle nefsin yok olmadığını savunan mezkûr delillerin eleştirilebileceğini göstermektedir. Yoksa beden ölümünün nefsin de yokluğunu gerektirdiği kanaatinde değildir. Onun prensipte nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmekle birlikte mezkûr delillerin zayıf noktalarını dile getirmede Sühreverdî'nin (ö.587/1191) eleştirilerinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim Sühreverdî, nefsin basitliğinden hareketle ölümsüzlüğünü savunmayı ikna edici bulmamaktadır. Meşşâilere göre nefste yok olma bilkuvvelîği ve var kalma bilfiilliği, nefsin basit olmasından dolayı aynı anda yer alamaz. Nefsin bilfiil varlığı ise yokluğunun düşünülmeceğini gösterir. Ancak tıpkı ayırık akılların bilfiil varlıklar olmasına rağmen mümkün kategorisinden sayılması gibi nefslerin de bilfiil olup mümkün kategorisinden olduğu ve mümkün olan her varlığın da yokluğunun önünde bir engel olmadığı pekâlâ iddia edilebilir.²⁶

Ebherî'ye göre insanî nefsin varlık sebebinin ölümsüzlüğü, nefsin de illeti olan fa'âl akıl gibi ölümsüz bir varlık olmasını sağlar.²⁷ O, ayrıca doğrudan fa'âl akıl kavramını kullanmak yerine nefsin *varlık illeti* sayesinde ölümsüz kalabileceğini belirtir.²⁸ Akıllar âleminde herhangi bir yok oluş, bozulma gibi bir durum olmadığından dolayı akılların, ölümsüzlük sorunuyla karşı karşıya kalmaları söz konusu değildir. İşte nefsin de varlık kaynağının ölümsüz olması ve bedenden kurtularak akıllar âlemine ilhak olma gibi bir özlem içerisinde olması, ölümsüzlüğünü sürdürebilmesinin zeminini oluşturur. Dolayısıyla nefsin varlık illetinin ölümsüzlüğü, kendi ölümsüzlüğünün de arka planını oluşturur. Nefsin yokluğu ancak illetinin yokluğu sonucunda olur. Buna göre nefsin ölümsüzlüğünü savunmak için nefsin soyut ve basit bir cevher olarak kabul edilmesi ve beden insanı yetkinliğe götürececek bir gücünün olmadığı tezinin yanı sıra, varlık sebebinin ölümsüzlüğü de etkili olmuştur.

İnsanî nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden nasıl ayrılacakları üzerinde durulması gereken bir diğer problemdir. Çünkü ölüm, beden yokluğuna ve nefsin bedenle olan arızî ilişkisinin bitmesine yol açmaktadır. Geriye tek başına kalan nefslerin birbirlerinden nasıl farklılaşacakları, önemli bir problem

25 Ebherî, *Tenzîlul-Efkâr fî Ta'dîlil-Esrâr*, Ragıb Paşa, 824, 72a.

26 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yay., 2009), 102.

27 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 119b-120a; a.mlf., *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163a.

28 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânu's-Sıdk*, 36a; a.mlf., *Beyânü'l-Esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618, 29a; Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 132b.

olarak karşımızda durmaktadır. İbn Sînâ, her bir nefsin ferdiyetini koruyarak diğer bir nefsten farklılık arz etmesinde, sahip oldukları farklı bedenlerin, maddelerin ve bu bedenlerden kaynaklı karakterler ile nefslerin hudûsa geldikleri zamanın belirleyici olduğunu ifade eder.²⁹ Gazzâlî de nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılmalarını ilim, cehalet, sevinç, keder, güzellik ve çirkinlik gibi niteliklere sahip olmalarına dayandırarak cevaplandırır.³⁰ Buna göre yetkinliğe delâlet eden niteliklere sahip olan kimselerin, bu tarz niteliklerden mahrum kalmış insanlardan nitelik bakımından ayrılmaları söz konusudur.

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi nefslerin ölümden sonra birbirlerinden ayrılmalarının, bedenden kaynaklı hallerin nefse ilişmesi sayesinde olacağını ifade eder. Buna göre her nefsin kendine özgü bedeni sayesinde sahip olduğu özellikler, bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılabilmelerinin zeminini oluşturur. Öyle ki beden sayesinde kazanılan içselleştirilmiş karakter ve bilgiler, nefste içkin bir hale bürünerek izlerini devam ettirir.³¹ Nefsin kendine ait bedeninden kaynaklı özellikler dışında nefsin başka bir bedene geçeceğini ileri süren tenâsüh öğretisinin bir açıdan nefslerin birbirlerinden farklılaşma sorununu çözdüğü sanılabilir. Ölüm sonrası hayatın varlığını başka bir bedene geçişle açıklayan tenâsühün, nefsin ferdiyetinin sürekliliğiyle olan ilişkisi bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

2. Tenâsüh Sorunu

Ebherî, tenâsüh fikrinin savunulmasında nefsin bedenle olan ilişkisinin başat bir role sahip olduğunu belirtir. Zira nefsin bedenle olan ilişkisinden kaynaklı pis karakterlerin izini üzerinde taşıması durumunda tenâsüh fikrinin savunulmasının kolay bir hale gelebileceğini dile getirir. Ancak nefsin bedenin kirlerini üzerinde taşıdığı için tekrardan tenâsühe maruz kalarak bunlardan kurtulacağı fikrini kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Nitekim *Unvânü'l-Hâkk*'daki şu sözler, Ebherî'nin meramını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Eğer nefis, [bedenden ayrıldıktan sonra] kendisiyle beraber pis karakterler taşıyorsa, bedenin gerektirdiği [şeylere karşı] özlem içerisinde kalır. Bu karakterlerin nefsi, başka bir insanî veya hayvanî bedene yönlendirmesi muhtemeldir. Bu karakterlerle azap içerisinde kalması da muhtemeldir. Allah, gerçekliklerin en iyisini bilir.³²

Ebherî, bedenin kirlerinden dolayı tenâsüh fikrinin ileri sürülebileceğini belirtmekle birlikte bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını (*lâ*

29 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, 98.

30 Gazzâlî, "el-Madnûn bihi 'alâ Ehlihi", *İki Madnûn* içinde, çev. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1988), 109.

31 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 175b; a.mlf., *Zübdetü'l-Hakâik*, 132b.

32 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 48a.

yümkün el-cezm bi-şeyin min zâlik) belirtir.³³ Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde nefsin pis bedenî karakterlerden dolayı başka bir hayvanî veya insanî nefse bitişmesi gibi bir durumdan bahsettiğini belirten Ebherî, beşer gücünün tahkik üzere tenâsühün varlığını veya yokluğunu idrak etmeye güç yetiremeyeceğini söyler.³⁴ Ebherî'nin *Keşfü'l-Hakâik*'deki sözleri, tenâsühün varlığını kabule veya yokluğuna meyletmek yerine delillerin burhanî bir kesinlik taşımamasından dolayı çekimser bir duruş sergilediğini göstermesi açısından önem taşır. *Bu şeylerin [nefsin bedenî karakterlerden dolayı başka bir insanî veya hayvanî bedene bitişmesinin] doğruluğu ve fesadı için bir delil [burhan] getirilmedi. Böylece bu konuda tevakkuf gerekir.*³⁵

Ebherî, bedenî karakterlerin nefis üzerindeki etkisinin devam etmesinden dolayı başka bir insanî veya hayvanî bedene ilişmesinin kesinlik taşımadığını belirtir. Nitekim bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını ifade etmesi, bu konu bağlamında sarf edilen sözlerin mutlak doğru yargular olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder. Nefsin bedenden kaynaklı kirlerden arınabilmek için başka bir bedene geçebileceği tezini kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını, hatta insanın bunu idrak etmekten aciz olduğunu vurguladığı görülür. O, tenâsühün burhanî delillere dayanılarak iptal edilememesi ve tenâsühü savunanların da bu konuda delillerinin olmayışından dolayı konuyu tartışmaya açık bırakmıştır.

Nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden filozoflar ile tenâsüh erbabının, nefsi soyut bir cevher olarak kabul etmelerinden dolayı salt nefsin ölümsüzlüğünü savunmaları, insanın ferdiyetinin ve bireyselliğinin korunmasını beraberinde getirmeyebilir. Bundan dolayı insanın bireyselliğini ve ferdiyetini korumasının, sadece nefsin ölümsüzlüğüyle değil aynı zamanda bedeninin de nefis ile beraber var olmasıyla gerçekleşebileceği tezi ön plana çıkmaktadır. Salt nefsin ölümsüzlüğünü savunanların, ma'dûmun iadesini mümkün görmemelerinden dolayı bedeninin dirilişini gereksiz görmelerine karşılık nefis ve bedeninin birlikte dirilişinin daha makul olacağı tezini savunanlar arasındaki farklılığın, Ebherî tarafından nasıl ele alındığının açıklanması gerekir.

3. Diriliş ve Ma'dûmun İadesi Sorunu

Ebherî'ye göre insanın ölümsüz bir varlık olduğu ve bedeninin ölümüyle nefsin ölümünden bahsedilemeyeceği kanaatinde olduğunu gördük. Ancak ölüm sonrası hayatı kabul etmek, insanın bu dünyada olduğu gibi nefis ve beden birlikteliği şeklindeki bir hayat içerisinde olmasını gerektirmeyebilir. O halde ölümden sonra ebedî bir hayat içerisinde yaşanılacak olan hayatın salt nefis ile mi yoksa nefis ve

33 Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr fî Ta'dîli'l-Esrâr*, 73b.

34 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134b.

35 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*, 372.

bedenin birlikteliğiyle mi olacağı, ihtilafın odak noktasını oluşturur. Nefsin ölümsüzlüğü ve sürekliliğini kendi mâhiyetinin basitliğinden dolayı koruyabilmesi, beden de aynı şekilde ölümsüzlüğünü gerektirmeyebilir. Bununla birlikte insanın bireyselliğini kazanmasında beden bir rolü ve etkisinin olması, ölüm sonrasında da insanın eylemlerini icra edebilmesi için beden varlığının gerekliliğini akla getirmektedir. Bundan dolayı nefis ile beraber var olacak olan beden, bu dünyadaki bedenle olan aynılığı, benzerliği, farklılığı, tartışmaların zeminini oluşturur.³⁶

Kelâmcıların beden olmaksızın, nefsin hiçbir eylemini yerine getiremeyeceği ve mükâfat ve cezanın adalet ölçüsünde yerine gelemeyeceği şeklindeki tezleri, dirilişin cismanî tarafının ön plana çıkmasına yol açmıştır. Ancak bedensel dirilişi savunmakla, nefis ve beden birlikte dirilişin önünde herhangi bir çelişkinin olmadığını iddia etmek de aynı şeyi ifade etmemektedir. Bedensel dirilişi muhal kılan bir engelin olmaması, nefis ile birlikte beden dirilişini savunmak kadar kolay bir durum arz etmeyebilir.³⁷ İşte bu soru ve sorunlar ışığında, Ebherî'nin salt ruhanî veya cismanî dirilişi öne süren tezlerin delillerine olan bakış açısını ele almaya çalışacağız.

Ebherî, felsefi ansiklopedik eserleri içerisinde istina bir konumda duran *Risâle fî İlmi'l-Kelâm* eserinde felâsife ve mütekellimin görüşlerini karşılaştırmalı bir dökümünü verir. O, ehl-i hakk olarak nitelediği kimselerin, ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün görmelerinden dolayı filozoflarla ters düştüğünü belirtir. Ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün veya imkânsız gören seçeneklerin ikisi telif edilemeyeceğinden dolayı birisinin doğru olduğu aşikârdır. Ma'dûmun iadesinin bizâtihi mümkünlüğü bütün durumlarda olsun veya olmasın, yokluğun iadesini kesin bir şekilde reddeden görüşle bağdaştırılamaz. O halde bizâtihi mümkün görülen bir şeyin tekrardan iadesinin önünde bir engel olmadığı tespit edildiğinde, iade fikrinin geçerliliğinden de bahsedilebilir. Şayet bütün durumlarda bizâtihi mümkün olmadığı iddia edilirse, o halde o şeyin mümkün olmasından hiçbir zaman bahsedilemez. Aksi takdirde bizâtihi mümkün olan bir şeyden bizâtihi imkânsız olan bir duruma evrilme olur ki bunun doğru olmadığı açıktır. Dolayısıyla bizâtihi mümkün olan ma'dûmun iadesi fikrinin, imkânsız bir durum olması söz konusu değildir.³⁸

Ebherî mezkûr eserinde ma'dûmün aynıyla iadesinin mümkün görülmesine kimi itirazların öne sürülebileceğini dile getirir. Buna göre bizâtihi mümkün olan bir şeyin yok olduktan sonra iade edilmesi, salt imkân fikrinden hareketle ileri sürülmektedir. Ancak yok olanın iadesi vaki olduğunda ikinci defa varlık kazanmış olur. Bu durumda yok olanın iadesini mümkün görme, ikinci defa varlık kazanmasını gerektirir anlamına gelir. O halde ilk varlığa geldiği haliyle sonradan iade

36 Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 135-138.

37 Ali Arslan Aydın, *el-Ba'su ve'l-Hulûd: Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felâsifeti* (İstanbul: Şehâ Neşriyât, 1998) 147.

38 Ebherî, *Risâle fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş (Amman: Dâru'n-Nûr, 2012), 115.

edildikten sonra kazandığı ikinci varlık arasında bir fark olmalıdır. İkinci olarak ma'dûmun iadesi mümkün görülürse, yok olan şahsın ve ilk başta varlık kazandığı zaman kesitinin de iade edilmesi gerekir ki bunun da telif edilmesi düşünülemez. Böyle bir itirazın öne sürülmesinin gerekçesi, kişinin tek bir durumda hem iade edilmiş hem de başlangıcının olmasını bir arada gerektirmesi gibi imkânsız bir sonuca neden olmasıdır. Diğer yandan ma'dûmun yokluksal (*nefyun*) olması, dönüş imkânıyla nitelenemeyeceğini gösterir. Çünkü ma'dûmun herhangi bir nitelikle sıfatlandırılması imkânsızdır. O halde dönüş imkânına sahip olma niteliğine sahip olmayan ma'dûmun iade edilebileceği ileri sürülemez.³⁹

Ebherî, ma'dûmun iadesinin imkânsızlığını destekleyen itirazlara yer verdikten sonra bu işkâllere cevap vererek bu eseri bağlamında yine ma'dûmun iadesinin mümkün olabileceği fikrinden ödün vermemeye çalışır. O, mümkünün iadesi durumunda bunun ikinci defa varlık kazanacağı anlamına gelmesinin bir muhale yol açmayacağını belirtir. Çünkü mümkünün ikinci varlığı, asıl varlığının gerçekliğiyle çelişen bir durum arz etmemektedir. Öyleyse ma'dûmun ikinci defa varlık kazanması, onun her durumda varlığının mümkün olmasından ileri gelir. Ebherî, ma'dûmun iadesiyle birlikte o şeyin ilk var olduğu zaman kesitinin de iade edilmesi durumunda, hem iade edilenin hem de zaman kesitinin tek bir durumda yer almasının imkânsız olacağı fikrinin de kabul edilmeyeceğini ifade eder.⁴⁰ Ebherî'nin daha çok kelâmcı kimliğini ön plana çıkardığı eserinde verdiği cevapların açıklayıcı bir mahiyete sahip olmadığı, salt ileri sürülen itirazların kabul edilmeyeceğine dair bir üslup içerisinde olduğu görülür.

Ebherî'ye göre cismanî dirilişi savunanlar, ma'dûmun iadesini temellendirmek için başka delillere de sahiptir. Zira ma'dûmun iadesi fikrini aklen muhal kılan bütün ihtimallerin bertaraf edilmesi halinde, cismanî dirilişin kabul edilebilirliğine ilişkin kabul kolaylaşacaktır. Cismanî dirilişi ispat edenler, ma'dûmun ikinci defa varlığının imkânsız olmasının ya zâtı ve ilişenlerinden ya da ayrı bir arazdan kaynaklı olabileceğini dile getirirler. Şayet ma'dûmun zâtından dolayı iade edilmeyeceği iddia edilirse, onun hiçbir zaman varlık kazanmamış olması gerekirdi. Ancak varlığa gelen bir şeyin yok olmasından bahsettiğimiz için bu ihtimal dâhilinde ma'dûmun iade edilemeyeceği savunulamaz. İkinci bir ihtimal olarak ayrı bir arazdan dolayı da ma'dûmun iadesinin mümkün olmadığı ileri sürülemez. Çünkü ayrı olma (*mufârik*), yokluğa maruz kalabilen bir mahiyet arz eder. Ayrı bir arazın ortadan kalkması sonucu ma'dûmun iadesinin önündeki engel kalkar. Ebherî, cismanî dirilişi ispat edenlerin delillerine kimi itirazlar ileri sürmekten geri durmaz. Ona göre zâtından dolayı iade gerçekleşmediği durumda ma'dûmun hiçbir zaman varlık kazanmaması gerektiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Eb-

39 Ebherî, *Risâle fi İlmi'l-Kelâm*, 116.

40 Ebherî, *Risâle fi İlmi'l-Kelâm*, 116-117.

herî, ma'dûmun iadesinin ispatı için zikredilen yöntemin burhanî olmadığını ifade eder.⁴¹

Ebherî, ma'dûmun iadesinin ispatına ilişkin delilleri ve eleştirilerini serdettikten sonra kesin bir şekilde bu tezin geçerli olamayacağını ileri sürenlerin görüşlerine yer verir. O, filozofların ma'dûmun aynıyla iadesini inkâr ettiklerini belirtir. Bir şeyin yok olduktan sonra ikinci defa dönüşü mümkün kabul edilirse, iade edilen varlığın yok olan varlığın aynısı olduğu iddia edilemez. Hatta bunun aynı olmadığı bilgisinin zorunluluk taşıdığı, olsa olsa iade edilen varlığın onun bir benzeri olduğu söylenebilir. Öyle ki cismanî dirilişin olacağını söylemenin bu durumda tenâsüh öğretisinden hiçbir farkı kalmayacaktır. Çünkü benzer bir bedenle dirilişin olması, tenâsüh öğretisinin ileri sürdüğü tezle aynılık taşır.⁴² Ebherî, cismanî dirilişi reddedenlerin benzer ve aynı bedenle diriliş arasında kategorik bir ayrım yaptıklarını, aynı bedenle birlikte dirilişin imkânsız olması ve benzer bedenle dirilişin tenâsühün aynısı olmasından dolayı cismanî dirilişi benimsemediklerini ifade eder. Nitekim Ebherî'nin de aynı bedenle diriliş fikrinin ispat edilmesini mümkün görmediği görülür.

Ebherî, bedenin yok olduktan sonra aynısıyla nefse bitişerek dirileceğini iddia etmenin doğruluğunu gösteren bir delilin olmadığını belirtir.⁴³ O, cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunan kimseleri taklit ehli olarak betimler. Aynı bedenle dirilişin olacağını ileri sürenlere göre bedenin yok olduktan sonra aynısıyla iade edilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Buna göre insanın hissedeceği lezzet ve elem, tekrardan iade edilen bu bedende meydana gelir. Ancak Ebherî, aynı bedenle birlikte diriliş savunmanın kolay olmadığını, bunun akli imkânsızlıklara yol açacağını belirtir. Öncelikle beden bütünü parçalarıyla yok olup çözüldükten sonra, parçalarının tamamının tekrardan bir araya gelerek oluşan bedenle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Akıl, bunun ilk beden aynısı olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebilir. Nitekim bir vazonun kırıldıktan sonra etrafa saçılan parçalarını bir araya getirerek yeniden oluşturduğumuzda, onun ilk baştaki vazoyla aynı olduğu söylenemez.⁴⁴

Cismanî dirilişin savunulabilmesi, yok olan beden aynısıyla iade edilebilmesini gerektirir. Öyle ki ma'dûmun ilk var olduğu zaman kesitinin de ikinci defa var olması gerekir. Böylece yok olan bedenin, bütün özellikleriyle iade edildiği iddia edilebilir. Ancak iadenin gerçekleşebildiğinden bahsedebilmek için ilk var olduğu zaman kesitinden farklı bir zaman diliminin varlığı gerekir. Buna göre t2 zamanında var olan şeyin, t1 zamanında var olan şeyden, zaman özelliği bakımından farklılık arz etmesi, beden aynısıyla iade edilebileceği fikrinin temelleri-

41 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

42 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 46b.

43 Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr fî Ta'dilü'l-Esrâr*, 73a.

44 Ebherî, *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 62a.

ni sarsmaktadır. Çünkü ilk zaman kesitinin olmaması, aynı bedenle diriliş fikrini savunmayı imkânsız kılar. Bedenin ilk varlık kazandığı zaman kesitinin, yok olan bedenle birlikte iade edilememesi, yok olan bedenın tekrardan aynıyla iadesini imkânsız kılar. Dolayısıyla cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunmak asla mümkün değildir.⁴⁵ Görüldüğü üzere ma'dûmun özelliklerinden biri olan zamanın yeniden var olamaması, iade fikrinin geçersizliğini savunmak için sıklıkla kullanılan bir delildir. Tam tersi bir şekilde ma'dûmun içinde var olduğu zaman kesitinin de yeniden var olması, ikinci bir zaman kesitinde var olan şeyin yokluğunu gerektirir. O halde ma'dûmun bütün özellikleriyle ikinci bir anda var olamaması, insanı, yok olan bedeninin aynıyla iade edilebileceğini ileri sürmekten men eder.

Ebherî, yukarıda belirttiğimiz gibi cismanî dirilişin ispatını savunanların delillerini verdikten sonra onların zayıf noktalarını eleştirdiği gibi ma'dûmun iadesini inkâr edenlerin delillerini de aynı şekilde eleştirir. O, *Keşfü'l-Hakâik*'de filozofların yok olan bir şeyin aynıının iade edilemeyeceğine ilişkin meşhur delillerini verdikten sonra bunların burhanî olmadığını dile getirir. Öncelikle cismanî diriliş reddedenlerin öne sürdüğü bir insanın başka bir insanı yemesi durumundaki imkânsızlıklar, aslî parçalarla dirilişin olacağı görüşü kabul edildiğinde ortadan kalkar. İkinci olarak benzer bir bedenle dirilişin tenâsühle aynı şeyi ifade ettiği, burhanî bir delile dayanmadığı için kabul edilmez.⁴⁶ Esasında ma'dûmun iadesini imkânsız görenlerin delilleri, genelde farazi örneklerden oluşturularak karşı tarafın köşeye sıkıştırılmasına dayanır. Buna göre ruhanî diriliş savunanlar, bir insanın başka bir insanı yemesi durumunda ortaya çıkabilecek imkânsızlıklardan dolayı ma'dûmun aynıyla iade edilemeyeceğini öne sürerler. İkinci olarak yukarıda ifade ettiğimiz gibi insanî nefis, bedene ikinci defa iade edilirse bunun ilkinin aynıı olamayacağından dolayı tenâsühe kapı açması söz konusudur. Ebherî, hulfî kıyasa dayalı bir yöntemin takip edilerek cismanî dirilişin çürütülmesine ilişkin zikredilen delillerle, aslî parça fikrinin kabul edilmesiyle karşılık verilebileceği kanaatindedir. Ayrıca benzer bedenle dirilişin tenâsühle aynı olduğu delilinin, burhanî temellerden yoksun olduğu için zayıf noktalarının olduğunu ileri sürmektedir.

Ebherî'nin benzer bir bedenle dirilişin tenâsühle aynı anlama geldiğinin salt bir iddia olduğu ve aslî parçalar eşliğinde dirilişin mümkün olabileceğine ilişkin görüşlerinde Gazzâlî'den etkilendiği söylenebilir.⁴⁷ Aslında bedenın bütün değişimlerine karşı hiçbir zaman değişmeyen asıl parça fikri, herkesin sahip olduğu biricikliği ve ferdiyeti korumanın garantörü olarak ileri sürülmüştür. Buna göre asıl parçayı yiyen birisine bu parçaların eklenmesi söz konusu değildir. Asıl parçalar dışında yenilen kısımların, yiyen insanın bir parçası olmasında bir beis yoktur. Çünkü bunların insanın ferdiyetini ve asıl kimliğini oluşturacak bir özellikleri

45 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 31b; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

46 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*, 365-366.

47 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 219.

yoktur. Cismanî dirilişin asıl parça fikri üzerine temellendirilmesi, filozofların ma'dûmun iadesini imkânsız görmelerini bertaraf etmeye yönelik savunmacı bir refleksten kaynaklanır.

Abbâs Süleyman, Ebherî'nin diriliş ile ilgili farklı ekollerin görüşlerini sunup eleştirdiğini, bir açıdan cismanî dirilişin kabulünü ileri sürerek dinî düşüncenin görüşünden uzaklaşmadığını dile getirir. Bununla birlikte ruhanî dirilişin kabulünü ifade eden bir tutum içerisine girdiğini de belirtir. Ona göre Ebherî'nin hem ruhanî hem de cismanî dirilişin olabileceğine dair ifadelerinin olması, dinin ileri sürdüğü cismanî diriliş ile aklın ispat edip din tarafından da olumsuzlanmayan ruhanî diriliş arasında bir sentez çabası içerisinde olmasından ileri gelir.⁴⁸

Ebherî'nin zikrettiğimiz bütün ifadeleri ışığında, ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün gören ifadelerinin yanı sıra bunun imkânsızlığını gösteren delillere de yer verdiğini görmekteyiz. Onun ma'dûmun aynıyla iadesinin imkânsızlığından hareketle diriliş fikrinin reddedilmesine karşı çıkıp aslı parçalar aracılığıyla dirilişin olabileceğini vurgulaması, Gazzâlî'nin perspektifinden etkilendiğini gösterir. Öyle ki benzer bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı tezinin tamamen bir iddia niteliği taşıdığı ve bunun temellendirilmesinin yapılmadığını vurgular. Ancak onun cismanî dirilişi savunanların ve reddedenlerin görüşlerini sadece aktaran konumunda olmadığını, yeri geldiği zaman her iki görüşün de delillerini eleştirdiğini görmekteyiz. Nihai olarak cismanî veya ruhanî dirilişi reddettiğini veya kabul ettiğini kesin bir şekilde ileri süren bir üslup içerisinde olmaktan ziyade yöntem olarak hem ruhanî hem de cismanî diriliş savunucularının delillerini eleştirel bir okumaya tabi tuttuğunu görmekteyiz. Onun, en *azından aslı parçalar* tezi dikkate alınmaksızın ma'dûmun iadesinin çürütülerek ruhanî diriliş fikrinin temellendirilmesini zayıf gördüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda aynı bedenle diriliş fikrine de karşı çıkmıştır. Sonuç olarak Abbas'ın dediği gibi Ebherî'nin cismanî ve ruhanî diriliş arasında bir sentez içerisinde olduğu, eserlerinde her iki görüşün ifadelerini tahkik etme peşinde olduğunu söylememiz mümkündür.

4. Mutluluğun ve Aklî Hazzın Kaynağı Olarak İnsanî Nefs

Ebherî, nefsin ölüm sonrası karşılaşılabileceği halleri ele alarak ölümsüzlüğün keyfiyetini berraklaştırmaya çalışır. Nefsin, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme seviyesi ve bedenle olan ilişkisi, her bir gücün lezzet ve elemeleri idrak edip edememesi, aklın hazzının bedenî hazlara olan üstünlüğü gibi faktörler, insanın ölüm sonrası mutluluğunun şekillenmesinde rol oynar. Dolayısıyla Ebherî'nin mutluluk ile ilgili görüşlerinin nefis teorisinden bağımsız kalması söz konusu değildir. O,

48 Abbâs Süleyman, "Esirüddin Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-Nefs", *Dirâsât fî'l-Felsefetü'l-İslâmiyye* içinde (İskenderiyye: Dâru'l-Mâ'rifeti'l-Câmiyye, 2001), 228.

bu bağlamda öncelikle lezzet ve elemin tanımlarına yer verir. Çünkü mutluluk ve bedbahtlığın temelini, insanın lezzeti ve elemin idrak etme gücü oluşturur:

Lezzet, yetkinlik olmak bakımından yetkinliğin (kemâl) idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. [...] Elem, afet olmak bakımından afetin idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. Afet olmak bakımından sözümlü sarhoş ve ölüm anında güçlerini yitiren kimseyi [tanımdan çıkardık].⁴⁹

Ebherî, başka eserlerinde ise lezzeti, *uygun olması (mülâim) bakımından uygun olan şeyin idrak edilmesi*, elemin ise *uygunsuz olması (münâfi) bakımından uygunsuz şeyin idrak edilmesi* şeklinde tanımlar.⁵⁰ Tanımda zikredilen, idrak edilen şeyin uygun olması kaydı, bir lezzet alma amacının insanın niyeti içerisinde saklı olduğunu gösterir. İnsanın hastalık anında ilaç içmekten duyduğu lezzet, sağlığına kavuşma niyetini içinde barındırmasındandır. Çünkü alınan ilacın insanın bir açıdan sağlığına kavuşturma lezzetinin dışında, insanın arzulamadığı başka yan etkilerinin de olması mümkündür.⁵¹ Aynı şekilde eleme yol açan gerçekliğin, insanın afetine yol açması gerekir. O halde insanın uygun olanı idrak etmesi, yetkinliğin elde edilmesini sağlarken kendi doğasına uygun olmayana idrak ettiği zaman afet ve eleme maruz kalması kaçınılmazdır. Zira Ebherî'ye göre insanın sahip olduğu her güç, kendi doğasına uygun olan şeyi idrak etmekle sorumludur. İnsanın görme duyusuyla ışığı ve güzel sûretleri görmesi, tat alma duyusuyla tatlılık lezzetini⁵² ve işitme duyusuyla güzel şarkıları idrak etmesi,⁵³ her bir gücün kendi yapısına uygun olan şeyi idrak edebileceğini gösterir. Dolayısıyla görme, tatma veya işitme duyusunun başka bir gücün rolünü yerine getirmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Ebherî, görüldüğü üzere lezzet ve elemin meydana gelmesi için idrakin meydana gelmesini önemli bir şart olarak görür. İnsanı yetkinliğe ve afete götüreceğe şeyi idrak eylemi olmaksızın sahip olması yeterli değildir. Zira insanın idrak eylemini gerçekleştirmemesi durumunda, lezzet ve elemin varlığından bahsedilemez. Aksi takdirde sarhoş birinin, maşûkunu gördüğü zaman lezzet duyması veya dövülmekten elem duyması gerekirdi. Hâlbuki her iki durumun meydana gelmemesi, insanın idrak eylemini yerine getirememesinden kaynaklanır. Ayrıca insanın, idrak eylemini yerine getirebilmesinin zorunluluğu kadar yetkinliğe sahip olmasını sağlayacak şeyden onu mahrum bırakacak engellerin de ortadan kalkması gerekir. Nitekim hasta olan bir insanın sağlığına kavuşur kavuşmaz büyük bir sevinç ve mutluluk içerisinde girmesi, idrak etme eyleminin önündeki engellerin ortadan

49 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177a. Pasajın benzer ifadeleri için bkz. Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 322; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-De'vâik*, 370.

50 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68a; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

51 Kâdı Mir el Meybûdi, *'Ale'l-Hidâye* (Dersââdet, Arif Efendi Matbaası, 1321), 124.

52 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 120a; a.mlf., *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-Hikme'nin Tahkiki Neşri" içinde. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1): 226.

53 Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163b.

kalkmasıyla ilgilidir.⁵⁴ İnsanın normal zamanda yemek yemekten lezzet almasına rağmen hasta iken bundan tiksinişi, idrakin gerçekleşmemesindedir. İnsanın şuurunu kaybetmemesi için selamet içerisinde olması gerekir. Böylece yemek yediği zaman insanın lezzet duyması söz konusu olur.⁵⁵ Dolayısıyla idrak ve şuurun selameti, lezzet ve elemine meydana gelmesinin sebebinin oluşturur.

Ebherî, idrak eden her bir güç için lezzet, elem, yetkinlik ve kötülükten bahsedilebileceğini belirtir.⁵⁶ Her bir gücün kendi potansiyeli doğrultusunda lezzet ve eleme maruz kaldığı söylenebilir. İnsanın lezzet duyabilmesi yetkinliğine, elem duyması ise kötülüğe maruz kalması oranında meydana gelir. Lezzet ve elem ile yetkinlik ve kötülük arasındaki ilişki, insanın mutluluk içerisinde yaşayabilmesinin temelini oluşturur. O, her bir gücün kendi sınırları içerisinde idrak ettiği şeyle lezzete ulaşması gibi insanî nefsin de Tanrı'nın zâtını, sıfatlarını, her türlü eksiklikten münezze olup varlık feyzinin kaynağı olduğunu, soyut akılları, semâvî nefis ve cisimleri, unsurları idrak etmesiyle lezzete mazhar olabileceğini belirtir. Öyle ki bütün varlık âleminin sûretlerinin kendisinde yer alması söz konusu olur. Ebherî, insanî nefsin yetkinliğe ulaşabilmesi için ikinci bir özelliğe daha sahip olması gerektiğini dile getirir. Buna göre nefsin denge üzerine dayalı bir melekeye sahip olması gerekir. Böylece nefsin, bedeni yönetmekle birlikte ondan kendisine sirayet edecek olan kötü karakterlerden kendisini koruyarak yetkinliğe ulaşmasının önündeki engeller ortadan kalkmış olur. İnsanın yüce karakterleri kendi nefsinde iyice yer edinmesini sağlamasıyla bedeninin isteklerine meyletmeksizin akli varlıkların idrakine yönelmesi kolay bir hal alır.⁵⁷

Ebherî, nefsin yetkinliğe ulaşmasını sağlayan iki nedenin olması gibi afetine yol açan durumların da iki nedenden kaynaklandığını belirtir. O, insanî nefsin doğası gereği sahip olduğu bilgilerden hareket ederek bilinmeyenin bilgisini elde edebilme gibi bir yükümlülüğünün olduğunu belirtir. İnsanın bu yükümlülüğü yerine getirebilmesi için arzu ve şevk içerisinde olduğu da görülür. Ancak gerçekliğin bilgisini elde edip yetkinliğe ulaşmanın hazzını yaşadıkten sonra insanın cismanî karakterlerden kendisini arındıramaması, afete maruz kalmasının sebebinin oluşturur. Öyle ki insanın cismanî karakterlerden kendisini alıkoyamaması, gerçekliğe dair bir bilgiye sahip olmamakla birlikte onun zıddına inanmayı ifade eden katmerli bir cehalet içerisinde düşmesini kaçınılmaz hale getirir. Özellikle kendisine âriz olan bedenî karakterlerin asıl yetkinliği ifade ettiğine dair inanç, tamamen aklın ve nefsin kendi doğasına uygun yetkinlikten mahrum kalmasına yol açar. Ona göre nefsin, bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğen bir duruma düşmesi ve

54 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

55 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 41a-41b; a.mlf., *Zübdetü'l-Hakâik*, 133b.

56 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 41a.

57 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

cismanî engellerden azade olamaması, afetinin bir diğer sebebinin oluşturur.⁵⁸ O halde nefsin bedene muhtaçlığını en aza indirmesi ölçüsünde mutluluğa ulaşması ve akledilirleri idrak etmesi söz konusudur. Bedenin karakterlerinden kendisini kurtaramayıp yetkinleşmemiş olan nefis, hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında bedene karşı bir özlem içerisinde olmasından dolayı azap duyar.

Ebherî'ye göre nefsin yetkinleşmesinde aracı bir rol üstlenen bedene karşı ölümden sonra da özlem içerisinde olması, azaba maruz kalmasına yol açar. Çünkü bedenden ayrıldıktan sonra nefsin yönetme gibi bir rolünün kalmamasından dolayı mutluluğu idrak edebilmesi beklenir. Ancak kıskançlık, öfke ve şehvet gibi bedenî karakterlerin nefis üzerindeki egemenliği, insanın ölüm sonrası mutluluğu idrak edebilmesine gölge düşürebilir. Bedensel karakterlerden tamamen kurtulan nefis ile bu karakterlerin izini üstünden atamayan nefsin, mutluluğu idrak etmesi arasında fark vardır. Dolayısıyla nefsin mutluluğu, sahip olduğu bilgi ve yetkinleşme seviyesinin yanında, bedensel karakterlerden arınabilmiş olmasıyla ilişkilidir. Bedenin karakterlerinin nefsi gerçek mutluluğu idrak etmekten alıkoyabilmesi, nefsin elem duymasına yol açar. İşte nefsin, beden karakterlerinden kurtulamadığı için yaşadığı elem ve acı, nefsin bedbahtlığını ifade eder. Ebherî, nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin söylenen sözlerin İbn Sînâ'nın felsefesinde açık ve anlaşılır bir hale büründüğünü, ondan önce bu konuları bu kadar net bir şekilde kaleme alan bir ismin olmadığını belirtir.⁵⁹

İbn Sînâ'nın nefis teorisinde, insanın mutluluğu ve bedbahtlığı konusunun en anlaşılır ve sistematik bir forma ulaştığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın özellikle lezzet ve elem tanımı ile idrak güçleri arasında kurduğu ilişkide, nefsin yaşayacağı lezzet ve elem gerçek mutluluk ve bedbahtlığı ifade ettiği, beden ölümünden sonra insanın kendine engel olan bütün maddi yüklerden arınarak ruhanî bir mutluluk veya azaba doğru gideceği temaları ön plana çıkmaktadır.⁶⁰ Nitekim Ebherî'nin bu konuya ilişkin farklı eserlerindeki açıklamaları, İbn Sînâ'dan ciddi bir şekilde etkilendiğini gösterir.

Ebherî, beden yönetilmesinden kaynaklı engellerinin ortadan kalkmasıyla hissedilen lezzetin cismanî lezzetlerden daha güçlü olduğunu dile getirir. Nefsin akıl gücünün idrakinden kaynaklı lezzetin cismanî lezzetten daha mükemmel ve üstün olmasını, aklı hazzın duyusal hazza olan üstünlüğüne bağlamaktadır. Çünkü ona göre aklın idrakinin, mahiyet ve özelliklerinin bilgisini vermesine karşılık duyusal idrak, zâhire ilişkin bilgi vermesi aklın konumunun daha yüce olduğunu gösterir. Aklı idrake konu olan şeylerin, duyusal idrake konu olan şeylerden üstünlüğü, ikisi arasındaki farkın bir diğer gerekçesi olarak zikredilir. Çünkü akıl gücünün tümelleri idrak etmesi, tikelleri algılayan duyu güçlerine nispetle daha

58 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 133b-134a.

59 Ebherî, *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'ad*, 163b-164b.

60 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 230-242.

kalıcı ve sürekli bir lezzet duymasına vesile olur. Ebherî, insanın yiyecek ve içecek ihtiyacı duymasına rağmen başka bir insanı kendi nefesine tercih etmesini, bu seçimden dolayı hissedilen akli lezzetin duyusal lezzete olan üstünlüğüne bağlar. Aksi takdirde insanın ihtiyaç duymasına rağmen böyle bir tercih yapmasının bir anlamının olmayacağını dile getirir. Aynı şekilde savaşta bir insanın cesaret abidesi olmak için öne çıkararak canını feda etmesi, akli lezzet ve mutluluğun tercih edilmesinin bir başka örneğini oluşturur.⁶¹

Ebherî, akli lezzet ve mutluluğun duyusal lezzete olan üstünlüğü gibi akli elemin de şiddetli ve çetin olduğunu ifade eder.⁶² İbn Sînâ, akli mutluluk kadar akli elemin de çetin olacağını dile getirir. Ona göre bedenî ve duyusal lezzetlerin nefsi gerçek mutluluk ve lezzetten alıkoymasının sebebi, bedende bulunuşumuzdan dolayıdır. O, bizâtihi beden cevherini suçlamak yerine bedende ortaya çıkan hallerin nefsi gerçek mutluluktan alıkoymuş olduğunu vurgular.⁶³ O halde bedeninin karakterlerinden tamamen kendini arındırıp akli idrakin önemine vakıf olan bir nefis ile bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmiş bir nefsin ölüm sonrası yaşayacağı mutluluğun aynı olmayacağı izahıta varestedir. Bundan dolayı Ebherî, nefislerin bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme derecelerini, mutluluk ve bedbahtlık seviyelerinin belirlenmesinde temel bir kıstas olarak kabul eder. Zira bilme ve eyleme gücünün her ikisi veya birinde yetkinleşmiş nefisle, bu her iki gücün hiçbirinde yetkinleşmemiş nefsin yaşayacağı mutluluk ve bedbahtlık birbirinden farklılık teşkil edecektir.

(i) Ebherî'ye göre nefis, bilme ve eyleme gücünün her ikisi bakımından yetkinleşirse, kutsî ilkelerine dönebilecek bir seviyeye ulaşır. En yüce bir yetkinlikle bezenen nefis, ulaşabileceği en son güzelliklere ve en yüce lezzetlere erer.⁶⁴ Ebherî, nefsin, eşyanın mahiyetini idrak ederek bilme gücünün yetkinleşmesinin yanında bedenî karakterlerden kendini koruyarak eyleme gücünün yetkinleşebileceğini ve üzerine düşen rolü yerine getirebileceğini vurgular.⁶⁵ O, nefsin burhana dayalı gerçek inanca sahip olup bedeninin karakterlerinden uzak kalması durumunda en büyük mutluluğa erişebileceğini belirtir.⁶⁶

Nefsin bilme gücünün yetkinleşmesi ve bedeninin kirlerinden kendisini soyutlaması gerektiğini ısrarla vurgulayan Ebherî, lezzetin ortaya çıkışına sebep olan nedenin var olup eleme yol açan etkenin ortadan kalkması durumunda⁶⁷ kutsî âleme doğru yönelişin gerçekleşeceğini ifade eder.⁶⁸ Dolayısıyla lezzetin varlığı ve elemin yokluğu, nefsin en yüce mutluluğa ulaşmasının temelini oluşturur. İbn

61 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 121a-121b.

62 Ebherî *Zübdetü'l-Esrâr*, 123a.

63 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd", 42.

64 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

65 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68a ; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

66 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 322; a.mlf., *Kesfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

67 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

68 Ebherî, *Tenzilu'l-Efkâr fi Tâdili'l-Esrâr*, 73b.

Sînâ, böyle bir seviyeye erişen insanlar içerisinde en yetkin olan kimselerin nebevî nefse sahip olduklarını ve âdeta rabbanî bir insan haline geldiklerini belirtir. Dinî düşüncede, sâbıkûn ve mukarrebûn veya sidretü'l-müntehâ seviyesine erişen nefslerin, Tanrı'nın sevgisinden kendilerini mahrum bırakacak her türlü şeyden kaçındıklarını dile getirir.⁶⁹ Ebherî, Sühreverdî'nin diriliş ile ilgili görüşlerini ele aldığı ifadelerinde insanî nefsin en yüce mutluluk mertebelerine ulaşabilmesi için bir dizi şartlar ortaya koyduğunu dile getirir. Sühreverdî, insanın gücü doğrultusunda burhanî ilimleri elde etmesini, kutsî âlemden haberdar olmasını ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayarak güzel bir ahlaka sahip olmasını, en yüce mutluluk ve güzelliklere mazhar olabilmek için temel şart olarak kabul eder.⁷⁰

(ii) Nefs, sadece bilme gücü bakımından yetkinleşmesi durumunda, hem bilme hem de eyleme gücü bakımından yetkinleşen nefsin yaşayacağı haz ve mutluluk mertebesinin gerisinde kalır. Ebherî, eyleme gücünün yetkinleşmemesini, bedenden kaynaklı karakterlerden nefsin kendisini soyutlayamamasına⁷¹ ve eleme yol açan sebeplerin süreklilik göstermesine dayandırır.⁷² Bedeni kontrol etme vazifesine sahip olan eyleme gücünün yetkinleşmemesi, nefsin çetin bir elem hissetmesine neden olur. Bedenî karakterlerin nefsi gerçek mutluluktan alıkoymasına söz konusu olduğu gibi bunların nefste iyice yer edinmesi, bedenî isteklerine karşı bir arzunun devamlı kalmasına da yol açar. Ancak nefsin, eşyanın hakikatini idrak edebilmesi ve kutsî âlemin gerçekliğini bilmesi, başka bir bedene bitişmesinin önünde de bir engel oluşturur. İşte nefsin hem kutsî âleme doğru yönelimi hem de bedenî karakterlerin izlerini üzerinde taşıması, büyük bir elem yaşamasına neden olur. Ancak bedenî karakterlerin nefste kalıcılığını sağlayan fiillerin terk edilmesi, pis karakterlerin ortadan kalkmasını sağlayarak nefsi mutluluk âlemiyle ittisâl etmeye sevk eder.⁷³ Nefsin yaşadığı elem arızî bir sebepten kaynaklandığı için sonunda mutluluğa ve ebedî bir lezzete ulaşabilecektir.⁷⁴

Ebherî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra hiçbir değişikliğin olmadığı bir âleme geçişinden dolayı azabının yok olmayacağı şeklindeki bir itirazı kabul etmez. Ona göre nefis âleminde, nefsanî değişikliklerin, yeniliklerin (*teceddudât*) ve aklı ittisâllerin olması mukadderdir. Öyle ki nefsin, aklı bir şekilde yetkin nefslerle ittisâl kurması, bedenî karakterlerden kurtulup elem yok olmasına yol açar.⁷⁵ Nitekim Gazâlî, bedenî aslında nefse eziyet verdiğinin ölüm sonrası daha açık bir şekilde idrak edildiği zaman, insanın azap içerisinde düşebileceğini belirtir. Ancak

69 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 256-258.

70 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 372.

71 Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr fî Tâdîli'l-Esrâr*, 73b.

72 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

73 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

74 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 371; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

75 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

insanın kısa bir süreliğine yaşayacağı bu azap bedene ilişkin kirlerden kurtuldukça son bulur. Ona göre Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen müminlerin ebedî bir cezaya maruz kalmayacağı fikrinin arka planında da bedeni karakterlerden zamanla kurtulabilme imkânı olduğu fikri vardır.⁷⁶

(iii) Nefs, bilme gücü bakımından yetkinleşmediği zaman, yanlış inançlara ve bedenden kaynaklı pis karakterlere sahip olup olmama halleri, nefsin mutluluğunun belirlenmesinde rol oynar.⁷⁷ Ebherî, bilme gücünün yetkinleşmemesini, lezzetin ortaya çıkmasına yol açan sebebin yokluğu⁷⁸ ve gerçekliğe zıt inançlara sahip olma⁷⁹ şeklinde de ifade eder. Nefsin yanlış inançlara sahip bir şekilde bedenden ayrılması durumunda, ebedî bir azap içerisinde kalması kaçınılmazdır. O halde yanlış inançlara sahip olan nefsin ebedî bir azap içerisinde kalması söz konusudur. Nefsin yetkinliği idrak edip ona karşı bir özlem içerisinde olduktan sonra yanlış inançlara sahip olması, ruhanî bir azap içerisine düşmesine neden olur. Çünkü bedenden sonra da nefsin yetkinliğe karşı olan arzusu devam eder. O, bu durumdaki nefsin içerisine düştüğü ruhanî azabı, Allah'ın yakıcı bir ateşinin etkisi altında kalmaya benzetir.⁸⁰ Ebherî, Sühreverdî'nin bilme gücü bakımından yetkinleşmeyen bir nefsin, bedenî karakterlerden kendisini koruyup güzel bir ahlaka sahip olabileceğine ilişkin görüşüne yer verir. Böyle bir nefsin, semâvî bir cisimle ilişki içerisinde olması sonucunda bir çeşit rahata ve lezzete mazhar olabileceğini bildirir.⁸¹ Dolayısıyla nefis, yanlış inançlar ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayabildiği ölçüde mutluluğa ulaşır.

(iv) Ebherî, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşmesi imkânından mahrum olan aptal (*bühl*) kimselerin, bedenî karakterlerden azade bir şekilde bedenden ayrılmaları durumunda mutluluğu elde edebileceklerini belirtir. Ancak bedenî karakterlerden kendisini alıkoyamayan kimselerin ise bedenlerini kaybettiklerinden dolayı azap yaşayacaklarını belirtir.⁸² İbn Sînâ da özellikle doğuştan zekâ güçleri keskin olmayan çocuk veya yetişkinlerin, kötü bir ahlaka sahip olup olmamasına göre mutluluk veya bedbahtlığa maruz kalabileceklerini belirtir. Bedenî karakterlerin izini üzerinde taşıdığı için kötü bir ahlaka sahip olan bu tarz kimselerin azap görmelerinin sebebi, duysal zevklere ulaşabilecekleri bir bedenden mahrum olmalarından ve bilme güçlerinin yetkinleşmesini talep eden bir istek içerisinde olmamalarından kaynaklanır.⁸³

76 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Marifeti Derecâtî'n-Nefs*, 121.

77 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

78 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

79 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 371; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

80 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 42a.

81 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; Ebherî., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 372.

82 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 123a.

83 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fî'l-Me'âd", 44.

Ebherî, bir insanın yanlış veya doğru hiçbir inanca sahip olmaması durumunda, bedenî karakterlere sahip olup olmamasına göre nefsin ebedî bir azap veya bir çeşit rahatlık içerisinde olabileceğini belirtir.⁸⁴ Buna göre o, hiçbir açıdan yanlış veya doğru bir inanca sahip olmasa da nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek İbn Sînâcı bakış açısını sürdürmüştür. Nefsin ebedî bir azap veya sevinç içerisinde olması ikincil bir konu olup asıl olan nefsin ölümsüzlüğü fikrine karşı herhangi bir çekince dile getirmemiş olmasıdır. Dolayısıyla nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin yapılan tasniflerin de nefsin ölümsüzlüğüne bağlı olduğu söylenebilir.

Ebherî'ye göre nefsin mutluluk ve bedbahtlığının tek bir hal üzere olmadığı, nefsin bilme ve eyleme güçlerinin tamamı veya birinin yetkinleşmesine göre ölüm sonrası insanların ulaşacakları mertebelerin birbirinden farklılık arz edeceği vurgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. Ebherî, nefsin bilme gücü bakımından yetkinleşmesi, eyleme gücü bakımından ise bedenî karakterlerinden soyutlanma durumuna göre mutluluk ve bedbahtlık seviyesinin belirleneceğini ifade etmenin yanı sıra mahiyetlerin idrak edilmesini ve bedenî maddî kirlerinden arı kalıp kalmamayı da bir kriter olarak kabul etmektedir. Ayrıca nefsin, burhana dayalı gerçek inanca sahip olup olmaması, lezzete yol açan sebebin varlığı ile elemden uzak kalabilmek, Ebherî'nin, mutluluğa ulaşabilmede zikrettiği diğer önemli kriterleri oluşturur. Ebherî'nin, ölüm sonrası nefsin mutluluğuna ilişkin İbn Sînâcı tasniften yararlandığı gibi Sühreverdî'nin de konuya ilişkin görüşlerinden haberdar olduğu ve farklı değişkenlere göre nefsin mutluluğa veya bedbahtlığa maruz kalacağı görüşünü savunduğu söylenebilir.

Sonuç

İslam düşünce ekolleri arasında nefsin ölümsüzlüğü konusunun ihtilafa yol açmaması, ölümsüzlüğün keyfiyetinin asıl problem olarak görüldüğünü gösterir. Ebherî, kendisine tevarüs eden felsefî ve dinî geleneğin nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin ortak bakış açısına sahiptir. O, insanî nefsin soyut bir cevher olması ve bedenle olan ilişkisinin özsel bir nitelik taşımamasından hareketle bedenî ölümünün, nefsin ölümsüzlüğüne bir engel teşkil etmeyeceği kanaatinde. Ona göre nefsin varlık illetinin ebedî olması, nefsin ölümsüzlüğünün bir diğer sebebinin oluşturur. Hiç şüphesiz nefsin soyut ve basit bir varlık olarak kabul edilmesi, nefsin ferdiyetinin ve biricikliğinin ölüm karşısında bir yokluğa maruz kalmayacağı düşüncesinin felsefî temelini oluşturmuştur. Ancak Ebherî bedenî yokluğu durumunda, nefsin kendi içerisinde yok olma ve bilfiil yok olma anlamlarını içerip basitliğine hale gelecek şekilde ölümsüzlüğü temellendirme yöntemini eleştirmekten geri durmaz. Ebherî, tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin bedenle kurduğu ilişkinin izleri sayesinde, ölümden sonra nefsin birbirlerinden ayrılabilceği fikrini kabul eder.

84 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68b; a.mlf., *el-Metâli'*, 102b; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b; a.mlf., *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 323.

Bedenin kirlerinden arınamayan nefsin başka bir bedene tenâsüh yoluyla geçmesinin muhtemel olmasına karşılık Ebherî, bu konuda burhanî deliller ışığında tenâsühün varlığı veya reddi çerçevesinde kesin bir taraf tutmanın mümkün olmadığını birçok eserinde belirtir. O, tenâsühün reddedilmesinin burhanî deliller aracılığıyla temellendirilemediği gibi tenâsühün kabul edilebilmesi için de hiçbir delilin olmadığını belirtmiştir. Ebherî'nin tenâsüh konusunda tevakkuf edilmesi gerekir tezini ön plana çıkarması, bunun burhanî deliller ışığında çürütülmesinin zorluğuna dikkat çekmesinden kaynaklanır. Yoksa tenâsüh fikrini kabul etmesi söz konusu değildir.

Ebherî'nin, hem cismânî diriliş hem de ruhanî dirilişi ön plana çıkaran tezlere yer verdiği ve her iki tezin de zayıf bulduğu delillerini eleştirdiğini gördük. Ebherî, ma'dûmun iadesi fikrini desteklemek için hulfi kıyasa dayalı farazi örneklerden hareket edilmesini eleştirir. Diğer yandan benzer bir bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı iddiasının Gazzâlî gibi burhan yoluyla ispat edilmediğini ileri sürmüştür. Onun, cismanî veya ruhanî diriliş tezine kesin bir üslupla karşı çıkmak yerine kendisine tevarüs eden delillerin tahkikini yaptığı söylenebilir.

Ebherî, lezzet ve elemnin meydana gelebilmesi için idrak eyleminin gerçekleşmesini şart koşturmaktadır. Ancak ona göre, insanî nefsin asıl mutluluğu, duyuşsal lezzetin idrakinden ziyade akli âlemin idrak edilmesi durumunda meydana gelir. Nefsin, beden karakterlerinden kendini koruyup korumaması, insanın yetkinlik ve mutluluğunun seviyesinin belirlenmesinde belirleyici bir rol oynar. Ebherî, nefsin mutluluğuna ilişkin aşamaların belirlenmesinde, bilme ve eyleme güçleri bakımından yetkinleşip yetkinleşmeme durumunu dikkate alır.

Kaynakça

- Abbas, Süleyman. "Esirüddin Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-Nefs". *Dirâsât fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, 191-238. İskenderiyye: Dâru'l-Mâ'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001.
- Aktürk, Eyüp. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Âmiri. *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*. Çeviri: Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aydın, Ali Arslan. *el-Ba'su ve'l-Hulûd beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsifeti*. İstanbul: Sehâ Neşriyât, 1998.
- Badham, Paul. "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru". *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, 161-178. Çeviri: Cafer Sadık Yaran. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "Ebherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Ebherî, Esirüddin. *Beyânü'l-Esrâr*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 1-43b. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Ebherî, Esirüddin. *Telhîsü'l-Hakâik*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 44a-76a. Süleymaniye Kütüphanesi
- Ebherî, Esirüddin. *el-Metâli'*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 77a-106b. Süleymaniye Kütüphanesi
- Ebherî, Esirüddin. *Zübdetü'l-Hakâik*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 107a-150a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Unvânu'l-Hâkk ve Burhânüs-Sıdk*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3134: 1-49b.
- Ebherî, Esirüddin. *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i- Şûrây-î Millî, 2752: 212-358.
- Ebherî, Esirüddin. *Tenzilu'l-Efkâr fî Tâdili'l-Esrâr*. Ragıb Paşa, 824: 1-94a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Merâsîdü'l-Makâsîd*. Ragıb Paşa, 824: 94b-218b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*. Tahkik ve inceleme Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- Ebherî, Esirüddin. *Zübdetü'l-Esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 925: 1-124.
- Ebherî, Esirüddin. *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-Hikme'nin Tahkikli Neşri" içinde. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1): 145-202.
- Ebherî, Esirüddin. *Risâle fî İlmî'l-Kelâm*. Tahkik: Muhammed Ekrem Ebû Ğuş. Amman: Dâru'n-Nûr, 2012.
- Gazzalî. *Meâricü'l-Kuds fî Ma'rifeti Derecâtî'n-Nefs*. Tahkik: Abdullah Abdulaziz Emin. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2009.
- Gazzalî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çeviri: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzalî. *el-Madnûn bihi 'alâ Ehlihî*. Çeviri: Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Asgar*. Tahkik: Salih Azime. Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987.
- İbn Sinâ. *Ahvâlü'n-Nefs*. Neşreden: Ahmed Fûad el-Ehvânî ve İsâ el-Bâbi el-Hâlebî. Kahire: 1952.
- İbn Sinâ. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî* içinde. Hazırlayan ve çeviren: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sinâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Çeviri: Fatih Toktaş. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Meybudî, Kâdi Mir. *'Ale'l-Hidâye*. Dersaâdet: Arif Efendi Matbaası, 1321.
- Muvahhid, Samed. "Esirüddin Ebherî". *Dairetü'l-Maarif Büzürg-i İslamî*. 6: 586-590. Tahran: h.ş. 1371.
- Razî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî*. Tahkik: A. Hicâzî es-Sekâ. c. 7. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Sarıoğlu, Hüseyin ve Abdulmecid Nusayr. "Esirüddin Ebherî". *Mevsuatu A'lamî'l-Ulema ve'l-Üdeba'i'l-Arab ve'l-Müslimin* içinde, 1-187-202. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005.
- Sühreverdi. *Hikmetü'l-İsrâk*. Çeviri: Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Şahin, Eyüp. "İbn Sinâda Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi". *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde, 31-41. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl*

İbrahim ÖZDEMİR**

Öz

İnsanı bireysel ve toplumsal hayatında ilgilendiren şer'î hükümlerin tümü açıkça naslarda yer almamaktadır. Bu hükümlerin büyük bir kısmı, başta Kur'an ve sünnet olmak üzere şer'î delillerden kaynaklanan birtakım istidlâli/ictihâdî delil ve/veya yöntemlerden elde edilmektedir. Bunların başında fikhî kıyasa temel teşkil eden ta'lîl yöntemi gelmektedir. Usûlcüler yolculuk ve hastalık gibi zâhir ve munzabıt/istikrarlı vasıflarla yapılan ta'lîl türünde ittifak etmişlerdir. Ancak bu vasıflarda genellikle içkin olan ve hükümlerin asıl gerekçelerini oluşturan meşakkat ve benzeri tikel hikmetler-le/maslahatlarla yapılan ta'lilde ihtilaf etmişlerdir. Hikmet ve maslahatların zaman, mekân, şahıs ve durum bakımından değişken ve esnek olması, usûlcülerin bu konudaki ihtilafına yol açan nedenlerin başında gelmektedir.

Anahtar kelimeler: Hikmet, ta'lîl, maslahat, illet, zâhir vasıf, münasebet.

Deduction with Reason According to Methodists

Abstract

All of the Islamic laws/terms which concern to human public and private life have not existed within the verses (of Holy Quran) and hadiths (nas) directly. Most of these terms are obtained from deductive/interpretive proofs which mainly originate from Islamic Law that is shaped by the Holy Quran and Sunnah. The method of deduction which establishes the foundation of the Canon law syllogism is the Foremost among these proofs and methods. The Methodists have agreed about the kind of deduction made by apparent and stable description like voyage and illness etc. However, they have faced with some controversies regarding the deduction made by the way of particular reasons/matters like trouble which are generally immanent in these qualifications and form the real justification of the provisions. Being variability and flexible of social time, space, individual and conditions in terms of reason and affairs have been the main conflict among Methodists.

Keywords: Reason, deduction, matter, cause, apparent, qualification, connection.

Makale gönderim tarihi: 06.05.2018, kabul tarihi: 07.09.2018.

* Bu makale, Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar) adlı çalışmamda yer alan ilgili bölümün yeniden düzenlenip genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.
ORCID: 0000-0001-8119-1520.
ibrahimpalevi@hotmail.com

Atıf: Özdemir, İbrahim. "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 753-775.

Giriş

İslâm hayatın tüm alanlarında meydana gelen hâdise ve problemler için hüküm vaz'eder. Usûlcüler tarafından dile getirilen: "Her fiil (hâdise) için Kitab veya sünnette mutlaka bir hüküm vardır"¹ şeklindeki meşhur kaziye bu hususu ifade etmektedir. Şu var ki insanı ilgilendiren hükümlerin tümü, doğrudan naslarda zikredilmemektedir. Bilakis bu hükümlerin bir kısmı naslarda açıkça yer alırken, diğer bir kısmı ise dolaylı olarak (delâlet) yer almaktadır. Başta İmâm Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere usûlcüler tarafından dile getirilen: "Şer'î hükümler, nas ve delâlet olmak üzere iki yolla bilinir"² şeklindeki ifade bu hususu göstermektedir.

İnsanı ilgilendiren bütün hükümlerin naslarda açıkça yer alması, ilahî kudret açısından mümkün olsa da ilahî hikmet bakımından uygun görülmemiştir. Dolayısıyla insanı muhatap alan birçok hüküm, naslardan ve İslâm'ın temel maksat ve mesajlarından elde edilen birtakım ictihâdî ve istidlâlî yöntemlere bırakılmıştır. Bunların başında bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmanın en önemli yollarından birini oluşturan kıyas yöntemi gelmektedir. İmâm Şâfiî tarafından telif edilen ilk usûl eseri olan *er-Risâle*'den bu yana kaleme alınan tüm usûl eserlerinde kıyasın yer alması onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Kıyas yöntemi/delili ise usûlcülerin, hükümleri naslardan elde etmek amacıyla başvurdukları ta'lîl yöntemine dayanmaktadır. Nitekim ta'lîl yöntemine başvurulmadan fikhî kıyasın sübut bulması ve herhangi bir meseleye tatbik edilmesi mümkün değildir. Usûlcülerin, ta'lîl kelimesinin kökenini oluşturan illete *kıyasın rûknü* adını vermeleri de bunu göstermektedir.

Usûlcüler tarafından kullanılan ta'lîl yöntemi kendi içinde iki ana kategoriye

1 Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (yy., ts.), 20; Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Kahire: Mektebetu Dârî't-Türâs 1997), 601.

2 Şafiî, *er-Risâle*, 19; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 568, 601.

ayrılmaktadır. Bunlardan biri, zâhir ve munzabıt vasıflarla yapılan ta'lîl şeklidir. Yolculuk, hastalık, hırsızlık, sarhoşluk, kızgınlık gibi hususlar bu tür vasıfların başta gelen örnekleridir. Usûlcüler temelde ta'lîlin bu türünde ittifak etmişlerdir. Ta'lîlin diğer kısmı ise zâhir ve munzabıt vasıflarda genellikle var olan ve hükmün asıl gerekçesini teşkil eden birtakım tikel hikmet ve maslahatlarla gerçekleşen ta'lîl biçimidir. Usûlcüler bu ta'lîl konusunda ihtilaf etmiş ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Çalışmamızda usûlcülerin ihtilafına konu olan ve son dönemlerde değişik meselelerle ilişkilendirilip sıklıkla gündeme getirilen hikmetle ta'lîl konusu üzerinde durulacaktır. Burada usûlcülerin konuyla ilgili benimsedikleri yaklaşımlara yer verilecek, bu ta'lîli kabul eden usûlcülerle etmeyenler tarafından başvuru deliller incelenecek ve bazı değerlendirmelere tabi tutulacaktır. Çalışmamızın son kısmında da hikmetle ta'lîl konusunda vuku bulan ihtilafın arka planında yer alan bazı nedenlere temas edilecek ve bunlarla ilgili bazı mülahazalara yer verilecektir. Asıl konumuza geçmeden konunun anlaşılmasına zemin teşkil eden *hikmetle ta'lîl* kavramına değinmekte fayda mülahaza edilmektedir.

1. Hikmet ile Ta'lîl Kavramı

Usûlcüler hikmet terimini iki temel anlamda kullanmaktadırlar. Bunlardan biri, meşakkat örneğinde görüldüğü üzere, “Şer’î hükümlerin vaz’edilmesine uygun düşen veya bu hükümlerin vaz’edilmesini iktiza eden vasıftır.”³ Bu anlamın en yaygın örneği meşakkat ve ihtiyaç vasıflarıdır. Nitekim meşakkat namazı kısa kılmak, orucu ertelemek gibi birçok hüküm için münasip olan ve şer’î açıdan bu hükümleri beraberinde getiren bir vasıftır. İhtiyaç da aynı şekilde değişik hükümlere gerekçe kılınmaktadır. Hikmetin bu anlamı, vaz’edilen hükme uygun olması cihetiyle *münasib vasıf* adını alırken, hükümle yoluyla elde edilmesi cihetiyle de *maslahat ve menfaat* adlarını almaktadır.⁴

Hikmetin usûlcüler tarafından kullanılan diğer anlamı ise canın, malın korunması ve meşakkatin giderilmesi gibi örneklerde görüldüğü üzere, “Şer’î hükümlere terettüb eden menfaatin elde edilmesi veya mefsedetin giderilmesidir.”⁵ Bu anlam, usûlcüler tarafından: “Şer’î hükümlerle illetler arasında kurulan irtibattan meydana gelen maslahat veya mefsedet,”⁶ şeklinde ifade edildiği gibi, “Maslahatın elde edilmesi veya çoğaltılması, mefsedetin giderilmesi veya azaltılması,”⁷ biçiminde de ifade edilmektedir. Hikmetin bu manası için şu örnekleri de verebiliriz: Öl-

3 Ebü'l-‘Ayneyn Bedrân, *Edilletu't-Teşrii'l-Muta'ârizâ* (İskenderiye: Müessesetu Şebabi'l-Câmiâ, 1985), 242-243.

4 Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbîni, *Hâşiye alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ts.), 2: 278-279.

5 Ahmed, b. Abdurrahman Hulûlû, *ed-Diyâü'l-Lâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Nadi Ferec Attar (Kahire: Merkezü İbni'l-Attar, 2004), 2: 317.

6 Şirbîni, *Hâşiye*, 2: 278.

7 Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'* (Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1938), 2: 236.

dürme fiilinin haram kılınması canın korunmasını sağlamak içindir. Namazın iki rek'at şeklinde kısa kılınması ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin vaz'edilmesi meşakkatin giderilmesi veya kolaylığın sağlanması amaçlıdır. Zinanın haram kılınmasının hikmeti nesebin/neslin korunmasıdır. Dinden dönmenin haram kılınmasının faydası dinin muhafaza edilmesidir. Kırmızı ışıktaki durulmasının hikmeti can ve malın korunmasını sağlamaktır. Hikmetin bu manası genellikle *maslahat*, *menfaat* ve *maksad* gibi isimlerle de ifade edilmektedir. Binâenaleyh usûlcüler hikmet terimini bazen hükme münasib düşen vasıf anlamında kullanırken, bazen de hükümle varlık bulan maslahatın celbi veya mefsetetin def'i manasında kullanmaktadırlar. Ta'lîl kavramına gelince usûlcüler bu kavramı şer'î hükmün mezkûr iki anlamda kullanılan hikmetlerle gerekçelendirilmesi veya hükmün dayandığı illetin beyan edilmesi manasında kullanmaktadırlar.⁸

Hikmetin yukarıda zikredilen iki anlamı ile onu içeren ve birtakım zâhir ve munzabıt vasıflardan oluşan illet (mazinne) arasında güçlü bir münasebet bulunmaktadır. Zira sözü edilen zâhir vasıflar/illetler, hükmün gerçek sebebinin oluşturduğu tikel hikmetleri/maslahatları genelde barındırmaktadır. Örneğin, orucu erteleme hükmünü zâhir ve munzabıt bir vasıf olan sefer illetine bağlamak, yolculukta genellikle meşakkatin söz konusu olması nedeniyledir. Diğer bir ifadeyle, hükmü seferle ta'lîl etmek seferin gerçek illet olmasından değil, gerçek illet olan meşakkati içermesinden ileri gelmektedir.

İlletlerle hikmetler arasında münasebet var olduğu gibi, hikmetin bahsedilen iki anlamı arasında da münasebet vardır. Zira zâhir ve munzabıt vasıflar/illetler üzerinden hikmete bağlanan şer'î hükümler, hikmetin maslahat türünün tahakkukunu beraberinde getirdiği gibi, mefsetet türünün de giderilmesini beraberinde getirmektedir. Bu da illet ile hükümden kast edilen asıl şeyin, maslahatın elde edilmesi veya mefsetetin giderilmesi olduğunu ortaya koymaktadır. Hikmet teriminin usûlcüler tarafından *maslahatın celbi ve mefsetetin def'i* anlamında kullanılması da bu hususu göstermektedir. Binâenaleyh şer'î hükümler, görünürdeki gerekçelerini oluşturan zâhir ve munzabıt illetlere bağlandığı gibi, asıl gerekçelerini teşkil eden hikmetlere bağlanmaktadır. Hatta bu gerekçelere bağlanmalarının daha öncelikli olması lazım gelmektedir. Ancak usûlcüler, hükümlerin illetlere bağlanması konusunda ittifak ederken, hikmetlere bağlanması konusunda ihtilaf etmişlerdir. İşte, bu çalışmada usûlcülerin bu konudaki ihtilafları sonucu benimsedikleri yaklaşımlara ve bunların temellendirilmesinde yer verdikleri delillere yakından bakmaya çalışacağız.

8 Ta'lîl kavramının kullanıldığı anlamlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 331-335.

2. Hikmetle Ta'îlî Konusunda Başlıca Yaklaşımlar

Usûlcüler hikmetle ta'îlî konusunda üç temel yaklaşımı benimsemişlerdir: Bazı usûlcüler hikmetle ta'îlî mutlak olarak caiz görürken, bazıları bu ta'îlî mutlak olarak caiz görmemektedir. Bir kısım usûlcüler ise açık ve munzabıt hikmetle ta'îlî caiz görüp gizli ve değişken olan hikmetle ta'îlî caiz görmemektedir.⁹ Hikmetle ta'îlî konusunda öne çıkan bu yaklaşımları ve bunların temellendirilmesinde usûlcüler tarafından başvurulan delilleri şöyle ifade edip değerlendirmemiz mümkündür:

Hikmetle ta'îlî konusunda usûlcüler arasında meydana gelen ihtilaf, illet-hikmet ayrımının yapıldığı tarihten bu yana devam etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla istilâhî anlamda illet-hikmet ayrımını ilk defa açıkça yapan usûlcü Ebu'l-Hasen el-Kerhîdir (ö.340/952). Kerhî şer'î hükümlerin mûcib illetlere bağlanması gerektiğini söylemekte ve mûcib olmayan hikmetle ta'îlî caiz görmemektedir.¹⁰ Hikmetle birlikte maslahat kavramına yer veren ilk usûlcü olan Cessâs (ö. 370/981) da hocası Kerhî gibi hikmetle ta'îlî kabul etmemektedir.¹¹ Ancak her iki Hanefî usûlcü birbirinden farklı delillere dayanmaktadır. Zira Kerhî'nin ifadelerinden anlaşılın delil, hikmetin nakza uğramasıdır/her yerde geçerli olmamasıdır.¹² Cessâs'ın dayandığı delil ise hikmetin/maslahatın akıl yoluyla idrak edilememesidir. Diğer bir ifadeyle zâhir olmamasıdır.¹³ Zâhir olmayan bir şeyin kıyasa temel teşkil etmesi ise mümkün değildir. Bu iki usûlcüyü takip eden diğer Hanefî usûlcüler de hikmetle ta'îlî kabul etmemekte ve aşağı yukarı aynı gerekçelere başvurumaktadırlar.¹⁴ Hanefî usûlcülerin dayandıkları ortak temel delil şudur: Hikmetle ta'îlî itikadî bir konumu hâizdir. İtikadî konularda ise tümel açıdan birtakım hikmetler kabul edilse bile tafsile gidilemez. Zira akıl bu konuda yeterli değildir.¹⁵

Bâkullânî (ö.403/1013), Cessâs gibi hikmetle/maslahatla ta'îlî caiz görmemektedir. O, bu konuda şöyle demektedir: “Şâri'in lafızlarını maslahatlara (hikmet) bina etmek caiz değildir. Zira hak mezhebe göre şer'î hükümler maslahatlara mebnî değildir. (maslahatlarla ta'îlî edilmez).”¹⁶ Bakıllânî'nin bu sözü, yer aldığı bağ-

9 Bkz. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Câbir el-Alavânî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2011), 3: 1323; Seyfüddin, Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifî (yy.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 3: 202.

10 Bkz. Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *el-Usûl (Tesisu'n-Nazar ile birlikte)*, thk. Mustafa Kubbanî (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 172.

11 Bkz. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Uceyl en- Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 4: 140.

12 Bkz. Kerhî, *el-Usûl*, 172.

13 Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 140.

14 Bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Mîs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 281; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Afğânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 120.

15 Bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 601; Alâüddin b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr (Usûlü'l-Pezdevî ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 318.

16 İmâmü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *et-Telhis fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Nibâli ve Şebbir Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 3: 2.

lamdan da anlaşıldığı gibi şer'î hükümlerin gerçekte birtakım maslahatları içermediği anlamına gelmemektedir. Bilakis bu ifade, mezkûr hükümlerin muayyen maslahatlarla/hikmetlerle usulî anlamda ta'lîl edilmeyeceğine delâlet etmektedir. Nitekim Bâkullânî'nin bu ifadesinin yer aldığı bağlama bakıldığında onun, nas-ın kıyas yöntemiyle genelleştirilmesini caiz görmediği ve bu nassın âmm olsun has olsun mücebiyle yetinmek gerektiği görüşünde olduğu görülür. Bu da ifade edildiği üzere onun, cüzî anlamdaki maslahat ve hikmetlerle ta'lîlin caiz olmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

Bâkullânî mezkûr ifadesiyle kıyasta geçerli olan illet ve hikmetlerin aklî yöntemlerle değil, şer'î yollarla ispat edilmesi veya şer'î asıllara dayanması gerektiğini söylemektedir. Bâkullânî bu hususta şu ifadelerle yer vermektedir: "Şer'î emâre ve illetlere bina edilen bütün hükümler şer'î olup akıl yoluyla değil, semî yoluyla sabit olmaktadır. Zira akıl, ne ibadetlerle ne de akitlerle ilgili bir hükmü gerekli kılar."¹⁷ Bâkullânî'nin bu konudaki görüşlerini özetle şöyle ifade edebiliriz: Naslar illet ve anlamları/maslahat ve gerekçeleri kuşattığından bu illet ve anlamlar naslar yoluyla Şâri'in koymuş olduğu kurallara hasredilmiştir. Binaenaleyh illet ve anlamlar birtakım asıllara dayanmadığı takdirde kontrol altına alınamaz, iş çıkırından çıkar ve şeriat rey ve hikmet sahiplerinin kişisel görüşlerine bırakılmış olur ve böylece akıl sahipleri, peygamberler konumuna geçer. Oysa insanların kendi akıllarıyla öngördükleri şeyler şer'e nispet edilemez. Bu durum aynı zamanda şeriatın iptaline yol açacağı gibi, her kesin kendi görüşüyle amel etmesine de yol açabilmektedir. Sonra bu durum zaman, mekân ve toplumun değişmesiyle birlikte değişikliğe uğramaktadır. Bu da ilk neslin yolundan sapmaktan başka bir şey değildir.¹⁸ Bâkullânî'nin maslahatla ta'lîle cevaz vermemesinin diğer bir delili de maslahatın şahsa, zamana ve mekâna göre değişkenlik arz etmesidir ki bu şeriatın değişmesini ve Şâri' tarafından vazedilmeyen farklı bir şeriatın söz konusu olabilesini beraberinde getirmektedir.¹⁹ Bâkullânî sözünü ettiği bu kaygılardan ötürü tikel hikmet ve maslahatla ta'lîle cevaz vermemektedir. Ancak onun yukarıda beyan edilen ifadeleri şer'î hükümlerin gerçekte birtakım maslahatları içermediği anlamına da gelmemektedir.

Cüveynî (ö.478/1085) Bakullânî'nin aksine şer'î emârelerin (istinbat yoluyla elde edilen münasib vasıfların) bazı maslahatlardan oluştuğunu ve hükümlerini iktiza ettiğini/hükümlere taalluk ettiğini söylemektedir.²⁰ Bu, Cüveynî'nin maslahatlarla/hikmetlerle ta'lîlin mümkün hatta vaki olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Nitekim Cüveynî istislâh anlamında kullandığı *istidlâl* ile ilgili dile

17 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakullânî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamid Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 1: 223.

18 Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûlil-Fıkh*, thk. Abdülazîm Dîb (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012), 2: 635.

19 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'lîkâtil-Usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytu (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998), 456.

20 Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 491.

getirdiği: “İstidlâl, hükümle münasip olan, bu münasebeti akıl tarafından idrak edilen ve hakkında üzerinde ittifak edilen aslî ve cüzî bir delil bulunmayan manadır. Şer’î ta’lîl bu anlamda cari olmaktadır,”²¹ şeklindeki ifadeleriyle şer’î hükümlerin maslahatlarla ta’lîl edildiğini açıkça ifade etmektedir.

Cüveynî’nin yukarıda yer verilen ilk ifadeleri muayyen bir asla dayanan ve istinbat yoluyla elde edilen maslahatları ilgilendirirken, ikinci ifadeleri muayyen bir asla dayanmayan mürsel maslahatları ilgilendirmektedir. Bu ise şer’î hükümlerin her iki maslahat türüyle ta’lîl edilmesinin caiz olduğunu beraberinde getirmektedir. Bâkîllânî’nin yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığına göre, Cüveynî öncesi dönemlerde yaşayan usûlcülerin geneli hikmetle ta’lîl konusuna olumlu bakmamışlardır. Bu usûlcüleri hikmetle ta’lîl işlemine cevaz vermekten alıkoyan nedenler üzerinde aşağıda durulacaktır. Burada şunu belirtmemiz gerekir ki Cüveynî öncesi usûlcülerin hatta diğer usûlcülerin de bu ta’lîle olumsuz bakmaları daha çok nazarî anlamda kalmaktadır. Zira usûlcüler pratikte zaman zaman bu ta’lîle başvurmuşlardır. İleride bu konuya ilişkin bazı örneklerle yer verilecektir.

Usûlcüler arasında ilk defa hikmetle ta’lîli açıkça benimseyen ve bu ta’lîli temellendirip örneklendiren usûlcünün Cüveynî olduğunu söylememiz mümkündür. Cüveynî hikmetle ta’lîl görüşünü *münasebet* yöntemine dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır. O, münasebet yöntemini izah sadedinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Biz, sahâbenin şer’î hükümleri zann-ı gâlib ile bildikleri birtakım şer’î maslahatlarla ta’lîl ettiklerini biliyoruz. Sahâbenin dayandıkları bu maslahatlar, aklın şer’î hükümlere nazar etmekle idrak edebildiği birtakım maslahatlardır. Şeriat bunların muteber olduğuna şahitlik etmektedir.”²² Hikmetle ta’lîl konusunu bu ifadeleriyle temellendirmeye çalışan Cüveynî, konuyla ilgili iki önemli hususa yer vermektedir. Bunlardan biri şudur: Şer’î hükümlerde içkin olan maslahatların ne zaman veya nasıl ortaya çıkacakları ve ne tür hükümlerde maslahata dayalı bir kıyasa gidilebileceğini ortaya koymak. Cüveynî, şer’î usullerin/delillerin taksimi sadedinde ve makâsîd bölümünde bu hususla ilgili detaylı bilgilere yer vermektedir.²³ O, bunu yapmakla adeta hikmetle ta’lîli kabul etmeyen usûlcülerin ileri sürdükleri *maslahatlar zâhir değildir. Bu nedenle kıyasa temel teşkil etmez* şeklindeki gerekçelerine cevap vermektedir. İkinci husus da şudur: Hikmetle ta’lîl konusunda kıyasa esas kılınan maslahatların, ta’lîl yoluyla başka yerlere taşınmamasına (ta’dîye edilmemesine) dikkat çekmek. Cüveynî’ye göre bir konuda hükmün muteber bir maslahata/hikmete bağlandığı sabit olmuşsa, aynı hükmü fer’î bir meseleye vermek istediğimizde aynı maslahatı/hikmeti gözetmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla asıl hikmete benzeyen diğer bir hikmete uygun olan farklı bir hükmü takdir edemeyiz. Zira bu husus hikmetin çerçevesi dışına çıkılmasına ve böylece

21 Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 634.

22 Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 584. Bu konuda ayrıca bkz. 2: 487, 787 ,687-686.

23 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 602-626.

hükümlerde dağınıklık ve karışıklığa yol açacaktır.²⁴ Cüveynî bu hususu şöyle bir örnekle izah etmektedir: “Değer taşıyan mallar el kesme cezasının konulmasıyla korunup sahiplerinin istifadelerine hasredilmiştir. Böylece izinsiz olarak başkalarına ait olan mallara dadanmak isteyenler caydırılmıştır. Kadınlara yapılan ve zinaya varmayan birtakım sarkıntılıklar ise zina cezasıyla değil, malî veya diğer birtakım cezalarla cezalandırılmalıdır.”²⁵

Cüveynî hikmet ve maslahatla ta'lîli kabul etmekle birlikte her türden hikmet ve maslahatı kabul etmemektedir. O bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir:

Bize göre (hükmü) her türlü maslahata/hikmete bağlamak caiz değildir. Hiçbir bilgin de bunu caiz görmemektedir. İmam Mâlik'in(ö.179/795) bunu caiz gördüğünü zannedenler yanılıyorlar. Zira Mâlik, sahâbe fetvalarını dayanak kabul etmiş, yeni hâdiseleri bunlara benzetmiş ve bu fetvaları temel alarak görüşünü beyan etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik maslahat konusunda kayıtlardan bağımsız bir şekilde hareketetmemiştir.²⁶

Cüveynî, yukarıda yer verilen ifadelerinin de gösterdiği gibi, her hikmetle/maslahatla değil şer'î bir asla dayanan, akıl tarafından kavranabilen, nakze uğramayan ve şer'î delillerle çelişmeyen hikmetlerle ta'lîli caiz görmektedir.²⁷ Nitekim kıyasa temel teşkil eden ve illetin yerini tutan da bu nitelikleri taşıyan tikel hikmetlerdir.

Cüveynî'nin çağdaşı olan Sem'ânî (ö.489/1096) hikmetle ta'lîle şiddetle karşı çıkmakta ve mecrayı tekrar Cüveynî öncesi döneme çevirmeye çalışmaktadır. Sem'ânî şer'î hükümlerin hikmet ve faydalara değil, sebeplere/illetlere bağlı olduğunu ifade etmektedir. O, buradan hareketle kısasın caydırıcılığa değil, öldürmeye; alış-verişin ihtiyaca değil, temlike bağlı olduğunu söylemektedir.²⁸ Sem'ânî bu meyanda şunları söylemektedir:

Kısas hükmü öldürme sebebiyledir ve caydırıcılık hikmetini içerir. Bir şeye sahip olmak temlik sebebiyledir ve ihtiyaçları giderme hikmetini barındırır. Ancak kısasın vücûbunu caydırıcılıkla ve mülkiyetin caiz oluşunu da ihtiyaçla ta'lîl etmemiz zordur. Bunun nedeni de şudur: Şer'î hükümler hikmet ve faydalarıyla değil, sebepleriyle varlık bulur. Biz şunu da kesin olarak biliyoruz ki şer'î hükümler birtakım fayda ve hikmetleri içermektedir. Ancak biz şer'î hükümleri bunlarla ta'lîl etmeyiz. Bu şuna benzer: İbadetler sevap illetiyle ta'lîl edilmez; ancak sevabı vardır.²⁹

Sem'ânî'nin, “Şer'î hükümler hikmet ve faydalarıyla değil, sebepleriyle varlık

24 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 596.

25 Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 696.

26 Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 786.

27 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 886.

28 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hasen (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1999), 2: 178.

29 Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille*, 2: 178.

bulur,” şeklindeki ifadesi tikel anlamdaki hikmet ve maslahatları ilgilendirirken, “Biz şunu da kesin olarak biliyoruz ki şer‘î hükümler birtakım fayda ve hikmetleri içermektedir,” biçimindeki ifadesi de mutlak anlamlı hikmet ve maslahatları konu edinen gâî-usûlî ta'lîli ilgilendirmektedir.

Hikmetle ta'lîl konusunda iki görüşten bahseden İmam Gazzâlî (ö.505/1111) bu konuda hocası Cüveynî'ye tabi olmakla kalmamış, bu konuya derinlik kazandırmaya çalışmıştır. Gazzâlî ta'lîl konusunda *münasib vasıf* (munzabıt) kavramı ile *hikmet* kavramını birbirinden tefrik etmiştir. O, hikmeti nassta yer alan illeti illet kılan gerçek vasıf olarak gördüğü gibi, hükme terettüp eden maslahat olarak da görmektedir. Buna karşın zâhir ve munzabıt vasfı, nassta yer alan hükmün illeti olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle, Gazzâlî hikmetle ta'lîli, hükmün menâtına dair bir tenkîh/ayıklama işlemi olarak görürken, münasib vasfı/zâhir vasfı hükmün menâtına dair bir istinbat işlemi olarak görmektedir. Binaenaleyh Gazzâlî'ye göre sebeplerin ta'lîlinde sebeplere yönelik bir değişme söz konusu olabilirken, hükümlerin ta'lîlinde hükümlere yönelik bir değişme söz konusu değildir.³⁰

Gazzâlî hikmetle ta'lîl konusunda diğer usûlcülerden temelde şu iki noktada ayrılmaktadır: Usûlcüler salt hikmetle ta'lîli var saymakta ve bu ta'lîli zâhir ve munzabıt vasıfla yapılan ta'lîlin mukabili (kasîmi) olarak görmektedirler. Bu da şu anlama gelmektedir: Zâhir ve munzabıt vasıfla gerçekleşen hikmetle ta'lîli benimseyenler, salt hikmetle (münasib vasıfla) ta'lîlin varlığını tasavvur etmezler. Buna mukabil Gazzâlî hikmetle ta'lîli hep munzabıt vasıfla birlikte tasavvur etmektedir. Ona göre munzabıt vasıf olmadan hikmetle ta'lîl de olmaz. Usûlcüler hikmetle ta'lîl ile münasib vasfı birbirinden ayırmamaktadırlar. Gazzâlî ise bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü ona göre münasib vasıfla (munzabıt) ta'lîl doğrudan hükümlerin ta'lîli iken, hikmetle ta'lîl sebeplerin ta'lîlidir.³¹ Gazzâlî bu nazarı bilgileri şu iki örnekle izah etmeye çalışmaktadır:

Şâri': 'Ben içkiyi haram kıldım' dese burada vaz edilen yeni bir hüküm vardır. Dolayısıyla bu hükmün illetinin ne olduğu araştırılır ve denilir ki: İçki hangi anlamdan/illetten ötürü haram kılındı? Aynı şekilde Şâri': Hırsızın elini kesin dese. Şâri': Hırsızlığı el kesme cezası için illet kıldı denilir ve şu soru sorulur: Şâri' hangi illetten ötürü hırsızlığı, el kesmeyi gerektiren bir sebep kıldı? İşte tam da burada hükmün ta'lîli ile sebebin ta'lîli arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; hükmün ta'lîli, hükmü olduğu yerden başka bir yere taşımaktadır. Bu taşıma işlemi şöyle ifade ederiz: Şâri' içkiyi haram kılmıştır. İçki hükmün mahallidir. Biz burada hükmün menâtını/illetini ararız. Bu illetin içkideki şiddet veya sarhoşluk vasfı olduğu ortaya çıkınca, aynı hükmü bu illetin bulunduğu biraya (nebiz) da taşıyıp

30 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâniş-Şebehi ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, thk. Hamed Kubeyşi (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1390), 60- 61, 604, 613-615.

31 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 60-61, 603-604.

birayı, haramlık hükmünde içkiye ilhak ederiz ve içkinin herhangi bir durumunu dadeğiştirmeyiz.³²

Sebeplerin ta'liline gelince sebepler değışmektedir. Ancak hükümler değışmez. Zira asla verilen hükmün aynısı fer'è de verilmektedir. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmemiz mümkündür: Şer'î hükmün bir sebebi tespit edilir. Sonra aynı hükmün, bu sebebin olmadığı bir yerde var olduğu ortaya çıkarsa, işte burada önce sebep olduğu söylenen şey, sebep olmaktan çıkar ve ilk söz nakzedilmiş olur. Örneğin, kefaret konusunda yeme içmeyi cinsel birleşmeye ilhak ettiğimizde, kefaret sebebinin cinsel birleşme değil, ondan daha genel olan orucu bozma (iftar) fiili olduğunu söylemiş oluruz. Bu işlemde eski sebep yeni bir sebeple değışmiş olmaktadır. Bu örneğin hükme ait bir ta'lîl olabilmesi için, cinsel birleşme illetini değıştirmeden aynı hükmü taşıyan bir fiili ona ilhak etmek gerekir.³³ Gazzâlî hikmetle ta'lîl konusundaki görüşüne açıklık getiren şu ifadelere yer vermektedir:

Şer'î açıdan sabit olan iki çeşit hüküm vardır. Biri, sebepleri hükümlere illet kılmaktır. Örneğin, zinayı haddin, cinsel birleşmeyi kefaretin ve hırsızlığı el kesmenin mücibi kılmak gibi. Şeriat tarafından sebep kılındığı bilinen tüm sebepler de böyledir. İkincisi ise herhangi bir sebebe bağlanmaksızın doğrudan ispat edilen hükümlerdir. Her iki hüküm türü de geçişken illetleri ortaya çıkınca ta'lile ve başka yere taşınmaya kabildir.³⁴

Görüldüğü gibi Gazzâlî, zâhir illetle yapılan ta'lille hükmün ta'diye edilmesini mümkün gördüğü gibi, hikmetle yapılan ta'lille de hükmün ta'diye edilmesini mümkün görmektedir. Diğer bir ifadeyle Gazzâlî, kıyasta hem illeti hem hikmeti birleştirici vasıf olarak kabul etmektedir.

Gazzâlî, hikmetle ta'lîl ile ilgili verdiği örneklerden hareketle muhatap tarafından kendisine yöneltilen: "Bizim hikmetten kastımız öldürme, recmetme ve el kesme gibi cezalardaki *caydırcılık* anlamıdır. Zira *caydırcılık* hükmün hikmeti ve semeresidir, illeti değildir. Nitekim caydırcılık cezanın uygulanması durumunda hâsıl olur. Bir şeye terettüb eden/ondan sonra varlık bulan husus ise onun illeti olmaya elverişli değildir. Çünkü illet varlıkta ma'lûl ile birlikte olsa da konum açısından ma'lûle mukaddemdir. Bu nedenle ikisi arasında bir gecikme düşünülmez" şeklindeki bir itiraza şöyle cevap vermektedir:

Öldürmek fiilini kısasın vücûbuna sebep kılmanın illeti, caydırcılığa olan ihtiyaçtır. Biz kısasın, öldürme fiiliyle vâcib olduğunu veya bu fiilin kısasın illeti olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak şunu söylüyoruz: Öldürme fiilinin, kısasın vâcib olmasına sebep kılınmasının nedeni bu fiilden caydırmaya olan ihtiyaçtır. Zira

32 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 60-61, 603-604.

33 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman Aşkar (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 2: 352.

34 Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 603.

bu fiilde bozgunculuk ve canların kaybı söz konusudur. Kastedilen ise bu değil, canların bekasıdır. Bu ihtiyaç da sebebe mukaddemdir. Dolayısıyla mezkûr ihtiyaç bu sebebe bâis bir gerekçe/hikmet olmak için uygundur. Nitekim bizim hikmet ve muhîl manadan kastımız da hükmün vaz edilmesine sevk eden şeydir. Bu tıpkı: *Havasının kirlı olmasından ötürü memleketten ayrıldım* cümlesinde yer alan illete benzer. Zira kirlilik, ayrılmak fiiline takaddüm eden bâis ve muharrik bir illettir.³⁵

Gazzâlî başka bir yerde bu anlamı şöyle ifade etmektedir: “Hikmetten kastımız münasib ve muhîl maslahattır.”³⁶ Gazzâlî, yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi hikmetle ta'îli kabul etmektedir.

Gazzâlî'yi Râzî (ö.606/1210), *et-Tahsîl* sahibi Urmevî (ö.653/1255) ve Beydâvî (ö.685/1286) gibi usûlcüler takib etmiş ve hikmetle ta'îlin caiz olduğuna hükmetmişlerdir.³⁷ Karâfî (ö. 684/1285) Gazzâlî'nin bahsettiği iki görüşe yer vermekle birlikte bu görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.³⁸ Bu usûlcülerden Râzî'nin ifadelerine yer vermekle iktifa etmek istiyoruz. Zira diğerleri genelde onun görüş ve söylemlerini tekrarlamışlardır. Hikmetle ta'îli mutlak olarak kabul eden Râzî bununla ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

Hükmün gerçek illeti olan vasıf, zâhir ve munzabıt olursa onunla ta'îl caizdir. Fakihler ihtiyaç örneğinde görüldüğü gibi zâhir ve munzabıt bir konumda bulunmayan vasa hikmet adını vermektedirler. Bu nitelikteki hikmetle/vasıfla ta'îl konusunda ise ihtilaf söz konusudur. Ancak doğru olan bunun caiz olmasıdır.³⁹

Râzî, bu görüşünü birçok delille ispatlamaya çalışmaktadır. Yer verdiği delillerin en güçlüsü şöyledir: Hikmet (zâhir) illetin illet olmasını sağlayan hakikî illetidir. Bu nedenle hikmetin, hükmün illeti kılınması daha önceliklidir. Şöyle ki; hükme illet teşkil eden vasıf, bir menfaati içermeyen veya bir mefsedeti gidermeden hükümde tesir etmez. Zaten vasfın illet olması da içerdiği bu hikmet nedeniyle. Öyle ki bir vasıfta var olduğu düşünülen özel hikmete dair bir bilgimiz olmasaydı illetten bahsetmemiz mümkün olmazdı. Zira bilinmeyen bir hikmetle herhangi bir vasfı illet kılmamız mümkün değildir. Vasfın dayandığı hikmetin bilinmesi halinde ise vasıf değil, hikmet müessir olur. Dolayısıyla hükmün, bilinen ve müessir olan hikmete nispet edilmesi (bağlanması), gerçek anlamda müessir olmayan vasa/illete nispetinden daha önceliklidir.⁴⁰ Râzî bu istidlâlde hikmetle ta'îlin caiz hatta öncelikli olduğunu açıkça savunmaktadır.

35 Bkz. Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalîl*, 614-615.

36 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 333.

37 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1323; Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebi Bekr el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid Ebü Züneyd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 2: 224; Nâsîrüddîn Ebü Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut Dâru İbn Hazm, 2008), 217.

38 Bkz. Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 604.

39 Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1323.

40 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1323-1327.

Râzî'den sonra gelen Âmidî (ö.631/1233), hikmetle ta'lîl konusunda benim-senen iki mutlak görüşten birini değil, bu görüşlere ilave ettiği farklı bir görüşü tercih etmektedir. Âmidî'nin tercih ettiği bu görüşü şöyle ifade edebiliriz: Hikmet zâhir ve munzabıt olursa onunla ta'lîl caizdir; aksi takdirde caiz değildir.⁴¹ İbn Hâ-cib (ö.646/1248), İcî (ö.756/1355) ve Şâtıbî (ö.790/1388) de Âmidî'yle aynı görüşü paylaşmaktadırlar.⁴²

Hanbelî usûlcülere gelince onlar hikmetle ta'lîli mutlak olarak kabul etmekte-dirler. Bu nedenledir ki onlar hikmetin munzabıt olup olmadığına bakmazlar. İbn Kudâme (ö.620/1223) bu konuda şu ifadelere yer vermektedir:

Biz hükmü hikmetle ta'lîl eder ve hikmetin ta'diye etmesiyle birlikte hükmü de ta'diye ederiz. Örneğin: 'Hiç kimse kızgın olduğu halde iki kişi arasında hükmet-mesin'⁴³ mealindeki hadiste kızgınlık hükme sebep kılınmıştır. Kızgınlığın, hü-küm verme fiilinden kaçınmanın sebebi kılınması, onun insan aklını etkilemesi ve sağlıklı düşünmesine engel olması nedeniyle. Aynı şey aşırı açlık ve susuzluk için de geçerlidir. Dolayısıyla bu iki hususu kızgınlığa kıyas ederiz.⁴⁴

İbn Kudâme hikmetle ta'lîl konusunda başka örneklerle de yer vermektedir.⁴⁵

Hikmetle ta'lîl konusuyla ilgili yukarıda yer verilen yaklaşımlara bakıldığında bir çok usûlcünün bu ta'lîl türünü kabul etmediği görülür. Hikmetle ta'lîli kabul etmeyen usûlcülerin başvurdukları temel delili şöyle ifade edebiliriz: İletten mak-sat şer'î hükmün bilinmesidir. Dolayısıyla illetin zâhir ve istikrarlı olması gerekir. Bir başta ifadeyle illetin zamana, mekâna, şahsa ve duruma göre değişiklik arz eden bir esneklik ve kayganlık taşımaması gerekmektedir. Aksi halde hikmetle ta'lîle konu olan her örnek karşıt bir itiraza maruz kalabilmektedir. Nitekim hik-metle ta'lîlin gerçekleştiği tikel meselelerde müctehidlerin birbirine yönelttikleri itirazlar ve farklı görüşler söz konusu olabilmektedir. Bu da hikmetin değişken bir yapıya sahip olmasından ileri gelmektedir. Zâhir illette söz konusu olan somut ve istikrarlı nitelikler hikmette/maslahatta var olmadığından veya bu nitelikler her zaman hikmette bulunmadığından hikmetle ta'lîl caiz görülmemiştir.

Hikmetle ta'lîli kabul etmeyen usûlcülerin dayandıkları diğer önemli bir delil de Şâri'in, hükmü hikmet yerine illete bağlamasıdır. Bu usûlcülere göre hükmün hikmete bağlanmadığı hususu istikrâ yöntemiyle sabittir. Nitekim hikmetle ta'lîl caiz olsaydı Şâri' hikmeti barındırmayan illetleri itibara almazdı. Çünkü asıl illet

41 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 202.

42 Bkz. Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Münthe'el-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'ül-Usûl ve'l-Ce-del* (Mısır: Matbaatu's-Sa'ade, 1326), 124; İcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münthehâ (Teftâzânî, Seyyid Şerif, Cizânî) hâşiyeleri ile birlikte* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3: 320; Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. M. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, ts.), 2: 311.

43 Müslim, "Akdiye", 16.

44 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed ibn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir (Nüzhetü'l-Hâtır ile birlikte)* (yy.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 2: 297.

45 Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatu'n-Nâzir*, 2: 297.

(meinne) konumunda bulunan hikmetin varlığı karşısında, zann-i gâiple hikmeti taşıdığı (*mazinne*) düşünülen illetin hükme medar kılınmaması gerekirdi. Hükümün birçok yerde hikmeti barındırmayan illetlere bağlanması da bu hususu göstermektedir.

Mezkûr usûlcüler hikmetle ta'lilin caiz olmadığını gösteren birçok örneğe yer vermektedirler. Bunlardan bazıları şunlardır: Naslarda belirtilen şartları taşıyan bir yolculukta bulunan kişinin Ramazan orucunu ertelemeşi ittifakla caizdir. Bu hükmün illeti yolculuktur. Bu hükmün hikmeti ise meşakkatin giderilmesidir. Bazı yolculuklarda meşakkat olmasa bile bu hüküm yine geçerlidir.⁴⁶ Buna mukabil fırıncılık, demircilik vb. ağır işlerde çalışanlarda görüldüğü gibi yolcu olmayan kişiler ikamet mahallinde ciddi meşakkatler içinde bulunsalar da orucu erteleme-leri veya dört rek'atlı namazları iki rek'at halinde kılmaları caiz değildir. Zira bu durumda hikmet söz konusu olsa da illet (sefer) söz konusu değildir.

Satılan bir arazide ortak olan (şerik) veya bu araziyle bitişik bir araziye sahip bulunan (komşu) kişiler, satılan bu araziye şuf'a (ön alım hakkı) yoluyla alma hakkına sahiptirler. Bu hükmün illeti ortaklık ve/veya komşuluktur. Bu kişilerin arazinin satılması nedeniyle herhangi bir zarar görmeleri söz konusu olmasa bile mezkûr iki illetten dolayı onlar bu hakka sahiptirler. Buna karşılık ortaklığı veya komşuluğu bulunmayan kişi, sözü edilen arazinin satılmasından dolayı zarar görse bile mezkûr hakka sahip değildir. Çünkü bu durumda her ne kadar hikmet (zarar görme) söz konusu olsa da illet (ortaklık veya komşuluk) mevcut değildir. Bu da şer'î hükümlerin hikmetlere değil, illetlere bağlı olduğunu/bağlı olması gerektiğini göstermektedir. "Şer'î hükümler varlıkta ve yoklukta hikmetlerle değil, illetlerle birlikte deveren eder,"⁴⁷ delili de bu hususu ifade etmektedir.

Kur'an ve sünnete bakıldığında ise bazı ayet ve hadislerde şer'î hükümlerin birtakım hikmetlerle (maslahat, mefseted) ta'lil edildiği görülür. Başka bir anlamıyla, çoğu usûlcüler tarafından caiz görülmeyen hikmetle ta'lil bazı naslarda yer almaktadır. Bu naslardan bazıları şunlardır:

1. "Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister..." (el-Mâide 5/91). Yüce Allah bu ayette içkiden kaçınmayı, içki içmek fiilinin yol açacağı bazı dinî ve sosyal zararlarla ta'lil etmektedir.

2. "...Zeyd o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın" (el-Ahzâb 33/37). Yüce Yaratıcı bu ayette, daha önce evlat

46 Hikmetle ta'lili kabul edenlere göre ise her yolculukta mutlaka bir çeşit zorluk vardır. Nitekim nebevî hadiste yolculuk eziyetin bir parçasıdır buyurulmaktadır. Bkz. Ali el-Hakemi, "Hakikatü'l-Hilaf fi't-Ta'lil bi'l-Hikme ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletu Ümmi'l-Kurâ* 7, sy. 9 (1414): 42-46.

47 Bkz. Hamed Ubeyd Kubeyşi, *Mebâhîsu't-Ta'lil 'inde'l-Usûliyyin ve'l-Gazzâli* (Doktora Tezi, Cami'atü'l-Ezher: el-Meşihatü'l-Ezheriyye, ts.), 92-94.

edindiği Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeyneb'le evlenmeyi Resûlune emretmekte ve bunu Müminlerden sıkıntı ve zorluğun kaldırılması hikmetine bağlamaktadır. Zira Müminler evlatlıklarını öz çocukları yerine koyup onların eski eşleriyle evlenmiyorlardı. Mezkûr kadınlarla evlenmeyi meşru kılan bu ayetle, anılan sıkıntı ve meşakkatin kaldırılması sağlanmış olmaktadır. Bu da ayette hikmetle ta'lîlin söz konusu olduğunu göstermektedir.

3. Resûlullah (s.a.v.), bir kadınla halası veya teyzesi ile aynı nikâh altına alınmayı nehyetmiş ve şöyle buyurmuştur: "Bunu yaparsanız sıla-i rahimi kesmiş olursunuz."⁴⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.), bu hadisinde bir kadınla halası veya teyzesini bir nikâh altında bulundurmanın haram kılınmasını, bu evlilikten kaynaklanan zarara bağlamaktadır. Nitekim kumalar arasında meydana gelen anlaşmazlık, uyuşmazlık ve kıskançlık gibi nedenlerden ötürü aralarında var olan sıla-i rahim duygusu kesilir ve birbirlerini ziyaret edip hâl hatır sormaz bir duruma gelirler. Bu hadiste de hikmetle ta'lîl söz konusudur.

Hikmetle ta'lîl naslarda yer aldığı gibi sahâbe ve tabiînin birçok uygulamasında da söz konusudur. Nitekim sahâbe ve tabiîn de şer'î hükmü naslarda yer almayan birçok şeyi hikmet ve maslahata binaen yapmışlardır.⁴⁹ Aynı durum müctehid imamlar için de söz konusudur. Fıkıh kitaplarına bakıldığında bu hususlara dair birçok örnek görmek mümkündür.⁵⁰

Bütün bu hususlar "ta'lîlin salt zâhir vasıflarla olması gerektiği, hikmetle/maslahatla ta'lîlin caiz olmadığı ve bu tür bir ta'lîlin şeriatte vuku bulmadığı," görüşünün daha çok nazarî anlamda geçerli olduğunu göstermektedir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelebilmektedir: Hikmetle ta'lîl, naslarda yer almasının yanı sıra, sahâbe, tabiîn ve dört mezheb imamı hatta birçok fakih tarafından birçok hâdisede uygulanmıştır. Bütün bunlarla birlikte çoğu usûlcülerin ta'lîli zâhir ve munzabıt vasıflara hasretmeleri ve hikmetle ta'lîli (nazarî anlamda da olsa) kabul etmemelerinin arka planında yer alan neden veya nedenler ne olabilir? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Hikmetle ta'lîli kabul etmeyenler, benimsedikleri bu görüşü birtakım sebeplere dayandırmaktadırlar. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

1. Müctehid imamlardan nakledilen kıyasları birtakım zâhir ve sabit illetlerle zaptu rapt altına almak. Zira usûlcüler bu tür vasıflara bina ettikleri kıyasları esas alıp hayatın akışı içinde meydana gelen yeni meseleleri tahriç yoluyla bu kıyaslardan elde etme imkânına sahip olmaktadır.

2. İmamlardan nakledilen fer'î meseleleri, benzer meselelerde geçerli olan ve nakze uğramayan birtakım genel-geçer kurallarla muhafaza etmek ve böylece mezhep görüşlerini korumaya çalışmak. Bu gerekçeyi şöyle de ifade edebiliriz:

48 İbn Hibbân, *Sahih*, 10: 426, (4116).

49 Bkz. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 287-302.

50 Bkz. Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 309-310, 322-323.

Mezhep imamlarından nakledilen hüküm ve fetvaları birtakım mazbut kurallara bağlamak suretiyle muhafaza etmek ve bu yolla, vuku bulan tartışmalarda çelişkilere düşmekten veya itirazlara maruz kalmaktan kurtulmak. Bu sebebin en bariz örneğini, İbnu'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) altı sınıf maddede ribanın illetini beyan etme sadedinde yer verdiği ifadelerde⁵¹ bulmak mümkündür. İbnu'l-Hümâm konuyla ilgili ifadelerde özetle şu hususlara yer vermektedir: Hanefîlere göre altı sınıf malda cari olan ribanın illeti tartı ve ölçüdür. Bu illet insanların malını korumaktan ibaret olan hikmeti içeren zâhir ve munzabıt bir vasıftır. Ancak burada asıl illet bu vasıf değil, bu vasıfta içkin olan malı koruma hikmetidir. İllette olduğu gibi bu hikmet de zâhir ve munzabıttır. Dolayısıyla ta'îl için elverişli bir konuma sahiptir. Ancak Hanefî fakihler mezhebin kabulüne konu olmuş bazı meselelere yöneltilebilecek birtakım itirazlardan kaçınmak amacıyla, bu meselede mezkûr hikmetle ta'îl yoluna gitmemişlerdir. Nitekim onlar bu meselede hikmetle ta'île başvurmuş olsalardı, bir elbiseyi iki elbiseyle, bir deveyi iki deveyle ve benzeri nesnelere benzer şekilde satılmasının caiz olmaması lazım gelirdi. Bu da mezhepte kabul gören bir görüş değildir.⁵² İbnu'l-Hümâm'ın ifade ettiği bu hususlar yukarıda dile getirdiğimiz sebebi somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

3. Usûlcülerin Yaklaşımlarına Dair Genel Bir Değerlendirme

Usûlcülerin hikmetle ta'îl konusuyla ilgili benimsedikleri yaklaşımları genel bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: Başta Fahrüddîn er-Râzî olmak üzere hikmetle ta'îli mutlak anlamda caiz görenler temelde şu delile dayanmaktadırlar: Hükümün zâhir vasıflara bağlanmasından kasıt, mezkûr vasıfların birtakım cüzî ve muayyen hikmet ve maslahatları içermesidir. Hükümlerin vaz edilmesinin genel ve temel maksadı da budur. Dolayısıyla hükümün mezkûr vasıflar yerine bu vasıflarda içkin olan tikel hikmet ve maslahatlara bağlanması daha önceliklidir.⁵³

Bu görüşe yöneltilen temel itiraz şudur: Hikmet bazı yerlerde hatta birçok yerde zâhir ve belirgin değildir. Zâhir olduğu yerlerde de esnek ve değişken bir yapıya sahiptir. Diğer bir ifadeyle istikrarlı değildir. Bu nedenledir ki Şâri', hükümü hikmete değil, zâhir ve istikrarlı vasıflara bağlamaktadır. Hatta Şâri', hükümü yolculuk ve şuf'a örneklerinde görüldüğü üzere, hikmetin bulunmadığı veya bilinmediği birçok yerde de mezkûr vasıflarla ta'îl etmektedir. Bu da hükümün bağlandığı asıl menatın hikmetler değil, zâhir vasıflar/illetler olduğunu ortaya koymaktadır.

Hikmetle ta'îli mutlak olarak caiz görmeyenler de temelde şu delile dayanmaktadırlar: Ta'îlin zâhir ve munzabıt vasıflarla gerçekleşmesi hikmetle ta'îlin

51 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr (Bidâye ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7: 8, 10.

52 Bkz. İbnu'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 7: 8, 10.

53 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 1326.

mümkün olmamasından ileri gelmektedir.⁵⁴ Zira hikmetle ta'lîl mümkün olsaydı, Şâri' hükümleri illetlere değil, hikmetlere bağlardı. Şâri'in asıl maksadı da illet değil, hikmettir. İlet ise hikmeti taşıyan bir zarf veya onu gösteren bir işaret konumundadır. Nitekim hikmet kavramı ihtiyaç, rıza, meşakkat vb. örneklerde görüldüğü üzere herkese açık olmayan gizli ve değişken birtakım durumları ve anlamları içermektedir. Dolayısıyla hikmetin muayyen ve sabit bir ölçüsünü belirlemek mümkün değildir. Şâri'in, hükmü hikmete değil de zâhir ve munzabıt vasıflara bağlaması da buradan kaynaklanmaktadır.

Bu görüşe yöneltelen temel itiraz da şudur: Zâhir vasıflar müctehid tarafından bilindiği gibi, bu vasıflarda içkin olan hikmetler de bilinmektedir. Zira vasfın muteber olup olmaması hikmeti içerip içermemesine bağlı bulunmaktadır. Bu da hikmetin de bilinebileceğini beraberinde getirmektedir. Şu var ki hikmet hem zati açısından hem de bilinirlik bakımından zâhir vasıf gibi değildir. Çünkü hikmet somut bir çerçeveye sahip olmadığı gibi, bilinmesi de çok kolay değildir.

Şu da bir gerçektir ki nazari anlamda bu düşünceleri savunan usûlcüler pratikte bu görüşe pek de bağlı kalmamış ve bazı durumlarda hikmetle ta'lîle başvurmuşlardır. Mezheplerin fıkıh eserlerine bakıldığında bu ta'lîle ilişkin birtakım örnekleri bulmak mümkündür.⁵⁵ Aynı durum ictihad meselesinde de söz konusudur. Zira ictihad kapısının kapandığını savunan bazı usûlcüler bazı meselelerde ictihadla başvurmaktadırlar. Fıkıh eserlerinde yer alan birçok meselede ve günümüzde birçok fıkıh konseyi tarafından verilen birçok fetvada ictihadla dayalı birçok hüküm verilmektedir. Bu da ta'lîl ve ictihad yöntemlerinin her zaman başvuru alan dinî ve insanî hakikatler olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Sem'ânî'nin, ictihadı vahyin bir devamı olarak görmesi⁵⁶ de onun bu özelliğini ifade etmektedir ki ta'lîl de ictihadın önemli ve vazgeçilmez bir şeklidir.

Zâhir ve munzabıt hikmetle ta'lîli kabul edenlerin görüşüne gelince bu görüşün dayandığı temel delil de şudur: Hükmün zâhir ve munzabıt vasfa bağlanması, bu vasfın gizli olan hikmeti içermesinden dolayıdır. Bütün usûlcüler bu konuda hemfikirdir. Binaenaleyh hikmet, nitelik ve bilinirlik açısından zâhir vasıfla eşit bir konumda olduğu takdirde hükmün hikmete bağlanması, zâhir vasfa bağlanmasından çok daha önceliklidir.⁵⁷

Kanaatimizce hikmetle ta'lîli caiz görmeyen usûlcüler, yukarıda yer verilen

54 Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 204; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl (Menâhicü'l-Ukûl* ile birlikte) (Mısır: Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ts.), 3: 105-108.

55 Bkz. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr (el-İhtiyar* ile birlikte) (yy.: ts.), 2: 59; Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *Bidâyetü'l-Mubtedî (Hidâye ve Fethü'l-Kadîr* ile birlikte) (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 2: 272-273; Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed, *Fethü'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb* (Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1948), 1: 244; Bkz. Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim* (Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.), 8: 125-126.

56 Bkz. Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille*, 1: 18.

57 Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 203.

sebeplerin yanı sıra konunun hassas olması, dünyevî arzu ve çıkarlar için kullanılabilmesi ve istismara elverişli bir mahiyette bulunması gibi birtakım kaygılardan dolayı bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar bu tür kaygı ve olumsuzlukların önüne geçmek için bütün şer'î hükümleri esneklik, kapalılık ve değişkenlik gibi birtakım nitelikleri içeren hikmetler yerine; açıklık, somutluk ve sabitlik gibi özellikleri taşıyan zâhir ve istikrarlı vasıflara bağlamışlardır. Usûlcüler bunu yapmakla hassas ve kırılğan bir konuma sahip olan hikmetle ta'lîl konusunun yanlış anlaşılıp uygulanmasını önlemek ve özellikle yöneticiler tarafından istismar edilmesinin önüne geçmek istemişlerdir.

Aynı durum Malikî mezhebiyle çokça anılan *mesâlih-i mürsele* konusu için de söz konusudur. Nitekim Karâfi'nin de belirttiği gibi bütün mezhep imamları bu maslahat türüne itibar edip zaman zaman ona başvurmuşlardır.⁵⁸ Ancak onlar, bununla birlikte bu maslahatı açık bir yöntem haline getirmekten ziyade onu başka yöntem ve deliller altında mülâhaza etmişlerdir. Diğer bir anlatımla çoğu müctehid şer'î hükümleri bu yöntem yerine, kıyas, gizli kıyas, istihsan gibi yöntemler yoluyla naslara irca etmeyi tercih etmişlerdir.⁵⁹ Müctehid imamlar bunu yapmakla mezkûr maslahat türünü, illetin tespit yöntemleri arasında değerlendirmişlerdir. Böylece onlar bu tür hususları yönetici ve hâkimlerin görüş ve kanaatlerine açık bir halde bırakmamışlardır. Öyle görülüyor ki *mesâlih-i mürsele* yöntemiyle amel edenler de yaşadıkları dönemlerde, sözü edilen olumsuzluklarla çokça karşılaşmamışlardır. Zira o dönemlerde toplumun genelinde İslâmî kuralara uygun bir hayat tarzı hâkimdi. Nitekim bu yönetime en çok başvuran İmam Mâlik'in yaşadığı dönemde Medine'de hak ve hukuk topluma yön veriyordu. Yöneticiler dine hizmet amacıyla hareket ediyor, verilen hüküm ve fetvalarda ve yapılmak istenen işlerde dine uygunluk gözetiliyordu. Gönümüze bakıldığında ise Karâfi'nin, yaşadığı dönem hakkında dile getirdiği kaygıların kaygı olmaktan çıkıp birer yaşam tarzı veya yönetim biçimi haline geldiği, fert ve toplumlar tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu açıdan meseleye bakıldığında usûlcülerin esnek bir yapıya sahip olan ve kaygan bir zemine oturan hikmetle ta'lîl konusunu caiz görmemelerinin anlaşılır bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Rüşd el-Hafid (ö.595/1198) bu tür maslahatlarla amel etmenin de ameli terk etmenin de mahzurlu olduğunu söylemekte ve bu işi şeriatın hikmetlerini iyi bilen alimlere havale edilmesini benimsemektedir.⁶⁰

Naslarda yer alan hikmetle ta'lîl örneklerine gelince bunlarla ilgili şunları söylememiz mümkündür: Bu örnekler dikkatlice incelendiğinde bunlarda, birtakım

58 Bkz. Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 367.

59 Bkz. Ramazan Abdulvedûd el-Lahmî, *et-Ta'lîlu bi'l-Maslaha 'inde'l-Usûliyyin* (Kahire: Dârü'l-Hudâ, 1987), 179.

60 Bkz. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 3: 69.

genel anlamlı hikmetlerle ta'lîlin yapıldığı görülür. Bu tür hikmetler de değişken ve esnek hikmetlerdir. Dolayısıyla bu hikmetlerle gerçekleştirilen ta'lîller, hükümlerin şer'î illetlerini ortaya koymaktan ziyade, ahlakî, sosyal ve psikolojik birtakım hikmetleri ortaya koymaktadır. Bu tür ta'lîllere konu olan birçok hükmün başka naslarda zâhir ve munzabıt vasıflarla ta'lîl edilmesi de bunu göstermektedir.⁶¹ Nitekim bu husus, mezkûr hükümlerin hikmetle ta'lîl edilmesiyle yetinilmeyip illetlerle de ta'lîl edilme gerekliliğine işaret etmektedir. Hikmetle birlikte illetle de ta'lîlin yapılmış olması, hikmetle ta'lîlin temel nedeninin şer'î hükümleri ortaya koymaktan ziyade, toplumun itikadî, ahlakî, içtimâî ve hukukî açıdan eğitilip istenilen seviyeye getirilmesi olduğunu göstermektedir. Hanefî usûlcüler tarafından dile getirilen: "Hikmet amelin değil, ilim ve itikadın konusudur,"⁶² şeklindeki ifadelerde hikmetin bu özelliğine vurgu yapılmaktadır.

Hikmetle ta'lîl konusunda önemli hatta gerekli olan bir durum da şudur: Hikmetle yapılan ta'lîl naslarda yer alan aslın iptaline yol açmamalıdır.⁶³ Örneğin, *zekâtın meşru kılınmasının nedeni toplumun kalkınmasıdır* şeklindeki bir hikmeti öne sürerek zekâtın hastane ve köprü yapımı gibi birtakım kamu projelerine verilebileceğini söylemek doğru değildir. Zira bu hikmet Tevbe süresinin 60. ayetinde yer alan sekiz sınıfın iptal edilmesi anlamına gelmektedir.⁶⁴ Bunun caiz olmadığı ise açıktır. Günümüzde nasların birçoğunu, zaman, mekân, şart ve ortamın değişmesi gibi ucu açık birtakım gerekçeleri ileri sürerek ta'lîle kalkışan ve hırsızlık, recm, zina ve öldürmek gibi muamelât konularında alternatif hükümleri teklif edenlerin yaptıklarını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira bu alternatif hükümleri savunanların veya ileri sürenlerin dayandıkları temel delil şudur: Şâri'in vazettiği hükümlerdeki temel maksadı, insanları cezalandırmak değil, onları suç niteliğini taşıyan eylemlerden caydırmaktır. Bu da toplumların yaşadıkları şartların değişmesiyle birlikte değişmektedir. Nitekim ziraî bir toplum için vazedilen birtakım hükümler, kalkınmış ve modern toplumlar için uygun değildir.⁶⁵ Bu gerekçelendirmelerin –yersiz ve yetersiz olmakla birlikte- hikmetle ta'lîl kapsamına girdiği ise açıktır. Naslarda yer alan emir ve nehiylere itibar etmeyen ve Şâri' tarafından konulan şer'î sınırları göz ardı eden bu tür ta'lîl ve gerekçelendirmeler, nasların konu edindikleri asılları iptal etmeyi kaçınılmaz olarak beraberinde getirmektedir. Usûlcüler bu tür hatalı yöntemlere/eğilimlere eskiden beri dikkat çekmektedirler. Râzî bu meyanda şunları söylemektedir: "Şer'in maksadından kastımız şer'î delillerin, tahakkukuna delâlet ettiği, riayet edilmesine çalıştığı ve korunmasına

61 Örnek olarak bkz. el-Ankebût 29/45; İsrâ 17/78.

62 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 281

63 Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 244.

64 Bkz. Muhammed Saïd el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha fiş-Şer'iati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 138.

65 Bkz. *Muhavelâtü't-Tecdid fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Huza' el-Ğâmidî (Riyad: Cami'atü'l-İmam Muhammed, 2008), 1: 63, 595-626. Ayrıca bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 35-72.

özen gösterdiği şeylerdir.”⁶⁶ İbnü'n-Neccâr (ö.972/1564) bu hususa açıklık getiren şu ifadelerle yer vermektedir: “Şarî'in mutlak veya mukayyed olarak hükmettiği veya onayladığı şeyler o zamana has illetlerle muallel değildir.”⁶⁷ Bu nedenledir ki hikmetle ta'lîli caiz gören usûlcüler bunu mutlak anlamda veya her durumda veya herkes için caiz görmemektedirler.

Binaenaleyh hikmetle ta'lîl yöntemine başvurmak isteyen herkes dilediği veya benimsediği birtakım türedi yöntemlere dayanıp bu meyanda görüş ileri sürmesi doğru değildir. Bilakis kapsamlı bir şer'î bilgisi olan, sahih ve tutarlı nazar ve istidlâllere güç yetiren âlimler hikmetle ta'lîl yöntemine başvurabilirler. Diğer bir ifadeyle, ictihâdın şartlarını ve müctehidin niteliklerini taşıyan biri bu tür ta'lîllerde bulunabilir. Zira ancak bu durumda hatalara düşmekten ve nasları iptal etmekten sakınılabılır. Nitekim hikmetle ta'lîl yöntemi temelde usûlcülerin naslarda hükmü yer almayan şer'î bir konuda tahkîk'ül-menât, tenkîh'ül-menât ve tahrîc'ül-menât isimleriyle anılan birtakım usûlî yöntemlerle illetin tespitine çalışılması ve bunun için araştırma, ayıklama ve tespit faaliyetlerinde bulunulmasıdır. Bütün bunların da derin bir şer'î bilginin yanı sıra, konuyu ve realiteyi yeterli derecede bilmeyi iktiza ettiği açıktır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350): “Fetva veren birinin iki bilgiye sahip olması gerekir: Biri nassın bilgisi. Diğeri de vaki olanın bilgisidir,”⁶⁸ şeklindeki sözleri bu hususu ifade etmektedir. Çünkü fetva, şer'î bir hükmü vakıya tatbik etmektir. Bu işlemin her iki bilgiyi de zorunlu kıldığı ise işin erbabı tarafından bilinmektedir.

Yukarıda yer verilen bütün bu hususları dikkate aldığımızda usûlcülerin hakkında ihtilaf ettikleri *hikmetle ta'lîl* kavramı ile hakkında ittifak ettikleri “şer'î hükümler birtakım maslahatlara mebnidir” cümlesindeki *hikmet* kavramının aynı şeyler olmadığı anlaşılır. Şöyle ki, usûlcüler hikmetle ta'lîl kavramıyla, naslarda yer alan herhangi bir meselede özel bir hikmete/maslahata bağlı olan bir hükmü, aynı hikmeti içeren diğer bir meseleye/fer'e taşıma anlamını kast etmektedirler. Usûlcüler bu ta'lîl yöntemiyle naslarda yer alan hükümleri hikmet üzerinden naslarda hükmü yer almayan meselelere taşıma faaliyetinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla bu ta'lîl yöntemi hükmü fer'î meseleye taşıma amacını içeren salt usûlî/teknik bir ta'lîldir. *Şer'î hükümler birtakım maslahatlara mebnidir* şeklinde ifade edilen ve gâî ta'lîl adıyla anılan ta'lîlde ise muayyen bir hüküm veya hikmet kast edilmediği gibi, hükmü taşıma işlemi de kast edilmemektedir. Bilakis bu söz tümel anlamda bütün şer'î hükümlerin gerçekte kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatları barındırdığını ifade etmektedir. Bu hükümler de kendi içinde ta'lîli ve taabbudî ol-

66 Râzî, *el-Kâşif'an Usûlî'd-Delâil ve Fusûl'l-İlel*, thk. Ahmed Sakâ (Beirut: Dârü'l-Cil, 1992), 4: 53.

67 Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhi İbnü'n- Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-Munir*, thk. Muhammed Zühayli-Nezir Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 4: 94-95.

68 İbn Kayyim, *I'lâmü'l-Muvakki'in*, 1: 94. Bu konuda geniş bilgi için Gazzâlî'nin *Esâsü'l-Kiyas* adlı eserine bakılabilir.

mak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ta'lîlî hükümler, kullara dönük dinî ve dünyevî maslahatları içerdiği bilinen ve akıl tarafından kavranan hükümlerdir. Taabbudî hükümler de kullara dönük dinî ve dünyevî maslahatları içerdiği bilinmekle birlikte akıl tarafından kıyasa temel teşkil edecek düzeyde bilinmeyen hükümlerdir. Bir başka ifadeyle tüm şer'î hükümler ilahî hikmet gereği kullara yönelik maslahatları ihtiva etmektedir. Şu var ki ta'lîlî hükümlerin taşıdığı maslahatlar kıyasa medar olacak düzeyde akıl tarafından algılanırken, taabbudî hükümlerin taşıdığı maslahatlar bu düzeyde akıl tarafından algılanmamaktadır.

Hikmetle ta'lîl yöntemi illete dayalı bir kıyas işlemini ifade etmektedir. Ancak bu kıyasta zâhir ve munzabıt anlamdaki illetin yerini gizli ve değişken bir konuma sahip olan hikmet vasfı almıştır. *Şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir* şeklindeki argümanın ise kıyasa herhangi bir ilgisi söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Cessâs ve diğer birçok usûlcü hikmetle ta'lîlî kabul etmemekle birlikte, bütün şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara mebnî olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Binâenaleyh hikmetle ta'lîl salt usûlî/teknik bir konu iken, *Şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir* argümanı gâî, usûlî ve kelamî bir konudur. Bu ifade temelde ilahî fiilleri gâî açıdan konu edinen kelâm ilmine aittir. Usûlcüler bu ifadeyi, ilahî fiillerin bir eseri olan şer'î hükümler için de söz konusu edip kullanmışlardır. Nitekim ilahî fiiller kullara dönük birtakım maslahat ve hikmetleri içeriyorsa bu fiillerin bir sonucu olarak varlık bulan şer'î hükümlerin de aynı şekilde birtakım hikmet ve maslahatları içermesi gerekir. *Şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir* argümanı aynı zamanda hem hikmetle ta'lîl hem de zâhir ve munzabıt illetle ta'lîl için temel teşkil etmektedir. Çünkü şer'î hükümler nefsü'l-emirde birtakım hikmet ve maslahatlara mebnî olmazsa ne zâhir illetlerle ne de tikel hikmetlerle ta'lîl söz konusu olabilir.

Sonuç

Naslarda içkin olan şer'î hükümler kullara dönük sayısız dinî ve dünyevî maslahat ve hikmetleri ihtiva etmektedir. Bu hükümlerin bir kısmı naslarda açıkça zikredilirken, diğer bir kısmı dolaylı olarak yer almaktadır. Usûlcüler açıkça naslarda yer almayan hükümleri elde etmek için Kitab ve sünnetten mülhem birtakım istidlâlî yöntemleri geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerin başında naslarda hükümlerin farklı şekillerde bağlandığı birtakım vasıfları esas alan ta'lîl yöntemi gelmektedir. Ta'lîl yöntemi iki temel işlev görmektedir. Biri, hükümleri naslarda zikredilen zâhir ve belirgin vasıflara bağlamaktır. Diğeri de hükümleri bu vasıflarda saklı olan ve asıl illeti teşkil eden birtakım cüzî hikmet ve maslahatlara bağlamaktır. Maslahat, menfaat, münasib vasıf ve diğer bazı isimlerle anılan ve genellikle zâhir ve munzabıt vasıflarda mündemiç olan hikmetler esneklik, kapalılık ve değişkenlik niteliklerini taşıyan birer mahiyete sahiptir. Usûlcülerin hikmetle yapılan ta'lîl ko-

nusunda ihtilaf etmeleri hikmetin bu karakteristik özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Başta Râzî olmak üzere bazı usûlcüler hikmetle ta'îlî mutlak olarak caiz görürken, bazıları bu ta'îlî mutlak olarak caiz görmemektedir. İçinde Âmidî'nin de yer aldığı bazı usûlcüler ise açık ve munzabıt olan hikmetle ta'îlî caiz görüp gizli ve değişken hikmetle ta'îlî caiz görmemektedir. Naslarda hikmetle ta'îlînin gerçekleştiğini gösteren örnekler, hükümlerin şer'î illetlerini ortaya koymaktan ziyade, ahlakî, sosyal ve psikolojik hikmetlerini ortaya koymaktadır. Naslarda yer alan hikmetle ta'îlînin temel nedeni, toplumun itikadî, ahlakî, içtimâî ve hukukî açıdan eğitilip istenilen seviyeye getirilmesidir. Bu tür ta'îllere konu olan birçok hükmün başka naslarda zâhir ve istikrarlı vasıflarla ta'îlî edilmesi bu hususa işaret etmektedir. Hanefî usûlcüler tarafından ifade edilen: "Hikmet amelin değil, ilim ve itikadın konusudur," şeklindeki ifade hikmetin bu özelliklerine vurgu yapmaktadır.

Hikmetle ta'îlî işlemi caiz görmeyen usûlcülerin başvurdukları temel deliller, bu ta'îlînin hassas bir konu olması, dünyevî arzu ve çıkarlar için kullanılabilmesi, istismara elverişli bir konumu hâiz olması ve benzeri kaygılardan oluşmaktadır. Bu kaygıları taşıyan usûlcüler şer'î hükümleri esneklik, kapalılık ve değişkenlik gibi birtakım nitelikleri taşıyan hikmetlerle ta'îlî etmek yerine açıklık, somutluk ve sabitlik gibi özellikleri taşıyan zâhir ve belirgin vasıflarla ta'îlî etmişlerdir. Günümüzde her alanda meydana gelen değişik türden hâdiseleri dikkate aldığımızda, belirgin nitelikleri taşıyan hikmetlerle ta'îlî caiz görüp gizli ve değişken nitelikli hikmetlerle caiz görmeyen görüşle ihtiyaç duyulan yerlerde amel edilebileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr (Usûlü'l-Pezdevî ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Seyfüddîn, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Tahkik: Abdürrezzâk Afifi. Yy.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. Tahkik: Abdülhamid Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Bedrân, Ebû'l-'Ayneyn. *Edilletu't-Teşrî'l-Muta'ariza*. İskenderiye: Müessesetu Şebabi'l-Câmiâ, 1985.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. Tahkik: Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Bûtî, Muhammed Saîd. *Davâbitü'l-Maslaha fiş-Şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çeviren: Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Tahkik: Uceyl en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Abdülazîm Dîb. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh. *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Abdullâh Nîbâli ve Şebbîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Halil Mis. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ensârî, Zekerîyyâ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed. *Fethü'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*. Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1948.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyânîş-Şebehi ve'l-Muhîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*. Tahkik: Hamed Kubeyсі. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1390.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Tahkik: Muhammed Süleyman Aşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Esâsü'l-Kıyas*. Tahkik: Fehd es-Serhân. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. Tahkik: Muhammed Hasen Heytu. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998.
- Hakemî, Alî. "Hakikatü'l-Hilaf fi't-Ta'lîl bi'l-Hikme ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî". *Mecelle-tu Ümmi'l-Kurâ* 7, sy. 9 (1414): 11-85.
- Heyet, *Muhavelâtu't-Teccîd fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Huza' el-Ğâmidî. Riyad: Cami'atü'l-İmam Muhammed, 2008.
- Hulûlû, Ahmed b. Abdurrahman. *ed-Diyâü'l-Lâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. Tahkik: Nadî Ferec Attar. Kahire: Merkezu İbni'l-Attar, 2004.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân fî Sahîhi İbn Hibbân*. Tahkik: Şu-ayb Arnavut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyimî'l-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-Muvaki'in an Rabbi'l-Âlemîn*. Tahkik: Mutasım Billâh el-Bağdadî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir (Nüzhetu'l-Hâtîr ile birlikte)*. Yy.: Dârü'l-Fıkrî'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Müntheh'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlme-yi'l-Usûl ve'l-Cedel*. Mısır: Matbaatu's-Sa'âde, 1326.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr (Bidâye ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî. *Şerhü'l-Kevkebi'l-Munîr*. Tahkik: Muhammed Zühaylî-Nezir Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2004.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhü'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münthehâ* (Teftâzânî, Seyyid Şerîf, Cîzânî hâşiyeleri ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl (Menâhicü'l-Ukûl ile birlikte)*. Mısır: Matbaatu Muhammed Alî Sabîh, ts.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen. *el-Usûl (Tesisü'n-Nazar ile birlikte)*. Tahkik: Mustafa Kubbanî. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.

- Kubeysî, Hamed Ubeyd. "Mebâhisü't-Ta'lîl 'inde'l-Usûliyyîn ve'l-Gazzâlî". Doktora tezi, Cami'ati'l-Ezher, ts.
- Kubeysî, Hamed Ubeyd. *Usûlü'l-Ahkâm ve Turuku'l-İstinbât fi't-Teşri'i'l-İslâmî*. Bağdat: Dârü's-Selâm, 2009.
- Lahmî, Ramazan Abdulvedûd. *et-Ta'lîlu bi'l-Maslaha 'inde'l-Usûliyyîn*. Kahire: Dârü'l-Hudâ, 1987.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'* (Bennânî ile birlikte). Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1938.
- Merginânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Bidâyetü'l-Mubtedî* (Hidâye ve Fethü'l-Kadir ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-Muhtâr* (el-İhtiyar ile birlikte). Yy.: ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbakî. Beyrut: Dârü İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Şerhu Sahih-i Müslim*, Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*(Hicrî IV-VIII. Asırlar). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*. Tahkik: Taha Câbir Alavânî. Müessesetu'r-Risâle, Kahire: Dârü's-selâm, 2011.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel*. Tahkik: Ahmed Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'ü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*. Tahkik: Abdullah Hakemî. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1989.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*. Tahkik: Muhammed Zekî Abdulber. Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Tahkik: Ebü'l-Vefâ Afğânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. Yy.: ts.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa. *el-Muvâfakât*. Tahkik: M. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şirbînî, Abdurrahman. *Hâşiye alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ts.
- Urmevî, Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. Tahkik: Abdülhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.



Kur'an'ın Bilimsel ve Teşri'i İcazı

Yazan: Menna' el-KATTAN

Çeviren: Abdulaziz HATİP*

1. Bilimsel İcaz

Birçok insan Kur'an'ın her bilimsel teoriiyi içerdiğini göstermek konusunda hataya düşmektedir. Böylesi ne zaman yeni bir teori ortaya atılsa, hemen bir ayeti ona dayanak göstermek için arayışa geçer ve bir veya birkaç ayeti söz konusu teoriye uygun hale getirmek için tevile girişirler.

Bu konudaki yanılığın sebebi şudur: Bilimin teorileri zaman içerisinde, ilerleme kurallarına uygun olarak sürekli yenilenme içerisinde. Bu teoriler genellikle belli-belirsiz ve bilinmezliklerle hatta bazen yanlışlarla dolu olarak ortaya atılırlar. Araştırıla araştırıla doğruya yaklaşır ve kesinlik derecesine ulaşırlar. Nice teoriler de vardır ki bir varsayım ve tahminle ortaya çıkmış, kesinliği kanıtlanıncaya veya sahteliği ve yanlışlığı ortaya çıkıncaya kadar deneylere tabi tutulmuştur. Bu nedenledir ki her teori değişikliğe maruzdur. Hatta nice bilimsel kanunlar da vardır ki başta insanlar onları inkâr edilmez bir gerçek olarak görmüşler, zaman içerisinde sarsıntıya uğramış ve sonunda da çürütülmüştür. Ardından bilim adamları o alanda yeni araştırmalara girişmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'i bilimsel konularla tefsir etmeye çalışanlar ve bilimsel hayat ufkunda bilinen her meseleyi ondan çıkarmaya aşırı istekli davrananlar aslında güzel bir şey yaptıklarını sanırken Kur'an'a kötülük etmiş olmaktadır. Çünkü ilerleme kanunlarına tabi olan söz konusu meseleler değişirler hatta bazen yanlışlanır ve temelden çürütülürler. Bunlarla Kur'an'ı tefsir etmeye giriştiğimizde; bilimsel kanunlar her değiştiğinde veya eskisini çürüten ya da varsayımı yanlışlayan kesin bir bilgi ortaya çıktığında yorumumuzda değişiklik yapmak zorunda kalırız.

Kur'an-ı Kerim bir inanç ve hidayet kitabıdır. Vicdanlara hitap eder. İnsanların iç dünyalarında gelişim ve ilerleme etmenlerini, hayır ve fazilet sebeplerini canlandırıp harekete geçirir.

Kur'an'ın bilimsel icazı, araştırma ve düşünmede beşeri çabanın ürünü olmaları hasebiyle sürekli tazelenen ve değişen bilimsel teorileri içermesinde değildir. Bilakis onun sürekli düşünmeye sevk etmesinde saklıdır. O, insanları kâinat üze-

* Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.
ORCID: 0000-0001-6083-8305
ahatip@marmara.edu.tr

rinde düşünmeye ve inceden inceye tefekkür etmeye teşvik eder. Tefekkür aktivitesinde akla ket vurmaz. Elden geldiğince bilimsel birikimini artırmasına engel olmaz. Geçmiş semâvî dinlerin kitapları içerisinde, Kur'an gibi, bunu temin eden hiçbir kitap yoktur.

Gerçekliği kanıtlanmış, kesinliği ortaya çıkmış, bilimsel meselelerden veya ilmî yasalardan her biri Kur'an'ın teşvik ettiği sağlıklı düşünmeyi kanıtlayıcı niteliktedir. Kur'an'la herhangi bir şekilde çelişmek şöyle dursun; bilimler ilerlemiş, alanları genişlemiş olmasına rağmen kanıtlanmış meselelerden hiç birisi Kur'an'ın herhangi bir ayetiyle ters düşmemiştir. Bu başlı başına bir icazdır.

Kur'an-ı Kerim kâinat ve içindekiler üzerinde sağlıklı düşünmeyi, isabetli ve doğru araştırmalar yapmayı Allah'a imanın en büyük araçlarından biri olarak görmektedir. Mesela, her Müslümanı Yüce Allah'ın göklerde ve yerdeki mahlûkatı üzerinde düşünmeye teşvik eder:

“Muhakkak göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip sürelerinin uzaıyıp kısılmasında düşünen insanlar için elbette birçok dersler vardır. Onlar ki, Allah'ı gâh ayakta divan durarak, gâh oturarak, gâh yanları üzere zikreder, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler ve derler ki: “Ey Rabimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Seni bu gibi noksanlardan tenzih ederiz. Sen bizi o ateş azabından kuru!” (Ali İmran 3/190-191).

Yine Kur'an insanı iç alemine yönelmeye, imar ettiği yeryüzüne ve etrafını kuşatan tabiata bakıp düşünmeye teşvik etmiştir. Şu ayetler buna örnektir:

“Onlar azıcık olsun kendi başlarına kalıp düşünmediler mi ki: Allah gökleri, yeri ve ikisinin arasında olan bütün varlıkları gerçek bir gaye ile, belirli bir vâdeye kadar yaratmıştır. Ama insanların birçoğu, Rab'lerinin huzuruna çıkacaklarını inkâr ediyorlar.” (Rum 30/8).

“Kesin inanmak isteyenler için yeryüzünde birçok deliller vardır. Bizzat kendi varlıklarınızda da böyle deliller vardır. Hâlâ görmeyecek misiniz? Gökte de hem rızkınız (rızkınızın vesileleri), hem de size vâd olunan cennet vardır” (Zariyat 51/20-22).

“O kâfirler bakıp düşünmezler mi: (Mesela) deve nasıl yaratılmış? Gök nasıl kurulup uçsuz bucaksız yükseltilmiş? Dağlar nasıl da yeri tutup, dengeleyen direkler halinde dikilmiş. Yeryüzü nasıl yayılıp hayata elverişli kılınmış?” (Ğaşıye 88/17-20).

Şu ayetlerle de akletmede, anlamada ve tefekkür etmede ilmî hissiyatın yerine işaret etmiştir:

“Böylece Allah size âyetlerini açıklıyor ki dünya ve âhiret hakkında düşünesiniz.” (Bakara 2/219).

“Eğer Biz bu Kur'an'ı bir dağın tepesine indirseydik onun, Allah'a tazimi se-

bebiyle başını eğip parçalandığını görürdün. İşte bunlar birtakım misallerdir ki düşünüp istifade etmeleri için, Biz onları insanlara anlatıyoruz.” (Haşr 59/21).

“İşte Biz düşünüp ibret alacak kimseler için âyetleri, delilleri böyle ayrıntılı olarak açıklarız.” (Yunus 10/24).

“Elbette bunlarda, iyice düşünen kimseler için, alacak nice dersler ve ibretler vardır.” (Rad 13/3).

“İşte Biz, bilip anlayan kimseler için, âyetleri bu şekilde açıklıyoruz.” (Araf 7/32).

“Gerçekten bilmek, öğrenmek isteyen kimseler için âyetlerimizi açıkça bildirdik.” (Enam 6/ 97)

“Türlü türlü ifade ediyoruz ki onları anlasınlar.” (Enam 6/65).

“Biz âyetlerimizi anlayan kimseler için açıkça bildirdik.” (Enam 6/98).

Kur'an şu ayetiyle Müslümanın değerinin ilimle yükseldiğini ifade eder:

“Ey iman edenler! Siz toplantı halinde iken “Biraz yer açiverin!” denildiği zaman yer açın ki Allah da size genişlik versin. “Kalkın!” denilince de kalkıverin ki Allah sizin gibi iman, hele hele bir de ilim nasib edilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Mücadile 58/11).

Kur'an alimle cahilin bir olmayacağını belirtir:

“De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer 39/9).

Müslümanlara dualarında Rabbinden ilim nimeti dilemesini emreder:

“Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme. ‘Ya Rabbi! Benim ilmimi arttır!’ de!” (Taha 20/114).

Yüce Allah astronomi, botanik, jeoloji, zooloji ilimlerine değinir ve tüm bunları kendisine sevgi ve saygı vesilesi olarak kullanır:

“Görmez misin ki Allah gökten bir su indirir. Onunla rengârenk, çeşitli meyveler yetiştiririz. Dağlardan da beyaz, kırmızı, siyah ve türlü türlü renklerde yollar var etmişizdir. İnsanlardan, hayvanlardan ve davarlardan yine böyle türlü renklerde olanlar vardır. Kulları içinde ancak âlimler, Allah'ı gerektiği tarzda tazim ederler. Muhakkak ki Allah, aziz ve gafurdur (mutlak galiptir, çok affedicidir).” (Fatır 35/27-28).

Görüldüğü gibi Kur'an'ın bilimsel icazı onun Müslümanları sürekli olarak tefekküre teşvik etmesinde, önlerinde bilgi kapılarını ardına kadar açmasında, bu kapılardan içeri girmeye ve bu alanlarda ilerlemeye çağırmasında, bilimlerin keşinleşmiş her yeni bilgisini kabul etmesini salık vermesinde saklıdır.

Bununla beraber Kur'an'da hidayete vesile olması amacıyla yer verilmiş bir takım bilimsel işaretler de vardır. Mesela bitkilerin döllenmesi kendiliğinden (eşey-

li) ve başka bir çiçekten (eşeytsiz) olur. Eşeytsiz aynı çiçekte hem erkek tozu hem de dişi yumurtanın bulunmasıdır. Eşeyli ise hurma ağaçlarında olduğu gibi, erkek organın dişi organdan ayrı olmasıdır. Bu durumda tozlaşma birinden ötekine nakille olur. Bunu sağlayan vesilelerden birisi de rüzgardır. Şu ayet-i kerîme bunu açıkça dile getirmektedir.

“Aşılavıcı rüzgârlar gönderdik.” (Hicr 15/22).

Oksijen insan solunumu için zorunludur. Atmosferin yüksek katmanlarında ise bu azalmaktadır. Dolayısıyla insan yukarıya doğru yükseldikçe göğsünde bir daralma ve solunum güçlüğü hisseder. İşte Allah bu gerçeğe şu ayetiyle işarette bulunur.

“Hasılı Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü sanki o kişi gökte yükseliyormuşçasına dar ve tıkanık yapar. İşte Allah böylece, imana gelmeyenlere rüsvaylık verir.” (En'am 6/125).

Eskiden atom, parçalanması mümkün olmayan en küçük parça olarak bilinirdi. Kur'an, gerçeğin böyle olmadığına şöyle işaret etmektedir:

“Herhangi bir işte bulunsan, onun hakkında Kur'an'dan herhangi bir şey okusan, Sen ve ümmetinin fertleri her ne iş yapsanız, siz o işe dalıp coştüğunuzda, mutlaka Biz her yaptığımızı görürüz. Yerde olsun, gökte olsun, zerre ağırlığınca bir varlık bile Rabbinin ilminden kaçamaz. Ne bundan küçük ne bundan büyük hiçbir şey yoktur ki, hepsi apaçık bir kitapta olmasın.” (Yunus 10/61).

Zerrenin yani atomun daha küçüğü ise ancak onun parçalanmış halidir. Embriyolojiyle ilişkin olarak da Kur'an'da şu ayetler yer alır:

“Öyleyse insan neden yaratıldığını bir düşünsün. O, bel ile göğüs nahiyesinden çıkan, atılan bir sudan yaratıldı.” (Tarık 86/5-7).

“İnsanı (rahim cidarına) yapışan bir hücreden yaratan.” (Alak 96/2).

“Ey insanlar! Eğer siz öldükten sonra dirilmekten şüphe ediyorsanız, bilin ki: Biz sizi ilkin topraktan, sonra bir nutfeden, sonra (rahim cidarına) yapışan bir hücreden, sonra esas unsurlarıyla hilkati tamamlanmış, ama bütün azalarıyla henüz tamamlanmamış bir çiğnem et görünümünde bir ceninden yarattık ki, kudretimizi size açıkça göstereyim. Dilediğimizi belli bir süreye kadar ana rahminde durdururuz. Sonra da sizi bir bebek olarak dünyaya çıkarırız.” (Hac 22/5)

Tüm evrenin önceden bir bütün olduğu ve su unsurunun önemi konusunda şu ayet-i kerîme de bir işaret içermektedir:

“Hakkı, inkâr edenler görüp bilmediler mi ki göklerle yer bitişik (bir bütün) idi, onları Biz ayırdık, hayatı olan her şeyi sudan yaptık. Hâlâ inanmayacaklar mı?” (Enbiya 21/30).

Kur'an-ı Kerim'deki bu ve benzeri işaretler ilâhî hidayet bağlamında serdedilmiştir. Artık insan aklına düşen ise bunlar üzerinde araştırma yapıp düşünmektir.

Üstad Seyyid Kutup, “Sana hilâlleri sorarlar. De ki: Onlar insanlar için; özellikle hac için vakit ölçüleridir.” (Bakara 2/189) ayetinin tefsirine ilişkin olarak şöyle demektedir:

Bu ayetteki ilâhî cevap teorik bir bilgiye yönelik olmamış, onların günlük hayatlarında yol gösterici olmayı amaçlamıştır. Ayet onların günlük hayatlarındaki vazifesinden bahsetmektedir. Ayın nasıl menzillere uğraya uğraya değiştiğinde ve bu seyrini ne şekilde gerçekleştirdiğinden söz etmemektedir. Oysa onlar soruyu sorarken özellikle bunu kastetmişlerdi. Kur'an ise bunun gibi cüzî bir malumatın çok daha önemlisini ortaya koymuştur. O, bir astronomi, kimya, tıp vs. kitabı olmak için gelmemiştir. Dolayısıyla onu güya yüceltmek isteyen bazı kimselerin onda bu tür bilimlerin konularını aramaları veya onu gözden düşürmek isteyenlerin ise onda söz konusu bilimlere ters düşen noktalar bulmaya çalışmaları yanlıştır.

Kuşkusuz her iki girişim de bu yüce kitabın tabiatını, görevini ve faaliyet alanını algılayamamanın bir göstergesidir. Kur'an'ın hareket alanı, insan nefsi ve insanlık hayatıdır. Görevi ise varlık alemi ve varlığın yaratıcısıyla olan ilişkisi konusunda genel bir bakış açısı kazandırmaktır. Bu varlık aleminde insanın konumuna ve Rabbiyle bağlantısına ışık tutmaktır. Bu bakış açısı temelinde hayata ilişkin bir nizam tesis etmektir. Bu nizam sayesinde insan tüm potansiyelini, bu arada akli melekesini Kur'an'ın gösterdiği istikamet üzere ve faaliyet alanı olarak belirlediği çerçevede bilimsel araştırmalar için kullanacaktır. Bunu da kendi kapasitesi ölçüsünde deneyler ve uygulamalarla yapacak, ulaşabildiği sonuçları elde edecek ve doğal olarak bunları nihaî ve mutlak kabul etmeyecektir.

Bu Kur'an'ın, güya dostlarının saflığına şaşıyorum. Bunlar Kur'an'dan olmayan şeyleri ona eklemeye, amaçlamadığı hususları ona yüklemeye, tıp, astronomi ve benzeri bilimlerin cüzî meselelerini ondan çıkarmaya çalışıyorlar. Bununla da ona saygınlık kazandırıp onu yücelttiklerini sanıyorlar.

Kur'anî hakikatler nihaî, kesin ve mutlak gerçeklerdir. İnsan araştırmasının ulaştığı sonuçlar ise –edinme araçları ne olursa olsun- gayri nihaî olup kesinlik arz etmez. Bunlar insan tecrübesiyle, bu tecrübenin ortam, araç ve gereçleriyle sınırlıdır. Bizzat beşerî bilim yöntemlerine göre de nihaî Kur'anî gerçekleri, gayri nihaî gerçeklere bağlamamız bir yöntem hatasıdır. Bu beşerî tespitler şuan için insan ilminin ulaştığı sonuçlardır.

Bilimsel gerçekler için durum böyleyse “bilimsel” diye adlandırılan teori ve hipotezler söz konusu olduğunda mesele çok daha açıktır. Bunlar her zaman değiştirilmeye, düzeltilmeye, eksiltilmeye ve eklenmeye müsaittir. Hatta yeni keşif araçlarının ortaya çıkması veya eski düşüncelerin toptan olarak yeniden yorumlanmasıyla bunlar yüz seksen derece tersine dönmeye elverişlidir.

Genel Kur'anî işaretleri, bilimin ulaştığı sürekli tazelenen ve değişken teorilerle

-hatta daha önce de belirttiğimiz üzere mutlak olmayan bilimsel gerçeklerle bile ilişkilendirme çabası, öncelikle bir temel yöntem hatasını barındırmakta ve hiç birisi Kur'an'ın yüceliğine yakışmayan şu üç anlamı içermektedir:

Birincisi: Bu, bazı insanların zihinlerinde çağrıştıracığı "Bilim ölçüt, Kur'an ise ona tabidir." Şeklindeki bir düşünceyi barındırmakla, peşin bir yenilgidir. Bundan dolayıdır ki Kur'an'ı bilimle ispat etmeye veya bilimden ona delil getirmeye çalışıyorlar. Oysa Kur'an kendi alanında eksiksiz, hakikatlerinde nihaî bir kitaptır. İlim ise kendi alanında sürekli olarak bugün ispat ettiğini yarın çürütebilmektedir. Bilimin ulaştığı her husus ne nihaî ne de mutlaktır. Çünkü bilim, insanın bulunduğu ortam, onun aklı, kullandığı araç ve gereçlerle sınırlıdır. Tüm bunlar ise tek, nihaî ve mutlak gerçeği sunma tabiatında değildir.

İkincisi: Kur'an'ın tabiatını ve görevini yanlış anlamaktır. Oysa Kur'an, insanı "göreceli tabiatının elverdiği ölçüde şu varlık alemi yapı ve ondaki ilahî kanunlara uygun" biçimde inşa etmeye çalışan nihaî ve mutlak hakikatlerden ibarettir. Ancak bu şekilde insan, çevresindeki varlıklar alemiyle çatışmaz, aksine onunla dostluk kurar, bazı sırlarını öğrenir, bir kısım prensiplerinden halifelik görevinde istifade eder. Bu prensipler ise onun tefekkür, araştırma, deney ve uygulamalarıyla kendini göstermiştir. Söz konusu prensipler; işlesin de, maddi malumatları hazır olarak teslim alması diye verilmiş olan aklının yol göstericiliğinde tespit edilmişlerdir.

Üçüncüsü: Zorlama ve yapmacık olmakla beraber sürekli olarak Kur'an nasslarını tevîl etmekle uğraşma, böylece onları durmak bilmez ve kesinleşmez hipotez ve teorilerin arkasından nefes nefese koşturup ulaştırmaya çalışmak amaçlarıdır.

2. Teşriî İcaz

Yüce Allah, insana hayatın değişik yönlerine ilişkin, ruhunda faaliyet gösterecek, nefisini etkileyecek çok sayıda dürtüler yerleştirmiştir. Olgun akıl, sahibini hata ve yanılılardan ne kadar koruyorsa, bu aklın hakimiyetini elinden almaya çalışan söz konusu sapkın nefsanî dürtüler de insan aklının hakimiyetini elinden almaya çalışır. Akıl her zaman dizginini bunların elinden kurtaramaz. Bu nedenle insanın istikamet üzere kalması için bu temayüllerini özel biçimde terbiye etmeye, arındırmaya, geliştirmeye, hayır ve kurtuluşa doğru yönlendirmeye ihtiyacı vardır.

İnsan, tabiatı itibarıyla medeni bir varlıktır. Dolayısıyla kendisi başkasına ihtiyaç duyduğu gibi başkasının da ona ihtiyacı vardır. İnsanın diğer insan kardeşleriyle yardımlaşması, beşer medeniyetinin gerektirdiği sosyal bir zorunluluktur. Çoğu zaman insan bencillik ve otorite kurma hırsıyla kardeşine zulmeder. Şayet insanlar, ilişkilerini disipline edecek, hayattaki hallerini düzenleyecek, haklarını koruyacak, kutsallarını muhafaza edecek kurallar olmadan kendi hallerine bırakılırlarsa ortama kaos ve kargaşa egemen olur. Bu nedenledir ki her beşerî topluluk için dizginini elinde tutacak, bireyleri arasında adaleti gerçekleştirecek bir sisteme ihtiyaç vardır. Bireyin terbiyesiyle toplumun salâhi arasında kopmak bilmez, güçlü

bağlar vardır. Çünkü ikincisi, birincisine dayanmaktadır: Bireyin düzelmesi toplumun düzelmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle toplumun düzelmesi, bireyin düzelmesiyle olur.

Tarihin değişik çağlarında insanoğlu türlü türlü ekol, teori, sistem ve yasa koyuculara tanık olmuştur ki hepsi de erdemli bir toplum içerisinde bireyin mutluluğunu hedeflemiştir. Fakat onlardan hiç biri Kur'an'ın teşriî icazında ulaştığı parlak ve yüksek dereceyi yakalayamamıştır. Kuşkusuz Kur'an bireyi eğitmekle işe başlar çünkü toplumun yapı taşı odur. Bireyin eğitimini onu vicdanen özgürleştirme ve sorumluluk yüklenebilme temeline dayandırmaktadır.

Kur'an Müslümanın vicdanını, kişiyi hurafelerin ve kuruntuların baskısından kurtaran, gayri meşru arzu ve nefsanî isteklerin esaretinden azad eden, dolayısıyla onu Allah'a halis bir kul yapan tevhid inancıyla özgürlüğe kavuşturur. Böyle bir kul, her şeyi yaratan ve ubudiyeti hak eden tek bir ilah tanır. Başka herhangi bir varlığa kulluk etmeye tenezzül etmez. Çünkü tüm ihtiyaçlarının tek mercii, mutlak kemal sahibi yaratıcısıdır. Tüm yaratılmışlara her türlü hayır ondan gelir. Tek yaratıcı ve biricik mabud odur. Onun varlığının ne başlangıcı ne sonu vardır. Her şeye gücü yeter, her şeyi bilir, ilim ve kudretiyle her şeyi kuşatır, ona benzer hiçbir şey yoktur.

Bu âlem sonradan var edilmiştir. Yaratıcısı ise Allah'tır. Sonunda her şey ona dönecektir. Var edildiği gibi, gün gelir Allah'ın iradesiyle yok olur. Bu hem akli açıdan hem de dini yönden en mükemmel inanç sistemidir. Şu ayet-i kerimeler bu bakış açısının temelini teşkil eder:

“De ki: O, Allah'tır, gerçek ilahdır ve birdir. Allah Samed'dir. Ne doğurdu, ne de doğuruldu. Ne de herhangi bir şey O'na denk oldu.” (İhlas 112/ 1-4).

“Evvel O'dur, Âhir O. Zahir O'dur, Batın O! O her şeyi hakkıyla bilir.” (Hadid 57/3).

“O'nun vechi (zâtı) hariç, her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur ve hepiniz O'nun huzuruna götürüleceksiniz.” (Kasas 28/88).

“Rabbimiz Allah, işte bu vasıflara sahip olan Yüce Zattır. O'ndan başka tanrı yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. O halde yalnız O'na ibadet edin. Her şeyin yönetimi Onun elindedir.” (Enam 6/102).

“Allah her şeye kadirdir.” (Ahzab 33/27).

“Allah, onların bütün yaptıklarını görür.” (Bakara 2/96).

“İyi bilin ki O, her şeyi ilmi ve kudreti ile kuşatmıştır.” (Fussilet 41/54).

“Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, her şeyi hakkıyla iştir ve bilir.” (Şura 42/11).

“Gözler O'na erişemez. O'nun ilmi ise bütün gözleri ihata eder.(Gözlerin gör-

mediği her şeye nüfuz eden, her şeyden haberdar olan) latîf ve habîr O'dur." (Enam 6/103).

Kur'an-ı Kerim Allah'ın birliğini sağlam akli mantık temeline dayanan kesin deliller eşliğinde sunar. Böylesi bir inanç tartışma ve kuşku götürmez. Şu ayet-i kerimeler buna örnektir:

"Halbuki gökte ve yerde, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu." (Enbiya 21/22).

"De ki: Faraza müşriklerin iddia ettikleri gibi Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, elbette onlar Arş'ın ve kâinat hakimiyetinin sahibi Yüce Allah'a üstün gelmek için çareler arayacaklardı! (Ama besbelli ki böyle bir şey asla vaki değildir)." (İsra 17/42).

Müslümanın imanı sağlam olunca, artık Kur'an'ın farzlar ve ibadetler konusunda ortaya koyduğu yasalara riayet etmek zorundadır. Farz kılınmış her ibadetle bireyin yararı gözetilmiş bununla birlikte toplumun faydası ile de sıkı bir ilişki kurulmuştur.

Mesela namaz hayâsızlık ve kötülüklerden alıkoyar. Tercih edilen görüşe göre cemaatle namaz bir mazeret bulunmadığı takdirde zorunludur. Cuma ve bayram namazları cemaatle kılınmak zorundadır. Tek başına namaz kılan bir kişi de, Kuzeyden Güneye, Doğudan Batıya, dünyanın dört bir yanındaki İslam cemaatiyle arasında kuvvetli bir bağ hisseder. Çünkü o anda tüm yeryüzündeki her Müslümanla aralarındaki mesafe ne kadar olursa olsun aynı yöne yöneldiğini, aynı namaz görevini yerine getirdiğini, aynı kutsal mekanı kible edindiğini, aynı duygular ve ifadelerle dua ettiğini bilir. Müslümanın kendini terbiyesinde, Allah'ın kanunlarıyla hayatının iç içe olması için günde beş defa Allah'ın huzurunda durduğunu bilmesi ona yeter. Her namaz arasında da dizginleri elinde tutması gerekir. Namazın bu fonksiyonuna şu ayet-i kerime dikkat çeker:

"Muhakkak ki namaz, insanı, ahlâk dışı davranışlardan, meşrû olmayan işlerden uzak tutar. Allah'ı namazla anmak, elbette en büyük fazilettir. Allah bütün işlediklerinizi bilir." (Ankebut 29/45).

Zekat da nefislerden cimriliği, mala kulluğu, dünyaya karşı açgözlülüğü kökünden söküp atar. Şu halde zekat da toplumun yararınadır. Maddi imkan açısından avantajlı olanlarla, bundan yoksun olanlar arasında bir dayanışma köprüsü tesis eder. Bencillik ve bireycilikten kurtaracak bir bilinçle, topluma dayanışma ruhu kazandırır.

Hac, insanın ruhunu meşakkate alıştıran, yaratılmışlar aynasında ilahi sırları keşfetmeye yönelik gönül gözünü açan bir yolculuktur. Öte yandan tüm Müslümanların aynı zeminde toplandığı evrensel bir kongredir. Bu zaman ve zeminde birbirleriyle dayanışma içine girer ve meselelerini istişare ederler.

Oruç nefsi disipline eder, müminin azmini biler, iradesini güçlendirir, gayri meşru isteklere karşı dizginler. Bu yönüyle oruç, tüm Müslümanların bir ay boyunca beslenmelerinde, bir ailenin aynı evde yaşaması gibi aynı nizamı yaşadıkları sosyal bir platformdur.

Tüm bu farz ibadetleri yerine getirmek, Müslümanı Kur'an'ın öngördüğü tüm dini yükümlülükleri ve ahlaki faziletleri bağladığı bireysel sorumluluk bilinciyle terbiye eder. Şu ayet-i kerimeler bu bireysel bilince örnektir:

“Herkes, yaptığı işlerin rehini ve esiri olacaktır.” (Müddessir 74/38).

“Onlardan her biri kazandığı güzel neticeleri ile daimdir.” (Tur 52/21).

“Herkesin kazandığı iyilik kendi lehine, işlediği fenalık da kendi aleyhinedir.” (Bakara 2/286).

Kur'an insan nefsinin dini disipline alıştırıcı en ideal faziletlere teşvik eder. Sabır, doğruluk, adalet, yaptığı işin hakkını vermek, hilim, affedicilik, tevazu ve saire gibi...

İslam bireyin eğitiminden ailenin inşasına geçiş yapar. Çünkü aile toplumun çekirdeğidir. Bu nedenledir ki Kur'an bir yandan insanın cinsel ihtiyacına olumlu bir yanıt olarak evliliği yasalaştırırken diğer yandan insan neslinin temiz ve nezih bir biçimde çoğalarak devam etmesini sağlamıştır. Evlilikte aile bağları; sevgi merhamet, gönül huzuru, insani ilişkiler, erkek ve kadının kendilerine özgü hususiyetlerini gözetme ve her birine uygun görevler yükleme temeline dayanır. Şu ayet-i kerime buna örnektir:

“O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerinden biri de: Kendilerine ısınmanız için, size içinizden eşler yaratması, birbirinize karşı sevgi ve şefkat var etmesidir. Elbette bunda, düşünen kimseler için ibretler vardır.” (Rum 30/21).

“Onlarla hoşça, güzelce geçinin.” (Nisa 4/19).

“Kocalar eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudurlar.” (Nisa 4/34).

Daha sonra Müslüman toplumu sevk ve idare edecek yönetim sistemi gelir. İslami yönetime ilişkin kuralları en güzel biçimde yerleştirmiştir. Kur'an'ın öngördüğü yönetim istişare, eşitlik yönetimi, totaliterliği engelleyici bir yönetimdir. Şu ayet-i kerimeler buna işaret etmektedir:

“İşleri onlarla müşavere et.” (Ali İmran 3/159).

“İşlerini istişare ile yürütürler” (Şura 42/38).

“Müminler sadece kardeşirler.” (Hucurat 49/10).

“De ki: ‘Ey Ehl-i kitap! Bizimle sizin aramızda birleşeceğimiz, müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'tan başka rab edinmesin.’” (Ali İmran 3/64).

İslami yönetim; benmerkezcilikten, nepotizmden (akrabaları kayırma), zenginlik ve fakirliği sosyal statü ölçütü olarak görmekten etkilenmeyen mutlak adalet temeline dayanır. Şu ayet-i kerimeler buna örnektir:

“Ey iman edenler! Haktan yana olup var gücünüzle ve bütün işlerinizde adaleti gerçekleştirin. Allah için şahitlik eden insanlar olun. Bu hükmünüz ve şahitliğiniz isterse bizzat kendiniz, anneniz, babanız ve yakın akrabalarınız aleyhinde olsun. İsterse onlar zengin veya fakir bulunsun; çünkü Allah her ikisine de sizden daha yakındır. Onun için, sakın nefsinizin arzusuna uyararak adaletten ayrılmayın. Eğer dilinizi eğip bükerek gerçeği olduğu gibi söylemekten çekinir veya büsbütün şahitlikten kaçarsanız, iyi bilin ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Nisa 4/135).

Böylesi bir adalet nizamında, sevilmeyen düşmanlardan intikam alma arzusu etkili olmaz:

“Ey iman edenler! Haktan yana olup var gücünüzle ve bütün işlerinizde adaleti gerçekleştirin ve adalet numunesi şahitler olun. Bir topluluğa karşı, içinde beslediğiniz kin ve öfke, sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil davranın, takvâya en uygun hareket budur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.” (Maide 5/8)

“Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adalete uygun tarzda hüküm vermenizi emreder.” (Nisa 4/58).

İslami bir yönetimde yasa koymak insanlara bırakılmış değildir. Kur'an bunu kesin bir biçimde vurgulamıştır. Bunun dışına çıkmak küfür, zulüm ve ölçü tanımazlıktır. “Kim Allâh'ın indirdiği ile hükmetmezse işte kâfirler onlardır!” (Maide 5/44).

“Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse işte onlar tam zalimdirler.” (Maide 5/45).

“Kim Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmezse işte onlar tam fâsıktırlar.” (Maide 5/47).

“Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Fakat kesin olarak iman eden insanlar için, Allah'tan daha güzel, daha doğru bir hâkim bulunabilir mi?” (Maide 5/50).

Kur'an insanca bir hayat için zorunlu olan şu beş esasın korunmasını hassasiyetle vurgulamıştır: Nefsi muhafaza, dini muhafaza, nesli muhafaza, malı muhafaza ve aklı muhafaza. İslam hukukunda “cinayetler ve hadler” olarak bilinen, Allah tarafından belirlenmiş cezalar müeyyide olarak getirilmiştir. “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Böylece korunmayı umabilirsiniz.” (Bakara 2/179).

“İmdi, zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun. Eğer Allah'a ve âhirete iman ediyorsanız, Allah'ın hükmünü uygulama işinde sakın acıma hissi

sizi etkisi altına alıp da uygulamayı engellemesin. Hem onların bu cezalandırılmalarında müminlerden bir cemaat da bulunup şahid olsun!” (Nur 24/2).

“İffetli kadınlara zina isnad edip de buna dair dört şahid getiremeyen herkese seksen değnek vurun ve bundan böyle, onların şahitliklerini artık ebediyen kabul etmeyin. Çünkü bunlar gerçekten fâsıkların ta kendileridir!” (Nur 24/4).

“Hırsız erkek ile hırsız kadının irtikâb ettikleri suçta bir karşılık ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir ukubet olmak üzere ellerini kesiniz. Allah azîz ve hakimdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir).” (Maide 5/38).

Kur’an uluslararası alanda gerek savaşta gerek barışta Müslümanlarla komşuları arasında gözetilecek prensipleri ortaya koymuştur. Bunlar insanlığın medeniyet çağlarında görüp görebileceği en yüksek muamele ölçüleridir.

Sözün özü; Kur’an insanlık hayatını en ideal şekil ve en ileri örnek temeline dayandıran mükemmel bir yasama düsturudur. Onun teşri’î icazı, ilmi ve edebî icazına sonsuza dek eşlik edecektir. Hiç kimse Kur’an’ın tüm dünyada tarihin çehresini değiştiren bir etki meydana getirdiğini inkâr edemez.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

İslâm Tarihinin İlk Mehdisi: İbnü'l-Hanefiyye

Yazar: Hüseyin GÜNEŞ

Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018, 328 sayfa

Tanıtan: Kasım ERTAŞ*

İslâm Tarihinin İlk Mehdisi: İbnü'l-Hanefiyye isimli çalışma yazarın, 'Dinî, Siyasî ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı (16/637-81/700)' isimli doktora tezidir. Muhammed b. Hanefiyye; Hz. Ali'nin, Havle bnt. Cafer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan çocuğudur. Hz. Ali'nin bu hanımından doğma tek çocuğu olan Muhammed b. Hanefiyye; hem Hz. Ali'nin diğer eşlerinden doğan ve onunla aynı adı taşıyan diğer kardeşlerinden ayırt edilmesi hem de belli bir kesim tarafından "Ehli Beyt" adıyla kutsiyet kazandırılmaya çalışılan Hz. Fatıma neslinden olmadığı vurgulanması kaygılarıyla annesine nispetle İbnü'l-Hanefiyye adıyla anılmıştır. Eser, Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatını; dini, siyasi ve sosyal etkisi açısından geniş bir şekilde ele alarak söz konusu dönemin aydınlatılması ve bu dönemde yaşanan hadiselerin günümüze kadar devam eden etkisinin anlaşılması noktasında önemli bilgiler sunmaktadır. Yazar konuyu geniş bir perspektiften ele almakla beraber; İbnü'l-Hanefiyye'nin hayatının Fıkıh, Hadis, Tefsir, Akâid ve özellikle Mezhepler Tarihi alanında araştırmaya açık bir konu olup bu çalışmanın İslam Tarihi alanı çerçevesinde yapıldığına dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra değişen sosyal, kültürel ve ekonomik şartların da etkisiyle Müslüman toplum içerisinde bazı anlaşmazlıkların, huzursuzlukların ve birtakım çatışmaların çıktığına şahit olunmaktadır. Bu noktada özellikle üçüncü halife Hz. Osman'ın katledilmesi, Cemel ve Siffin savaşları gibi kanlı mücadeleleri beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra, eski kavmiyetçi duyguların yeniden canlanması sonucu bazı kan davalarının baş gösterdiğine de şahit olunmaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâda öldürülmesi, toplumda oluşan çatlakların daha da derinleşmesine yol açmıştır. Böylece ilk olarak siyasi zeminde ortaya çıkan farklılaşmalar ve kırılmalar yavaş yavaş dini ve itikadi alana kaymaya başlamıştır. Bu çerçevede günümüze kadar etkisini sürdüren yeni fikir ve akımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu dönemde yaşanan dini ve siyasi hadiseler, toplumun çok zor bir döneme girmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda toplum bazı şahsiyetlere kurtarıcı nazarıyla bakmış ve söz konusu kişilerin kendilerini bu zor durumdan kurtarmaları beklentisi içerisinde girmişlerdir. Bu noktada Muhammed b. Hanefiyye, söz konusu dönemde kendisine "Mehdi" nazarıyla bakılan bir kurtarıcı olarak görülmüştür.

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.
ORCID: 0000-0002-7666-3367
kasimertas@gmail.com

Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatını ve onun hayatı çerçevesinde söz konusu dönemde yaşanan dini, siyasi ve sosyal hadiseleri ele alan çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde Muhammed b. Hanefiyye'nin ismi ve künyesi ele alınarak bunların etrafındaki tartışmalara değinilmiştir. Daha sonra onun nesebi ve özellikle annesi üzerinden yapılan tartışmalar ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, Muhammed b. Hanefiyye'nin doğum ve ölüm tarihi de farklı rivayetler tahlil edilmek suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra ise, Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatı belli başlı dönemler halinde genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eserin ikinci bölümünde Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile olan özel ilişkileri üzerinde durulmaktadır. İbnü'l-Hanefiyye'nin, söz konusu şahısların içinde yer aldıkları hadiseler karşısında nasıl bir tutum sergilediği ve bu olaylarda nasıl bir rol oynadığı ele alınmıştır. Yazar daha sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin, İslam tarihinde önemli bir yeri olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nesli ve onun diğer kardeşleri ile olan münasebetlerini mercek altına almıştır. Yazar bu konuları ele alarak "el-Aleviyyûn" veya "Aleviler" diye adlandırılan Hz. Ali neslinin bir bütün olarak söz konusu dönemde nasıl bir görüntü çizmiş oldukları noktasında aydınlatıcı bilgiler ortaya koymuştur.

İbnü'l-Hanefiyye'nin Emevî iktidarı ile olan münasebetlerinin ele alındığı üçüncü bölümde, onun Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebî Süfyân, Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân ile olan özel ilişkilerinin yanı sıra onların dönemlerinde yaşanmış olan bazı hadiseler karşısındaki tutumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eserin son bölümü olan dördüncü bölümü, çalışmanın en dikkat çeken kısmını teşkil etmektedir. Yazar, bu bölüm altında öncelikle Muhammed b. Hanefiyye'nin, kendi döneminde ortaya çıkan ve onunla bir şekilde bağlantısı olan siyasi hareketlerdeki rolünü ele almıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Hanefiyye'nin, Abdullah b. Zübeyr ve Muhtar es-Sekafi hareketleri ile olan bağlantısı incelenerek onun söz konusu hareketlerin ortaya çıkışı ve başarısızlığa uğramasındaki rolü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazar daha sonra, Muhammed b. Hanefiyye'nin söz konusu dönemdeki dini düşünce ve faaliyetleri ile onunla ilişkilendirilen akımları ele alarak, ilk başlarda siyasi bir mesele olup zamanla dini zemine kaydırılan 'imamet' konusundaki düşüncelerine yer vermiştir. Bunun yanı sıra, İbnü'l-Hanefiyye'nin yaşadığı dönemde ortaya çıktıkları anlaşılan "gâli" hareketler karşısındaki tutumu ele alınarak onun "mehdilik", "bedâ" ve "takiyye" gibi düşüncelere yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise, İbnü'l-Hanefiyye ile irtibatlandırılan dini akımlar ele alınmıştır. Bu bağlamda, onun ismiyle özdeşleştirilen Keysâniyye fırkası ve ona bağlı gruplar üzerinde durularak, bu fırkanın İbnü'l-Hanefiyye ve nesli hakkında ileri sürdükleri görüş ve iddialar ele alınmıştır. Bunun yanı sıra,

İbnü'l-Hanefiyye ile ilişkilendirildikleri tespit edilen Mürcie ve Mu'tezile fırkaları ele alınarak, söz konusu fırkaların oluşumunda onun ne derece etkili olduğu ve aralarında nasıl bir bağın bulunduğu ortaya konulmuştur. Son olarak yazar, İbnü'l-Hanefiyye'nin içinde yaşadığı dini, siyasi ve sosyal yapı içerisinde toplumu nasıl yönlendirdiği ve toplum üzerindeki etkisinin ne derece olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.

Yazarın kanaatine göre; Muhammed b. Hanefiyye, toplumda baş gösteren dini farklılaşmanın önüne geçme gayreti içinde olmuş ve gelişmeler karşısında “muhafazakâr” bir tavır takınmıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan gâli hareketlere karşı açık bir şekilde tavır koymuş ve bu konuda halkı uyarmıştır. Her ne kadar onun ismi etrafında teşekkül eden Keysaniyye fırkası, onunla özdeşleşmişse de aslında onun bu fırka ile, isminin kullanılması dışında hiçbir ilgi ve alakası yoktur. Takiyye dışında mehdilik, imamet, vasilik, ricat, bedâ, gizli ilim gibi daha sonraları Şiâ'nın içinde kök salan fikirlere bir katkısı ve etkisi olmamış, aksine Şiâ tarafından bu kavramlara yüklenen anlamları nakzeden bir tavır sergilemiştir. Özellikle imamet konusundaki düşüncesi Şiâ'nın temellerini sarsacak niteliktedir. Emevilerle olan sıcak ilişkileri ve Hz. Hüseyin'in onlara karşı giriştiği isyanı tasvip etmemesi bu konudaki düşüncesinin bir eseri olmalıdır. Aynı şekilde, onunla Mürcie ve Mu'tezile fırkaları arasında bir bağlantı kurmak ve bunların teşekkülünde etkisinin olduğunu söylemek oldukça zordur. Onun, derin bilgi birikimi ile birçok talebe yetiştirdiği ve bu talebeler arasında, ya da bunlardan ders almış kişiler arasında sıra dışı bir takım fikir ve akımların içine giren Muhtar es-Sekafi ve Vâsıl b. Atâ gibi kişilerin olduğu bir gerçektir. Ancak bu şekilde onunla irtibatı olanların gerek onun zamanında gerekse onun ölümünden sonra ileri sürdükleri fikir ve akımları ona mal etmek doğru değildir. Kısacası Muhammed b. Hanefiyye; yaşadığı toplumda meydana gelen “siyasi-dini-soysal” kırılma ve farklılaşmaların karşısında durmuş, toplumun birliği ve bütünlüğünü tehdit eden gelişmelere cephe almış ve bu değişim sürecinin en az hasarla atlatılması yönünde gayret göstermiştir. Ancak “Ali” ile bir şekilde bağlantılı olmanın siyasi iktidarlarca en büyük tehlike ve suç olarak görüldüğü bir dönemde, yaşanan onca olaydan sonra iyice politize olmuş ve farklı fraksiyonlara kayarak içe kapanmış bir toplumda onun çok da etkili olduğunu söyleyemeyiz.

İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

Yazar: Ernst BLOCH, çeviri: Tanıl BORA
İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2018, 120 s.
Tanıtın: Özlem KARA*

Ernst Bloch bu kitabında, Aristoteles'in düşüncesinin sol kanadı olarak gördüğü İbn Sina ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini inceliyor.

Kitabın giriş (s. 13-17) bölümünde İbn Sina'nın hayatı kısaca anlatılıyor. Şark Skolâstigi olarak adlandırılan çizgide İbn Sina ve İbn Rüşd en önemli köşe taşlarıdır. Bu skolâstik, Aristoteles'e dayanarak Hristiyanca olmayan bir yoldan geliştirilen materyalist bir canlılığa sahiptir ve aydınlanmanın kaynak alanlarından biridir. İbn Sina maddeye ne mekanikçilerinki gibi yavan ne de öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahcup değil, enerjiyle yükleyerek aktaran bir filozoftur.

Ticaret yaparak dünyayı dolaşan tüccarların katkısı ve yerleşik olan kitabın katkısı ile Arap dünyasında meydana gelen fikri gelişme, Avrupa'nın fikri gelişiminin kaynağı olarak görülüyor. Gerek bu topraklarda İslam öncesi yaşayan filozofların etkisi gerekse sonrasında yapılan çeviri hareketleri bunda etkili oluyor. Ve yine bu konuda en önemli etkenlerden biri de İran kültürü olarak görülüyor. Yine Arap topraklarından olan Bağdat, Arap ve İran kültürlerinin birleşme yeri oluyor, burada oluşan özgür zihinli anlayış, Endülüs İslam devleti sayesinde batıya taşınıyordu. Felsefenin Yunan-Suriyeli geleneği, İslam toprağında yerleşti. En önemli İslam düşünürlerinin, keşiş yerine hekim; teolog yerine natüralist olmaları bunun sonucu olarak görülüyor. Ortaçağ Avrupa'sında ise bunun tam tersine olarak, doğa bilimlerine meyilli filozof sayısı çok az ya da anormal bir durumdu. Arap skolâstiginde ise tam tersi bir durum geçerlidir. İbn Sina, tefsirini bile doğa ile yaparak bu tavrını ortaya koyuyordu. Yöneticiler de iktidarlarını dünyevi bilimle süslüyorlardı. İbn Sina'nın düşünüş tarzındaki bu farkın temeli yaşadığı topraklarda hâkim olan bu anlayıştı.

Ortaçağ Arap düşünürlerinin kendilerini dinden üstün hissettikleri şeklinde yapılan yorum oldukça ilginçtir (s. 21). İbn Sina, dinin dile getirdiklerinin, filozofların öğretilerinin üstünün örtülerek, imge ve mecaz yoluyla kullanılan bilgiler olduğunu söylemiştir. Vahiy herkes için vuku bulduğu için, herkes tarafından anlaşılması hedeflenmiştir. Felsefe ise dini akılla sınımış, vahyin telkini yerine tevil yoluyla akli konuşturmayı tercih etmiştir. Bu noktada Bloch'un, "İbn Sina'da ve gayet keskin haliyle İbn Rüşd'de insan tininin enkarnasyonu Muhammed değil, Aris-

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.
ORCID: 0000-0003-2552-6589
ozlemkara41@hotmail.com

toteles'tir" (s. 22) ifadesi İbn Sina ile ilgili bilgisinin eksik ya da taraflı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda Hıristiyan skolâstiklerinin bile önüne geçen İslami filozlar, Aristoteles'i insan aklının mutlak tezahürü, Hz. Muhammed'in ışığını ise ilk eğitimin, mitlerin ve mesellerin âleminde gördüğü ifade ediliyor. İman-bilgi ilişkisinin Hıristiyan skolâstiklerinden farklılık arz ettiği yukarıdaki iddialarla ortaya konuluyor. Hıristiyan dünyasında akıl sadece, imanı aklın alabileceği şekilde ifade etme görevine sahiptir. Arap iman-bilgi ilişkisinin tersine, Hıristiyan dünyasında, felsefe vahyin ilk basamağı olarak görülüyor, saçma olan dini inanışları akılla anlamak imkânsız addediliyordu. Hatta büyük Aristotelesçi olan Thomas Aquinas bile imanı akıl ötesi olarak nitelendiriyordu. İşte tam da bu nedenlerle İbn Sina'nın aklı en yüce, başlangıçtaki ışık şeklinde tanımlaması ile aradaki fark bariz bir şekilde ortaya çıkıyordu. Bloch, mistisizmin de düşünürlerin kutsal metinlere mesafe koymasını desteklediğini ifade ediyordu. Bu kısımda Yeni Plâtoncu, mistik Pers Tarikatı mensupları, İhvan-ı Safa mensuplarının kutsal metinlere olan mesafeli tavırları örnek olarak veriliyor. Mistisizm ile natüralizm, ruhbanla ve kitabi ortodoksi ile mücadele ederek ortak bir tavır sergiliyordu. İbn Sina'nın dostu Ebu Sa'id'in "Camiler tamamen yerle bir edilmeden, dervişlerin işi bitmiş olmaz; iman ve imansızlık tamamen bir olmadıkça hiçbir insan hakiki Müslüman olamaz" (s. 25) şeklindeki sözleri, Bloch tarafından, sufilerle felsefecilerin aynı düşünceler etrafında buluşmasına delil olarak gösterilmesi de manidardır. Bu noktada Hallac-ı Mansur'un sonunu da isim vermeden, ulaşılan düşünce yapısının sonuçları konusunda örnek olarak göstermektedir. Gayr-i dini aydınlanmanın kökeninde, aslan payına sahip olan natüralizmin dışında, paradoksal bir unsur olarak mistisizm de vardır. Avrupa'dan buna örnek olarak Üstad Eckart gösteriliyordu. Kilise düşmanı olarak kabul edilen mistizm, bilim düşmanı olduğunda kabul görmüyordu. Bu noktada felsefenin döneği olarak nitelendirdiği Gazali'yi örnek veren yazar, felsefeye karşı başlattığı savaşa değiniyor. Gazali'yi bilinemezciğin yolunu açmakla, dinsel alegorileri felsefi kavramlara dönüştürmekle suçluyor, Bloch. Gazali'nin etkisiyle Hıristiyan patristik Origenes, İncil'in üçlü anlamına dair öğretiyi oluşturuyor; somatik-harfi harfine anlamı, psikik-alegorik anlamı, pnömatik-bulmacalı anlamı şeklinde ifadesini bulan. Mistik dolaylı anlatım olarak ifade edilen bu anlatımda hedef, dini eleştirmek, indirgemek, bilgelikle aşmak değil, dini kurtarmaktır. Bu İbni Sina'nın kabul etmediği bir yaklaşımdı. Bu öğretinin iman-bilgi ilişkisi, İbn Sina'da rasyonelleşerek tüm Avrupa Aydınlanmasının tohumunu ekiyor.

Bilginin imanla ilişkisi pek çok farklı hikâye ile anlatılıyor. Bunlardan biri olan Hay Bin Yakzan, Avrupada oldukça etkili oluyor. Yazarı İbn Tufeyl, bu roman sayesinde Robinson karakterine öncülük ediyor. Bloch, bu eserin fikir kaynağının İbn Sina olduğunu ifade ediyor. İbn Sina aklın idrakinin her şeye yeteceğini ortaya koymak için, yapayalnızken idrak eden bir insan uyduruyor ve buna Hayy bin Yakzan adını veriyor. Yaşayan uyanık oğlu anlamına gelen bu isim, aslında uyanık

olan ve kendini gerçekleştiren insanların genel aklını temsil ediyor. İbn Tufeyl'in bu romanı yazmasının sebebi, İbn Sina'nın kurgusunu sınamak olarak görülüyor. Bu roman 1671 de Philosophus autodidactus adıyla Avrupa'da yayınlanıyor. Romanın Avrupadaki etkisi sadece Robinson karakterini yaratmak olmuyor, aynı zamanda aydınlanmanın temel inancı olan, insanın kendi aklı dışında bir imana ihtiyacı olmadığı inancısını da güçlendiriyor. Bloch, bu roman üzerinden natüralizmin, mistik İbn Sina'da saklı olduğu yorumunu yapıyor. Buna gerekçe olarak, İbn Sina'nın tanrısallığı bu roman sayesinde tekçi vurguyla da olsa doğaya nüfuz ettirdiğini gösteriyor.

'Aristoteles-İbn Sina ve Bu-Dünyanın Özleri' (s. 35-49) başlığı altında, İbn Sina, Ortaçağ aydınlanmasında başlayan maddenin yükselişinin dönüm noktası olarak gösteriliyor. İbn Sina ve kendisi de müftü olan İbn Rüşd'ün İslam'ın müftüler dünyasına rağmen ayakta kaldığı şeklinde bir tespit yapılıyor. İbn Sina, metafiziği üzerine bina etmek için öncelikle mantık, matematik ve doğa bilimleri ve doğa felsefesi gerektiğini ifade ediyor. İbn Sina'nın eserinde vurguladığının, Aristoteles'ten çıkan, Thomas Aquinas yerine Giordano Bruno'ya götüren ve Hegel'in ölümünden sonra ortaya çıkan bir çatallanmaya uygun şekilde Aristotelesçi Sol terimi olduğu ifade ediliyor. İbn Sina ile Hegel arasındaki bağ, bu dünyaya olan ilginin ağırlıklı hale gelmesidir. Fizikçi lakaplı Straton, Aristoteles yorumcusu Afrodisiaslı İskender, İspanyol Yahudisi Avicbron ve İbn Rüşd, İbn Sina'nın geliştirdiği Aristotelesçi solu temsil eden filozoflar olarak sayılıyor. İbn Sina'nın Aristotelesçi solu birincisi beden ve ruh bahsi, ikincisi eylemli zihin ve genel insani zekâ ve üçüncüsü dünyadaki madde-biçim ilişkisine ilişkin olmak üzere 3 noktada geliştirdiği ifade ediliyor. Birinci hususta İbn Sina, bedenin yeniden dirilişini inkâr ederek, sol görüşün bakış açısını pekiştirir. İkinci hususta bütün insanların aklının bir ve aynı olduğu görüşü üzerinden, Aydınlanma'da ortaya çıkan doğal hukuk, doğal ahlak ve doğa dinine destek olur. Üçüncü hususta, İbn Sina, Aristoteles'in maddenin yaratılmamışlığına dair öğretisini Mümkünlük kavramından yola çıkarak keskinleştirmiştir. Maddeyi, tıpkı biçim gibi ebedi varlık olarak görmüştür. Aristotelesçi solun yönelimi, madde-biçim ilişkisinin değiştirilmesinden çıkarak, aktif bir varlık olarak kavranan maddeye doğru ilerliyor. Dünyayı yaratmış olan Tanrı'nın yerine, natura naturansın (yaratan doğa) yaratıcı gücü geçiyor.

İbn Sina'nın Thomas Aquinas'a etkisi ve aksinin konu edildiği bölümde (s. 51-59), İbn Sina'nın genel kavramların reel geçerliliğini ortaya koyduğu evrenseller meselesindeki bakış açısının Albert ve Thomas Aquinas tarafından devralındığı ifade ediliyor. Hristiyan skolâstiğinin mantık ve bilgi teorisi ile ilgili görüşlerine bakıldığında Aristotelesçi sağ olmadığı söylenebilir. Thomas Aquinas İbn Sina'nın etkisinde kalarak, bedenle ruh arasında bir yarılmayı vaaz ediyor. Thomas Aquinas, Aristotelesçi Solun dünyanın açıklamasından türettiği saf ruhu, tamamıyla aşkın bir teizmle doldurur. Thomas Aquinas'ın sistemi, Aristoteles, İncil ve dogma

arasında düzgün bir ahenk kurma denemesi olarak görülüyor. Thomas Aquinas Aristoteles'in açıklamaları ile kilisenin açıklamaları arasında başlangıçta şüpheli olan tavrını kilisenin baskısı ile değiştirmek zorunda kalıyor. Thomas Aquinas, Aristoteles'in felsefesini aklın doğal ışığı olarak görüyor, vahyin bunu reddedemeyeceğini düşünüyordu.

'Aristotelesçi Solun Kilise Karşı Harekete Tesiri'(s. 61-67) başlığı altında yazar, bu sol akımın 13. Yüzyılda Gül'un Romanı ile materyalizmin Hıristiyanlık kültüründe ifade edildiğini savunuyor. Artık bu romanda arzulanlar dünyaya ait değerlerdir, öte dünyaya ait değil. Bu romanın kiliseyi rahatsız etmesinin asıl nedeni, dünyanın yaratılışı ile ilgili kilisenin öğretisine karşı maddenin önceden var olma düşüncesine temel teşkil etmesidir. Nitekim bu romandan sonra maddenin önceden var olduğunu savunan filozoflar bu görüşlerini açıkça söyleme cesareti buluyor. Bu bakış açısının Rönesans ile bağı en etkili şekilde kuran G. Bruno oluyor. Aslında G. Bruno, İbn Sina, İbn Rüşd, Dinantlı David, İbn Gabirol gibi filozofların görüşlerinin devamı olarak görülüyor. Yazar, İbni Sina ile yükselen Aristotelesçi solun, İbn Gabirol tarafından Yeni Platoncu Solla birleştiğini iddia ediyor. G. Bruno'ya göre madde birinci, biçim ise ikinci oluş ilkesidir. G. Bruno, İbn Sina'nın metafiziğini, 'Tanrı şimdi artık müstakil bir uğrak değildir, hareket-siz hareket ettiriciye tabi olduğu düşünülen maddenin de son derece hareketli bir hayatı var' diyerek, nihayete erdirir. Bloch, Spinoza'nın felsefesinin de bu sol akımın aktarımları olduğunu ifade ediyor. Materyalizmin hakikatının, Garpla Şark'ı kenetleyerek, işlene işlene çıktığı tespitinde bulunuluyor. Leibniz'in monadlar teorisinin de kendi kendini meydana getiren dünya görüşünün genetik bir tefekkürü olarak görülmesi, sol görüşe sahip filozoflara bir tanesini daha ekleme girişimi olarak yorumlanabilir.

'Ahlaka İndirgenmiş' (s. 69-74) din başlığı altında, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yazdıklarının gelişime, yeniliğe kapalı zihinleri olumsuz etkilediği ifade ediliyor. İslami ortodoksinin inancı bilgiye doğru aşanlardan intikam alıp yakılan, yok edilen, yasaklanan eserlerden ve ilim adamlarından söz ediliyor. Yapılan takibatlarda dönekte sufi olarak nitelediği Gazali'nin payı olduğunu savunan Bloch, felsefenin halka şüpheli bir şey gibi gösterildiğini ifade ediyor. Şarkta felsefenin durumu ile Galilei'nin İtalya'da doğa bilimlerini ortaya koyma aşamasında uğradığı muamele arasında benzerlik kuruluyor. İslam Felsefecilerinin Aristotelesçi soldan ibaret olmadığından, İhvan-ı safa, mütekellimin diye tabir edilen mezhep reislerinin varlığından bahsediliyor. Bloch, Şark'ta felsefi açıdan kayda değer bir Ortodoks ilahiyatın hiç olmadığını iddia ediyor. Renan'ın felsefenin, deist ve natüralist türlerini ortaya koymasını da bu iddiasına delil gösteriyor. Arap felsefesi, özellikle de İbn Rüşd felsefesi natüralist felsefeye dâhil ediliyor. Bloch, İslamcılığın siyasi hareketinin hakiki taşıyıcısı olarak mezhepleri değil, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofları görüyor. Geleneksel dini sadece bilgi ile değil erdemle de muhafaza ede-

rek aşmaya yönelik bir tutum natüralizmin bir türü olarak niteleniyor. İbn Rüşd ve İbn Sina'ya göre ahlak yasasının merkezinde adalet erdemi yer alıyor ve bu erdem dinlerden bağımsız bütün insanların vicdanında ortak bir ilkedir. Bu görüşün bir temsilcisi olarak İbn Tufeyl gösteriliyor. Yazdığı eser olan Hayy Bin Yakzan'da dinlerin üzerindeki bu doğal ahlak yasasını işlediği ifade ediliyor. Bloch, bu romanın amacının, insanın pozitif dinin bilgisine sahip olmadan da tanrının ve doğanın idrakine varabileceğini, erdemin bilgeliğine de ulaşabileceğini ortaya koymak olarak ifade ediyor. Doğal ahlak yasası, doğal dinin ve pratik yanının hem ölçütü hem yaptırımını hem de içeriği işlevi görür. Yahudi Aristotelesçi olarak ifade edilen Maimonides de tanrı bilgisinin insanlarda ahlaka dair sıfatlarla tezahürünü savunur. Şark natüralizminin bu tutumu Avrupa'yı etkiliyor. Etkilenen filozoflar arasında Abaelardus, Roger Bacon, Spinoza gibi isimler zikrediliyor. Bu bölümde Bloch, natüralizmin ahlaka karşı olmaktan çok uzak olduğu yönünde tespitte bulunuyor.

'Aristoteles ve Mekanik Olmayan Madde' (s. 75-76) başlığında, Aristotelesçi Sol'un eskiyen yüzünün taze bir bakışla yeniden ortaya çıktığı ifade ediliyor. Bu çağda madde-biçim ilişkisinde, maddeye yüksek önem veriliyor. Hegel'in temsil ettiği sol kanat diyalektik; Aristoteles'in temsil ettiği sol kanat ise madde kavramından ötürü önem arz ediyor. Aristoteles'te madde, her şeyin istidadı ve her şeye istidatlı olandır. Bu tanım maddeyi sadece mekanik olma boyutundan almış, gelişim kavramı ile ilişkilendirmiştir. Mekanik-statik maddede süreçten ve diyalektikten eser yoktur. Hem insani hem bizzat fiziki dünya, kendi olgunluğuna, kendi gerçekleşmesine ve yayılımına henüz zıt giden bir etkide bulunur. Dünyanın maddesinin, varoluş biçiminin kemale ermiş bütünlüğünün, henüz arifesinde olduğumuz ifade ediliyor.

'Aristoteles'in Kendi Solu Tarafından Dönüştürülmesi, Bu Solun Kendisinin Dönüşümü' (s.77-82) başlığı altında Bloch, solun Aristoteles üzerinde başlattığı ilk dönüşümün, maddenin yeniden aktifleştirilmesi olduğunu ifade ediyor. Bu dönüşüm aslında Aristoteles'in istidat/kabiliyet kavramında mevcuttur. Hegel'in materyalizminde süreç sabittir ve dolayısıyla Yeni'nin doğuşu kavramsız kalıyor. Sahici tarihsel-diyalektik materyalizm, her yöne açılan gelişmenin tohumuyla hareket ederek, geleceğin ufuklarına açılan bir materyalizm olarak tarif ediliyor. Bu bakış açısında her anlamda tekâmül eden bir madde anlayışı maddeyi statik hale getirdiği için reddediliyor, onun yerine gelişmeye açık bir madde görüşüne geçiliyor.

'Madde- Biçimini Bağlarından Kurtaran Sanat' (s. 83-87) başlığında, sanatın hem mevcut olanı anlamlı ve fark edilir kılmasıyla hem de henüz olmamış Mümkün'ü ateşleyerek yaratıcı yönünden bahsediliyor. Sanat, Lessing'in 'maddeyi biçime gebe ve doğurtulması gereken bir mahiyet' ifadesinin yansıması olarak görülüyor. Sanatçının elinde kuvvesi-potansiyeli güncellenmeye devam eden pasif değil aktif madde yani natura naturans, yaratan doğadır. Bu görüşü paylaşan Schopen-

hauer ve Hegel'in de görüşlerine yer verilerek, sanatın Aristotelesçi soldaki anlamı ortaya koyuluyor. Sanatçı, aynı anda hem doğurtan hem de kemale erdiren bir kuvvet olarak anlam buluyor. Maddenin kendi içinde taşıdığı biçimlenme istidadını açık ve belirgin bir şekilde çıkararak, ortaya seren kişidir sanatçı.

'Metin Parçaları ve Açıklamalar' (s. 91-120) kısmında önce Aristoteles'in Ruh Üzerine ve Metafizik eserlerinden bölümler paylaşılıyor. Bu bölümlerde Aristoteles'in madde, biçim ve hareket üzerine görüşlerini aktardığı metin parçaları görülüyor. İbn Sina'nın *Metafiziki* eserinden aktarılan metin parçasında öncelikle felsefi bilimler ile ilgili kategoriler ve bunların açıklaması yapılıyor. İbn Sina'da mümkün, imkânsız kavramları ile ilgili görüşler aktarılıyor. İbn Sina, maddi sebebi, maddedeki kuvveyi ayarlayan olarak tanımlıyor. İbn Sina'nın, başka şeylerle bağlantılı olan maddi sebep, zorunlu olarak diğer özlerle bağ kurar ve bir bileşime girer' şeklinde ifade ettiği, değişim sürecinin evreleri ile ilgili görüşü ortaya koyuluyor. Hem madde hem de özsel biçim birbirinin sebebi olarak görülüyor. İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* kitabından yapılan alıntıda, insan aklının kavradığı ve bilgiye dönüştürdüğü hususun maddenin içinde yaşayan biçim olduğu ifade ediliyor. Maddesiz varlıkların varlığı reddediliyor. Maddenin bir yaratıcıya ihtiyacı yoktur şeklinde yorumlanan metinden bu anlamın nasıl çıktığı merak konusudur. İbn Rüşd'ün metni olarak verilen bölümde, başlangıçsız bir potansiyelin mevcut olduğu ifade ediliyor ama bunu yaratıcıya ihtiyaç yok şeklinde okumak İbn Rüşd'ü anlamamak demektir. Avicebra'nın (İbn Gabirol) alınan metinde, evrensel madde düşüncü olarak tanınan filozofun Aristoteles'ten ziyade Yeni Platoncu çizgide olduğu ifade ediliyor. Ama madde ile ilgili 'materia universalis' kavramının geldiği yer Aristoteles solu olarak ifade ediliyor. İbn Gabirol *Fons vitae* isimli eserinde genel maddeyi ve genel biçimi dünya tininin kurucu bileşeni olarak gören görüşüyle Aristotelesçi solu temsil ediyor. Giordano Bruno'nun *Toplu Eserleri* isimli eserinden yapılan alıntıda duyuların ve aklın yardımı ile yönlendirilen inceleme hakikatin kilitlerini açar, böylece tanrılığın ve doğa ananın haysiyetli görünüşüne erişiriz ve maddenin kimyasal malzemenin gübre çukurundan başka bir şey olmadığı şeklindeki yalanlara inanmayız şeklindeki sözlerine yer veriliyor. Yapılan alıntılar G. Bruno'nun maddeyi ön plana alan görüşlerini ortaya koyuyor.

Esere genel olarak baktığımızda Bloch'un, Aristoteles'in ortaya koyduğu maddeci yaklaşımı destekleyen filozofların bu yöndeki görüşlerine yer verdiğini görüyoruz. Bazen zorlayarak bazen de buna dair ortaya konmuş ifadelerden yola çıkarak bu görüşe İbn Sina'dan itibaren yapılan katkılar ele alınıyor. Eksilteli cümleler ile şiirsel bir dil görüntüsü veren kitabın çevirisi Latinceye çokça yer vermesi açısından sözlük kullanmayı zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca devrik ve eksilteli cümleler, felsefi bir eser olan kitabın zaten ağır olan dilini bir kat daha zorlaştırmıştır. Kitap, maddeyi ön plana alan filozofları Aristotelesçi sol diye bir kategoriye dâhil etmesi anlamında ilgi çekicidir.

Bir makalenin dergiye kabul edilebilmesi için öncelikle, metin üzerinde aşağıdaki hususların yazar tarafından göz önünde bulundurulmuş ve gerekli düzenlemelerin yapılmış olması gerekmektedir.

Özet: Anahtar kelimelerle birlikte Türkçe ve İngilizce özet eklenmiş olmalıdır.

Özel İsimler: İsimlerin yazımında TDV İslâm Ansiklopedisi'nde benimsenmiş olan kurallar dikkate alınmalıdır. Şahısların vefat tarihleri ilk geçtikleri yerde hicri ve miladi olarak belirtilmelidir. Kesme ile ayrılan ek kısmı parantezden önce yazılmalıdır. Örnek: "Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre...". Metinde veya dipnotta isim tek başına bulunduğu ve kaynakçada meşhur isim başta yazılırken harf-i tarif takısı belirtilmemelidir. Örnek: "el-Gazzâlî, İmâm el-Mâtürîdî" değil, "Gazzâlî, İmâm Mâtürîdî". Metin içinde veya dipnotta tam künye verilirken "el-" takısı kullanılmamalıdır.

Eser İsimleri: Metin içinde geçen eser isimleri italik yazılmalıdır. Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim italik yazılmamalıdır.

Ayetlerin Yazımı: Ayet metni veya meali çift tırnak içinde, italik değil düz yazılmalıdır. Ayet numarası dipnotta değil metin içinde verilmeli, "el-" takıları ve uzatmalar gözetilmelidir. Örnek: "Şüphesiz gökte ve yerde hiçbir şey Allah'tan gizli kalmaz" (Âl-i İmrân 3/5), "Ayetlerimizi inkâr edenlere yoldan çıkmalarından ötürü azap dokunacaktır" (el-Enâm 6/49). Metin içinde geçmeyen ayet atfları, aynı kurallar dikkate alınarak dipnotta gösterilebilir.

Hadislerin Kaynak Gösterimi: Kütüb-i Sitte'den atf yapılırken yazar adı, tırnak içinde kitap adı ve bâb numarası (Müslim'de hadis numarası) verilmelidir. Örnek: Buhârî, "İman", 39, Müslim, "Müsâkât", 107. Diğer kaynaklarda ise cilt ve sayfa numarası verilmelidir. Örnek: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325.

Şiirler: Şiirler italik yazılmalıdır.

Tarihler: Tarihler kısaltma yapılmadan yazılmalıdır. Örnek: 1996-97 değil 1996-1997.

Alıntılar: Üç satırı geçmeyen alıntılar çift tırnak içinde metinde verilmelidir. Alıntı içinde alıntı varsa tek tırnak içinde yazılmalıdır. Üç satırı geçen alıntılar ise tırnak içine alınmadan ayrı paragraf olarak verilmelidir. Punto 10, sol girinti ilk satır girintisi ile aynı, sağ girinti 0,5 cm olarak ayarlanmalıdır.

Atf Sistemi: Dergimizde referans sistemi olarak Chicago stili benimsenmiştir. Bu stilin temel karakteristiği, künye bilgilerinin dipnotlarda virgül ile kaynakçada nokta ile ayrılmasıdır. Kaynakçada nokta kullanılması, makaleyi tarayan indeks ve veri tabanlarının künye bilgilerini doğru bir şekilde algılayabilmesi için önem arz etmektedir. Bu bakımdan dipnot ve kaynakçanın bu kılavuzda belirtilen hususlar dikkate alınarak hazırlanması gerekmektedir.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

Tek Yazarlı Kitaplar

1. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul 2004), 50-60.

2. Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 73.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New

York: Penguin, 2006), 99-100.

2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Kaynakça

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul 2004.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

İki Yazarlı Kitaplar

1. Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yay., 2002), 14.

2. Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 28.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941-1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

2. Ward and Burns, *War*, 59-61.

Kaynakça

Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2002.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941-1945*. New York: Knopf, 2007.

Üç ve Daha Çok Yazarlı Kitaplar

1. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 58.

2. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 2: 157.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

Çeviriler

1. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 107.

2. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 235.

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242-55.

2. Marquez, *Cholera*, 33.

Kaynakça

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çeviren: Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Kitap Bölümleri

1. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Hayatı", *Osmanlı Müellifleri* içinde (İstanbul: Meral Yay., ts.), 4-5.

2. Yavuz ve Özen, "Bursalı Mehmed Tahir", 11.

1. Massimo Campanini, "Gazali", çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1: 309.

2. Campanini, "Gazali", 1: 318.

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War," in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, "Seeing Red," 81-82.

Kaynakça

Yavuz, Ali Fikri ve İsmail Özen. "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Hayatı". *Osmanlı Müellifleri* içinde, 1: 1-17. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Campanini, Massimo. "Gazali". Çeviren: Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, editör: Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, 1: 307-324. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Bildiri

(Kitap bölümü olarak düşünülmelidir)

1. Kadir Gömbeyaz, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 293-296.

2. Gömbeyaz, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", 298.

Kaynakça

Gömbeyaz, Kadir. "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri". *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, 269-201. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Arapça ve Osmanlıca Eserler

1. Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3: 225.

2. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

1. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982), 263.

2. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 318-320.

1. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891-1892]), 3: 257.

2. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh*, 6: 388.

Kaynakça

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Tahkik: Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.

Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891-1892].

Sözlükler

1. Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut 2000), "kys" md., 12: 234.

2. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "kys" md., 12: 234.

Kaynakça

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut 2000.

MAKALE

Basılı Makaleler

1. Talat Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 128.

2. Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 130.

1. Adem Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Eserleri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 2.

2. Ceyhan, "Mehmed Tahir Bey'in Eserleri", 8-10.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology* 104 (2009): 440.

2. Weinstein, "Plato's Republic," 452-53.

Kaynakça

Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 125-142.

Ceyhan, Adem. "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Eserleri". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 1-16.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439-58.

Online Makaleler

1. Fatma Günaydın, "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 6, erişim 24 Ekim 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/5000210524/5000180462>.

2. Günaydın, "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı", 14.

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network", *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.

2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Kaynakça

Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 1-28. Erişim 24 Ekim 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/5000210524/5000180462>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405-50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ali Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay, 1997), 3.

2. Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", 5-8.

1. As'ad Abukhalil, "Maronites", in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

2. Abukhalil, "Maronites", 1492.

Kaynakça

Bardakoğlu, Ali. "Hanefi Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Abukhalil, As'ad. "Maronites". In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd edition. 3: 1491-92. New York: Macmillan Reference, 2004.

TEZ

1. Serkan Demir, "Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 2.

2. Demir, "Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", 35.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça

Demir, Serkan. "Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty". PhD diss., University of Chicago, 2008.

YAZMA ESER

1. Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullâh b. Ali b. Sinâ, *el-Muhtasarul-Evsat fi'l-Mantık*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2763, 6b.

2. İbn Sinâ, *el-Muhtasarul-Evsat fi'l-Mantık*, 12a.

Kaynakça

İbn Sinâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullâh b. Ali. *el-Muhtasarul-Evsat fi'l-Mantık*. Nuruosmaniye, 2763: 1b-137a. Süleymaniye Kütüphanesi.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye, 12019.

2. BOA, İrade Dahiliye, 12019.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye, 12019.

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
Bkz. / bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviri, Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. / krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
MS	Manuscript
nr.	Numara
nşr.	Neşir, neşreden
ö.	Ölüm/vefat tarihi
sy.	Sayı
thk.	Tahkik, tahkik eden
ts.	Tarihsiz, Tarih yok
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
Yay.	Yayınları, yayınevi
yy.	Yayın yeri yok