

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199
cilt: 19 sayı: 1 2019

19/1

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 19 SAYI / ISSUE: 1
SAMSUN
MART / MARCH 2019

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 19 Sayı / Issue: 1 (Mart, 2019)

Sahibi
Genel Koordinatör / General Coordinator
Yavuz Ünal

Editör / Editor
Hasan Atsız

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants
Bekir Özüdođru / Zübeyir Üçtaş

Alan Editörleri / Field Editors
Halil İbrahim Doğramacı / Bekir Özüdođru / Mansur Özgül
Mehmet Köklüdađ / Zübeyir Üçtaş

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 29 Mart 2019

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com web: <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (DAAD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

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

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES	
BEDENİN DİN NAMINA İSTİSMARI: TANRI'NIN (YARAMAZ) ÇOCUKLARI VE "FLÖRTLE BALIK AVLAMA" The Exploitation of Body on Behalf of Religion: (Wayward) Childs of God and Flirty Fishing Süleyman TURAN	9-52
İHTİLÂT BİLGİSİNİN TESPİTİNİN GÜVENİLİRLİĞİ Reliability Detection of İkhtilâf Information Halil İbrahim TURHAN	53-88
VEDANTA SİSTEMİNDEKİ MAYA VE AVİDYA KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study of Maya and Avidya Concepts within Vedanta System Hatice ÇİÇEK AVCI	89-105
ENDÜLÜS'ÜN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ The Significance of Andulus in Recitation Yaşar AKASLAN	107-139
التغيير في اجتهادات الصحيبين أبي يوسف ومحمد في القضاء (الأسباب-المصادر-التحليل) Sahibeyn Ebû Yûsuf ve Muhammed'in Yargı Meselelerine İlişkin İctihadlarındaki Değişim (Sebepler- Kaynaklar- Analiz) The Change in Sahibeyn Abu Yusuf and Muhammad's İjtihads Related to Judgement (Reasons- Resources- Analysis) Shadi I. A. QADDUMI	141-165
HARRAN'IN HANBELÎ MEZHEBİNİN GELİŞİMİNE KATKISI Contribution's Harran on Development of Hanbalî School Bekir KARADAĞ	167-189
YENİLMESİ MÜBAH GÖRÜLEN HAYVANLAR İLE İLGİLİ HADİS RİVÂYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ Evaluation of Hadîth Narratives Related with the Animals That Are Considered Licit to Eat Nejla HACIOĞLU	191-219

OSMANLI İLMİYE TEŞKİLÂTİNİN BOZULMASINA DÖNÜK BİR ELEŞTİRİ: SİNOBÎ ABDULLAH AHDÎ ÖRNEĞİ A Criticism to the Definition of the Ottoman Ilmiye Organization: The Case of Sinobi Abdullah Ahdi Nasi ASLAN / Ömer KORKMAZ	221-239
THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF ORAL AND WRITTEN CULTURE Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an Süleyman GEZER Çev.: Süleyman GEZER	241-260

EDİTÖRDEN

2019 yılının birinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



BEDENİN DİN NAMINA İSTİSMARI: TANRI'NIN (YARAMAZ) ÇOCUKLARI VE “FLÖRTLE BALIK AVLAMA”

Süleyman TURAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 07 Ocak 2019, **Kabul Tarihi:** 26 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atıf:** Turan, Süleyman. “Bedenin Din Namına İstismarı: Tanrı'nın (Yaramaz) Çocukları Ve “Flörtle Balık Avlama””. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 9-52.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 07 January 2019, **Accepted:** 26 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Turan, Süleyman. “The Exploitation of Body on Behalf of Religion: (Wayward) Childs of God and Flirty Fishing”. *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 9-52.



Öz

“Tanrı'nın Çocukları” ya da şimdiki adıyla “Aile”, bir Hıristiyan evanjelik vaiz olan David Berg (1919-1994)'in liderliğinde 1960'lı yıllarda ABD'de ortaya çıkmış bir yeni dini harekettir. Hareket, 1970'lerin sonuna doğru, diğer hususların yanında özellikle cinsel uygulamalarındaki farklılıklar dolayısıyla yoğun bir biçimde akademik ve popüler tartışmalara konu olmuştur. Berg'in cinsellik konusundaki yorumları yetişkinler, çocuklar ve daha tehlikelisi yetişkinler ve çocuklar arasındaki gelişigüzel cinsel ilişkileri sadece görmezden gelmekle kalmamış, aynı zamanda cesaretlendiren bir inanç sisteminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Berg'in cinsel ilişkilere yönelik vurgusu gruptaki kadın üyeler tarafından - insan bedeni açısından - çeşitli inançların benimsenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın Çocukları hareketi içerisindeki cinsel ilişkilerin bir yönünü “flörtle avlama” olarak bilinen strateji oluşturmaktadır. Bu uygulamada kadın üyeler erkek üyeleri çekmenin bir yolu olarak cinselliklerini kullanmaya teşvik edilmiştir. Bu çalışmada, bedene yönelik sosyal teorilere değinmeksizin, flörtle balık avlamanın

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, suleyman.turan@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

arkaplanı, kapsam ve mahiyeti, kadınların flörtle balık avlamanın fiziksel ve duygusal yönlerine nasıl katlanabildikleri, grubun genel inanç sistemi doğrultusunda davranışlarını nasıl anlamlandırdıkları ve flörtle balık avlamanın etki ve yansımaları gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Bu konuları araştırırken, başta beden, cinsellik ve flörtle balık avlamadan söz eden Berg'in mektupları, Miriam Williams ve Rose McGowan gibi hareketten ayrılan bazı kadın üyelerin otobiyografileri, kendileriyle yapılan röportajlarda konuya ilişkin bilgiler paylaşılan diğer bazı kadın üyelerin yorumları ve diğer ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: David Berg, Tanrı'nın Çocukları, Flörtle Balık Avlama, Cinsellik, Yeni Dini Hareketler.

The Exploitation of Body on Behalf of Religion: (Wayward) Childs of God and Flirty Fishing

Abstract

“The Children of God” (COG), now called “The Family”, is a new religious movement emerged during the late 1960s under the leadership of the Christian evangelical preacher, David Berg (1919-1994). By the late 1970s, the group had engendered a great deal of academic and popular debate due to, among other things, its controversial sexual practices. Berg's reinterpretation of sexuality emerged a belief system that not only condoned, but also actively encouraged, sexual promiscuity between adults, between children, and most alarmingly, between adults and children. Heavy emphasis Berg placed upon sexual relationships contributed to the adoption of specific beliefs in terms of the human body, especially for the women in the group. One aspect of sexual relations within the COG is “Flirty Fishing” strategy. It is a practice that encouraged female members to proselytize using their sexuality as a tool to attract new male converts. In this study, without referring to social theories of the body, it is dwelled on the topics as the background of flirty fishing, its essence and content, how women were able to endure the physical and emotional aspects of flirty fishing and how they contextualized their behaviour in terms of the group's belief system, and finally effects and reflections of flirty fishing. In order to explore these topics, it is made use of documents that include many of Berg's writings (specifically those that refer to women's bodies, sexuality, and flirty fishing), the autobiographical accounts of ex-member Miriam Williams and Rose McGowan, some of the comments made by other women in the group who discussed their experiences during interviews, and other subsidiary sources.

Keywords: David Berg, Children of God, Flirty Fishing, Sexuality, New Religious Movements.

Giriş

Tanrı'nın Çocukları (The Children of God), XX. yüzyılda, özellikle de II. Dünya Savaşı'ndan sonra başta Batı toplumları olmak üzere dünya genelinde ortaya çıkan Sayentoloji, Moonculuk, Hare Krishna, Osho Hareketi, Cennetin Kapısı ve Aum Shinrikyo gibi yeni

dini hareketlerden biridir. David Brandt Berg (1919-1994) tarafından 1960'ların sonunda California'da kurulan Tanrı'nın Çocukları, başlangıçta İsa Hareketi (Jesus Movement)'nin bir parçası olarak “Mesih'in Gençleri” adıyla ortaya çıkarak faaliyet göstermiş, 1970'lerin sonunda ise isim değişikliğine gidilmiştir. Hareket, günümüzde *Aile* (The Family), *Uluslararası Aile* (The Family International, TFI) ya da *Sevgi Ailesi* (The Family of Love) gibi adlarla bilinmektedir. Hareketin kurucusu Berg, “David” ya da “Baba David” (Father David) veya kendisine layık gördüğü “Moses” isminden hareketle kısaca “Mo” olarak anılmıştır.¹

Tanrı'nın Çocukları hareketinin ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra yüze yakın ülkede teşkilatlandığı ve yayıldığı anlaşılmaktadır. Harekete yeni katılan üyeler İncil'de geçen isimlerden birini alarak 4 ile 12 kişi arasında değişen gruplara dahil olup birlikte yaşamaya başlamaktadır. Kendini kral ve Tanrı tarafından görevlendirilmiş ahir zaman peygamberi olarak algılayan Berg genellikle kendini gizleyerek taraftarlarına karikatürlü resimler de ihtiva eden mektuplar aracılığıyla ulaşmıştır. Söz konusu mektuplar, Moses isminin ilk iki harfinden hareketle “Mo Mektupları” (Mo Letters)² olarak isimlendirilmiş ve grubun taraftarlarınınca ilahi bir kanun olarak telakki edilmiştir. Geçmişte öğretileri gereği cinsel sapkınlığın ve serbest cinsel birleşmenin ötesinde çocuk tecavüzlerinin yaygın olarak yaşandığı hareketin temel hedef kitlesini 13 ile 19 yaşları arasındaki gençler oluşturmaktadır.³ ABD'de ailelerin çocuklarını kurtarmak için organize olup aleyhte anti-kült dernek ve oluşumlar kurdukları ilk yeni dini hareket, Tanrı'nın Çocukları olmuştur.⁴

¹ David E. Van Zandt, *Living in the Children of God*, (Princeton: Princeton University Press, 1991), 31-32; Douglas E. Cowan & David G. Bromley, *Cults and New Religions*, (West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2015), 101-102. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Cereyanlar*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 161-166; Ali Köse, *Milenyum Tarikatları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 12; Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 230.

² Mo Mektupları sonradan 8 cilt halinde basılan yüzlerce mektuptan oluşmaktadır. Miriam Williams, *Kutsal Fahişeler: Tanrı'nın Çocukları Tarikatında Fahişelikle Geçen On Beş Yılım*, (3. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 2004), 45. Bu mektuplardan bazı örnekler için bkz. <https://www.davidberg.org/moletters>; <https://pubs.xfamily.org/> (16.11.2018).

³ Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 231-233.

⁴ Köse, *Milenyum Tarikatları*, 128.

İnsanlığın son günlerini yaşadığı inancından hareketle, grubun üyelerinin 2/3'ünün, zamanlarını ve enerjilerini misyonerlik yapmak ve sosyal faaliyetler yürütmek üzere başka ülkelerde harcadıkları görülmektedir.⁵ Hareketin resmi sitesinde ortaya konulan verilere göre, 2014 yılında 310 milyon kişiye mesajın ulaştırıldığı, hareketin ortaya çıktığı 1968 yılından söz konusu tarihe kadar 61 dilde 1,1 milyar İncil literatürünün; 20 dilde de 16,6 milyon civarında sesli ve görüntülü dokümanın hazırlanıp dağıtıldığı ileri sürülmektedir.⁶ Kendisine, Tanrı'nın sevgisini dünyadaki tüm insanlarla paylaşma rolü belirleyen hareketin bu doğrultuda; 1) Dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek, 2) Kişisel manevi gelişimi artırmak, 3) Dezavantajlı bireylerin yaşam kalitesini artırmak şeklinde 3 temel misyonundan söz edilmektedir.⁷ Günümüzdeki taraftar sayısı hakkında kesin rakamlar vermek mümkün olmamakla birlikte kaynaklarda yüz bini aşkın taraftarının bulunduğu ve bunların yarısına yakınının ilk dönem üyelerin çocukları olduğu şeklinde bilgilere rastlanmaktadır.⁸

12 | db

Hareket üye kazanmak için farklı stratejiler takip etmekle birlikte bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı ve belki de Tanrı'nın Çocukları denilince akla gelen uygulama "flörtle balık avlama"dır. Flörtle balık avlama, aslında, "sevgi bombardımanı" olarak bilinen ve başka hareketlerce de dile getirilen anlayış doğrultusunda geliştirilen bir yöntemdir ve yeni taraftarlar kazanmak için cinsel cazibe ve cinsel ilişkinin kullanılmasına gönderme yapmaktadır. Bu yöntem, Tanrı'nın Çocukları hareketinin belli başlı metodu, dahası kötü şöhret kazanmasına yol açan uygulama olarak nitelendirilebilir. Bu yöntemle kadınlar erkekleri çekebilmek için cinselliklerini sergilediklerinden hareketin en temel unsurunu kadınların teşkil ettiği söylenebilir. Gerek 1980'lerin sonunda hareket içerisinde yayılan AIDS salgını gerekse bu yöntemle gösterilen aşırı tepkiden dolayı grup üyelerinin son yıllarda kısmen bu konudan uzaklaşma eğilimi sergiledikleri görülmektedir.

Flörtle balık avlama, Tanrı'nın Çocukları hareketi ile adeta özdeşleşmiş bir strateji olmasına karşın, söz konusu yöntemin kapsa-

⁵ George D. Chryssides & Margaret Z. Wilkins, *A Reader in New Religious Movements*, (London & Newyork: Continuum, 2006), 30.

⁶ <https://www.thefamilyinternational.org/en/about/our-history/> (19.11.2018).

⁷ <https://www.thefamilyinternational.org/en/mission-statement/> (19.11.2018).

⁸ Köse, *Milenyum Tarikatları*, 127; Özkan, *Kyamet Tarikatları*, 235.

mına giren uygulamaların aynı ya da benzer saiklerle tatbik edildiği başka hareketler de bulunmaktadır. Bu bağlamda sınırsız cinsellik vurgusundan dolayı, “seks kültürü” olarak nitelenen Rajneesh ve yine cinsellik ve evlilik uygulamaları konusunda kadınları istismar eden Branch Davidian ve Raelyen hareketlerine atıfta bulunulabilir.⁹ Flörtle balık avlama stratejisi, ülkemiz kamuoyu açısından akıllara yakın dönemde çok sayıda üyesi tutuklanan Adnan Oktar grubunu getirmektedir. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu şarkılı ve eğlenceli programlarla bilinen grubun, özellikle kadın üyelerinin, fiziksel görünüşlerini ve cinselliklerini ön plana çıkararak hareket etmeleri ve din adına birtakım program ve faaliyetler yürütmeleri Tanrı'nın Çocukları hareketine benzer bir strateji takip edildiği izlenimi uyandırmaktadır.

Netice itibarıyla büyük çoğunluğu eğitilmiş, en az bir üniversite tahsili yapmış gözüken erkek ve kadınların bu tür oluşumlara nasıl katıldıkları, yaşamlarını hareketin bir üyesi olarak sürdürmeyi niçin ve hangi koşullarda kabul ettikleri, bu sürecin kişinin kendi özgür iradesiyle mi ilerlediği yoksa baskı veya iddia edildiği üzere birtakım beyin yıkama eylemlerinin sonucunu mu yansıttığı, Tanrı'nın Çocukları hareketinde olduğu gibi, kadınların harekete üye kazanmak için bedenlerini ve yaşamlarını nasıl tükettikleri, bedenlerinin fiziksel açıdan istismarına nasıl izin verebildikleri ve dahası bunun sonuçlarına nasıl katlanabildikleri gibi birtakım hususlar cevap bekleyen önemli sorular olarak karşımızda durmaktadır.

Tanrı'nın Çocukları hareketiyle özdeşleşen flörtle balık avlama stratejisinin konu edildiği bu çalışma, söz konusu sorulara ya da en azından bir kısmına cevap bulmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu doğrultuda bu çalışmada öncelikle flörtle balık avlama adı verilen stratejinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan şartlara ve “sevgi bombardımanı” algısına işaret edilecek, daha sonra Tanrı'nın Çocukları hareketinin temel metinlerinden hareketle söz konusu stratejinin oluşum süreci, teolojik argümanları, kapsamı ve mahiyeti hakkında bilgi verilecek, son olarak da hareketin cinsellik konusundaki yaklaşımları ile flörtle balık avlama uygulamasının sonuçları ve etkileri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Her ne kadar bir hareket – Tanrı'nın Çocukları – üzerinde odaklanılmış olsa da bu çalışmada elde

⁹ Bkz. Süleyman Turan, “Yeni Dini Hareketlerde Kadın”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (16/1, 2016), 137-139.

edilecek verilerin ve sonuçların benzer algılama ve uygulamalara sahip diğer yeni dini hareketler ve oluşumların anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

“Flörtle Balık Avlama” Stratejisinin Arkaplanı ve Temelleri

Yeni dini hareketler ve üyeleri üzerine Batı’da yapılan alan araştırmaları, katılımcıların genellikle önceden tanıdıkları kişiler aracılığıyla bu hareketlere yönelindiklerine ve inançlarını değiştirdiklerine işaret etmektedir. Bu doğrultuda Rodney L. Stark’ın ifadesiyle insanlar, yeni dini hareketlere, grubun inançlarını ve ritüellerini birdenbire çekici bulduklarından dolayı katılmazlar. Aksine grubun üyeleriyle olan ilişkiler grubun dışındakilerden daha ağır bastığında dönüşüm gerçekleşmektedir.¹⁰ Anlaşıldığı kadarıyla bir yeni dini hareketin mensupları ile potansiyel üyeler arasında yeterli bir sosyal bağ kurulamadığında veya oluşturulan bağ güçlendirilemediğinde üye yapma işlemi de başarısız olmakta ya da istenilen sonuç elde edilememektedir. Mormon hareketi üyeleri üzerine yaptıkları bir araştırmanın sonuçlarına dikkat çeken Stark ve Neilson’a göre bazen potansiyel üyeler, grubun ideolojisini kabul etmedikleri halde, grubun üyeleriyle kurmuş oldukları sosyal ilişkiler sayesinde hareketle bağlantılarını devam ettirmekte ve geçirilen belli bir sürenin sonunda grubun gerçek bir üyesi haline gelebilmektedirler. Bu noktadan hareketle söz konusu araştırmacılar, herhangi bir yeni dini oluşumu çekici kılan şeyin, bazen ideolojisi değil de üyelerin kurduğu sosyal ilişkiler olduğu şeklinde bir sonuç ortaya koymaktadır.¹¹

Sosyal ilişkilerin geliştirilmesi YDH’ler için üye elde etme noktasında son derece önem arz ettiğinden YDH’lerin taraftarlarının daima grup içinde olduğu kadar çevrelerindeki kişilerle de güçlü sosyal ilişkiler kurmaya çalıştıkları görülmektedir. YDH’lerin bu yapısı, özellikle kendi sosyal çevresinde etkili ilişkiler kuramayan ve bunun yoksunluğunu hisseden kişiler için cezbedici bir nitelik arz

¹⁰ Rodney L. Stark, “Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model”, *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 267.

¹¹ Rodney L. Stark & Reid L. Neilson, *Rise of Mormonism*, (New York: Columbia University Press, 2005), 61-62. Benzer başka araştırma sonuçları için bkz. Rodney Stark & William Sims Bainbridge, “Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects”, *American Journal of Sociology* (LXXXV/6, 1980), 1376-1395; Semanur Uzun, *Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016), 51-55.

etmektedir. Bilindiği üzere kentleşme ve modernleşme aile bağlarını zayıflatmış ya da koparmış, komşuluk ilişkilerini azaltmış, bireyselleşmeyi ön plana çıkarmış ve neticede sosyal ilişkiler yapay ve sahte bir hal almıştır.¹² İnsanların hissetmeye başladıkları sevgi eksikliği karşısında, YDH'ler insanların manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu yönde vaatler sunmaktadır. Nitekim birçok YDH'yi insanlar açısından cazip kılan tarafın da bu yönde sundukları mesajlar olduğu söylenebilir. Bazı hareketler ise bu durumu daha da ileriye götürmüş ve *Sevgi Bombardımanı* (Love Bombing) olarak adlandırılan bir yöntemin ortaya çıkmasını sağlamıştır. “Flörtle balık avlama” stratejisinin temellerini oluşturan bu yöntemle, özellikle kadın üyeler kullanılarak erkekler harekete çekilmeye çalışılmıştır.

“Sevgi bombardımanı” terimi ilk olarak *Moon Hareketi* tarafından gündeme getirilmiştir. Hareketin kurucusu Sun Myun Moon, 23 Temmuz 1978'de yaptığı bir konuşmada terime şu şekilde atıfta bulunmuştur:

... Burada duvarlar sizin somurtkan yüzlerinizi görmekten bıktı. Onlar, Birleştirme Kilisesi üyelerinin her zaman –sabahın dördünde bile- gülümsediklerini göreceklere zamanın gelmesini bekliyorlar. Sevgi ile dolu olan kişi bu şekilde yaşamalı... Sevgiyi gülümseyen bir yüzden daha iyi ne gösterebilir? Biz bu yüzden sevgi bombardımanından bahsediyoruz... Biz Tanrı tarafından kendimizi bu sevgide mükemmelleştirmeye çağırılmaktayız.¹³

db | 15

Sevgi bombardımanı kavramı daha sonraları Margaret T. Singer tarafından YDH'lerin üye kazanabilmek için uyguladıkları tekniklerden biri olarak sunulmuş ve akademik çevrelerde popüler hale gelmiştir. Singer, bu tekniğin birçok yeni dini hareket tarafından insanları kandırmak ve harekete çekmek için kullanıldığını iddia etmektedir. Singer'a göre söz konusu tekniğe başvuran hareketlerde, grubun lideri çoğu zaman grubun kadın üyelerinden övgü, pohpohlama, sözlü baştan çıkarma ve cinsel temas olmadan sevgi gös-

¹² Bkz. Ali Rafet Özkan, *Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri*, *Yeni Dini Hareketler*, eds.: Süleyman Turan – Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 31-36.

¹³ Sun Myung Moon, “We Who Have Been Called to Do God's Work”, <http://www.unification.net/1978/780723.html>, (16.05.2018)

terme gibi çeşitli yollarla gruba üye kazandırmalarını istemektedir.¹⁴ Moon Tarikatı üyeleri üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınan Eileen Barker, sevgi bombardımanı yöntemine başvurulmasını bir Moon üyenin ağzından şöyle nakletmektedir:

Onni bize mutluluk verici kişiler olmamız gerektiğini öğretirdi. Hayatın amacının mutluluk olduğunu ve bu yüzden de her daim neşeli olmamız gerektiğini söylerdi Oakland'ta eve bu şekilde girilir. Herkes sevinçlidir. Şarkılar söyleriz... Onlara “sevgi bombardımanı” yapmalısınız. Onni'nin, “sevgi bombardımanı” konusunda dünyanın en iyileri olan yaklaşık on iki kişilik personeli vardır. Bana karşılık göstermeyen bazı misafirlerimle sorun yaşadığım zamanlar, onları bakışımla etkileyebilirdim. Onların tek yetenekleri kişiyi sevmelerinde saklıdır. Sonunda kişinin kalbi erir ve eğitim için kayıt olur. Onni her yeni üye için birimizi atar. Bu yeni üye için her şeyi yapmamız gerekir, bir saniye bile onları yalnız bırakamayız. Banyoya gittiklerinde bile onlarla gider ve beraber döneriz. Üyelerin çoğu benim sayemde değil, Onni'nin bize öğrettiği ve gösterdiği sevgi sayesinde üye olmuştur.¹⁵

16 | db

Sevgi bombardımanı algısını daha da ileriye taşıyan Tanrı'nın Çocukları hareketine yeni katılan bir üyenin, ilk intibalarını aktardığı aşağıdaki sözleri de sevgi motifinin ve söz konusu stratejinin önemini gözler önüne sermektedir:

Arka arkaya iki gece Tanrı'nın Çocukları'nı ve cemaatini ziyaret ettim. Üçüncü gece eve geri dönmedim. Grup içindeki yetişkinlerin, gençlerin ve üyelerin arasındaki sıcaklık ve sevinç beni derhal çekti. Buradaki insanlar, aşktan ve dayanışmadan bahsetmiyorlar. Bunları uyguluyorlar. Hiçbir şey sormadan beni kabul edenler yabancıları. Onlar beni olduğum gibi kabul etmişlerdi.¹⁶

“Flörtle Balık Avlama” Stratejisinin Ortaya Çıkış Serüveni

¹⁴ Margaret T. Singer, *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*, (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), 114.

¹⁵ Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*, (Oxford: Blackwell Publishing, 1984), 174.

¹⁶ Bkz. Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Cereyanlar*, 174-175.

Tarih sahnesinde yer almaya başladığı andan itibaren Tanrı'nın Çocukları hareketi içerisinde atılan temel adımlar ve serdedilen düşünceler bağlamında flörtle balık avlama stratejinin ortaya çıkış serüveni şu şekilde özetlenebilir:

- Tanrı'nın Çocukları hareketini tesis etmeden önce David Berg¹⁷, 1944 yılından itibaren yaklaşık 20 yıl, *Hıristiyan ve Misyon Birliği* (Christian and Missionary Alliance) adlı bir grupta çeşitli dini görevler icra eder.
- 1960'lı yıllarda *İsa Hareketi* (Jesus Movement) olarak bilinen topluluk içerisinde Arthur Blessitt'in "Onun Yeri" (His Place), Tony ve Suzan Alamo'nun "Alamo Teşkilatı" (Alamo Foundation)'nın yanı sıra David Berg'in "Mesih'in Gençleri ve Tanrı'nın Çocukları" (Teens for Christ and the Children of God) gibi gruplar ortaya çıkmaya başlar.
- 1960'lı yılların ortalarında Berg, kendisini kaybolmuş ve kafası karışık Amerikan gençliğine görevlendirilmiş ve bahşedilmiş biri olarak tasavvur etmeye başlar.
- Berg, 1966'da eşi ve dört çocuğuyla birlikte gezgin evanjelik bir grup olarak etrafında taraftar toplamaya başlar. Genişleyen bu grup, 1968 yılında California'daki Huntington Plajı'na yerleşir.
- 1969 yılında gruba, genç bir kadın olan Karen Zerby (Maria) katılır. Maria, çok geçmeden Berg'in sekreteri olur ve aralarında gayri meşru bir ilişki başlar.
- Söz konusu tarihte grup, yavaş yavaş Kanada'daki Laurentian Dağları'ndaki bir kamp alanına yerleşmeye başlar. Berg, Tanrı'nın Çocukları hareketinin kuruluş kehanetini, *Eski Kilise ve Yeni Kilise Üzerine Tanrı'nın Kehaneti* (A Prophecy of God on Old Church and the New Church) burada ilan eder. Buna göre Tanrı, yeni kilisesi Tanrı'nın Çocukları'nın lehine eski sistem kiliseyi reddetmiştir.
- Bu kehanetin yanı sıra Berg, yakın çevresine eski eşinden ayrılıp sekreteri Maria ile evlendiğini ilan eder. Maria zaman içeri-

¹⁷ Berg, Ocak 1976'd yazdığı "Çobanımız Moses David" (Our Shepherd Moses David) başlıklı yazısında kişisel geçmişi hakkında bilgi vermektedir. Yaşamındaki detaylar için ona bakılabilir. Bkz. <http://www.exfamily.org/pubs/ml/b4/ml0351.shtml> (11.12.2018).

sinde hareket içerisindeki konumunu yükseltmiş ve Berg'in ölümü üzerine liderlik sorumluluğunu üstlenmiştir.

- 1970 yılında üye sayısı 200'e ulaşan hareket Texas'ın batısındaki bir çiftliğe yerleşir. Tanrı'nın Çocukları hareketinin temel düşünce ve inançları bu evrede tesis edilir.
- Hareket büyümeye devam eder ve 1971 yılının sonlarında yaklaşık 1500 üyeden oluşan 69 koloni, faaliyet yürütmek üzere ABD'nin farklı bölgelerine dağılır.
- Gelişim sürecinde Berg, hareket içerisinde devrim sayılabilecek birtakım adımlara yol açan iki vahiy aldığı ileri sürer. 1) Aralık 1970'de, hareket içindeki üyelerle kişisel temas kurmaktan geri durmasına sevk eden bir rüya görür. Bundan sonra üyelere "MO Mektupları" olarak bilinen yazılarıyla rehberlik etmeye başlar. 2) 1972 baharında bir kitle imha rüyası görür; Kuzey Amerika'daki taraftarlarının olabildiğince bölgeden uzaklaşmalarını ve İsa için dünya misyonu görevine başlamalarını ister. Nitekim bu çağrıya kulak veren koloniler, Latin Amerika, Batı Avrupa, Avustralya, Yeni Zelanda, Japonya ve Hindistan gibi farklı coğrafyalarda örgütlenir.
- Hızlı yayılma ve tecrübesiz, genç üye sayısındaki artış üzerine hareketin lideri Berg, 1973 yılında büyümeyi yavaşlatma ve daha muktedir bir liderlik yapmaya karar verir.
- Aynı yıl Berg, yazdığı "*Wonder Working Words*"¹⁸ ve "*Shiners? -Or Shamers*"¹⁹ başlıklı iki mektupta mesajın yayılması noktasında yeni bir strateji hayata geçirir. Tanrı'nın Çocukları'na ait literatürün dağıtılmasını esas alan bu strateji, "literatür" (literatüre) ve "şahitlik" (witness) kavramlarının birleşiminden oluşturulan *literatür şahitliği (litnessing)* olarak isimlendirilir. Bu stratejiyle üyelere artık İncil'e şahitlik etmeleri değil, Berg'in yazılarını dağıtmaları talep edilir.
- Müzik, Tanrı'nın Çocukları hareketinde daima merkezi bir yer işgal etmiştir. Nitekim üyelerin yazdığı protesto, övgü ve mesaj içerikli yüzlerce şarkı 1974 yılına gelindiğinde geniş kitleler tarafından bilinir hale gelmiş ve popülerlik kazanmıştır.

¹⁸ <https://pubs.xfamily.org/text.php?t=207> (20.11.2018).

¹⁹ <https://pubs.xfamily.org/text.php?t=241> (20.11.2018).

- 1970’li yılların ortalarında Berg, kendi statüsü hakkında yeni bir anlayış ortaya koyar. Buna göre o, sadece “Tanrı’nın ahir zaman peygamberi” değil, aynı zamanda “Tanrı’nın yeni halkının kralı”dır.
- 1970’li yılların başında Berg, devriminin en sansasyonel yönlerinden birini uygulamaya koyar ve cinsel ahlak kurallarını bütünüyle değiştirir. İkinci eşi Maria ile evlendikten kısa bir süre sonra yakın çevresindeki kadın müritlerle de cinsel ilişkiler yaşamaya başlar. Takip eden süreçte hareketin üst çekirdeğini oluşturan isimler de aynı tecrübeye katılır. Bu yaşananlardan diğer müritlerin büyük çoğunluğunun haberi olmaz.
- 1974 yılında *flörtle balık avlama* (*flirty fishing* ya da sonradan kısaltıldığı şekliyle *FFing*) olarak isimlendirilen yeni strateji gündeme getirilir. Berg, eşi Maria ve bir grup genç ve cazibeli kadını bu yeni yöntemi denemek ve öğretmek üzere Afrika açıklarında bir ada olan Tenerife’ye götürür. Almanya’daki birtakım dergilerin adaya muhabir göndermesi, şehirde çıkan dedikodular ve polis baskınları üzerine grup üyeleri adadan kaçmak zorunda kalır.
- Sahada faaliyet yürüten üyelerin çok azı bu yeni stratejinin kapsamı hakkında yeterli bilgi sahibi olduğundan, yazılan karikatürlü MO Mektupları’yla hem söz konusu stratejiye dair gerekli bilgilendirme yapılır hem de üyeler bu yeni sorumluluğu yerine getirme noktasında cesaretlendirilir. Bu yapılırken Berg’in eşi Maria’nın ve diğer üyelerin flörtle balık avlama uygulamaları örnek olarak gösterilir.²⁰

Görüldüğü üzere ilk yıllardan itibaren Tanrı’nın Çocukları hareketi içerisinde özellikle cinsellik konusunda her şeyi meşru gören birtakım düşünceler aynı zamanda pratiğe de aktarılmış ve nihayet hareketin lideri Berg, sonraki yıllarda grupla anılacak yeni bir stratejinin altına imza atmıştır. Bu noktada Berg’i böyle bir strateji ge-

²⁰ Tarihsel serüven için bkz. James Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, *Controversial New Religions*, ed. James R. Lewis & Jasper A. Petersen, (New York: Oxford University Press, 2014), 14-16; David A. Van Zandt, “The Children of God”, *America’s Alternative Religions*, ed. Timothy Miller, (Albany: State University of New York Press, 1994), 127-129; Ruth Wangerin, *The Children of God: A Make-Believe Revolution?*, (London: Bergin & Garvey, 1993), 13-62; Ruth A. Tucker, *Another Gospel: Cults, Alternative Religions, and the New Age Movement*, (Michigan: Zondervan, 1989), 231-237.

liştirmeye sevk eden biri mi olmuştur ya da hangi düşünce ya da olay bu sonuca yol açmıştır şeklinde haklı bazı sorular gündeme getirilebilir. 17 yaşındayken Tanrı'nın Çocukları hareketinin New York'taki grubuna katılan, yaklaşık 15 yılını hareketin içinde geçiren ve yaşadıklarını *Kutsal Fahişeler: Tanrı'nın Çocukları Tarikatında Fahişelikle Geçen On Beş Yılım* (Heaven's Harlots: My Fifteen Years as a Sacred Prostitute in the Children of God Cult) adlı bir kitapta toplayan Miriam Williams'ın anlattıkları bu soruya ışık tutmaktadır. Williams, söz konusu stratejiden Arthur dizisi²¹ olarak bilinen mektupların hareketin üyelerine dağıtılmasıyla haberdar olduklarını ve sonradan herkesin kendisi için bunun ne anlama geldiğini öğrenmeye çalıştığını ifade etmektedir. Williams, bu mektuplarda Mo'nun, hareketi, İsa'nın insanlarını barındıran radikal bir komünden kutsal bir seks tarikatına çeviren yeni öğretilerini açıkladığını; erkekleri Tanrı'nın yoluna çekmek için kullanılacak bu yöntemi ilk deneyen kadının da Mo'nun sekreteri ve ikinci eşi Maria olduğunu dile getirir.²²

20 | db

Flörtle balık avlama stratejisinin Mo ve eşi Maria'nın yaşadıkları bir olayın sonucunda gündeme taşındığını görmekteyiz. Buna göre Mo, harekete yeni üyeler kazandırmak için Maria'yı da yanına alarak dans derslerine ve balolara gidiyordu. Çift, yine böyle bir akşam balosunda yalnız ve mutsuz İngiliz bir iş adamı olan Arthur'la karşılaşır. Maria'dan Arthur'la dans etmesini ve onu cesaretlendirmesini isteyen Mo, dans ederken uzaktan onları izlerken bir yandan da kendi kendine bir Hıristiyan'ın, ihtiyacı olanlara Tanrı'nın sevgisini göstermede ne kadar ileri gidilebileceğini düşünür. Karşısında aşikâr bir şekilde sevgiye ihtiyacı olan bir adamın bulunduğunu dikkate alarak kendine şu soruyu sorar: "Bir Hıristiyan Tanrı'nın sevgisini göstermek amacıyla biriyle cinsel ilişki kurabilir mi?" Sonra böyle bir soruya cevap olarak, aç olan kişiye yemek vermek gerektiği gibi, sevgiye ihtiyacı olan birine de sevgi verilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Mo'nun isteği üzerine, Maria, Arthur'u yatağa götürür ve onu Tanrı'nın sevgisiyle tavlalar. Böylece flörtle balık avlama olgusu gündeme taşınmış olur.²³ Berg, "Flörtçü Küçük Balık-

²¹ "Kral Arthur'un Geceleri" başlığını taşıyan 23 mektuptan oluşan seri için bkz. https://www.xfamily.org/index.php/King_Arthur%27s_Nights! (28.11.2018).

²² Williams, *Kutsal Fahişeler*, 122.

²³ "The History and Theological Premise of Flirty Fishing", <http://www.davidberg.org/flirty-fishing>, (22.05.2018). Ayrıca bkz. Williams, *Kutsal Fahişeler*, 123; Tucker, *Another Gospel*, 237.

çık” (Flirty Little Fishy) adlı mektubunda Maria'nın erkeklere “kanca atma” teşebbüslerinden söz eder.²⁴ Williams, Mo'nun, sevgili karısı Maria'dan bu adam için vazgeçmeyeceğinden onun yerine Micah isimli üyenin güzel karısı Beth'i Arthur'a takdim ettiğini ve bayan Beth'in Arthur'a istediği her türlü seks ilişkisini sunduktan sonra adamı gruba katılmaya ikna ettiğini aktarmaktadır.²⁵ Bizzat kendisi tarafından avlandığı için Arthur, Mo tarafından “kral” olarak nitelendirilmiştir. Grup üyelerine gönderilen “Kral Arthur'un Geceleri” (Kral Arthur's Nights) başlıklı mektup serisinin 10 Mayıs 1976 tarihli “Kral Kralla Karşılaşır” (King Meets King!) adlı 3. bölümünde bu konuda şu ifadeler yer verilmektedir:

İlk defa orada tüm yakaladıklarımız içerisinde en büyük ve sevgili olanlardan biriyle karşılaştık. Öyle ki onu gemimize ve grubumuza başarılı bir şekilde alabilmeden önce en sevimli yemlerimizden ikisini kullanmasına ve tüketmesine izin vermek zorunda kaldık. Onun adı Arthur idi ve sadece endamı ve görünüşü ile değil, aynı zamanda boyun eğmez tabiatı dolayısıyla krallara özgü prototipi ile insanlar arasındaki bir kral idi. Onu kazanmak için sonuna kadar savaştık; Onu kaybettiğimizi ve asla yakalayamayacağımızı düşündüğümüz zamanlar oldu.²⁶

db | 21

Berg ve eşi Maria'nın yaşadığı tecrübe ve sonuçta atılan adımlar elbette dikkat çekici ve sorgulanması gereken hususlardır. Berg'in liderliğini yaptığı Tanrı'nın Çocukları hareketi, aynı tarihlerde ortaya çıkan diğer komünal hareketlerden daha izole bir yapı arz ettiğinden, Maria'da olduğu gibi, muhtemelen üyelere daha

²⁴ “Flirty Little Fishy!”, <http://www.exfamily.org/pubs/ml/ml293.html>; <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0001-0008-log-tk-293-little-flirty-fishy.pdf> (28.11.2018).

²⁵ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 123.

Williams'in da aktardığı üzere flörtle balık avlama uygulamasının ortaya çıkışı, kaynaklarda büyük oranda Berg ve eşi Maria'nın yaşadığı tecrübeye dayandırılmak birlikte bir kaynakta konuya ilişkin farklı bir olaya yer verilmektedir. Buna göre Berg'in kızı Libya'da insanları kazanmaya çalışıyordu. İsa'nın sevgi düşüncesini dindar bir Müslümana tanıtmaya çalışırken bir şekilde adamla yatağa gitmek durumunda kalır. Kız korkmuş bir şekilde babasını arar ve durumu anlatır. Babası kızının yaptığı işi onaylayarak “flörtle avlanma” olarak isimlendirdiği bu kehaneti niçin aynı günde tecrübe etiklerini sorgular. Bkz. Beach Combing, “Flirty Fishing: Evangelical Prostitution”, <http://www.strangehistory.net/2014/04/19/flirty-fishing/> (05.12.2018).

²⁶ Bkz. “Kral Arthur'un Geceleri: Kral Kralla Karşılaşır”, 28. madde. <https://media.xfamily.org/docs/fam/ml/ml-502.pdf> (28.11.2018).

fazla şey feda etmeleri talep edilmiştir. Ayrıca yaşamı incelendiğinde karşımıza çıkan düşük profiline rağmen Berg'in hareketteki liderliğinin çok etkili olduğu da anlaşılmaktadır.

“Flörtle Balık Avlama”: Kavramlar, Teoloji, Kapsam ve Mahiyet

“Flörtle Balık Avlama”, yukarıda atıfta bulunulduğu üzere, günümüzde *Uluslararası Aile* olarak tanınan, eski adıyla *Tanrı'nın Çocukları* hareketinin kadın üyelerinin 1970-80'li yıllarda harekete erkek üyeler kazandırmak için uyguladıkları evanjelik fahişelik olgusunu nitelemek için kullanılan bir tabirdir. *Flörtle Balık Avlama* tabirindeki “flörtle” kelimesi dışarıda tutulacak olursa “balık avlama” kavramının Hıristiyanlara yabancı olmadığı bilinmektedir. Matta İncili 4:18-20'deki pasaj bu kavrama dayanak teşkil etmektedir. Buna göre İsa, Celile Denizi kıyılarında dolaşırken Simun'la kardeşi Andreas'a rastlar. Balıkçı oldukları için denize ağ atmakla meşgul olan bu ikiliye İsa, “ardımdan gelin, sizi insan avcısı yapacağım” şeklinde seslenir. Onlar da hemen ağlarını bırakıp onun ardından giderler. Söz konusu pasajdaki “insan avcısı” (fishers of men) tabirinin daha sonradan evanjelik bir terim olarak literatüre kazandırıldığını ve sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Bir örnek olarak Alvin Reid, evanjelizm hakkında bilgi verdiği *Introduction to Evangelism* adlı kitabında misyonerlik olgusuna balıkçı ve balıklar analogisiyle yaklaşarak uzunca bir hikayeye yer verir. Bakış açısını yansıtmak açısından söz konusu hikayenin bir bölümünü burada nakletmek istiyoruz:

Kendilerini balıkçı olarak adlandıran bir grup ve balıkla dolu denizler, ırmaklar ve göller var. Ancak balıkçılar, balığa çıkmak yerine mütemadiyen toplantılar düzenliyor balıkların fazlalığı ve nasıl balığa çıkılacağıyla ilgili birbirleriyle görüş alışverişinde bulunuyorlar. Yıllar geçer onlar her toplantıda balıkçılığın ne olduğunu, bir meslek olarak gerekli olduğunu ve balık tutmanın balıkçının temel görevi olduğunu tekrar tekrar ifade ederler. Hatta onlar balık tutmak için yeni yöntemler geliştirirler. Zamanla onlar bir balık endüstrisinin kurulmasına bile vesile olurlar... Hatta bu balıkçılar, tutulacak balığın bol olduğu yerlere balıkçı göndermek için kuruluşlar kurarlar. Kurulan bu teşkilatlar gidilecek yerlere balıkçılığı tanıtacak, savunacak ve geliştirecek görevliler yetiştirirler. Ancak görevlendirilen bu kişiler de tıpkı onları

görevlendirenler gibi bizzat balık tutma işiyle ilgilenmezler. Temel amacı balıkçılara balık tutmayı öğretmek olan pahalı eğitim merkezleri inşa edilir. Bu merkezlerde balığın gerekliliği, tabiatı, nerelerde bulunduğu gibi konularda araştırmalar yapılır ve dersler verilir... Balıkçıların çoğu tüm bu işleri yaparken çeşitli fedakârlıklarda bulunur ve zorluklara katlanır. Bazıları su kıyısında yaşar ve her gün ölü balık kokusunu teneffüs etmek zorunda kalır. Bazıları onların balıkçılığıyla dalga geçer ve onların balık tutmayan balıkçılar olduklarını iddia eder. Balıkçı olduklarını iddia eden ve zamanlarını balıkçılıkla ilgili işlerde geçiren bu kişiler “beni izleyin, sizleri insanların balıkçıları yapağım” diyen üstatlarını izlemiyor mu? Bir gün, ne kadar balıkçı olduklarını iddia etseler de balık yakalamayanların aslında balıkçı olmadıkları ileri sürüldüğünde bu durumun balıkçı olduklarını iddia edenler için ne kadar acı verici olduğunu bir düşünün. Doğrudur. Eğer balıkçı olduğunu iddia eden kişi yaşamında hiç balık yakalamadıysa o kişi gerçekte balıkçı değildir.²⁷

Matta İncili 4. bölümdeki pasajdan yola çıkan Tanrı'nın Çocukları hareketinin lideri Berg, söz konusu harekete üye kadınların “flörtle avlanan balıkçılar” (flirty fishers) ya da diğer isimlendirmelerle “yem/tuzak” (bait) ve “balıkçı kadınlar” (fisherwomen) olmaları gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu anlayışa göre kadınların hedeflerindeki erkekler de “balık” olarak nitelendirilmiştir. Bunun dışında kadın üyeler için “Tanrı'nın Fahişeleri” (God's Whores), “Tanrı'nın Sevgi Kölesi” (God's Love Slave) ve “İsa için Fahişeler” (Hookers for Jesus) gibi daha farklı nitelemeler de mevcuttur.²⁸

Flörtle balık avlama stratejisi, David Berg ve eşi Maria'nın yaşadıkları bir tecrübenin neticesinde gündeme taşınmış olmasına karşın, teolojik arka plan itibarıyla Yeni Ahit'ten beslendiği görülmektedir. Mo Mektupları'ndan anlaşıldığı kadarıyla Berg, Tanrı'nın sevgi²⁹, oğul İsa Mesih'in de Tanrı'nın insanlığa yönelik sevgisinin

²⁷ Alvin Reid, *Introduction to Evangelism* (Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1998), 5-7.

²⁸ Mo Mektupları'nda konuya ilişkin nitelendirmeler ve karikatürler için bkz. https://www.xfamily.org/index.php/Flirty_Fishing, <https://www.xfamily.org/images/2/26/MI-560.pdf>, <https://www.xfamily.org/images/5/54/MI-537.pdf> (02.11.2018).

²⁹ 1. Yuhanna 4:8.

fiziksel göstergesi ve bedenleşmesi olduğu şeklindeki Hıristiyan inancından yola çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle “Sevgi Kanunu” (Law of Love)³⁰ adı verilen bir öğreti ortaya koyan Berg, Matta İncili (22:36-39)’nde geçen “Öğretmen, Kanundaki en büyük emir hangisidir? İsa da şöyle dedi: “Tanrın Yehova’yı bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün zihninle seveceksin.’ Birinci ve en büyük emir budur. Buna benzeyen ikincisi ise ‘Komşunu kendin gibi seveceksin’ emridir” şeklindeki pasajı da öğretisine dayanak olarak kullanmıştır. Bu anlayış, günümüzde de hareketin temel misyon açıklaması olmayı sürdürmektedir:

Uluslararası Aile (TFI), kendisini İsa’nın sevgi mesajını dünya etrafındaki insanlarla paylaşmaya adanmıştır. Irk, mezhep ve sosyal statü gibi hiçbir sınırın bulunmadığını bilen İsa Mesih’in koşulsuz sevgisi vasıtasıyla ümit ve manevi yenilenme getirmeye çabalıyoruz.³¹

Kişinin komşusunu kendisi gibi sevmesi ve sevginin başkalarına gösterilmesinin boyutları üzerinde duran Berg, cinsellik konusunda meydan okuyucu düşünceler ileri sürmüştür.³² Nitekim flörtle balık avlama uygulaması da aslında hareketin cinselliğe bakışıyla yakından alakalı bir olgudur. Hareketin cinsellik konusundaki düşüncelerinin ve dolayısıyla flörtle balık avlama stratejisinin iki önermeye dayandırıldığı anlaşılmaktadır:

Bunlardan birincisi; cinsellik sadece Tanrı vergisi bir armağan değil, aynı zamanda yeme, içme ve uyuma gibi diğer insani ihtiyaçlardan hiçbir farkı olmayan temel bir ihtiyaçtır. Bu nedenle bir erkek ya da kız kardeşinin ihtiyacını karşılamak bir Hıristiyanlık vecibesidir. Dahası Tanrı’nın sevgisinin öteki insanlara gösterilmesinin sınırları bazen sadece nezaket ve iyi niyet sergilemenin ötesine geçebilir, geçmelidir de. Bu yüzden Berg, fiziksel sevgi ve ilgiye ihti-

³⁰ Berg’in bu konudaki bazı düşünceleri için “Kral Arthur’un Geceleri: Kral Kralla Karşılaşır” başlıklı mektuba bakılabilir. <https://media.xfamily.org/docs/fam/ml/ml-502.pdf> (28.11.2018).

Ayrıca bkz. Amanda van Eck Duymaer van Twist, *Perfect Children: Growing Up on the Religious Fringe*, (New York: Oxford University Press, 2015).

³¹ <https://www.thefamilyinternational.org/en/mission-statement/> (22.11.2018).

³² “The History and Theological Premise of Flirty Fishing”, <http://www.davidberg.org/flirty-fishing>, (22.11.2018).

Hareketin cinsellik konusundaki yaklaşımları için bkz. William Sims Bainbridge, *The Endtime Family: Children of God*, (New York: State University of New York, 2002), 117-140.

yacı olan insanlar için cinselliğin, Tanrı'nın onlara sevgisinin bir kanıtı olarak hizmet edeceğini savunmuştur. Bu noktada o, Yakup'un mektubundaki aşağıdaki pasajı kendine dayanak olarak kullanmıştır:

Kardeşlerim, birisi imanı olduğunu söylüyorsa fakat iyi işler yapmıyorsa, ne yararı var? Bu imanı onu kurtarabilir mi? Eğer bir kardeş ya da kız kardeş giyecekten ve günlük yiyecekten yoksunsa, sizden biri onlara, “haydi güle güle gidin, ısının, karnınızı doyurun” derse, fakat ihtiyacı olan şeyleri vermezse ne yararı var? Dolayısıyla işlerden yoksun bir iman da aslında ölüdür (Yakup 2:14-17).

Pasajda vurgulanan ihtiyacı olanın her ne ihtiyacı varsa karşılanmalı inancından hareketle Berg, tıpkı aç olan insana yiyecek verilmesi gibi, aynı prensibin sevgi, muhabbet ve hatta cinsellik için de uygulanabileceğini ileri sürmüştür. Williams, bu doğrultuda hareketin ana fikrinin ya da temel mottosunun “İmkânı olan herkese, ihtiyacı olan herkese” olduğunu nakletmektedir.³³

db | 25

İkinci önerme grubun eskatolojik yaklaşımı ile ilintilidir. Buna göre Berg, Tanrı'nın ahir zaman peygamberi; müritler de Tanrı'nın seçilmiş ordusu olarak algılanmış ve grubun üyelerinin özel bir ayrıcalığa sahip olduğu ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda diğer insanlar için geçerli birtakım hukuki ve ahlaki yasakların kendileri için geçerli olmadığı gibi bir sonuca varılmıştır.³⁴ Nitekim kadınlar ve erkekler gönüllülük esasına göre istedikleri zaman istedikleri şekilde birleriyle birlikte olabildiği gibi, evli insanların da kendilerini eşlerine bağımlı görmemesi talep edilmektedir. Çünkü böyle bir tutum, bencillik göstergesi olarak değerlendirilmiştir.³⁵ Öte yandan bazı kadınlar kocalarından başka hiç kimseyle cinselliği paylaşmazken, bazı kocaların karılarını diğer üyelerle birlikte olmaya zorladıkları ve söz dinlemeyenlerin fiziksel olarak cezalandırıldığı nakledilmektedir.³⁶

Williams, harekete ilk katıldığı yıllarda gruptaki kızlar ve erkeklerin ayırımı konusunda çok katı kuralların bulunduğunu, kızlar

³³ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 15.

³⁴ Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 31.

³⁵ Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 32; Köse, *Milenyum Tarikatları*, 126.

³⁶ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 245.

ve erkekler arasında evlilik harici hiçbir fiziksel temasa izin verilmediğini ama sonrasında bu kurallar bir yana sadece kendi içlerinde değil, yitik ruhlar olarak gördükleri dışarıdaki insanlarla da cinselliği paylaştıklarını belirtmektedir. O, hayatlarını ve vücutlarını feda ederek şehadet ettiklerini ve yalnızca kendini buna adayanların “İsa’nın İnsanları”ndan “Erkek Avcılığı”na geçiş sürecine katılabildiğini ifade etmektedir.³⁷

Flörtle balık avlama, Tanrı’nın Çocukları hareketinin sevgi ve cinsellik konusundaki bakış açısının bir yansıması olarak gözükmekle birlikte sadece bu kapsamda yorumlanması kanaatimizce konunun tam olarak anlaşılmasını anlamına gelecektir. Evet, cinselliği de içine alacak şekilde sevginin paylaşılması önemli bir ayağı oluşturmakla birlikte söz konusu stratejiyle Berg’in asıl hedeflediği şey başkaydı. Jeffrey Kaplan’ın da dikkat çektiği üzere³⁸ Berg, hareketin üyelerinin gittikleri ülkelerde önce güvenli bir şekilde tutunabilmeleri, ardından da ev sahibi ülkenin güç merkezlerine giriş imkanı bulabilmeleri noktasında, nüfuz ve güçlerinden yararlanabilmek için seçkin insanlar arasından birilerini saflarına çekmenin gerekli olduğunun farkındaydı. Bu noktada cinsellik, güç alanlarına girmenin en mantıklı ve kolay yolu olarak değerlendirilmiş ve flörtle balık avlama stratejisiyle uygulamaya konulmuştur. Nitekim David’e yazdığı mektupların birinde Maria, yetiştirdiği kızların, flörtle balık avlama yöntemini kullanarak buldukları ülkede tutunmalarını şu şekilde aktarmaktadır:

Küçük bir deneme merkezimizde, flörtle balık avlama misyonunun nasıl etkili olabileceğini yakın zamanda keşfettik. (Maria’nın evindeki) kadınlarımızdan bazıları sadece üçüncü dünya ülkelerinin askeri kurumlarında birkaç önemli adama ulaşıp onları etkilemekle kalmadı, ülkenin bütün askeri güçlerine ulaştılar! – Gerçi henüz onlardan sadece biri kızlarımızdan biriyle ilişki yaşadı. Bu memurların birçoğu Tanrı’nın sözüne ve kızların sadakatle onları beslemesine o kadar ilgi duydular ki gruplarımıza adamlarının toplantılarına katılmaları, müzikli gösteriler yapmaları, personelleriyle dua edip İsa’ya ulaşmalarını sağlamaları, İncil dersleri vermeleri için

³⁷ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 16, 58.

³⁸ Jeffrey Kaplan, “New Religious Movements and Globalization”, *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. Gallagher, & W. Michael Ashcraft, (London: Greenwood Press, 2006), 87.

yalvarmaya başladılar! Birçoğu bireysel olarak Aile'yi kıskanan düşmanların saldırıları ve iftiralarına karşı kör adamın İsa'yi savunması gibi savundular.³⁹

1974 yılında uygulamaya konulduktan sonra, hazırlanan “Flörtçü Küçük Balıkçık” (Flirty Little Fishy), “Aşk Kanunu” (The Law of Love), “Tanrı'nın Sevgi Kölesi” (God's Love Slave), “İsa ve Seks” (Jesus and Sex), “Lord Byron” (Lord Byron), “Sevgi Bakışı” (Look of Love), “Devrimci Kadınlar” (Revolutionary Women), “Tanrı'nın Fahişeleri” (God's Whores), “Her Şey” (All Things) ve “Güzel ve Çirkinler” (Beauty and Beasts)⁴⁰ gibi karikatürlü mektuplarla kadınlara flörtle balık avlama stratejisinin detaylarının aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada söz konusu mektupların bir kısmından hareketle flörtle balık avlama uygulamasının mahiyeti hakkında bazı ayrıntılara yer vermek istiyoruz.

Konuya ilişkin ayrıntıların paylaşıldığı ilk mektup, 3 Ocak 1974 tarihinde yazılan 99 maddeden oluşan “Flörtçü Küçük Balıkçık” (Flirty Little Fishy)tır. Berg'in bu mektuptaki açıklamalarından bazıları şunlardır:

7- Onlara öylesine özverili sevgi ve ilgi göster ki onlar, senin için daha üstününü düşünemesinler. Onları, kendilerinin daha önce bir kimseye gösterdikleri sevgiden daha fazlasıyla sev. Çünkü sen, Lord gibisin ancak onlar bilmiyorlar. Onlar onun ne olduğunu bilmiyorlar, sen onların araştırdıkları ve ümitsiz bir şekilde ihtiyaç duydukları bir şeye sahipsin.

8- Az bir gurur ve düzeni korumak için onlara sevgi vermekten şayet korkarsan, bu taktirde senin Tanrın, onların sana dair düşündükleri şey için gurur ve endişeyi lanetlediğinden onları kaybedebilirsin. Senin hakkında düşündüklerinden ötürü cehenneme gidebilirsin. Onun için endişelenmek senin işin değil.

9- Sen sadece onlar için endişe etmelisin. Senin görevin bu – onların senin, görünüşün ya da herhangi birşey hakkında ne düşündükleri değil, sadece onları düşün...

10- İlk önce sana aşık olurlarsa bu sadece onları yakalamak için Tanrı'nın yemidir. Onları sevmek zorundasın,

³⁹ Maria Letters, 2313, Mart 1987. Bkz. Kaplan, “New Religious Movements and Globalization”, 87.

⁴⁰ Bkz. “Kral Arthur'un Geceleri: Kral Kralla Karşılaşır”, 26. madde. <https://media.xfamily.org/docs/fam/ml/ml-502.pdf> (28.11.2018).

tatlım. Onları bütün kalbinle ve bütün ruhunla sevmek zorundasın. Komşunu da kendin gibi sevmelisin.

11- Balığı yemle/cazibeyle büyü! Onu hipnotize et! Karşı koyamaz hale getir! Onu senin şefkatin, sevgin, merhametin ve affediciliğin ile geri getir...

17- Ey Tanrım, erkekler yakalaması için ona yardım et! Cesurca, utanmadan ve yüz­süz bir şekilde sahip olduğu her şeyi kullanarak senin için erkekler yakalamak için ona yardım et!...

19- Ey İsa, yem olmak için istekli olma noktasında ona yardım et...

25- Bu ikisi, yem ve balık bir beden olsun... Her ikini bir olun, önce bedende daha sonra ruhumda.

99- Tanrım, kayıp ruhları onun balık sepetinde toplayabilmek için, İsa adına flörtçü küçük balıklar olabilmek için hepimize yardım et! Amin

101- Unutma ki farklı tür yemler vardır. Bazı balıklar et sever, bazıları beyin, bazıları güzellikten hoşlanır, bazıları maneviyattan ve bazıları da her şeyden hoşlanır. Doğru balık için doğru yemi kullandığından emin ol!⁴¹

“Flörtçü Küçük Balıkçık”tan birkaç ay sonra, 21 Nisan 1974 yılında “Tanrı’nın Sevgi Kölesi” (God’s Love Slave) isimli 537 nolu mektup üyelere gönderilir. “Sizi seviyorum, çünkü Tanrı sizi seviyor” algısından hareketle sevginin boyutları üzerinde durulan mektupta ayrıca Berg’in eşi Maria’nın ve diğer üyelerin flörtle balık avlama kapsamındaki uygulamaları örnek verilerek üyeler teşvik edilmeye çalışılmıştır. Mektuptaki bazı pasajlar şu şekildedir:

1- Sevgin kısmî ve ikiyüzlü olmasın...

10- Geçtiğimiz günlerde bazen bizi şok eden birtakım tecrübeler yaşadık. Şu anda olup bitenleri daima anlayamayabiliriz ancak Rabbin neyi niçin yaptığını henüz şimdi anlamaya başladık.

21- Tanrı sizi sevdiği için sizi seviyorum. Tanrı benden, onun sizi ne kadar sevdiğini ve ihtiyaçlarınızla ne denli ilgilendiğini göstermemi istiyor. Tanrı sizi sevdiği için sizi seviyorum. Tanrı sizi sevdiği için sizi sevdiğimi hatırlayın! Kral David’in hizmetçi kızlar için sevgisi, onun kraliçesinin (Maria) hizmetçi kızlar için olan sevgisinde de karşılık bulmuştur.

⁴¹ “Flirty Little Fishy!”, <http://www.exfamily.org/pubs/ml/ml293.html> (28.11.2018).

22- Geçen iki hafta içerisinde Maria, çoğu kez günde iki ya da üç erkek olmak üzere toplam 10 erkekle 20 defa aşk yaşadı...

81- Başlangıçta çok seçici davranmak suretiyle arzu edilmeyen biriyle çok fazla uzağa gitmekten sakınmaya çalış. İstemediğin ya da başladığın işi bitirmek için yatağa götürmeye değer mi diye düşündüğün biri için flörtle balık avlama stratejisini başlatma. Dua et! Bilgeliğini kullan! Şayet mümkünse seçici ol!

82- Ancak bununla birlikte Tanrı'nın Sevgi Kölesi'nin da-ima çok seçici olamayacağını ve sevginin asla bitmeyeceğini hatırla!⁴²

1974'te yazılmış ve ilk mektuplardan biri olan “Aşk Kanunu” (The Law of Love) adını taşıyan mektupta ise aşağıdaki çarpıcı ifadelere yer verilmektedir:

Rabbin Ruhunu nerede ise orada özgürlük vardır.

Sizi kurallardan kurtaracak olan O'nun Sevgisi'yle kurallara çok mu bağlısınız? İhtiyacı olan bir erkek ya da kız kardeş için hayatınızı – ya da hatta karınızı – teslim etmeye hazır mısınız?

Ötekiler yaşayabilsin diye her gün kendini kurban etmeye ve ölmeye gerçekten hazır mısın?

Onu yaşamak için yeterince özgür müsün?

Onu vermek için yeterince gücün var mı?

Yaşam veren özgürleştirici sevgi kanunudur.⁴³

Fiziksel cazibeleriyle erkekleri ağlarına düşürecek kadın müritlere yönelik, yukarıda bir kısmı alıntılanan talimatların farklı mektuplarda sık sık tekrarlandıkları görülmektedir. Örneğin “Bir Flörtçü Balığın Maceraları” (The Adventures of A Flirty-Fish) adlı mektupta ayrıca şu çarpıcı uyarılar yer almaktadır:

10- Şayet onları (erkekleri) sakinleştirmek istersen -sen istediğinde gidecekleri kıvama getirecek düzeyde cezbedildiyse- yemi yavaş yavaş geri çekmek daha iyidir.

17- Olandan çok daha fazla bilgelikle yemini nasıl kullanacağını öğrenmek zorundasın...

19- Bazen her şeyini vermen gerekebilir, hatta yemi kaybedebilirsin... Sizi daha önce uyardığımız üzere ba-

⁴² “God's Love Slave” <https://www.xfamily.org/images/5/54/ML-537.pdf> (28.11.2018).

⁴³ “The Law of Love”, <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0009-0012-log-tk-302c-law-of-love.pdf> (28.11.2018).

lıkçılık tehlikeli bir oyun olabilir, özellikle de küçük yemin için.

20- Balıkçılık aynı zamanda çok sabır gerektirir, özellikle de büyük bir balık için. Büyük balıklar yemi yutup kancaya takılabilirler ancak dirençleri kırılıncaya dek onlarla nazik bir şekilde oynamaz ve çok şey vermezsen, dolamak için çok hızlı hareket etsen de kendini onları kazanmayı başaramamış bulursun.

21- Seninle savaşıyorlar. Çok dikkatli, sevgi dolu, nazik, kibar ve hızlı olmazsan kaçarlarsın...

23- Her yem bütünüyle yutulmaya hazır olmalıdır.

30- Oyun oynamıyorsun, flörtle balık avlamak ciddi bir iştir.

33- Eğer İsa adına bir fahişe isen kimin için fahişelik yaptığını unutma.

35- Biz bedava yem dağıtılan bir iş yapmıyoruz.

36- Balıkçılık eğlenceli olabilir ancak eğlence faturaları ödemez.

53- Ona Tanrı'nın sevgisini göster. Ona Tanrı'nın sevgisini göstermen kadınların sevgisinden daha iyidir. Kalbi incindiğinden beri ona sevgi gösteren ilk kişisin. O çok incinmiş. Fakir, yaralı küçük bir kuzu yardımın için sana gelmiş. Ona yardım etmeyi istiyor musun?

54- Sevişmek önemsiz bir şeydir. Şayet ihtiyacı varsa arkadaşlar arasında küçük bir ilişki çok önemli değildir. Bu onun mutlu olmasını sağlar...

55- Ona, "Seni seviyorum çünkü Tanrı seni seviyor" de.

56- Üzüntülüsün fakat Tanrı senin mutlu olmanı istiyor.⁴⁴

1978 tarihli bu mektubun tüm kolonilere gönderildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu mektupla birlikte kolonilere "Flörtle Balık Avlama Şahitliği Raporu" (Monthly FF Witnessing Report) isimli boş bir form gönderilerek konuya ilişkin birtakım bilgiler talep edilmektedir. Mektubun girişinde öncelikle şu açıklamaya yer verilmektedir:

Sevgili Koloniler,
Tanrı sizi kutsasın... Her birinizi ve hepinizi seviyor ve Tanrı'nın sevgi mesajını dünyaya yayma hususunda yoğun çabalarınızı takdir ediyoruz.

⁴⁴ "The Adventures of a Flirty-Fish", <https://www.xfamily.org/images/0/06/MI-532.pdf> (28.11.2018).

Ekte en yeni FF Rapor Formlarını bulacaksınız. Her bir koloninin aralık ayı istatistiklerini ivedilikle doldurmasını ve bir kopyasını KQC ofisine diğer kopyasını da Firenze, İtalya'da B. Canevaro'ya göndermelerini istiyoruz. Lütfen aynı prosedürü ocak ayı için de tekrarlayın. Gelecekte de her ay aynı formun bir kopyasını KQC ofisine gönderdiğinizden emin olun!⁴⁵

Söz konusu formun birkaç kısımdan oluştuğu görülmektedir. Birinci kısım, eyalet, şehir, kolonideki erkek, kadın ve çocukların sayısı, söz konusu aydaki flörtle balık avlama skorları ve toplam skorlar gibi koloniye ait genel bilgiler ihtiva etmektedir. İkinci kısımda kolonideki 21 yaş üstü üye sayıları ile kul/köle (servant) ve hizmetçi kız (handmaiden) olarak nitelenen üye kadınlar bağlamında hafif şahitlik, ağır şahitlik, flörtle balık avlamaya gidenlerin toplam sayısı, seksi sevenlerin sayısı gibi birtakım başlıklarda bilgiler talep edilmektedir. Üçüncü kısımda balıklar, yani hedef kitlenin meslekleri, gelir durumları ve ikamet adreslerine ilişkin bilgiler istenmektedir. Dördüncü kısımda flörtle balık avlama uygulamalarına o ay yapılan harcamalar (elbiseler, mücevherler, parfüm ve makyaj malzemeleri, ulaşım, içecekler gibi), her bir balığın şahitliğinin ortalama maliyeti, gruba kazandırılan her bir üyenin ortalama maliyeti gibi ekonomik hesaplara ilişkin bilgilere yer verilmektedir. Formun son kısmında ise flörtle balık avlamada ayın ilk üç ismi ve kazandığı üye sayısı ile ayın en çok sevgi gösteren/fahişelik yapan ilk üç ismi, sevgi gösterdiği (birlikte olduğu) insan sayısı ve kaç kez birlikte oldukları istatistiklerle kayıt altına alınmaktadır. Bu iki husus benzermiş gibi gözükse de formda ayrı başlıklar altında ele alındıkları görülmektedir.⁴⁶

Zikredilen hususlar, söz konusu formlarda çok detay bilgilerin talep edildiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda istatistiklerin önemi de mektupta şu sözlerle ortaya konulmaktadır:

Tanrı, detaylar ve istatistiklere ilgi gösterir... İstatistikler son derece önemlidir ve hayati derecede gereklidir. Bu istatistiksel raporların amacı, ne kadar şey başarabildiğimizi gerçek rakamlarla görebilmemizi sağlayarak he-

⁴⁵ “FF Report: Questions & Answers”, <https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf> (28.11.2018).

⁴⁶ Form örneğine şu linkten ulaşılabilir. <https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf> (28.11.2018).

pimizi cesaretlendirmektedir. Onlar ayrıca sorunlu noktaları, problemleri ya da ihtiyaç duyulan alanları tespit etmede bize yardım etmektedir.⁴⁷

Detayları hakkında bilgi vermeye çalıştığımız “Flörtle Balık Avlama Rapor Formu”nun doğru doldurulabilmesi ve daha geçerli sonuçlar edilebilmesi için mektupta flörtle balık avlama kapsamında bazı soruların cevaplarına da yer verilmektedir. Aslında formdaki bazı bilgilerin açıklaması mahiyetinde olsalar da flörtle balık avlama stratejisine dair ipuçları sunması dolayısıyla bazı sorular ve cevaplarını aktarmak istiyoruz:

Soru: Flörtle balık avlama (FFing) nedir? Çoğunuz bir tanım ve gerçek flörtle balık avlama kapsamında neyin rapor edileceğini soruyorsunuz.

Cevap: Şöyle cevap vermek gerekir ki flörtle balık avlama, yem olarak seksi kullanarak ya da sekse başvurarak önemli bir amaç doğrultusunda durum ya da mekân gözetmeksizin İsa'nın sevgisine şahitliktir. Bu her yerde olabilir: caddede, parkta, yerel mağazada yürürken, diskoteklerde ya da kulüplerde.

Soru: Telefon görüşmesi şahitliği flörtle balık avlama raporuna dahil edilebilir mi ya da edilmeli mi?

Cevap: Telefon şahitliğinin flörtle balık avlama raporuna dahil edilebilmesi için balığınla telefonda gerçekten flört etmiş olman gerekir. Aksi takdirde bu şahitliği lütfen ilgili formun sadece kişisel şahitlik alanına dahil edin.

Soru: İki ya da üç kişi aynı balığa tanıklık ederse, söz konusu şahsın flörtle avlandığına dair herkesin ayrı ayrı rapor etmesi mi gerekir?

Cevap: Evet, elbette. Şayet birden fazla kişi aynı balık için tanıklık edecekse her üçünün de söz konusu balığın raporunda yer almasını öneriyoruz... Lütfen, mümkün olduğunca geçerli ve dürüst rapor hazırlamaya çalışın!

Soru: “Cinsel açıdan sevgi”, öpmeyi ve hafifçe okşamayı da içine alır mı?

Cevap: Biz size sadece elle tatmin ve balık resimlerindeki gibi gerçek cinsel ilişki tavsiye ediyoruz...⁴⁸

Görüldüğü üzere harekete üye kazandırma noktasında en etkili yöntem olarak düşünülen flörtle avlama hususunda MO Mektupla-

⁴⁷ <https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf> (28.11.2018).

⁴⁸ <https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf> (28.11.2018).

rı'nda çok farklı açıklama ve talimatlara yer verilmiştir. Söz konusu mektuplardan birinde flörtle balık avlamanın etkisi “Flörtle Balık Avlamanın 7 F'si” (The 7 F'S of FFing!) adı altında şu şekilde sıralanmaktadır: *Etkileyici* (Effective), *Cinsel Cazibeli* (Effucktive), *Verimli* (Fruitful), *Tesirli* (Efficient), *Finansal* (Financial), *Resmi* (Official), *İlelebet* (Forever).⁴⁹

Flörtle balık avlama stratejisinin, Tanrı'nın Çocukları hareketinin lideri Berg ve eşi Maria'nın gittikleri dans kulüplerinden birinde yaşadıkları bir olayla birlikte gündeme geldiğine daha önce işaret edilmişti. Dans etmek –ki burada normal bir danstan ziyade cazibe ve cinselliğin ön planda tutulduğu dans türlerinden söz edildiği dikkate alınmalıdır - gerek hareket içerisinde gerekse hareket dışındaki insanları avlamaya yönelik stratejide önemli bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda flörtle balık avlama kapsamında son olarak dans uygulamalarına atıfta bulunmak istiyoruz.

Berg, Aile'deki striptiz yapan kadınların videoya çekilmesini istemiştir. Bu danslar “cennetlik hurilerin dansı” olarak isimlendirilmektedir. Berg, bu videolarda kadınlara nasıl dans etmeleri gerektiğini anlatmış ve Williams'ın ifade ettiğine göre kadınlardan “Tanrı'yla sevişir gibi hareket etmelerini”⁵⁰ talep etmiştir. Ayrıca “Dansçı” (The Dancer)⁵¹ ve “Tanrı'yı Dans Ederek Yüceltin” (Glorify God in Dance)⁵² gibi resimli mektuplarla da üyelere konuya ilişkin birtakım tavsiyelerde bulunulmuştur. Konuyu bu tavsiyelerle uzatmak istememekle birlikte dansın flörtle balık avlamadaki yeri ve niçin önemli görüldüğünü gözler önüne sermesi açısından Williams'ın bir kampta şahit olduklarını anlatan ifadelerine de yer vermek istiyoruz:

“Bu, Baba'ya gönderdiğimiz ikinci kaset. İlk kaset onu pek memnun etmemişti. Özellikle de Tanrı'nın özgürlük Ruh'uyla dans ettiklerine inanmadığı bazı kızlardan memnun olmamıştı...”

Anlaşılan, Saharon diğer kızların arasında o kadar tutuk dans etmişti ki, Mo onu azarlamış ve bu kızın daha önce

⁴⁹ <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0463-0466-log-tk-1083-7fs-of-ffing.pdf> (28.11.2018).

⁵⁰ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 223.

⁵¹ <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0034-0048-log-tk-323-the-dancer.pdf> (05.12.2018).

⁵² <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0451-0454-log-tk-1026-glorify-god-in-the-dance-part1.pdf> (05.12.2018).

tanışmamış olduğu apaçık ortada olan Kutsal Ruh'la karşılaşma vaktinin geldiğini söylemişti. Ayrıca kendisi için dans etmeye başlamadan önce biraz daha fazla şarap içmesini önermiş ve görmek istediği – daha fazla seks! – hakkında kesin talimatlar vermişti.

Sharon'un ikinci dansını gördüğüm zaman şok geçirdim. Tanıdığım ve sevdiğim kibar, tatlı, utangaç kız değildi, tamamen farklı biri olmuştu. Kameraya doğru yanıma gel der gibi davetkar bakışlar yönelten ürkütücü gözleriyle benim tanıdığım Sharon değildi. Kasetteki diğer kızlar seksi ama beceriksiz bir şekilde dans edip soyunuyorlardı; ancak tanıdığım en utangaç kadınlardan biri olan Sharon, profesyonel bir porno yıldızı gibi kameranın önünde arsız, küstah, sırnaşık ve cüretkar bir tavır sergiliyordu... Artık zambak beyazlığında değildi; şimdi kızıl renkteydi, kızıl Sharon gülü...⁵³

Cinsellik Konusundaki Yaklaşımların ve Flörtle Balık Avlama Stratejisinin Yansımaları ve Sonuçları

34 | db

Flörtle balık avlama stratejisinin 1970'li yılların ortalarında uygulamaya konulmasıyla birlikte Tanrı'nın Çocukları hareketi açısından bazı önemli değişikliklerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Hareket, daha önce hippiler ve okula devam etmeyen gençlerden oluşan hedef kitlesini neredeyse bütünüyle değiştirmiş; zengin ve nüfuzlu erkekler temel hedef olarak seçilmeye başlanmıştır. İsa'nın sevgisi ve merhametine yönelik güçlü vurgu da yerini hareketin istikametine de etki eden cepheleşmeye bırakmıştır. Kendini ahir zaman peygamberi olarak kabul ettiren Berg'in konumu sorgulanmaya başlamış ve öğretilerinin bazısı, özellikle de cinsel ahlak konusundaki radikal değişim bazı müritlerin zihninde kuşkuların ortaya çıkmasına, hatta çok sayıda üyenin hareketten ayrılmasına neden olmuştur.⁵⁴ Bu süreçte, kendisine yakın çoğu kişinin, mevki ve imkanları için otoriteye yakın durduklarını ve sahada çalışan kolonilerden gelen gelirler sayesinde lüks içerisinde yaşadıklarını farkına varan Berg, "Ocak 1978'de Millileştirme Devriminin Yeniden Yapılanması" (Re-organization Nationalization Revolution, RNR) adlı bir doküman yayınlarak Tanrı'nın Çocukları hareketi tarihindeki en önemli gelişmelerden birine imza atar. Örgüt dağıtılır, 300 kadar

⁵³ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 223-224.

⁵⁴ Chancellor, "A Family for the Twenty-first Century", 16; Van Zandt, "The Children of God", 128.

yöneticinin bir kısmı hareketten kovulur, bir kısmı da sıradan müritler olarak sokaklarda görevlendirilir. Hareket, “Sevgi Ailesi” (The Family of Love) olarak isim değiştirir. Hareket içerisinde yaşanan bu gelişmelerin yanı sıra aynı yıl gerçekleşen ve hareketle doğrudan bir bağlantısı olmayan bir başka gelişmenin de grubun gidişatını önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. 18 Kasım 1978 yılında Jonestown kasabasında yaşayan Halkın Tapınağı (People’s Temple) Tarikatı’na mensup 900’den fazla kişinin, tarihe “Jonestown Katliamı” olarak geçen intihar eylemi, “Sevgi Ailesi” olarak isim değiştiren grubun üyelerinin korkuya kapılarak yeraltına çekilmesine yol açar. Grupla bağlantılarını MO Mektupları vasıtasıyla sürdüren üyeler, *şahitlik* (witness) ve *literatürle şahitlik* (litness) uygulamalarını devam ettirir.⁵⁵

1970’lerin sonundan itibaren hareket içerisinde cinsel ahlak konusunda gittikçe artan bir liberal bakış açısı dikkatleri çekmektedir. “Tek Hanım” (One Wife) adlı mektubunda Berg, birden çok kadınla birliktelik olgusunu gruba tanıtır ve çok sayıda kadınla gelişigüzel cinsel ilişki kurmasını, kendisini birden fazla eşe sahip Eski Ahit peygamberleriyle mukayese ederek haklı çıkarmaya çalışır.⁵⁶ Birden fazla partnerle cinsel ilişki kurma, sonraki yıllarda liderlik kadrosundan aşağı kademelere doğru yayılarak tüm kolonilere sirayet etmeye başlar. 1978 yılında Berg, cinsel deneyim yaşama konusunda üyeleri teşvik eder ve hatta yönetim olarak bu konuda herhangi bir sınırlama getirmediğini ilan eder. Üyelerin ev içinde çıplak yaşamaları ve üyeler arasındaki cinsel ilişkiler yaygın bir durum olur; dahası erkek eşcinselliğine hoş bakılmamakla birlikte lezbiyenler arasındaki ilişkilere kapı aralanır.⁵⁷ Chancellor, bu süreçte hareket içerisinde yer alan neredeyse tüm yetişkin kadınların flörtle balık avlama stratejisine bir şekilde katıldıklarını belirtmektedir.⁵⁸ Nitekim hareketin 1979 yılı raporlarına göre 250.000 civarında insana şahitlikte bulunulduğu, 25.000’ne sevgi gösterildiği ve bunlardan yaklaşık 19.000’nin gruba kazandırıldığı ileri sürülmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 16-17.

⁵⁶ Raine, “Flirty Fishing in the Children of God”, 5.

⁵⁷ Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 17, 31. Ayrıca bkz.

⁵⁸ James D. Chancellor, *Life in The Family: An Oral History of the Children of God*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 114.

⁵⁹ Bkz. Tucker, *Another Gospel*, 238.

1978-83 yılları arasında Berg ve müritlerinin cinsel özgürlüğün tüm sınırlarını zorladıkları ve boyutları tam olarak bilinemesi de çocukların da yaşananlara dahil edildikleri bir vakiydir. Neticede 1983 yılı itibariyle grubun üye sayısının 10.000'e ulaştığı, sonraki 10 yıl boyunca her yıl ortalama 700 bebeğin dünyaya geldiği ve böylelikle hareketin çoğunluğunu çocukların teşkil ettiği ifade edilmektedir. Durum böyle olunca grup, gelecek ümidi olarak gördükleri çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi gibi yeni bir problemle karşı karşıya kalmış ve bu doğrultuda çok sayıda ev okulu tesis edilmiştir.⁶⁰

Flörtle balık avlama, 1980'li yılların başında da yaygın bir uygulama olmaya devam etmiş, ancak başlangıçta sadece bir şahitlik stratejisi olarak tasarlanan uygulama, zamanla asıl amacından sapılarak çok farklı bir boyut kazanmıştır. Bu yıllarda flörtle balık avlama, ekonomik kaynak elde etme ve politik açıdan korunma sağlama gibi temel amaçlarla icra edilir. Nitekim çok sayıda kadın mürit, zengin ya da etkin pozisyonlarda olan erkeklerle uzun süreli beraberlikler yaşamaya başlamıştır. Asya, Avrupa ve Latin Amerika'nın bazı bölgelerinde kadın müritler daha da ileri giderek aylık sabit bir ücret karşılığında eskort hizmeti (Escort Servicing ya da kısaca -Esing-) vermiştir.⁶¹ Bütün müritlerden aylık gelirlerinin %10'unu Tanrı'nın Çocukları hareketinin İsviçre'deki genel merkezine göndermeleri talep edilmiş; göndermeyenler ise birtakım yaptırımlarla karşı karşıya bırakılmıştır.⁶² Eskort hizmeti, hareketin lideri Berg tarafından "flörtle balık avlama ödemesi yapmak" (making FFing pay) şeklinde tarif edilmiştir.⁶³

Bu noktada bir hususun daha hatırlatılması gerekir. Tıpkı gelirlerinin %10'unu vermeyen üyelere uygulanan kısmi yaptırım gibi, ilerleyen yıllarda hareketin kurallarına uymayan ve asi olan üyeler

⁶⁰ Raine, "Flirty Fishing in the Children of God", 4; Chancellor, "A Family for the Twenty-first Century", 17-18.

Flörtle balık avlama ve sonucunda ortaya çıkan bebeklerin bakımı, eğitimi ve grup içindeki disiplin gibi konular Tanrı'nın Çocukları bağlamında Batı akademiyasında öteden beri tartışmaların konusu olmuştur. Bu bağlamda geniş açıklama için yakın dönemde hazırlanan bir makaleye bakılabilir. Bkz. Susan Raine, "The Children of God/The Family: A Discussion of Recent Research (1998-2005)", *Cultic Studies Review*, (5/1, 2006), 29-72.

⁶¹ Chancellor, "A Family for the Twenty-first Century", 18; Laura Vance, *Women in New Religions*, (New York & London: New York University Press, 2015), 87-88.

⁶² Williams, *Kutsal Fahişeler*, 211.

⁶³ Raine, "Flirty Fishing in the Children of God", 6.

için “zafer kampları” adı verilen kamplar tesis edilmiş, buralarda asiler ya da bir şekilde Mo’ya itaatsizlik eden liderler sözlü ve fiili saldırılarla aşağılanmış, koloni huzurunda işledikleri tüm günahları itirafa zorlanmış, uykusuz bırakılıp dua ederek cinleri kovmaları istenmiş ve her türlü yardım kaynağından uzak tutulmuştur.⁶⁴

Gerek flörtle balık avlama gerekse grup içerisindeki diğer cinsel uygulamaların gittikçe artmasına bağlı olarak zihinlerde oluşabilecek şüpheleri gidermek adına hareketin lideri Berg, 20 Mayıs 1980 tarihinde, 140 madde ya da paragraf diyebileceğimiz açıklamalardan oluşan “Şeytan Seksten Nefret Eder! – Tanrı Ondan Hoşlanır” (The Devil Hates Sex! – But God Loves It)⁶⁵ adlı bir mektup yayınladı. Berg, müritlerin “seksi bir Tanrıya” hizmet ettiklerini, bu Tanrının seksi sevdiğini, çocuklarından da bütünüyle ondan zevk almalarını talep ettiğini ve bu noktada herhangi bir kısıtlamanın da bulunmadığını ileri sürer. Bu özgür tutum yaklaşık 3 yıl devam ettirilir. Nitekim Mart 1983’te hazırlanan “Bomba’ya Hayır” (Ban the Bomb!)⁶⁶ adlı mektupla aynı evde yaşayan üyeler arasındaki cinsel ilişkiler yasaklanmış, Aralık 1984’te de Berg’in sekreteri ve eşi Maria tarafından harekete yeni katılan üyelere ilk altı ay cinsel ilişki kurma yasağı getirilmiştir. Bu son atılan kısıtlayıcı adımlara karşın, hareket git gide büyümeye devam eder; doğum kontrolü kesin olarak yasaklandığı için her evde çok sayıda bebek dünyaya gelmeye başlar. Nitekim 1980’li yılların sonlarına doğru çocuklara eğitim veren yaklaşık 100 ev okulunun üç binin üzerinde çocuğa hizmet verdiği ileri sürülmektedir.⁶⁷

Hareket içerisindeki çocuk sayısının artmasına bağlı olarak 1982 yılında gruptaki çocuklar için – ki 12 yaşından büyükler yetişkin sayılmıştır – *True Komix* adı verilen resimli mektuplardan oluşan bir kitap basılmıştır. Söz konusu mektuplar, Berg’in rüyaları, hareketin doktrinleri, Kutsal Kitap hikâyeleri gibi konularda resimli örnekler ihtiva etmektedir.⁶⁸

Hareketin mensuplarının yaşadığı evlerin çoğunun geçimlerini varlıklı insanların destekleriyle devam ettirmesi, flörtle balık avla-

⁶⁴ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 221.

⁶⁵ http://www.exfamily.org/pubs/ml/ml999_main.shtml (22.11.2018).

⁶⁶ <http://www.exfamily.org/pubs/ml/b5/ml1434.shtml> (22.11.2018).

⁶⁷ Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 19.

⁶⁸ *True Komix* ve içindeki resimli mektuplar için bkz. https://www.xfamily.org/index.php/True_Komix_-_The_Love_of_God (06.12.2018).

ma uygulamasının 80'li yıllarda da aktif bir şekilde sürdürülmesine neden olmuştur. Ancak dini gayeyle başlatılan ve sonra yön değiştiren flörtle balık avlama uygulamaları sonraki yıllarda kadınların cinsel yolla bulaşan hastalıklar kapmaya başlamasına yol açmıştır. Williams, bu süreçte kadınların fedakarlıklarının İsa'nınki ile kıyaslandığını, kendilerine "İsa'nın bizim günahlarımızın cezasını çektiği gibi, biz de hem kendimizin hem de onların kurtulabilmesi için onların günahlarının cezasını çekiyoruz" şeklinde açıklamalar yapıldığını ve Berg'in yine de kadınlara bir doktora görünmelerini önerdiğini aktarmaktadır.⁶⁹ Bununla birlikte 1987 yılına gelindiğinde hareketin içinde AIDS virüsünün yayılmasına sebep olması ve medyada çıkan birtakım olumsuz haberlerin etkisiyle Tanrı'nın Çocukları hareketi flörtle balık avlama stratejisini terk etmek zorunda kalmış; kadın üyelerin, uzun süredir ilişki yaşadıkları ve yakinen tanıdıkları kişiler dışında yabancı erkeklerle cinsel ilişki kurmaları yasaklanmıştır.⁷⁰ Bu sonuç, hareketin dış dünyayla bağlantısını büyük ölçüde kısıtladığı gibi, hareketin içerisindeki gelişigüzel cinsel ilişkilerin kontrol altına alınması ve azalmasına da etki etmiştir. Hareketin resmi sitesinde flörte balık avlama uygulamalarının sona erdirilmesi ile ilgili olarak aşağıdaki açıklamaya yer verilmektedir:

1987 yılında Aile, Tanrı'nın Sözü'nü öteki insanlara ulaştırmanın diğer vasıtalarının üzerinde durmak için flörtle balık avlama uygulamasını sonlandırdı. Böylece flörtle balık avlamanın imkan tanıdığı çok daha kişiselleştirilmiş hizmetten çok daha fazla insana ulaşma fırsatının avantajı elde edilecektir. O zamanlar ayrıca tüm dünyada AIDS salgını yayılmaya başlamıştı. Aile'nin topluluklarımızın dışındakilerle cinsel ilişkiye izin veren politikasının yeniden gözden geçirilme zamanının gelmiş olması da diğer bir gerekçeydi.⁷¹

Hareket içerisindeki kadınların dünyaya getirdiği çocuklar, "İsa'nın Bebekleri" (Jesus Babies)⁷² olarak isimlendirilen ikinci nesli ortaya çıkarmıştır. Uygulamalarından anlaşıldığı kadarıyla hareket, hem geçmişte hem de günümüzde ikinci nesil üyelerin hareketin

⁶⁹ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 183.

⁷⁰ Chancellor, "A Family for the Twenty-first Century", 20; Raine, "Flirty Fishing in the Children of God", 8.

⁷¹ "Flirty Fishing", https://thefamilyinternationalwiki.com/index.php/Flirty_Fishing (04.12.2018).

⁷² https://www.xfamily.org/index.php/Flirty_Fishing (02.11.2018).

yaşamına dahil edilmesine büyük önem vermekte; gençler, sorumluluk alma ve liderlik pozisyonları üstlenme noktasında cesaretlendirilmektedir. 1971-2001 yılları arasında hareket içerisinde doğan çocuk sayısının 13.000'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Bu rakam 1987 yılında 6470 idi ve çift başına ortalama 4,5 çocuk düşmekteydi.⁷³ Halihazırda kısmi ve tam zamanlı olmak üzere iki grupta toplanabilecek üyelerin neredeyse yarısını 16 yaşın altındakilerin oluşturduğu ileri sürülmektedir.⁷⁴ Williams, 1990 yılında hareketin toplam nüfusunun 18.000 olduğunu ve bunun yıllarca bu rakamlarda kaldığını, çünkü ayrılanlarla yeni doğanların birbirini dengelediğini ifade etmektedir.⁷⁵

Flörtle balık avlama uygulaması sona erdirildikten hemen sonra 1988 yılında paylaşılan istatistiklere göre 1978-1988 yılları arasında grup üyeleri tarafından 994.526 kişiye şahitlikte bulunmuş, 223.311 kişiye sevgi gösterilmiş/avlanmış ve neticede 110.640 kişinin gruba katılması sağlanmıştır.⁷⁶ Bu ve benzeri istatistikler söz konusu strateji ile hareket açısından belli bir başarı yakalandığı şeklinde yorumlanabilirse de bazı araştırmacıların bu durumu tartışma konusu yaptıkları görülmektedir. Örneğin Kaplan, flörtle balık avlamanın çok güçlü bir evanjelizm stratejisi olmadığını ileri sürmüş ve bu stratejide temel hedef durumunda olan erkeklerin mesajdan daha ziyade mesajı ileten kadınlara ilgi gösterdiklerine dikkat çekmeye çalışmıştır.⁷⁷ Konuya ilişkin görüş beyan eden bazı araştırmacılar ise, flörtle balık avlamayı, birçok grup ve oluşumun yeni üyeler elde etmeye ve üye sayılarını arttırmaya çalıştığı bir dönemde ortaya konulan etkili bir evanjelizm biçimi olarak yorumlama yoluna gitmektedir.⁷⁸ Combing'e göre Berg, yaşadığı dönem ve koşulları dikkate alarak 30 yaşın üstündeki insanları dini açıdan değiştirmenin zorluğunu fark etmiş, yeni bir şeyler yapmanın önemini kavramış ve bu doğrultuda flörtle balık avlama stratejisi, hem 30 yaşın üstünde hem de sisteme bağlı olan erkekleri kazanmanın

⁷³ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 298.

⁷⁴ Chryssides & Wilkins, *A Reader in New Religious Movements*, 31.

⁷⁵ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 286.

⁷⁶ <https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf>;
<https://www.xfamily.org/images/a/a8/FF-Stats-1988-10-01.jpg> (02.11.2018).

⁷⁷ Kaplan, “New Religious Movements and Globalization”, 87.

⁷⁸ Bkz. Susan Raine, “Flirty Fishing in the Children of God: The Sexual Body as a Site of Proselytization and Salvation”, *Marburg Journal of Religion*, (12/1, 2007), 4-5.

bir yolu olarak görmüştür.⁷⁹ Nitekim Berg, 1982 yılında hazırlanan bir mektupta flörtle balık avlamanın, başka insanları harekete kazandırmada en etkili metot olduğunu açıkça beyan etmiştir. Söz konusu yayında bu uygulamanın diğerlerinden 3000 kat daha etkin olduğuna dikkat çekilmektedir.⁸⁰

Günümüzde “Aile” adı altında varlığını devam ettiren grubun üyeleri içerisinde bu stratejiyi zamanın şartları bağlamında en iyi ve en uygun teknik olarak değerlendirenler bulunmaktadır. Hareket içinde yer almış bazı eski kadın üyeler, cinsel açıdan maruz kalınan tüm suistimallere ve bize şok edici gelen taraflarına karşın, flörtle balık avlama stratejisinde yanlış bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. Hatta hareket içinde geçmiş günleri özlemle yad eden kadınların varlığına bile işaret edilmektedir. Ayrıca hareketin günümüzdeki üyelerinden bazıları sözde müşteri gibi gözüken bazı insanların kendilerini arayarak flörtle balık avlama uygulamasını gizli bir şekilde devam edip etmediğini sorduklarını aktarmaktadır.⁸¹ Flörtle balık avlama uygulamaları zaruret üzerine durdurulmasına karşın, bu stratejisinin arkasındaki kutsal kitap ilkelerinin geçerliliğini koruduğuna inanılmakta, “Sevgi Kanunu” (Law of Love) yürürlükte kalmaya devam etmekte, cinsel paylaşım da hareketin yaşam biçiminin önemli bir bileşeni ve komün bağlantısının önemli bir boyutu olmayı sürdürmektedir.⁸²

Flörtle balık avlama stratejisi, durdurulmuş olmasına karşın grup üyeleri tarafından hiçbir zaman inkar edilmemiştir. Nitekim bir zamanlar Tanrı'nın Çocukları hareketi içerisinde yer almış çoğu kadın üyenin hareket içerisindeki cinsel uygulamaları açık yüreklilikle itiraf ettikleri görülmektedir. Bu noktada yıllarını grupta harcayan ve daha sonra çeşitli gerekçelerle bir şekilde gruptan ayrılan bazı üyelerin harekete katılma ve ayrılma nedenleri ile harekette şahit oldukları temel uygulamaları naklettikleri çeşitli pasajlara yer vermenin yararlı olduğunu düşünüyoruz.

Yaklaşık 15 yılını harekette geçiren Miriam Williams, zikredilen hususlarda şu açıklamaları yapmaktadır:

⁷⁹ Beach Combing, “Flirty Fishing: Evangelical Prostitution”, <http://www.strangehistory.net/2014/04/19/flirty-fishing/> (05.12.2018).

⁸⁰ Bkz. “The 7 F's of FFing”, https://www.xfamily.org/index.php/True_Komix_-_The_7_F's_of_FFing! (02.11.2018)

⁸¹ Chryssides & Wilkins, *A Reader in New Religious Movements*, 30.

⁸² Chancellor, “A Family for the Twenty-first Century”, 32.

Büyük bir çoğunluğumuz yirmi yaşın altındaydı, Hepimiz son derece idealistik – bir anlamda, son derece saf – ayrıca birçoğumuz çocukluğunda cinsel, duygusal ya da fiziksel olarak tacize uğramıştı. Daha çocukken mağdur edilmişik ve yetişkinliğimizde de, bilinçsizce mağduriyetimizi devam ettirmeyi seçmişik.

Bununla beraber, erkekleri kullandığımı, oğlumun duygusal ve fiziksel olarak suiistimal edilmesine izin verdiğimi ve çok küçük yaşlarda cinsel konulara maruz kalmasına yol açtığımı kabul ediyorum.

Mo mektuplarında yazılanlara karşı tavır almayarak, gruptaki sapkınlıkların devam etmesine izin verme sorumluluğunu üstleniyorum. Ancak, sapkınlıkların kendi evimde uygulanması üzerine, bunların kendi kızıma da yapılabileceğini gördüğümde, sorumluluğun ne anlama geldiğini nihayet anladım. Kendi evimde çocuklara cinsel taciz yapılmasının sorumluluğunu taşımak istemiyordum ve bu yüzden de ayrıldım. Bu olay benim için bir dönüm noktası oldu. Taciz kurbanları, sık sık okuduğumuz gibi, kendileri de birer tacizci olarak döngüyü sürdürürler. Hareketlerinin sorumluluğunu üstlenirlerse, ancak o zaman döngü bozulabilir...

... Kapalı bir toplumda yaşadığımız ve yaptığımız her şeyin sevgi adına olduğuna, hırs ya da geçici bir heves olmadığına inandığımız için, bilinçsizce birbirimizin duygularını desteklemiştik; beyinlerimizin yıkanmasından bile kötü bir şeydi bu – benliksiz, savunmasız ve aciz yaratıklar olup çıktık. Yalnızca soyut sevgiye değer verir olduk, kendimize olan saygımız pek az olduğundan, diğer insanlara karşı da fazla saygılı değildik. Neyse ki çocuklarımin hayatı benim için önemli olduğu için kendimi bu ideolojik sersemlikten sıyrabildim.⁸³

Flörtle balık avlama sürecine katıldığı yıllar boyunca, Tanrı'nın sevgi mesajını vermekten başka bir şey düşünmediğini belirten Williams, bundan dolayı zevk almaya da çalışmadığını ileri sürmektedir.⁸⁴ Flörtle avlanan kadın üyelerin çoğunun ya erkek arkadaşı bulunmaktaydı ya da evliydi ve çocukları vardı. Dolayısıyla kadınlar, yaptıkları işi genellikle zor, tehlikeli ve yorucu bulduklarını ifade etmişlerdir. Williams bu noktada şu ifadelere yer vermektedir:

⁸³ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 317.

⁸⁴ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 13.

İsa'nın kurtuluş mesajına inanıyordum ve bu erkekler, kalplerini İsa'ya açmasalar bile, en azından mesajı duymuş oluyorlardı. Bir gün hatırlayacaklardı. Bununla beraber, liderlerin cinselliği güçlü dostlar edinmek ve bağlantılar kurmak için kullandıklarını yavaş yavaş fark etmeye başlamıştım. Kocam da, "balık avı"nın insanları Tanrı'nın ailesinin içine çekmek için kullanılacak en son çare olduğunu düşünüyordu. Avlanmanın amacı giderek anlamını yitiriyordu.⁸⁵

Williams, başlangıçta flörtle balık avlama uygulamasında para alınmadığını, bir gün taksi parası çıkmadığı için balığının kendisine verdiği parayı almak durumunda kaldığında yaşadığı pişmanlığı ve sonrasında olanları şu şekilde nakletmektedir:

... "Taksi parası olarak cebime biraz para tıktırdı. Dışarı çıkıncaya kadar ne kadar olduğunu bilmiyordum. Dinle, Tim, parayı geri vermek istiyorum. Kendimi kirlenmiş hissediyorum. Sanırım, bu işi para için yaptığımı düşünüyorum. Oysa ben, bunun Tanrı'nın Sevgisi için olduğunu anlatmış ve anladığımı sanmıştım. Timothy, kızgınım. Bize yiyecek içecek bir şeyler ısmarlamaları ya da ufak tefek hediyeler vermeleri gibi bir şey değil bu. Bu düpedüz nakit para – biliyorsun, kirli para." Ağlamamak için kendimi zor tutuyordum. Olup bitenler gözüme çok çirkin görünüyordu. Timothy'nin beni bu durumdan kurtarmasını istiyordum. "Hayır, Yeshanah, geri verme. O paraya ihtiyacımız var ve sanırım, Tanrı onun kalbine dokunarak bu parayı sana vermesini sağladı. Öyle olmalı. Salim henüz tanımıyor; ama, Tanrı ona bu aralar maddi yardıma ihtiyacımız olduğunu göstermiş olmalı." "Emin misin, Timothy? Bu konuda kendimi çok kötü hissediyorum." "Dinle, merkezden birkaç yeni mektup geldi. Para almanın bir sorun olmadığını söylüyorlar. Henüz mektupları okumadın, ama Tanrı'nın Sevgisi'ni sunmanın karşılığı olarak para almaktan söz ediyorlar. Bu konuda hiç tasalanma, doğrusunu yapıyorsun." "Bilmiyorum", diye yanıtladım. "Bir şeyleri yanlış yorumlamadığına emin misin?"

⁸⁵ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 129.

“Hayır gerçekten! Mektupları okuyuncaya dek bekle. Oldukça önemliler! Sakın endişelenme. Bir içki iç ve taksiye atlayıp eve dön.”

“Ama Timothy, kendimi bir fahişe gibi hissediyorum” diye öfkeli bir şekilde karşı çıktım.

“Evet, öylesin” dedi üzerine basarak, “İsa için fahişelik yapıyorsun! Ve Tanrı da çöpçatanımız!”⁸⁶

Williams’ın grup üyelerinin psikolojisine dair söyledikleri de oldukça çarpıcıdır:

İdealler, olanaklar, sevgi ya da diğer psikolojik/duygusal uyuşturucular yüzünden geçici olarak özürlü hale gelmiş bir avuç serbest düşünen insandık. Kampta yaşayanların neredeyse tümü, sonunda gruptan ayrıldı ve içlerinden biri, ayrıldıktan sonra intihar etti. Ancak Aile’de bulunduğum süre içinde kimsenin kendini öldürmeye çalıştığını duymadım. Dağ başında geçirdiğimiz o günlerde, hepimizin kafası kesinlikle bir şeylerle doluydu. O sıralar, ne yaptığımızı tam anlamıyla düşünemeyecek kadar meşgulduk ve ancak ayrıldıktan sonra, kendi başımıza kalıp da düşünecek zaman bulabilirsek, hayatımızı boşa harcadığımızı anlayabiliyorduk...⁸⁷

db | 43

Williams hareketten ayrıldıktan sonra *Kutsal Fahişeler* adlı kitabını kaleme alırken, hala bir şekilde görüştüğü, hareketten ayrılan bazı üyelerden de görüşlerini paylaşmalarını istemiş ve bunlara kitabında yer vermiştir. Williams’ın ilk kocası Cal/Jerry bu isimlerden biridir. Cal, grupla ilgili görüşlerini, katılma ve ayrılma nedenlerini şu şekilde anlatmaktadır:

Bence amaçlarım ve isteklerim yanlış değildi. İçten yaklaşımları olan, hayallerinin güzelliğine ve parlaklığına sarılan, hakikatin kötü bir şeye dönüşmesini engelleyebileceklerini uman başka kişilerin de olduğuna inanıyorum. Çok düşündüm, çok sorguladım ve olaylara kuşkuyla yaklaştım; ancak, bu tür düşüncelerden uzak durmaya koşullandırılmıştık. Bu yüzden de davranışımız daha radikal ve tabii ki daha fanatik bir hal alıyordu. Belki de “dünyaya geri dönmek”ten açıkça korkuyorduk. Hangi nedenle kalıp itaat ettiğimiz her zaman biraz gizemli kalacak...

⁸⁶ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 15.

⁸⁷ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 226.

Flörtle avlanma dönemi başladığında oldukça endişeliydim. Eşlerimizi sevgi yatağının çarmihına kurban etmeye hazırlanmıştık. Aylar geçtikçe mektuplar daha kesin bir anlam taşımaya başladı. İlk kez söyleyecek sözüm yoktu. Çok büyük acı verdi. Beraberimizde bir şeyleri yitirdiğimizi hissettim. Bu mektupların nereye doğru yönlendiğini gayet iyi anlamam ve bunun yarattığı endişe dolayısıyla, ilişkimiz o sıralar pek iyi değildi. En sevdiğim insanı kaybetme korkusuyla, aylar geçtikçe daha da tuhaf davranmaya başlıyordum. Yine de bu duruma alıştım ve bunun mutlak fedakarlık olduğuna kendimi inandırdım. Zaman içinde daha dalavereci olduk, amaçlar ve istekler de saygınlığından çok şeyler yitirdi. Grubun içinde babasız bir nesil yetişti, kötü muamele – kötü kader – kötü baskı.

Tanrı adına çöpçatanlık yaparken neler hissettim? En başlarda, sevginin gücüne ve güzel bir kadının ruhları kazanabileceğine içtenlikle inanmıştım. Hafif bir kıskançlık ve acı her zaman vardı. Karımın sevgisinin meyvelerini ilk kez keşfeden bir yabancı olduğumu farz ederek, her seferinde başka biriymişim gibi davrandım. Bütün bunlar, onu daha çekici, daha arzulanır bir hale getirdi ve eve dönmesini bekleyemez oldum... Sorunun ben olduğumu düşündüğüm için, kalbim ve beynim acı içindeydi. “Senin yabancılarla yatmana izin verdiğim halde beni red mi ediyorsun?” Bu bir sorundu ve bizi birbirimizden ayıran bir iletişim kopukluğu yaratmıştı.

Aldatılmış masum insanlar olduğumuza inanıyorum. Geçmişten kaynaklanan bir suçluluk duygusu taşımadığını umuyorum. Bütün bu olayları yaşamış ve ayakta kalmış bizler, eminim ki bütün bu deneyimler için biçilmiş kaftandık.

Neticede ayrılmamı sağlayan neydi? Zavallı Sharon’un başına gelenleri gördükten sonra karar verdim. Doldurduğu video kasetini duyduğum zaman içimde bir şeyler parçalandı. Yıllardır ayrılmayı düşünüyordum zaten; ancak, Sharon’un başına gelenleri öğrendikten sonra iyice koptum.⁸⁸

Cal’ın Williams’dan sonraki ikinci eşi Mara da tarikatın bir üyesiydi. Mara, tarikata niçin katıldığını ve flörtle avlanma sürecinde neden ayrılmadığını şu sözlerle paylaşmaktadır:

⁸⁸ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 306-307.

Derin bir tinsellik arayışı sırasında gruba katıldım; şu anda bunun kendim ve gerçek değerlerime yönelik bir arayış olduğunu biliyorum...

Avlanmadan tiksindiğim halde bunu niçin kabul ettim? Çünkü bir mücadele içeriyordu, devrimci bir olaydı ve bu, içimde her zaman bir şeyleri kıpırdatıyordu. Ahlak anlayışlarının ötesine geçmek, Hıristiyanlığın içerdiği cinsel tabuları aşmak oldukça cazip görünüyordu. Bu zihinsel bir yaklaşımdı, vücudum ise buna tam olarak uyum sağlayamadı. Cinsel açıdan özgür değildim ve bu da, İsa'ya insan kazandırmayı güçleştiriyordu. Tabii ki işin içine paranın girmesi değerini daha da azaltıyordu. Şimdi dönüp baktığımda, ne kadar toy ve güvensiz olduğumu, bunları kültür ve bilgelik gösterisiyle örtbas ettiğimi görebiliyorum. Çok kibirliydim ve diğerlerinden daha akıllı olduğumu düşünüyordum, ama aynı zamanda çok da yetersizdim.

Beni gruba çeken, inançlardan çok insanların sıcaklığıydı. Bu yüzden ayrıldığı zaman duygusal bağları koparıp eski ilgi alanlarım olan Hinduizm'e ve Budizm'e geri dönmek zor olmadı. Artık kendimi o günlere oranla çok değişik hissediyorum, sanki başka birisi hakkında yazıyormuşum gibi geliyor. Bugün bulduğum huzur ve dengenin, o dönemin ardından sorduğum soruların ve derin arayışın sonucu olduğunu söyleyebilirim.⁸⁹

Yukarıdaki ifadeler ve benzeri açıklamalar dikkate alındığında bu tür tarikatlara katılanları aptallıkla itham edenler/edecekler bulunmakla birlikte, bazı yeni dini hareketler üzerinde yapılan alan araştırmaları farklı bir sonuca işaret etmektedir. Brahma Kumaris, İlahi Işık Misyonu, Hare Krişna, Rajneesh, Sahaja Yoga, Sayentoloji, Transendantal Meditasyon ve Moonculuk gibi hareketlerin Batı'da yayılma gösterirken daha ziyade eğitim ve sosyal seviyeleri yüksek insanlar tarafından kabul gördükleri anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri örneklerden hareketle YDH üyelerinin genel olarak halktan daha iyi eğitim almış kimseler oldukları dile getirilmektedir.⁹⁰ Williams bu yargıyı Tanrı'nın Çocukları hareketi için geçerli kılacak isimlerden biridir. Nitekim o, üniversiteyi 4.0'lık bir dereceyle bitirdiğini

⁸⁹ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 307-308.

⁹⁰ Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketlerin Yaşayan Dünya Dinleri ve Mensuplarıyla İlişkileri", *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsra Güngör, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 407.

ve bu durumun aptal olmadığını hem kendisine hem de diğer insanlara kanıtlamasını sağladığını ifade etmektedir.⁹¹

Tıpkı Tom Cruise'un Sayentoloji tarikatının bir üyesi oluşu gibi, bir zamanlar Tanrı'nın Çocukları hareketi içerisinde yer almış ünlü isimler de söz konusudur. Örneğin *Çılgılık*, *Conan* ve *Jawbreaker* gibi filmlerde rol almış Amerikalı sinema oyuncusu, model ve yazar Rose McGowan çocukluğunu harekette geçirip daha sonra ailesiyle birlikte hareketten ayrılmıştır. McGowan, *People* adlı dergi için Blaine Zuckerman'a 2011'de verdiği röportajda çok küçük bir çocukken harekette cinsel istismarlara şahit olduğunu, kadınların temelde erkeklere hizmet ettiklerini ve birden fazla kadınla birlikte olmaya izin verildiği gibi bilinen hususları tüm açıklığıyla dile getirmiştir.⁹² Ünlü olması dolayısıyla medyanın merakını fazlaca cezbeden McGowan, *The Roseanne Show*⁹³ gibi bazı TV programlarında harekette geçirdiği zamanlar hakkında bilgiler vermiş ve son olarak Ocak 2018'de, yaşadıklarını tüm ayrıntılarıyla anlattığı *Cesur* (Brave)⁹⁴ adlı bir kitap kaleme almıştır.

46 | db

Mensuplarının, Tanrı'nın Çocukları hareketi ve uygulamalarına yönelik tavır ve söylemlerinin her zaman eleştirel değil, bazen de savunmacı olabildiğini hatırlatmak gerekir. Örneğin, hareketin bir kadın üyesi tarafından dünyaya getirilen ilk 10 çocuktan biri olan Sarah Lieberman, 14 Şubat 2001 tarihinde henüz 25 yaşında iken ABD'deki *San Francisco Chronicle* adlı gazeteye verdiği röportajda Tanrı'nın Çocukları hareketinin yanlış anlaşıldığını ve iftiraya maruz kaldığını ileri sürmüş ve bu doğrultuda şu ifadeleri kullanmıştır:

İnsanlar bunun bütünüyle cinsellikle ilgili olduğunu düşünmektedir. Halbuki o, cinsel ilişkilerden daha büyük bir şeydir. İnsanlarla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu ve onlar hakkında ne düşünüldüğü ile bağlantılıdır. Tanrı'yı bütün ruhunla sevmeye ilgilidir.⁹⁵

⁹¹ Williams, *Kutsal Fahişeler*, 284.

YDH'lerin taraftar kazanmada uygulamaya koyduğu psikolojik süreçlere ilişkin bkz. Emine Battal, *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler*, (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 204-207.

⁹² Blaine Zuckerman, "Rose McGowan: I Escaped a Cult", *People*, 5 Eylül 2011. <https://people.com/archive/rose-mcgowan-i-escaped-a-cult-vol-76-no-9/> (13.12.2018).

⁹³ https://www.youtube.com/watch?v=d94tM9E_RUI (13.12.2018).

⁹⁴ Rose McGowan, *Brave*, HarperOne, 2018.

⁹⁵ Don Lattin, "Escaping a Free Love Legacy / Children of God Sect Hopes It Can Overcome Sexy Image", *San Francisco Chronicle*, 14 Şubat 2001.

Son olarak, hareket içerisinde doğmuş ya da yer almış eski bazı çocuk üyelerin, hareketin komünlerinde yaşadıkları cinsel tecrübeler yüzünden sonraki süreçte ailelerine ya da kendilerine şiddet uyguladıklarına dair vakalara atıfta bulunmak istiyoruz. En çarpıcı örnek olarak Berg'in evlatlığı Richard Peter “Davidito” Rodriguez'e işaret edilebilir. Berg'in ikinci eşi Maria'nın Kanarya Adaları'ndayken bir flörtle avlanmasının sonucunda 25 Ocak 1975 tarihinde doğmuştur. Biyolojik babası Carlos BelAir'dir. Flörtle balık avlama stratejisiyle dünyaya gelen ilk çocuktur. “Davidito” vaftiz adıyla tanınan Rodriguez, Berg tarafından yaklaşan kıyametin peygamberi ve Lattin'in tabiriyle “teolojik fantezilerindeki kahramanlardan biri”⁹⁶ olarak yetiştirilmiştir. Çocukken hareketin üst yönetimindeki isimlerin cinsel istismarlarına maruz kalan Rodriguez, 2005 yılında henüz 30 yaşındayken önce çocukken bakıcılığını yapan isimlerden biri olan Angela Smith'i bıçaklayarak öldürmüş, ardından da bunu intikam ve adalet için yaptığını itiraf eden bir video kaydı çekerek intihar etmiştir.⁹⁷

Sonuç

db | 47

XX. yüzyılın ikinci yarısı, modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, bireycilik, hazcılık gibi çeşitli faktörlerin etkisiyle çok sayıda yeni dini hareketin ortaya çıktığı bir dönemi ifade etmektedir. Karizmatik bir lider ve belirli bir ideoloji etrafında örgütlenen bu hareketler, sahip oldukları sıra dışı inanç ve ritüeller, üye kazanmada kullandıkları yöntemler ve ayrıca kadınlar ve erkeklere biçtikleri rollerle yeni bir hayat tarzı oluşturmayı hedeflemiş ve bu doğrultuda faaliyet göstermek suretiyle geleneksel dini anlayış ve kurumlara meydan okuyarak onların yerini almaya çalışmıştır. David Berg'in liderliğinde kurulan Tanrı'nın Çocukları da söz konusu hareketlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Amerika'daki hippie gençler arasında ortaya çıkıp yayılan hareket, temel doktrinlerini de büyük oranda onların ihtiyaçlarını dikkate alarak yorumlamış ve oluşturmuştur. Bu doğrultuda çeşitli uygulamalara imza atılmış olsa da Tanrı'nın Çocukları denilince konuyla az çok yakından ilgilenenlerin aklına ilk gelen uygulama “flörtle balık avlama” olmuştur.

⁹⁶ Don Lattin, *Jesus Freaks: A True Story of Murder and Madness on the Evangelical Edge*, (New York: Harper Collins, 2008), XIX-XX.

⁹⁷ Bkz. Elisabeth Arweck, *Researching New Religious Movements*, (London & New York: Routledge, 2006), 1; Arthur Goldwag, *Cults, Conspiracies, & Secret Societies*, (New York: Vintage Books, 2009), 32-33.

Tanrı'nın Sevgisi'nin ihtiyacı olanlarla paylaşılması ve kayıp ruhların kazanılması algısı doğrultusunda ileri sürülen bu stratejide harekete yeni üyeler, özellikle de erkekleri çekebilmek için başlangıçta cazibe, ilerleyen süreçte ise her türlü cinsel ilişkiye başvurulması meşru kabul edilmiştir. Bir anlamda güzel ve cazibeli kadınlar zihinlerini ve bedenlerini Tanrı adına kullanmışlardır. İlk yıllarda kadınların harekete erkek üye kazandırmak için kullandıkları cinsellik, daha sonraları harekete bağış toplama vasıtasına dönüşmüş, daha da ileri götürülerek kadınların zengin ve seçkin kişilerle uzun süreli ilişkiler kurdukları eskort hizmeti sunmaya varan bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla bir bakıma flörtle avlanma ve fahişelik, büyük oranda harekete finansal ve politik destek sağlamanın bir yolu olarak kullanılmıştır. Flörtle balık avlamanın tarihsel açıdan 5 safhasından söz edilebilir: 1) Berg - 1974 yılında Tenerife'de başlatarak – balıkçı olarak nitelenen başta kadınlar olmak üzere grubun üyelerini muhataplarını Tanrı'nın sevgisiyle ayartmaya gönderir. 2) Kadınlar kadar başarılı ya da popüler olamadıkları için erkekler flörtle balık avlama uygulamasının kapsamından çıkarılır. 3) Kadınlar, saflarına çekmek için grubun dışındaki erkeklerle cinsel ilişkiye girmenin ötesine geçerek özel müşterilerinden para almaya da başlarlar. 4) Kadınlar, eskort acentelerine katılma noktasında teşvik edilir ve müşterilerden gelecek her türlü armağan komün evlerine yardım kapsamında meşrulaştırılır. 5) Son safhada görünüşte AIDS salgını dolayısıyla flörtle balık avlama yasaklanır.

Berg, kadın üyelerin bedenlerini hem fiziksel görünüş açısından nasıl sunmaları gerektiği hem de özelde cinsel ilişkiler açısından nasıl kullanacakları konusunda temel belirleyici konumda olmuştur. Bütün bunlar üyelere gönderilen resimli ve karikatürlü "Mo Mektupları" olarak bilinen yazılarla yapılmıştır. Berg, kendini ahir zaman peygamberi olarak tanımladığından, sözleri de müritleri tarafından Tanrı'nın sözleri olarak kabul edilmiş ve direktifleri doğrudan pratiğe aktarılmıştır. Dolayısıyla söz konusu mektuplarda Kitabı Mukaddes'ten alıntılar yapılmakla birlikte Berg'in asıl amacının kendi doktrinini ve mektuplarını yaymak olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Tanrı'nın Çocukları hareketini, birçok araştırmacının dikkat çektiği üzere, İsa'nın takipçileri olan bir gruptan ziyade Berg'in tanıkları olarak nitelemek daha doğru olacaktır.

Temel hedef kitleyi oluşturan erkeklerin önemli bir bölümünün mesajdan ziyade mesajı ileten kadınlara ilgi duymalarından dolayı

etkin bir evanjelik yöntem olup olmadığı noktasında eleştirilse de flörtle balık avlama, insan bedeninin amaç, güç ve kontrolün merkezinde nasıl yer alabildiğini göstermesi açısından çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

İnsan onurunun nasıl ayaklar altına alındığı, kadınların flörtle balık avlama ve cinsellikle ilgili diğer uygulamaları nasıl benimzedikleri ve bu kabullenme sürecinin arka planında kandırılma, beyin yıkama, zorlama gibi olumsuz durumlar mı yer almaktadır yoksa bir gönüllülük mü söz konusudur şeklindeki haklı sorulara birkaç açıdan cevap verilebilir. Öncelikle Tanrı'nın Çocukları ve diğer bazı YDH'lerin katılımcıları üzerinde yapılan araştırmalar, üyelerinin bir bölümünün, bazı gruplarda ise çoğunluğun en az bir üniversite mezunu olduğunu gösterdiğinden, bu tür hareketlere katılan insanların hepsi için olmasa da bir kısmının kandırıldığını düşünmek makul görünmemektedir. Nitekim çalışmamızda kendisine zaman zaman atıfta bulunduğumuz Williams'ın açıklamaları bu sonucu desteklemektedir. Öte yandan yıllarını Tanrı'nın Çocukları hareketi içerisinde geçirip sonra bir şekilde hareketten ayrılan üyelerin yaptıkları açıklamalara bakıldığında, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir zorlama ve baskı durumu da ön plana çıkmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında kadınların, flörtle balık avlama eylemine katılım için baskıya maruz kalmadıklarını, aksine yeni rollerine kendi istekleriyle katıldıkları söylenebilir.

db | 49

Flörtle balık avlama stratejisinde kadınlar, yeni rollerini, kendini Tanrı tarafından görevlendirilmiş ahir zaman peygamberi olarak algılayan Berg ve gruba olan duygusal bağlılıkları kapsamında kabullenebilmişlerdir. Berg, düşünce ve isteklerini açık bir şekilde ortaya koymuş, onun isteklerine olumlu karşılık veren kadınların her biri de kendi yaşamları, amaçları ve kurtuluşa ulaşma arzuları doğrultusunda kendilerinden istenenleri tatbik etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle kadınlar Berg, Tanrı ve kurtuluşları için çalıştıklarına inanmış ya da inandırılmış; kıyamet öncesi son günlerde Tanrı'nın emrini yerine getirdiklerine inanarak, daha fazla erkeği gruba çekmek için bedenlerini feda etmiş ve kurban olarak sunmuşlardır. Erkekleri flörtle avlamak suretiyle onlara Tanrı'nın sevgisini verdiklerine ve kurtuluşlarına katkı sağladıklarına inanmışlardır. Üyelerin yaptıkları açıklamalar dikkate alındığında, harekete katılma aşamasında kadınların çoğunun manevi arayış içinde oldukları ve kendilerini Tanrı'ya adamanın yeni yollarını aradıkları da unutulmamalı-

dır. Bu karşılıklı ilişki süreci, insanların daha önce asla sıcak bakmayacakları davranışları niçin ve nasıl benimseyebildikleri ve dahası bizzat uygulayabildiklerinin anlaşılması noktasında hayati önem arz etmektedir. Elbette bu noktada YDH'lerin üyelerine sınırsız sevgi, ilgi ve güler yüz göstererek onları kendilerine koşulsuz bir şekilde bağlamaya çalışması, sunulan yoğun ilgi ve alaka dolayısıyla kendisini özel hissetmeye başlayan bireylerin bu hissi kaybetmemek uğruna hareketin sadık bir üyesi haline gelebildikleri gibi başka dinamiklerin etkisi de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

Kitap ve Makaleler

- Arweck, Elisabeth. *Researching New Religious Movements*. London & New York: Routledge, 2006.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Cereyanlar*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Bainbridge, William Sims. *The Endtime Family: Children of God*. New York: State University of New York, 2002.
- Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*. Oxford: Blackwell Publishing, 1984.
- Battal, Emine. *Kıyametin Gölgesinde: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Chancellor, James D. "A Family for the Twenty-first Century". *Controversial New Religions*. ed. James R. Lewis & Jasper A. Petersen, New York: Oxford University Press, 2014, 19-42.
- Chancellor, James D. *Life in The Family: An Oral History of the Children of God*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- Chrystsides, George D. & Wilkins, Margaret Z. *A Reader in New Religious Movements*. London & New York: Continuum, 2006.
- Cowan, Douglas E. & Bromley, David G. *Cults and New Religions*. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd., 2015.
- Goldwag, Arthur. *Cults, Conspiracies, & Secret Societies*. New York: Vintage Books, 2009.
- Kaplan, Jeffrey. "New Religious Movements and Globalization". *Introduction to New and Alternative Religions in America I*. ed. Eugene V. Gallagher, & W. Michael Ashcraft, London: Greenwood Press, 2006, 84-125.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Lattin, Don. "Escaping a Free Love Legacy / Children of God Sect Hopes It Can Overcome Sexy Image". *San Francisco Chronicle*, 14 Şubat 2001.
- Lattin, Don. *Jesus Freaks: A True Story of Murder and Madness on the Evangelical Edge*. New York: Harper Collins, 2008.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Özkan, Ali Rafet. "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri". *Yeni Dini Hareketler*. eds.: Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 27-46.
- Raine, Susan. "Flirty Fishing in the Children of God: The Sexual Body as a Site of Proselytization and Salvation". *Marburg Journal of Religion* 12/1, 2007, 1-18.

- Raine, Susan. “The Children of God/The Family: A Discussion of Recent Research (1998-2005)”. *Cultic Studies Review* 5/1, 2006, 29-72.
- Reid, Alvin. *Introduction to Evangelism*. Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1998.
- Singer, Margaret T. *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sim. “Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects”. *American Journal of Sociology*, LXXXV/6, 1980, 1376-1395.
- Stark, Rodney L. & Neilson, Reid L. *Rise of Mormonism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Stark, Rodney L. “Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model”. *Cults and New Religious Movements: A Reader*. ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, 259-270.
- Tucker, Ruth A. *Another Gospel: Cults, Alternative Religions, and the New Age Movement*. Michigan: Zondervan, 1989.
- Turan, Süleyman. “Yeni Dini Hareketlerde Kadın”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1, 2016, 123-145.
- Turan, Süleyman. “Yeni Dini Hareketlerin Yaşayan Dünya Dinleri ve Mensuplarıyla İlişkileri”. *Dinler Arası İlişkiler*. ed. Ali İsmail Güngör, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, 397-424.
- Uzun, Semanur. *Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Van Twist, Amanda van Eck Duymaer. *Perfect Children: Growing Up on the Religious Fringe*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Van Zandt, David A. “The Children of God”. *America's Alternative Religions*. ed. Timothy Miller, Albany: State University of New York Press, 1994, 127-132.
- Van Zandt, David E. *Living in the Children of God*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Vance, Laurai *Women in New Religions*. New York & London: New York University Press, 2015.
- Wangerin, Ruth. *The Children of God: A Make-Believe Revolution?*. London: Bergin & Garvey, 1993.
- Williams, Miriam. *Kutsal Fahişeler: Tanrı'nın Çocukları Tarikatında Fahişelikle Geçen On Beş Yılım*. 3. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 2004.
- Zuckerman, Blaine. “Rose McGowan: I Escaped a Cult”. *People*, 5 Eylül 2011.

İnternet Kaynakları

- <http://www.davidberg.org/flirty-fishing>, (22.05.2018).
- <http://www.exfamily.org/pubs/ml/b5/ml1434.shtml> (22.11.2018).
- http://www.exfamily.org/pubs/ml/ml999_main.shtml (22.11.2018).
- <http://www.strangehistory.net/2014/04/19/flirty-fishing/> (05.12.2018).
- <http://www.unification.net/1978/780723.html>, (16.05.2018)
- <https://media.xfamily.org/docs/fam/ml/ml-502.pdf> (28.11.2018).
- <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0009-0012-log-tk-302c-law-of-love.pdf> (28.11.2018).
- <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0034-0048-log-tk-323-the-dancer.pdf> (05.12.2018).
- <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0451-0454-log-tk-1026-glorify-god-in-the-dance-part1.pdf> (05.12.2018).
- <https://media.xfamily.org/docs/fam/tk/love-of-god/0463-0466-log-tk-1083-7fs-of-fing.pdf> (28.11.2018).

<https://pubs.xfamily.org/text.php?t=241> (20.11.2018).
https://thefamilyinternationalwiki.com/index.php/Flirty_Fishing (04.12.2018).
<https://www.davidberg.org/moletters>; <https://pubs.xfamily.org/> (16.11.2018).
<https://www.thefamilyinternational.org/en/mission-statement/> (19.11.2018).
<https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf> (28.11.2018).
<https://www.xfamily.org/images/0/06/Ff-report-docs.pdf>;
<https://www.xfamily.org/images/a/a8/FF-Stats-1988-10-01.jpg> (02.11.2018).
https://www.xfamily.org/index.php/Flirty_Fishing (28.11.2018).
https://www.xfamily.org/index.php/King_Arthur%27s_Nights! (28.11.2018).
[https://www.xfamily.org/index.php/True_Komix - The 7 F's of FFing!](https://www.xfamily.org/index.php/True_Komix_-_The_7_F's_of_FFing!) (02.11.2018)
https://www.youtube.com/watch?v=d94tM9E_RUI (13.12.2018).



İHTİLÂT BİLGİSİNİN TESPİTİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

Halil İbrahim TURHAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Ocak 2019, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atf:** Turhan, Halil İbrahim. "İhtilât Bilgisinin Tespitinin Güvenilirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 53-88.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 January 2019, **Accepted:** 20 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Turhan, Halil İbrahim. "Reliability Detection of Ikhtilât Information". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 53-88.



Öz

Bu çalışmada, mahiyeti gereği yalnızca râvînin akıl ve hâfıza fonksiyonlarında sorunların oluşmaya başladığını müşahede eden kişilerce yapılması gereken ihtilât tespitleri, ihtilâtı tespit eden kişi ile muhtelit arasında görüşme olup olmaması açısından ele alınacaktır. Araştırma klasik dönemde bu konuda yazılan eserlerden en hacimli olan *el-Kevâkibü'n-neyyirât*'taki râvîlerle sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda öncelikle incelemeye konu olan ihtilât açıklamalarının ne kadarının, hoca-talebe ilişkisiyle izah edilebileceği araştırılmıştır. Ayrıca aralarında böyle bir irtibat olmamakla birlikte muhtelit ile bu tespiti yapan kişilerin aynı dönemde yaşayıp yaşamadıkları incelenmiştir. Muâsır oldukları belirlenen kişilerin de görüşüp görüşmedikleri, bir diğer ifadeyle ihtilât tespitinin müşahedeye dayanıp dayanmadığı ortaya konulmuştur. Bu kapsamda son olarak râvî ile ihtilâtı tespit eden kişi arasında ilişki kurulamaması sebebiyle sorunlu görünen açıklamaların güvenilirliği sınıflandırılarak ele alınmıştır.

Bu makalede, ihtilât tespitleri, râvîlerin tabaka ve ölüm tarihleri esas alınarak tetkik edilmiş ve böylece söz konusu tespitlerle cerh-ta'dîl ilminin gelişim seyri- nin uyumlu olup olmadığının ortaya konulması da amaçlanmıştır. Birbirleriyle çelişen ihtilât tespitlerinde, râvî ile ihtilâtı tespit eden kişi arasındaki irtibatın bir tercih sebebi olarak kullanılıp kullanılmayacağı da tartışılmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, halil.turhan@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0002-7219-9632>

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ricâl ilmi, Cerh-ta'dîl, İhtilât, Muhtelit.

Reliability Detection of İkhtilât Information

Abstract

In this study, the findings of the ikhtilât (to have problems in the mind and memory functions towards the end of life) made by the parties will be discussed in terms of whether there is an interview between the person who has determined the ikhtilât and the situation. As it is known, these determinations by nature can only be made by those who are aware of the problems in the mind and mind functions of the transmitter. The research has been limited to the transmitters in al-Kavâib al-nayyirât which is the most voluminous among the works written in this subject in the classical period. In this context, first of all, it has been investigated how much of the explanations of the ikhtilat that are subject to the examination can be explained by the relationship with the teacher-student. In addition, although there is no such contact between them, it has been examined whether the persons who make this determination and their parties live in the same period. It has been shown whether the persons who were determined to be ex-officio met or not, in other words, whether the determination of the ikhtilat was based on observation. In this context, the reliability of the explanations that appear to be problematic due to the lack of relationship between the person who identified the ikhtilat and the transmitter and the culprit was discussed.

In addition, the findings of the ikhtilat were examined on the basis of the level and death dates of the transmitters, and thus, it was aimed to determine whether the progression of the science of jarh-ta'dîl was compatible with these determinations. In the case of ikhtilat of contradiction with each other, it was also discussed whether the contact between the person who had established the ikhtilat and the transmitter would be used as a preference.

Keywords: Hadith, Science of transmitters (rijâl), Approving (al-ta'dîl), impugning (al-jarh), İkhtilât, Mukhtaliğ.

Giriş

Râvîlerin rivâyet ehliyetini belirleme sürecinde gözleme dayalı bilgiler, önemli rol oynamaktadır. Ricâl tenkidinde bu yöntemle elde edilen ve râvînin güvenilirliğine doğrudan etki eden bilgiler arasında ihtilât tespiti yer almaktadır. Sözlükte “karışmak, kişinin şuuru bozulmak” anlamına gelen¹ ihtilât, hadis terimi olarak yaşlılık, bunama, aşırı üzüntü gibi sebeplerle râvînin aklının zayıflaması neticesinde rivayet ehliyetini kaybetmesi şeklinde tarif edilmekte-

¹ Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993), 7: 291.

dir.² Bazı hadis usûlü âlimleri rivayetlerini kitaplarından yapan bir râvînin gözlerini veya kitaplarını kaybetmesi yüzünden hatalı rivayetlerde bulunmasını ihtilât olarak değerlendirerek bu terimin anlam dairesini genişletmişlerdir.³

İhtilât ile ilgili üzerinde durulması gereken konulardan biri, bu tespitin hangi yollarla yapılacağıdır. *el-Kütübü's-sitte*'de yer muhtelit râvîler üzerine araştırma yapan Abdülcebbar Saîd ihtilâtı tespit etme yöntemleri olarak "râvînin imtihana tâbi tutulması", "ihtilât ettiğinin gözlemlenmesi", "önceki rivayetleriyle sonraki nakillerinin karşılaştırılması", "öğrencileri başta olmak üzere râvînin etrafındaki

² Tanımlar için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 3: 366; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuḥbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1415/1994), 536-537; Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *Mu'cemü'l-muṣtalahaṭi'l-hadîsiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kesîr, 1428/2007), 77; Abdülcebbar Saîd, *İhtilâtu'r-ruvâti's-sikât dirâsetün taṭbikiyye 'alâ ruvâti'l-Kütübî's-Sitte* (Riyad: Mektebü'tü'r-Rüşd, 1425/2006), 17-21; Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *Tahrîru 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Mü'essesetü'r-Reyyân, 1424/2003), 447; Muhammed Câsim Râşid el-İsâvî, *Merviyâtü'l-muhteliṭin fi's-Şaḥîḥayn* (Şârîka: Mektebetü's-Sahâbe, 1427/2006), 9-10; Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât: Râvinin Akıl ve Hâfıza Fonksiyonlarının Zarar Görmesi ve Bunun Rivayetlerine Etkisi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 35-42; Mücteba Uğur, "İhtilât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 571. Mehmet Fatih Kaya İbn Hacer'in sū'ül-hıfzın içerisinde mütalaa etmesi sebebiyle "Hadis râvisinin, akli dengesinin bozulması, gözlerini veya kitaplarını kaybetmesi neticesinde hadis rivayetinde hatalarının doğruları kadar veya daha fazla olmasıdır" diye tanımlamaktadır (Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, 39). İbn Hacer'in sū'ül-hıfz tanımında işkâlin bulunması, hatta *Nüzhetü'n-nazar*'ın nüshaları arasında ifade farklılıklarının olması sebebiyle bu tarife ihtiyatla yaklaşılmalıdır (İbn Hacer'in sū'ül-hıfz tarifine ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmed et-Tâhir, *Sû'ül-hıfz ve eşeruhu fî kabûli'l-hadîs* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'âtü Dımaşk, 2009), 33-37). Ayrıca İbn Hacer, bir başka eserinde seyyü'l-hıfzın hatası az olan kişilere denildiğini belirtir (Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî muḥaddimetü Fethi'l-bârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dımaşk: Darü'l-Feyhâ, 1421/2000), 549). İbn Hacer'in hadis usulündeki özgünlüğünü ele alan Tahsin Kazan, İbn Hacer'e göre seyyü'l-hıfzı ortaya koyarken *Hedyü's-sârî*'deki tarifini görmemesi meseleyi eksik ortaya koymasına sebep olmuştur Tahsin Kazan, *İbn Hacer el-Askalanî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usûlündeki Özgünlüğü* (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018), 243-244).

³ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Muḥaddimetü İbni's-Salâh*, nşr. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1410/1990), 660; Ebü Zekerıyyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü tullabi'l-ḥakâik ilâ ma'rifeti süneni ḥayri'l-ḥalâik*, nşr. Nured-din 'İtr (Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992), 244; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuḥbe Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muṣtalahi ehli'l-eşer*, nşr. Nüreddîn 'İtr (Dımaşk: Matba'âtü's-Sabâh, 1421/2000), 104; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Taḥrîbi'n-Nevevî*, nşr. Muhammed 'Avvâme (Cidde: Dârü'l-Yüsr, 1437/2016), 5: 553-554.

kişilerin, onun ihtilât ettiğini açıklaması” zikretmektedir.⁴ Ancak Abdülcebbâr Saîd’in tasnifinde beklenen titizliği göstermediği ifade edilmelidir. Zira öğrencileri tarafından hocalarının ihtilât ettiklerine dair açıklamaları, hocalarında meydana gelen menfi değişimi tespit etmelerinin bir neticesidir. İhtilâtın hakiki anlamının merkezinde “akıl zayıflığı veya bozulması” olduğu dikkate alındığında esasında bu tespitin temelinde gözlemin yer aldığı söylenebilir. Bu da ya ihtilât eden râvînin davranışlarında ve ahvâlindeki olumsuz bir değişimin veya önceden yaptığı rivayetlerle sonraki rivayetleri arasında tutarsızlığın fark edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla “öğrencileri başta olmak üzere kişilerin, râvînin ihtilât ettiğini açıklaması” şeklinde dördüncü bir yöntemin zikredilmesine gerek bulunmamaktadır.

Kanaatimizce ihtilâtın tespiti temelde iki yönteme dayanmaktadır. İlki, râvînin aklının zayıfladığına veya bozulduğuna bazı davranışlarından hareketle ulaşılmıştır. Diğeri ise râvînin rivayetlerinin farklı zamanlarda dinlenilerek ihtilâta uğrayıp uğramadığının belirlenmesidir. Dikkat edilecek olursa bu tür muâraza yöntemi, râvînin zabtının sağlam olduğu dönemde ondan ders alan öğrencisi tarafından kullanılmaktadır ki böylece râvînin zabtındaki değişimin fark edilmesi mümkün olabilmektedir. Râvîyle karşılaşması tarihen mümkün olmayan bir kişi, râvîye ait rivâyetleri kendi içerisinde muâraza ederek hataların olduğunu belirleyebilir. Ancak bu hataların sebebinin ihtilâta bağlanması için râvîyle karşılaşmış bir kişinin ihtilât tespitine ihtiyaç bulunmaktadır. Kısacası yukarıda zikredilen her iki tespit yönteminin ortak tarafı râvîyle karşılaşan ve onun durumunu gözlemleyen kişi tarafından uygulanmasıdır. Dolayısıyla ihtilâtı tespit eden kişi ile muhtelit arasında likâ açısından bir sorunun olmaması gerekmektedir. Bu çalışma, kaynaklarda ihtilât tespitlerinde likâ açısından bir sorunun olup olmadığını ricâl kaynaklarının imkân verdiği ölçüde ortaya koymayı hedeflemektedir.⁵

⁴ Abdülcebbâr Saîd, *İhtilâtu'r-ruvâti's-şikât*, 25-27.

⁵ Günümüzde ihtilât konusunu müstakil olarak ele alan bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan ilki, M. Fatih Kaya'nın “*Hadis Usûlünde İhtilât: Râvînin Akıl ve Hâfıza Fonksiyonlarının Zarar Görmesi ve Bunun Rivayetlerine Etkisi*” adıyla ihtilâtın teorik yönünü incelediği çalışmasıdır. Diğeri, “*Mu'cemül-muhtelitîn*” ismiyle Muhammed b. Tal'at'ın yüz yetmiş râvîyi alfabetik olarak sıraladığı eserdir. Bu konuda Abdülcebbâr Saîd de “*İhtilâtu'r-ruvâti's-şikât dirâsetün taḥbikiyye 'alâ ruvâti'l-Kütüb's-Sitte*” adıyla bir kitap neşretmiştir. Çalışmasında ihtilâtlarla ilgili nazarî bilgiler verdikten sonra ihtilât eden altmış râvîyi ve ihtilât ettiği iddia edilmekle birlikte ihtilâtı sâbit

Araştırmada, ihtilat eden râvîlere dair klasik dönemde yazılan⁶ ve eksiklerine rağmen muhtelit râvîleri derleyen en hacimli ve en faydalı eser olarak tasvir edilen⁷ *el-Kevâkibü'n-neyyirât* adlı çalışmada yer alan yetmiş râvî incelenmiştir. İbnü'l-Keyyâl (ö. 929/1523) tarafından kaleme alınan bu çalışmanın seçilmesinde bir makalenin sınırlarını zorlamayacak miktarda râvî ihtiva etmesinin yanı sıra yazarının, Sibî İbnü'l-‘Acemî'nin (ö. 841/1438) çalışmasını da görmesi etkili olmuştur.

1. Muhtelit İle İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasındaki İlişki

Münekkit, râvîyi değerlendirme sürecinde “râvînin adâlet ve zabtıyla ilgili gözlemler” ve “râvînin rivayetleri” olmak üzere iki temel veriyi kullanır. Ayrıca kendisi râvîyi değerlendiren ilk münekkit değilse ilgili râvîyle alakalı yapılan önceki cerh-ta'dîller de onun istifade ettiği önemli bilgilerdir. Ancak İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) belirttiği gibi râvîyle ilgili “râvînin komşusunun veya bel-

olmayan kırk bir râvîyi ele almaktadır. Ayrıca o, ihtilât eden elli dört râvîye ait bazı rivayetleri de inceleyerek râvînin ihtilât öncesi mi sonrasına mı ait olduğuyla ilgili yorumlar yapmaktadır. Arapça olarak bu konuda kaleme alınan son çalışma ise Muhammed Câsim Râşid el-İsâvî, “*Merviyâtü'l-muhtelihtin fi's-Şahîhayn*” adıyla yapılmıştır. O, dört bölüme ayırmış ve bu bölümlerde sırasıyla ihtilâta uğradıktan sonra hadis rivayet etmeye devam eden dokuz râvîyi, ihtilâta uğradıktan sonra rivayette bulunmayan on râvîyi, ihtilâta uğrayıp uğramadığı tartışmalı olup da ihtilâtı tercih edilen altı râvîyi ve son olarak da ihtilâta uğrayıp uğramadığı ihtilâflı olup da râcih görüşe göre ihtilâta uğradığı kabul edilmeyen sekiz râvîyi incelemiştir. Tespit edebildiğimiz son çalışma ise Ali Çelik tarafından “Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)” ismiyle kaleme alınmıştır (*Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016): 157-181). Zikrettiğimiz bu çalışmalarda ihtilât tespitinin güvenilirliği, ihtilâtı tespit eden kişi ile ihtilâta uğrayan râvî arasında karşılaşma olup olmama açısından konu edinilmemiştir.

⁶ Bilindiği kadarıyla ihtilât eden râvîlere dair ilk eser, Ebû Bekir el-Hâzimî tarafından (ö. 584/1188) *Tuhefetu'l-müstefid* adıyla kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin dönemine ulaşan bu çalışmanın günümüze geldiği bilinmemektedir (es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 5: 553). Klasik dönemde bu konuda yazılan bir diğer çalışma, Ebû Saîd Salâhuddîn el-Alâî'nin (ö. 761/1359) *Kitâbü'l-Muhtelihtin* ismiyle yazdığı ve kırk altı râvîyi ele aldığı çalışmadır. Şihâbüddîn Ahmed el-Bûsîrî (ö. 840/1436), bu esere bazı râvîler ilave etmekle birlikte eklemelerinde gerekli incelemeyi yapmadığı belirtilerek eleştirilmiştir (es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 5: 553, dp. 1). es-Sehavî'nin belirttiğine göre el-Alâî'nin eserine İbn Hacer'in de zeyl yazmıştır (es-Sehavî, *Fethu'l-muğîs*, 3: 367).

Sibî İbnü'l-‘Acemî, el-Alâî'nin eserinden daha hacimli *el-İğribât li men rümiye bil-ihtilât fi ricâli'l-hadîs* adıyla bir eser telif etmiştir (Bu eserler hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, 29-31).

⁷ Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, 30.

denin güvenilir kişilerinin”⁸, yani cerh-ta’dîl sahasında uzman olmayan çevrenin verdiği bilgiler, cerh-ta’dîl âliminin süzgecinden geçmeden ricâl tenkidinde bir değer ifade etmemektedir. Bir başka ifadeyle münekkidin önem atfettiği gözleme dayalı veriler, râvîlerin ta’dîl ve cerhinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Râvînin etrafındaki şahıslar ricâl tenkit esaslarına, ıstılahlarına, cerh sebeplerindeki ihtilâflara vâkıf olmadıklarından hatalı çıkarımlarda bulunabilmektedirler. Örneğin ayakta bevletmeyi, tambur dinlemeyi, satranç oynamayı adâlet vasfını ortadan kaldıran sebepler olarak telakki eden veya bir hatasında dolayı zabtın kusurlu olduğu kanaatine ulaşan bir kişinin verdiği bilgi münekkitlerin geneline göre ilgili râvînin mecrûh addedilmesi için yeterli değildir.⁹

Konumuz olan râvînin aklî fonksiyonlarının zarar gördüğüyle ilgili tespitte, cerh-ta’dîl uzmanı olmamakla birlikte sözüne itimat edilen kişinin, hata yapma oranı düşük seviyelerdedir. Çünkü gündelik hayatın işleyişi içerisinde kişinin belirgin bir şekilde aklî dengesini ve şuurunu kaybetmesinin; buna bağlı olarak söz ve davranışlarında meydana gelen bozulmaların çevresindekilerin dikkatini çekeceği açıktır. Esasında münekkitlerin, râvînin yakınında yer alan âdil bir kişinin verdiği bu bilgiyi itibara almamaları için kabul edilebilir gerekçelerinin bulunması gerekmektedir. Netice itibarıyla, münekkidin râvînin ihtilâtıyla ilgili elde ettiği veriler ya doğrudan kendi müşahedesi veya râvînin çevresindeki kişilere ait tespitlerdir.

Râvînin ihtilâtının tespiti, ilmî hayatı ve rivayetleri açısından sistemi ilgilendirmektedir. Râvînin rivayetleriyle veya ilmî hayatıyla birincil düzeyde irtibatlı olanlar, bir başka ifadeyle, onun ilmî hayatının ilk muhatapları, öncelikle öğrencileridir. Talebelerden, hocalarının ihtilat ettiklerini gözlemeye başladıklarında ilmî hassasiyetleri gereği ve hocalarının rivayetlerinin hepsinin zayıf konumuna düşmemesi için bu durumu diğer kişilere beyan etmeleri beklenir. Bu ise ihtilât tespitlerinde muhtelitin öğrencilerinin açıklamalarının ne oranda etkili olduğu hususunu akla getirmektedir.

⁸ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Şaḥîḥi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İhsân fî taḥrîbi Şaḥîḥi İbn Hibbân)*, nşr. Şu’ayb el-Arnâut (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1414/1993), 1: 152.

⁹ Bir râvîyi bu sebeplerle cerh-ta’dîl ilminde uzman olan kişi bile cerh etse bu değerlendirmeye bir değer atfedilmemiştir (Şu’be’nin bu tür tenkitlerine II. (VIII.) asır sonrası âlimlerin yönelttikleri eleştiriler için bk. Halil İbrahim Turhan, “Referential Value of Hadîth Transmitter Criticism in 2nd / 8th Century: The Case of Shu’bah ibn al-Ḥajjāj”, *İlahiyat Studies* 8/1 (2017): 107-123).

1.1. İhtilât Tespitlerinde Hoca-Talebe Olgusu

Eserde yer alan yetmiş râvî arasından otuz yedisinin ihtilât tespiti, hoca-talebe irtibatıyla açıklanabilmektedir (%50,8).¹⁰ Bunların yirmi sekizinde hocalarının ihtilatının bizzat “öğrenci konumunda olan” münekkitlerce tespit edildiğinin vurgulanması gerekmektedir (%77,7). Bir başka ifadeyle, münekkitler bizzat kendileri hocalarının ihtilât ettiğini belirlemektedirler. Bu isimler ise Şu'be, İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/777 [?]), Muâz b. Muâz (ö. 196/811), İbn 'Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813), İbn Mehdî (ö. 198/813), Ebû Müshir Abdü'l-^cAlâ³ (ö. 218/811), el-Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834), İbn Maîn (ö. 233/848), İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49), İbn Hanbel (ö. 241/855), el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû Hâtim (ö. 277/890), İbn Huzeyme (ö. 311/924), el-Hâkim (ö. 405/1014) ve ez-Zehebî'den (ö. 748/1348) oluşmaktadır.¹¹ Cerh-ta'dîl alanında uzman olan bir ismin hocasının ihtilatına dair açıklamada bulunması bu tespite olan güveni daha da artırmaktadır.

1.2. İhtilat Tespitinde Muâsarat Olgusu

Aralarında hoca-talebe ilişkisi olmamakla birlikte muhtelit ile ihtilâtı tespit eden kişilerin aynı dönemde yaşamaları, birbirleriyle karşılaşma ihtimalini gündeme getirmektedir. Burada önemli olan husus bu ihtimali kuvvetlendirecek bilgi veya karinelerin tespit edilmesidir. Teknik ifadeyle, görülmeyi, imkânü'l-likâdan sübûtü'l-likâyâ taşıyan malumatın bulunmasıdır. Bazı ihtilât tespitlerinde yer alan muhaddisin “Falanın ihtilât ettiğini gördüm” vb. şeklinde kullandığı ifadeler, bu veriler arasında en önemli olanıdır. Mesela Yahyâ el-Kattân, Hanzala es-Sedûsî'yi (ö. 141/758-150/767) gördüğünü, ondan bilerek hadis almadığını belirtmiş ve bunun nede-

¹⁰ Bir râvînin ihtilâtını hem öğrencisi hem de muasır olan bir râvî tespit ettiğinde öğrencisinin tespiti dikkate alınmıştır.

¹¹ Bu râvîlerin münekkit olup olmadığıyla ilgili bk. Ebû Abdillâh Ahmed ez-Zehebî, “Zikru men yu^ctemedü kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl”, *Erbe'u res'âil fi 'ulûmi'l-ğadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslamiyye, t.y.), 175-227; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 115-126. Bu münekkitlerin, hangi hocalarının ihtilâtını tespit ettikleriyle ilgili bk. “Ek: Muhtelit İle İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasındaki İlişkiyi Gösteren Tablo”.

nini de Hanzala'nın ihtilatına bağlamıştır.¹² Yine Yahyâ el-Kattân, Hilâl b. Habbâb'a (ö. 144/761) gittiğini ve ihtilâtına tanık olduğunu ifade etmiştir.¹³ Zikredilen örneklerde dikkat edilecek olursa muhaddis, hocadan hadis dinlemek amacıyla gitmekte ancak hocanın ihtilâta uğraması sebebiyle o, bu fikrinden vazgeçmektedir. Daha net ifadeyle ikisi arasında hoca-talebe ilişkisinin kurulmamasının nedeni, ihtilâtın varlığıdır.

İnceleme neticesinde birbirlerinin çağdaşı olmakla birlikte aralarında hoca-talebe ilişkisi olmayan on dokuz râvî tespit edilmiştir (yaklaşık % 25). Bunlardan altısında kişi, ya râvînin bizzat ihtilâtına tanık olduğunu veya ihtilat etmesi sebebiyle ondan hadis almadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla bu ihtilat tespitlerinde güven açısında bir sorun bulunmadığı belirtilmelidir. Geriye kalan on üç râvîden sekizi IV. (X.) yüzyıl ile VIII. (XIV.) asır arasında yaşamışlardır.

Hadis ilmindeki konularından dolayı araştırmanın merkezine hicri ilk üç asırdaki râvîleri yerleştirdiğimizden, geriye kalan beş kişiyle ilgili tespitlerin detaylı incelenmesi ve bunlara güveni artıran faktörlerin olup olmadığının ortaya konulması gerekmektedir. Bu râvîlerle ihtilâtı tespit eden kişiler arasında dönemsel birlikteliğin yanı sıra mekân açısından birlikteliğin söz konusu olup olmadığı araştırılmıştır.

Bu kapsamda ilk inceleyeceğimiz râvî Sâmerrâ, Kûfe ve Bağdat'ta yaşadığı belirtilen İbrahim b. Ebi'l-Abbâs veya İbrahim b. Abbâs es-Sâmirî'dir (ö. 211/826-220/835). Onun ihtilâtını, Basra'da doğan ve Bağdat ile Kûfe'de bulunan, yani Iraklı râvîlerle ilgili veri toplamasında mekân açısından bir sorun bulunmayan İbn Sa'd (ö. 230/845) tespit etmiştir.¹⁴ Ayrıca İbn Sa'd'ın siyer, tarih ve ensâb âlimi olması onun bu tespitine güveni artıran önemli bir unsurdur.

¹² Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâirati'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371/1952), 3: 240.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr* (Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362/1943), 8: 210; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1383/1963), 4: 312.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, nşr. Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1422/2001), 7: 346.

Bu grupta incelenmesi gereken bir diğer râvî Fıtr b. Hammâd'dır (ö. 237/851). Hayatı hakkında detaylı bilgi olmamakla birlikte onun Basralı olduğu belirtilmektedir.¹⁵ Onun ihtilât ettiğine dair tespiti Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) yapmıştır.¹⁶ Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin on sekiz yaşında önce Bağdat'a sonra da Basra'ya gittiğine dair bilgi¹⁷, onun Fıtr'la yüzyüze görüşmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Kısacası bir ricâl münekkidi de olan Ebû Dâvûd'un, bu tespiti bizzat kendisinin yapmasında zaman ve mekân açısından bir engel bulunmamaktadır. Bir diğer ihtimal ise Ebû Dâvûd'un bu ve benzeri bilgileri bir ricâl münekkidi hassasiyetiyle râvîye yakın kaynaklardan toplamasıdır.

İhtilât tespitinin muâsarat olgusuyla açıklandığı bir başka râvî Bağdatlı Bişr b. el-Velîd'dir (ö. 238/852). Onun ihtilât tespitini ise ricâl münekkidi olan hatta bu alanda eser kaleme alan¹⁸ Sâlih Cezere el-Bağdâdî (ö. 293/906) yapmaktadır. Sâlih Cezere'nin 205 (820) veya 210'da (825) doğduğu ifade edilmektedir ki bu tarihler de onun söz konusu râvîyle görüşmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.¹⁹

db | 61

Bu grupta yer alan bir diğer râvî İbrahim b. Huseym'dir (حنيم) (ö.?). Münekkitlerce ağır ifadelerle cerh edilen²⁰ mezkûr râvî hakkındaki tegayyür tespiti, Ebû İshâk el-Cûzcânî (ö. 259/873) tarafın-

¹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 5: 654.

¹⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurri li'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1431/2010), 222.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddişihâ ve zikru kuḥḥâniha'l-ulemâ' min ḡayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10: 77.

¹⁸ Fatma (bnt.) Sâlim el-Gâmîdî, *el-İmâm Sâlih b. Muḥammed Cezere ve aḳvâlihü fi'l-cerḥi ve't-ta'dîl cem' ve dirâse* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'âtü'l-Melik Su'ûd, 1425), 83.

¹⁹ ez-Zehebî, *Târîh*, 6: 953; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 14: 23; Salih Karacabey, "Sâlih Cezere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 37.

²⁰ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi ḡu'âfâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 394-395; Ebû Abdillâh Ahmed ez-Zehebî, *Divâniü'l-ḡu'âfâ' ve'l-metrûkin* (Mekke: Mektebetü Nahdatü'l-Hadîse, 1387/1967), 15; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Lisâniü'l-Mizân* (Beyrut: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslamiyye, 1423/2002), 1: 273.

dan yapılmıştır.²¹ İbrahim b. Huseym'in vefat tarihiyle el-Cûzcânî'nin doğum tarihine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.²² Bununla birlikte İbrahim b. Huseym'den İbn Huzeyme'nin (223/838-311/924) hadis naklettiğine dair bilgi²³ onun vefât tarihinin hicrî 240 civarı olduğunu düşündürmektedir.²⁴ el-Cûzcânî'nin de hadis hocalarının vefat tarihlerinden hareketle 193/811 öncesinde doğduğu tespiti yapılmıştır.²⁵ Bu bilgilere göre İbrahim b. Huseym ile el-Cûzcânî'nin karşılaşmasının tarihen mümkün olduğu söylenebilir. Mekânsal/coğrafi açıdan da iki ismin karşılaşmalarının imkân dâhilinde olduğu belirtilmelidir. Nitekim İbrahim b. Huseym'in Bağdat'ta yaşadığı ve hadis naklettiği²⁶; el-Cûzcânî Bağdat'a gittiği hatta el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) öldüğü tarihte orada olduğunu bizzat kendisi belirtmektedir.²⁷

Bu kategoride incelenecek olan son râvî ise Abdüsselâm b. Sehl'dir (ö. 298/911). Onun tegayyür ettiğine dair bilgiyi ise Mısır ricâliyle en erken dönem eser müellifleri arasında yer alan ve eser-

²¹ Ebû İshak İbrâhîm el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedri es-Sâmerrâî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 220.

²² İbrahim b. Huseym'in biyografisiyle ilgili bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 98; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1: 394-395; el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 6: 574-576; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1: 273. Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin hâl tercemesi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 148-149; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sîkât*, nşr. Muhammed Abdurreşîd (Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Ma'ârifil-Osmaniyye, 1393/1973), 8: 81-82; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2: 244-249; ez-Zehebî, *Târîh*, 6: 43-44; İ.Lütfü Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 97-98.

²³ İbn Huzeyme, ilgili rivayeti, İbrahim b. Huseym'den semâ delâlet eden "حدثنا" lafzıyla aktardığı belirtilmelidir (Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Saîhîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 4: 114).

²⁴ Ayrıca ez-Zehebî de söz konusu râvînin ileri yaşlarda vefat ettiğini belirtmiştir (Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-â'afâ'*, nşr. Nureddîn 'Itr (Haleb: Dârü'l-Me'ârif, 1391/1971), 1: 14).

²⁵ el-Cûzcânî'nin Hârûnreşîd döneminde (170/786-193/809) doğduğuyla ilgili yapılan bir tespit için bk. Nazmî 'Abdürabbih Nevâl Fethî, *el-Cûzcânî ve eserü bid'atihi 'alâ aqvâlihi'n-naqdiyye dirâse ta'biyye 'alâ men tekelleme fihim min ricâli's-Şaîhîhayn* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 38.

²⁶ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 6: 574.

²⁷ el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 230.

leri günümüze geldiği bilinmeyen İbn Yûnus es-Sadeffî (ö. 347/958) vermektedir.²⁸

İncelenen beş râvînin ihtilât tespitlerinin ricâl ilmine telifleriyle katkıda bulunan otoriteler tarafından yapıldığı ve râvîlerin muâsırı olan bu isimlerin mekân açısından onlarla görüşmelerinin mümkün olduğu tespit edilmiştir. Bu faktörlerin ise bu tespitlere olan güveni artırdığı belirtilmelidir.

2. Muhtelit İle İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasında İlişki Kurulamaması Sebebiyle Sorunlu Görünen Tespitler

Bazı kişilerin tarihen karşılaşmaları mümkün olmayan bir kısım râvîlerin ihtilâta uğradıklarına dair açıklamada buldukları belirlenmiştir. Bu grupta on dört râvî tespit edilmiş²⁹ ve bunlardan beşinin IV. (X.) asır ve sonrasında vefat ettikleri görülmüştür. Geriye kalan dokuz râvîyle ilgili yapılan ihtilât tespitlerine güvenilip güvenilemeyeceği meselesi “râvînin vefatından sonraki asır içinde yapılan ihtilât tespitleri”, “râvînin vefatından asırlar sonra yapılan ihtilât tespitleri”, “kim tarafından yapıldığı bilinmeyen ihtilât tespitleri”, “hatalı atıf sebebiyle sorunlu görünen ihtilât tespiti” şeklinde dört başlık altında ele alınacaktır. Böyle bir tasnif, her bir konunun ayrı ayrı değerlendirmeye tâbi tutulma zorunluğundan dolayı yapılmıştır.

db | 63

2.1. Râvînin Vefatından Sonraki Asır İçinde Yapılan İhtilât Tespitleri

İncelediğimiz râvîler arasında yer alan beş kişinin vefatlarından sonra yaklaşık yüz yıl içerisinde ihtilâtına dair açıklamaların yapıldığı görülmüştür. Bunlar arasında Ebû Ca'fer İsa er-Râzî (ö. 160/777 civarı) ve Muhammed b. Abdillâh b. el-Müsennâ'yla (ö.

²⁸ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 12: 326; Ebû Saîd Abdurrahman İbn Yûnus es-Sadeffî, *Târîhu İbn Yûnus eş-Sadeffî*, nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2: 128 (Bu derleme türü bir çalışmadır).

²⁹ Söz konusu râvîler şunlardır: Ahmed b. Ebî'l-Kâsım, Amr b. İsa el-^cAdevî, Ebû Ca'fer İsa er-Râzî, el-^cAlâ' b. Abdilvâris, Hâlid b. Tahmân, Hattâb b. el-Kâsım el-Harrânî, Hüseyin b. Ali en-Nehâî, İbrahim b. Huseym, Matarü'l-Benât, Muhammed b. Abdillâh b. el-Müsennâ, Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin, Muhammed b. Musa b. Muhammed, Rabîa b. Ebî Abdirrahman, Saîd b. Süfyân el-Endülüsî, Seleme b. Nübeyt. Bu râvîlerin ihtilât ettiğine dair bilgilerin kim tarafından hangi kaynaktan zikredildiğiyle bilgi için bk. Ek: Muhtelit İle İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasındaki İlişkiyi Gösteren Tablo.

215/830) ilgili tespitlerin içerdikleri özel sorunlar nedeniyle detaylıca ele alınması gerekmektedir.

Sıbt İbnü'l-^cAcemî ve İbnü'l-Keyyâl tarafından ihtilât eden râvîler arasında Ebû Ca'fer er-Râzî zikredilmekte³⁰ ve anlaşıldığı kadarıyla onlar bu kanaate, İbnü'l-Medînî'ye atfettikleri “هو نحو موسى” ve “بن عبدة وهو يخلط فيما روى عن مغيرة ونحوه” ve “تفة كان يخلط” değerlendirmelerinden³¹ ulaşmaktadırlar. Sıbt İbnü'l-^cAcemî'nin eserinin nâşiri olan Alâüddin Ali Rızâ'nın, İbnü'l-Medînî dışındaki münekkitletlerin söz konusu râvîyi “ihtilâta” nispet etmediğini belirtmesi³² de adı geçen iki âlimin eserlerine onu kaydetmesinde yalnızca İbnü'l-Medînî'nin etkili olduğunu göstermektedir. Bu durumda söz konusu münekkitlet zikredilen değerlendirmelerden muradının hatta bunların daha önceki kaynaklarda nasıl geçtiğinin incelenmesi gerekmektedir. Öncelikle İbnü'l-Medînî'ye atfedilen söz konusu râvînin sika mı yoksa zayıf mı olduğuyula ilgili değerlendirmeler arasında bazı çelişkilerin olduğuna dikkat çekilmelidir. O, günümüze gelen eserinde söz konusu râvîye sika hükmünü vermektedir.³³ Öte yandan bir diğer nakle göre ise İbnü'l-Medînî, bu râvîyi “هو نحو موسى بن عبدة، وهو يخلط” ([Rivayet ehliyeti açısından] o, Musa b. ^cUbeyde gibidir. Mugîre ve diğerlerinden yaptığı aktarımlarda karıştırma yapmaktadır.) ifadeleriyle ağır bir şekilde cerh etmektedir.³⁴ Çünkü İbnü'l-Medînî, rivayet ehliyeti açısından Ebû Ca'fer er-Râzî'yle benzer konumda gördüğü Musa b. ^cUbeyde'yi çok zayıf olarak değerlendirmektedir.³⁵

64 | db

³⁰ Sıbt İbnü'l-^cAcemî, *el-İğtibât li men rümiye bi'l-ihtilât fi ricâli'l-hadîs*, nşr. Alâüddin Ali Rızâ “1988/1408” (Kahire: Dârü'l-Hadîs, t.y.), 388-390; Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Keyyâl, *el-Kevâkibü'n-neyyirât fi ma'rifeti men ihtalata mine'r-ruvât*, nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1420/1999), 444-449.

³¹ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 12: 465.

³² Sıbt İbnü'l-^cAcemî, *el-İğtibât*, 390, nâşirin dipnotu.

³³ Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Medînî, *Su'âlâtü Muḥammed b. ^cOsmân b. Ebî Şeybe li'l-İmâm ^cAlî b. el-Medînî*, nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1426/2005), 49.

³⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 12: 465.

³⁵ Nitekim İbnü'l-Medînî Musa b. ^cUbeyde'yi “كان ضعيفا ضعيفا و كان يحيى القطان لا يرى أن يكتب” (Zayıf zayıf. Yahya el-Kattân da onun hadislerinin yazılmasını uygun görmezdi.) ve “ضعيف يحدث بأحاديث مناكير” (Zayıftır. Münker hadisler aktarmaktadır.) lafızlarıyla cerh ederek onun şiddetli zayıf olduğunu belirtmektedir (İbnü'l-Medînî, *Su'âlâtü Muḥammed*, 49; Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍu'afâ'i'l-kebir*, nşr. Abdülmüctî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 4: 161).

İbnü'l-Medîni'ye ait Ebû Ca'fer er-Râzî'yle ilgili çelişkili bu değerlendirmelerin öncelikle uzlaştırılması gerekmektedir. İmdâdülhak, "Bu râvî, Ali b. el-Medîni'ye göre sikadır ve rivayetleri hüccettir. Ancak râvî ihtilat edince ona göre rivayetleri ihticâc seviyesinden düşmüş ve hadisleri itibâr için yazılan konuma gerilemiştir" diyerek³⁶ çelişkiyi "râvinin durumunda meydana gelen değişikliğe bağlı olarak görülen farklı değerlendirmeler" bağlamında³⁷ uzlaştırmıştır. Bu görüşe katılmak mümkün görünmemektedir. Zira 160/777'lerde vefat ettiği belirtilen Ebû Ca'fer er-Râzî'nin ihtilatını, genel kabule göre 161/778'de doğan İbnü'l-Medîni'nin tespit etmesi ve görüşünü değiştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu çelişkinin giderilmesi için başka bir çözüm yolu bulunmalıdır. Kanaatimize bu muâriz cerh-ta'dîlleri, İbnü'l-Medîni'nin yeni bilgilere göre görüş değiştirmesinin bir sonucu olarak anlamak daha uygundur. Buna göre o, mezkûr râvîyle ilgili önce sika olduğuna hükmetmiş ancak elde ettiği yeni bilgiler ve analizler neticesinde görüşünü değiştirmiş olmalıdır.

İbnü'l-Medîni'nin Ebû Ca'fer er-Râzî ile ilgili kullandığı (...Mugîre ve diğerlerinden yaptığı aktarımlarda karıştırma yapmaktadır.) şeklindeki değerlendirmesi cerhinin gerekçesini içermesi sebebiyle üzerinde durulmalıdır. Bu ifadeden onun, ilgili râvînin bütün rivâyetlerini, diğer râvîlere ait hadislerle mukayese ettiği ve Mugîre b. Miksem (ö. 136/ 753) başta olmak üzere bazı hocalarından yaptığı nakillerde hata tespit ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Medîni'nin kullandığı "خَلَطَ" kelimesinin sözlük manasından zorunlu olarak akli zayıfladığı veya bozulduğu için râvînin karıştırma yaptığı manasının çıkmadığı da belirtilmelidir.³⁸ İbn Maîn'in mezkûr râvînin Mugîre b. Miksem'den yaptığı rivâyetleri değerlendirirken kullandığı ve İbnü'l-Medîni'nin değerlendirmesine benzer "وهو يغلط فيما يروي عن مغيرة" (...Mugîre'den naklettiği rivâyetlerde hata yapmaktadır.) şeklindeki ifadesi de önemsenmelidir.³⁹

³⁶ İkrâmullah İmdâdülhak, *Ali b. el-Medîni ve menhecuhû fi naqdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 527.

³⁷ İmdâdülhak, *Ali b. el-Medîni*, 526.

³⁸ Söz konusu kelime, lügatte "bozmak" manasına gelmektedir (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7: 291; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Şâmûs*, nşr. Komisyon (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 2: 83).

³⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Yahyâ b. Maîn ve Kitâbühü'r-Târîh (ed-Dûrî rivayeti)*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlm ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979), 4: 358; el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 5: 229.

Elimizdeki verilere göre Ebû Ca'fer er-Râzî'nin ihtilatını İbnü'l-Medîni'nin bir başka kaynaktan öğrendiğini savunmak mümkün görünmemektedir. İbnü'l-Medîni'nin Yahya el-Kattân, İbn Mehdî gibi münekkittlere ait değerlendirmelerin aktarımındaki rolü de bilinmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla bu müdevvin yönü dikkate alındığında İbnü'l-Medîni'nin bu bilginin de kaynağını açıklaması beklenirdi.

Öte yandan, Sıbt İbnü'l-^cAcemî ve İbnü'l-Keyyâl'in mezkûr râvînin muhtelit olduğu sonucuna ulaşırken kullandıkları “ثقة كان يخط” ifadesinin, İbnü'l-Medîni'ye aidiyetinde bazı problemler bulunmaktadır. Sıbt İbnü'l-^cAcemî bu bilgiyi ez-Zehebî'nin eserinden aktardığını belirtmektedir.⁴¹ ez-Zehebî dışında İbnü'l-Medîni'nin söz konusu râvîyi “ثقة كان يخط” lafzıyla tenkit ettiği tespit edilememiştir.⁴² Ayrıca ez-Zehebî, bu râvînin İbnü'l-Medîni tarafından “يكتب حديثه إلا أنه يخطى” (Hadisi yazılır; ancak nakilde hata yapmaktadır.) ifadesiyle de tenkit edildiğini kaydetmektedir.⁴³ ez-Zehebî haricindeki ricâl edebiyatı yazarlarının “يكتب حديثه إلا أنه يخطى” şeklindeki değerlendirmeyi İbn Maîn'e atfetmesi⁴⁴ ez-Zehebî'nin bu bilgileri eserine yazarken hata ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi İbn Maîn'in, bahsedilen râvîyi “ثقة وهو يغلط فيما يروي عن” değerlendirildiği de kaynaklarda geçmektedir⁴⁵ ki bu ifade'nin İbnü'l-Medîni'ye atfedilen “وهو يخط فيما روى عن مغيرة ونحوه” değerlendirme lafzıyla benzerliği dikkat çekmektedir. Netice itibarıyla, Sıbt İbnü'l-^cAcemî ve İbnü'l-Keyyâl'in Ca'fer er-Râzî'nin ihtilat ettiği sonucuna varırken kullandıkları “ثقة كان يخط” şeklindeki değerlendirme İbn Maîn⁴⁶ ile İbnü'l-Medîni'nin değerlendirmelerinin karıştırılması sonucu oluşturulduğu düşünülmektedir. Kısacası, araştırma-

⁴⁰ İbnü'l-Medîni'nin II. (VIII.) asrın münekkittlerine ait ricâl değerlendirmelerinin tedvîninindeki rolü için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 289, 313, 349, 414.

⁴¹ Sıbt İbnü'l-^cAcemî, *el-İğribât*, 388.

⁴² ez-Zehebî, *Siyer*, 7: 347; ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 320; ez-Zehebî, *el-Muğnî*, 2: 500.

⁴³ ez-Zehebî, *Siyer*, 7: 347; ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 320; ez-Zehebî, *el-Muğnî*, 2: 500.

⁴⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 12: 465; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33: 194; Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-şîkât ve'd-^cafâ' ve'l-mecâhîl*, nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan (Semnud: Mektebetü İbn ^cAbbâs, 1422/2001), 3: 120; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1328/1907-1910), 12: 57.

⁴⁵ İbn Maîn, *et-Târîh (ed-Dûrî rivayeti)*, 4: 358; el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 12: 465; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, 3: 121; İbn Hacer, *Tehzîb*, 12: 57.

⁴⁶ İbn Maîn değerlendirmesi için bk. İbn Maîn, *et-Târîh (ed-Dûrî rivayeti)*, 4: 358..

bildiğimiz kadarıyla ilk defa ez-Zehebî'nin eserlerinde görülen ve onun isnadını veya kaynağını zikretmemesi sebebiyle sübut araştırması yapılamayan, hatta bir karıştırma sonucu kaydedildiği anlaşılan bir değerlendirmeden hareketle ihtilat tespitinin yapılmasının isabetli olmadığı belirtilmelidir. Son olarak İbn Hacer'in, râvîlerle ilgili ihtilât bilgisini kullanarak "Ömrünün sonlarında ihtilat etti" gibi kısa kısa notlar düştüğü *Takrîb* adlı eserinde, bu râvîyi "سبى" "الحفظ خصوصا عن مغيرة" diyerek özellikle Mugîre b. Miksem'den naklettiği hadislerde seyyiü'l-hıfz olduğunu belirtmekle yetinmiş; ancak onun ihtilata uğradığıyla ilgili bir kayıt düşmemiştir.⁴⁷ Bu da söz konusu râvînin ihtilat ettiği yargısına ulaşmadığına yorumlanabilecek önemli bir bilgidir.

Bu başlıkta incelenmesi gereken bir diğer râvî olan Muhammed b. Abdillâh b. el-Müsennâ'nın (ö. 215/830) ihtilât ettiğine dair bilgi veren kişi Ebû Dâvûd'dur ve bunu "ileri düzeyde tegayyür etti" (تغير) diyerek ifade eder.⁴⁸ 202 (817-18) veya 203'te (818-19) doğduğu belirtilen Ebû Dâvûd'un bu bilgiyi kendi gözlemlerine dayanarak elde etmesi mümkün görünmemektedir. Ebû Dâvûd'un verdiği bu malumata, el-Fesevî⁴⁹, el-Ukaylî⁵⁰, İbn Ebî Hâtim⁵¹, İbn Hibbân⁵², el-Halîlî⁵³, el-Hatîb⁵⁴, el-Bâcî⁵⁵, İbn Halfûn⁵⁶ mezkûr

db | 67

⁴⁷ İbn Hacer'in ihtilâtı, seyyiü'l-hıfzın bir çeşidi olarak zikrettiği (İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar*, 104), dolayısıyla burada söz konusu ifadeyle râvînin ihtilâta uğradığını kastettiği düşünülebilir. Ancak "Özellikle Mugîre'den naklettiği hadislerde seyyiü'l-hıfzdır" diyerek onun zabtının bozukluğunu mutlak değil de bazı hocalardan yaptığı rivayetle sınırlandırması, mezkûr ifadesini bu şekilde anlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü böyle anlaşıldığında, sanki söz konusu râvînin akıl ve hafıza fonksiyonlarının zarar gördüğü dönemde özellikle Mugîre b. Miksem'den nakilde bulunduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Ayrıca İbn Hacer'in ifadesinin yukarıda zikrettiğimiz İbn Maîn'in ifadesine benzerliği de İbn Hacer'in, söz konusu değerlendirmeyi İbn Maîn'in görüşünden hareketle yaptığını akla getirmektedir. Son olarak birçok münekkidin ilgili râvînin zabtının zayıf olduğuna hükmetmeleri de İbn Hacer'in lafzına da bu doğrultuda anlam vermenin daha isâbetli olduğunu göstermektedir (Ebû Ca'fer er-Râzî ile ilgili değerlendirmeler için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 448-450; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33: 192-197; ez-Zehebî, *Siyer*, 7: 346-349).

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü Ebî 'Ubeyd*, 222.

⁴⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990), 1: 198.

⁵⁰ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, 90-91.

⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 305.

⁵² İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 7: 443; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ'il-emşâr*, nşr. Merzûk Ali İbrahim (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1412/1992), 257.

⁵³ Halîl b. Abdillâh Ebû Ya'la el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'il-hadîs*, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 2: 524-525.

⁵⁴ el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 405-410.

râvînin tercemesinde yer vermemektedirler. *Takrîb* isimli çalışmasında İbn Hacer (ö. 852/1449) de Muhammed'den sika olarak bahsetmekle iktifa etmektedir.⁵⁷ Öte yandan İbn Hacer'in bir diğer ricâl eserinde Ebû Dâvûd'un ihtilat bilgisine yer vermesi⁵⁸ bu tespitten haberdar olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Hacer'in râvîlerle ilgili ağırlıklı olarak kendi kanaatlerini beyan ettiği *Takrîb*'e bu bilgiyi bilinçli olarak yazmaması ihtimal dâhilindedir. Bu durum ise onun bahsedilen râvînin ihtilat ettiğine dair tespiti katılmadığına yorumlanabilir. Bununla birlikte eleştirilen *Şahîhu'l-Buĥârî* râvîleriyle ilgili değerlendirmelerde de bulunduğu *Hedyü's-sârî* isimli çalışmasında Muhammed b. Abdillâh'ın, Yahyâ el-Kattân başta olmak üzere bazı münekkitler tarafından bir rivayeti sebebiyle tenkit edildiğinden bahsetmekte ve Ebû Dâvûd'un geçen tespiti ile İbn Hanbel'in konuyla ilgili önemli bir açıklamasını zikretmektedir. İbn Hanbel, adı geçen râvînin kitaplarını kaybettiğini ve hizmetkârının kitaplarından rivayet etmeye başladığını belirtir.⁵⁹ İbn Hacer, İbn Hanbel'in, bu ifadeyle iki rivâyeti birbirleriyle karıştırmasını kastedebileceğini belirtir.⁶⁰ Onun verdiği bu bilgiler Ebû Dâvûd'un, Muhammed'in öğrencisi olan İbn Hanbel'in tespitinden ve Muhammed'in naklettiği rivayetlerden hareketle böyle bir kaniya ulaşma ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un Muhammed'in tegayyürü ile ilgili tespitinin gözleme dayalı olmadığı; kendisine ulaşan verilerden hareketle varılan bir sonuç olduğu anlaşılmaktadır. Râvînin tegayyür ettiğine dair emârelerin Yahyâ el-Kattân ve İbn Hanbel'in açıklamalarında yer alması sebebiyle bu tespitte bir problem olduğu düşünülmemektedir.⁶¹

⁵⁵ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men ĥarrece 'anhu'l-Buĥârî fi'l-Câmi'î's-Şahîh*, nşr. Hüseyin Ebû Lübâbe (Riyad: Dârü'l-Livâ, 1406/1986), 2: 652.

⁵⁶ Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed İbn Halfûn, *el-Mu'lim bi şüyûhi'l-Buĥârî ve Müslim*, nşr. Ebû Abdirrahman Adil b. Sa'd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 251-252.

⁵⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed 'Avvâme (Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1412/1992), 490.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9: 274-276.

⁵⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 620. Ayrıca bu tespit için bk. el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Đu'afâ*, 4: 90-91..

⁶⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 620.

⁶¹ Söz konusu râvî *Şahîhain* râvîsi olmasına rağmen el-İsâvî eserinde bu isme yer vermemektedir (bk. el-İsâvî, *Merviyâtü'l-muĥtelifîn*).

Bu grupta yer alan el-^cAlâ³ b. Abdilvâris'in (ö. 136/753) ihtilât ettiğini İbn Sa^cd⁶²; Hâlid b. Tahmân'ın (ö. ?, sıgâru't-tâbiünden) ihtilât ettiğini İbn Maîn; ^cAmr b. İsa el-^cAdevî'nin⁶³ (ö. 151-160) ihtilât ettiğini ise İbn Hanbel⁶⁴ belirtmektedir. Bu râvîlerin ortak yönü, ricâl tenkit ilminin henüz eser vermediği bir dönemde yaşamalarıdır. Dolayısıyla örneğin İbn Sa^cd gibi tabakât literatürünün öncülerinden olan bir âlimin bu bilgiyi bir kaynaktan alması ve kaynağının ismini zikretmemesi muhtemeldir. Dolayısıyla İbn Sa^cd, İbn Maîn ve İbn Hanbel gibi ricâl ilminde otorite olan kişilere itimat edilerek bu bilgilerin kabul edilmesinde bir sorun olmayacağı söylenebilir. Ayrıca ilgili râvîden son dönemlerinde aktarımda bulunan öğrencilerin rivâyetleri muâraza yöntemiyle incelenerek nakillerinde hataların bulunup bulunmadığı tetkik edilebilir ve buradan çıkacak sonuçla ihtilât bilgisinin sağlanması da yapılabilir.

2.2. Râvînin Vefatından Asırlar Sonra Yapılan İhtilât Tespitleri

Bu kategoride yer alabilecek yalnızca bir râvî tespit edilmiştir. Hüseyin b. Ali en-Nehaî'nin (ö. 290/903-300/913) tegayyür ettiği ne dair bilgiyi bize ez-Zehabî vermektedir.⁶⁵ Ancak onun bilgiyi aldığı kaynağını paylaşmaması veya nasıl ulaştığına dair bilgi vermemesi nedeniyle bu ihtilât tespitine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz.

2.3. Kim Tarafından Yapıldığı Bilinmeyen İhtilât Tespitleri

İncelediğimiz bazı ihtilât tespitlerinin kimler tarafından yapıldığı kaynaklarda zikredilmemekte ve bu tespitler “قیل”, “یقال” gibi meçhul kalıplarla nakledilmektedir.⁶⁶ Bu grupta yer alan râvîler arasında Rebîatü'r-re'y diye meşhur olan Rebîa b. Ebî Abdirrahmân (ö. 136/753 [?]) yer almaktadır. Onun tegayyür ettiği bilgisini aktaran ilk kişiler arasında İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) bulunmakta ve

⁶² İbn Sa^cd, *eṭ-Ṭabakât*, 7: 463.

⁶³ Mezkûr râvî Şahîḥü Müslim râvîsi olmasına rağmen el-İsâvî, araştırmasında ona yer vermemiştir (el-İsâvî, *Mervîyyâtü'l-muḥteliṭîn fi's-Şahîḥayn*).

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 6: 251.

⁶⁵ ez-Zehabî, *Mizânü'l-ictidâl*, 1: 543.

⁶⁶ Haberlerin aktarımında “زوي”, “ذکر”, “بروي”, “بذكر” gibi sigayların tercih edilmesinin kural olarak o rivâyetlerin zayıf olduğuna delalet ettiğiyle ilgili bk. en-Nevevî, *İrşâd*, 63. Ayrıca el-Buhârî'nin temrîz sigasının kullanımında zayıflığı daha çok öncelediğine dair bk. Halil İbrahim Turhan - Ayşegül Toprak, “Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018): 59.

“Onun ömrünün sonlarında tegayyür ettiği ve bu sebeple kendisine olan güvenin kaybolduğu söylenmiştir” diyerek bu bilgiyi temrîz sığasıyla aktarmaktadır.⁶⁷ Her ne kadar bu bilgiyi “قیل” (denilmiştir) formuyla aktarsa da “Ömrünün sonlarında ihtilat eden râvîler” başlığı altında zikretmesinden bu bilgiye değer verdiği ve râvîyi muhtelit râvîler arasında kabul ettiği anlaşılmaktadır. el-İrâkî'nin de belirttiği gibi İbnü's-Salâh öncesinde böyle bir bilgiden bahseden kişi bulunmamaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla kaynağı bilinmeyen bu bilgiye dayanarak söz konusu râvînin ihtilat ettiğini iddia etmenin doğru olmadığı söylenebilir.

İhtilâtının kimin tarafından tespit edildiği bilinmeyen bir diğer isim Seleme b. Nübeyt'tir (ö. 141/758-150/767). el-Buhârî'nin “İhtilât ettiği söylenir” şeklinde temrîz sığasıyla naklettiği bilgi⁶⁹ aynı formda ez-Zehebî tarafından kaydedilmekte ve ihtilâtın mahiyetiyle veya bu naklin sübutuyla ilgili herhangi bir değerlendirme veya eleştiri yapılmamaktadır.⁷⁰ İbn Hacer de ez-Zehebî gibi bilgiyi yalnızca aktarmakla yetinmektedir.⁷¹ İkinci asrın ortalarında vefat eden bir râvînin ihtilat tespitinin el-Buhârî tarafından “يقال” lafzı tercih edilerek aktarılması ve kendi eserine de bu bilgiyi kaydetmemesi bu tespitin sübutuyla ilgili sorun olduğunu akla getirmektedir.

Bu kapsamda değerlendirilmesi gereken bir diğer râvî, Ebû Zür'â er-Râzî'nin (ö. 264/878) ihtilât ettiğini belirttiği Hattâb b. el-Kâsım el-Harrânî'dir (ö. 181/797-190/806).⁷² Ebû Zür'â'nın bilgisinin aktarımında temrîz sığasını kullanması naklin güvenilirliğine dair tereddütlerinin olduğuna yorumlanabilir. ez-Zehebî, Ebû Zür'â'nın ihtilât olarak ifade ettiği durumu tegayyür lafzıyla değiştirmiş ve bu bilgiyi “قیل” diyerek aktarmıştır.⁷³ Bu da ez-Zehebî'nin

70| db

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 662.

⁶⁸ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm el-İrâkî, *et-Taḳyîd ve'l-îḳâh limâ üṭlika ve uḡlika min Muḳaddimeti İbni's-Şalâh*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî (Haleb: el-Matba'âtü'l-İlmiyye, 1350/1931), 455.

⁶⁹ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, 2: 147.

⁷⁰ ez-Zehebî, *Târîh*, 3: 877; ez-Zehebî, *Mizânü'l-İstidâl*, 2: 193; ez-Zehebî, *el-Muḡnî*, 1: 276.

⁷¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 248.

⁷² Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'â er-Râzî ve cühûdühü fî's-sünneti'n-nebeviyye me'â taḥkîki Kitâbihi'd-Du'afâ* ve ecvibeti 'alâ es'ileti'l-Berzâi (Medine: el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, 1402/1982), 2: 359.

⁷³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fî'l-Kütübi's-sitte* (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1: 373.

râvînin ihtilat ettiğiyle ilgili bilgiye katılmadığını ve bunun ihtilat-tan daha hafif olan tegayyürle⁷⁴ (hafıza gücünün azalması) belirtilmesi gerektiğini göstermektedir. İbn Hacer ise Ebû Zür'a'nın temrîz sığısıyla aktarımına atıfta bulunmaksızın Hattâb'ın ihtilata uğradığını ifade eder ki bu durum, onun söz konusu bilginin güvenilirliğinde bir sorun görmediğini göstermektedir. Ebû Zür'a'nın belki de doğduğu tarihte⁷⁵ vefat eden bir kişiyle ilgili en az bir aracı vasıtasıyla elde ettiği ve temrîz sığısıyla aktardığı bu bilgiye dayanarak râvînin ihtilatına hükmedilmesinin isabetli olmadığı düşünülebilir.

Hamîd b. Abdîrrahman er-Rüâsî (ö. 189/805 veya 190/806), Ebû İshâk es-Sebî'nin ihtilât ettiğiine dair tespitini, "(Kûfe vâlisi Yusuf b. Ömer) gelmeden bir süre önce onun rivayetlerini münker buldular." ifadeleriyle aktarmaktadır.⁷⁶ Bununla birlikte Ebû İshâk'ın öğrencisi ve torunu İsrâîl, onun hafızasının zayıfladığıyla ilgili bilgi nakletmektedir.⁷⁷ Ayrıca Ebû İshâk'ın ileriki yaşlarda gözünü kaybettiği ve bedenlen oldukça zayıfladığı belirtilmektedir.⁷⁸ Bu bilgilere göre, Ebû İshâk es-Sebî'nin ihtilâtıyla ilgili tespitte bir problem olmadığı söylenebilir.

db | 71

Netice itibariyle kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen ihtilât tespitlerine konu olan dört râvî saptanmakla birlikte bunlardan birinin ihtilât ettiği başka kaynaklar tarafından da belirtilmiştir. Üç kişinin ihtilat ettiğiine dair yapılan açıklamalara ise itimat edilmesinin daha isâbetli olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

2.4. Hatalı Atıf Sebebiyle Sorunlu Görünen İhtilât Tespiti

Sıbt İbnü'l-^cAcemî⁷⁹ ve İbnü'l-Keyyâl'in⁸⁰ kaydettiği bilgilere göre Ebû Bekir b. ^cAyyâş'ın (ö. 193/809) ihtilât ettiğiine dair tespitte bulunan kişi, bu râvîyle görüşme imkânı olmayan el-Buhârî'dir (ö.

⁷⁴ ez-Zehabî, *el-Kâşif*, 2: 210-211, nâşirin 5114. tercemeye yazdığı dipnot; Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, 58.

⁷⁵ Onun190/806'da, 194/809-10'da, 200/816'da, hatta 200/816'dan sonra doğduğuna dair bilgiler için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zür'a er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 274.

⁷⁶ el-Bâcî, *et-Ta'dîl*, 3: 977.

⁷⁷ Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-^cAmrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1995), 46: 231.

⁷⁸ Alî İbnü'l-^cCa'd, *Müsnedü İbni'l-^cCa'd*, nşr. Abdülmehdî Abdülkâdir b. Abdilhâdî (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1405/1985), 74, 75.

⁷⁹ Sıbt İbnü'l-^cAcemî, *el-İğtibât*, 382.

⁸⁰ İbnü'l-Keyyâl, *el-Kevâkib*, 442-443.

256/870) ve onlar bu bilgiyi ez-Zeylaî'nin eserinden⁸¹ aktarmaktadırlar. Bununla birlikte günümüz araştırmacılarından el-Îsâvî, bu tespitin el-Buhârî'ye nispetinde bazı sorunlar görmektedir. Ona göre söz konusu tespitin münekkithler arasında yalnızca el-Buhârî'ye atfedilmesi, ancak onun eserlerinde böyle bir malumatın bulunmaması, aktarımında temrîz sığasının kullanılması ve el-Buhârî'nin mezkûr râvîden *eş-Şahîh*'inde yirmi hadis nakletmesi bu bilginin el-Buhârî'ye aidiyetini zayıflatmaktadır.⁸² Ancak el-Îsâvî'nin argümanlarında bilgi eksikliğinden kaynaklanan ciddi hataların bulunduğu ifade edilmelidir. Öncelikle ez-Zeylaî'nin el-Beyhakî'den yaptığı alıntı bizzat el-Buhârî'nin kendi eserinde yer almaktadır.⁸³ Ayrıca bu bilgi, temrîz sığasıyla da aktarılmamaktadır. İhtilât tespitinin râvî ile karşılaşması mümkün olmayan bir kişi tarafından yapıldığının belirtilmesi ise en kritik hatadır. Oysaki Ebû Bekir b. 'Ayyâş'ın tegayyür ettiğini⁸⁴ tespit eden el-Buhârî'nin hocası Sadaka b. el-Fazl'dır (ö. 223/838 veya 226/841). Sadaka'nın hem zaman açısından hem de Irak bölgesine gittiğine dair veriler dikkate alındığında mekân açıdan tegayyür tespitini yapmasında bir sorun olmamalıdır. Ayrıca İbn Hibbân'ın Yahyâ el-Kattân ve İbnü'l-Medîni'nin yaşlılığa bağlı hafıza zayıflaması sebebiyle ondan hadis almayı terk ettiklerine⁸⁵ dair tespiti, Sadaka b. el-Fazl'ın açıklamasıyla uyumludur.

72 | db

3. Muâriz İhtilât Tespitlerinde Bir Tercih Sebebi Olarak Muhtelit ile İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasındaki İrtibat

İçtihadada dayalı diğer ilim dallarında olduğu gibi cerh-ta'dîl ilminde ve doğal olarak muhtelit olan râvîlerin belirlenmesinde münekkithler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Konunun bizi

⁸¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-Zeylaî, *Naşbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme - Hasan 'İbecî (Beyrut, Cidde: Mü'essesetü'r-Reyyân, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 1: 409.

⁸² el-Îsâvî, *Merviyâtü'l-muhteliîn*, 173.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Kitâbü Ref'i'l-yedeyn fi's-salât ve bi hâmişihî Celâ'ü'l-ayneyn*, nşr. Bedî'uddin er-Râşidî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996), 150-151.

⁸⁴ Hem *Kitâbü Ref'i'l-yedeyn* hem de *Ma'rîfetü's-sünen*'nin matbu nüshalarında "Ömrünün sonlarında tegayyür etti." ifadesi geçmektedir (el-Buhârî, *Ref'i'l-yedeyn*, 151; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âşâr*, nşr. Abdülmucî Emîn Kal'acî (Karaçi, Dimaşk, Beyrut, Haleb, Kahire: Câmî'âtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Dârü Kuteybe, Dârü'l-Va'yi, 1412/1992), 2: 429). Bununla birlikte ez-Zeylaî ve ondan alıntidan bulunan Sibt İbnü'l-Acemî ve İbnü'l-Keyyâl "Ömrünün sonlarında tagayyür etti." diye aktarımda bulunmaktadır (ez-Zeylaî, *Naşbu'r-râye*, 1: 409; Sibt İbnü'l-Acemî, *el-İgtibât*, 382; İbnü'l-Keyyâl, *el-Kevâkib*, 443).

⁸⁵ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 7: 669.

ilgilendiren ciheti, muhtelit ile ihtilâtı tespit eden kişi arasındaki ilişkinin, teâruzı gidermede kullanılıp kullanılmayacağıdır.

Öncelikle uzlaştırılması veya tartışılması gerekenler, aralarında hakikî teâruzun mevzu bahis olduğu ihtilât tespitleridir. Bu kayıt, istilâh farklılıklarından dolayı söz konusu olan muarız ihtilât tespitlerini konu dışında bırakmaktadır. Örneğin ez-Zehebî, Ebû İshâk es-Sebî'nin⁸⁶ (ö. 127/745) yaşlanmaya bağlı hafif tegayyüre uğradığını ancak ihtilat etmediğini belirtmekte ve bu ifadeleriyle Ebû İshâk'ın ihtilât ettiğini söyleyenlere⁸⁷ katılmadığını vurgulamaktadır. Bunlar, özellikle istilâhların yerleşmemesinden veya herkes tarafından aynı anlamda kullanılmamasından kaynaklanan zâhirî teâruz olarak değerlendirilmelidir.⁸⁸

Kanaatimizce ihtilâtı tespit eden kişi ile muhtelit arasındaki kurulacak ilişki, ihtilâfın giderilmesinde bir tercih unsuru olarak kullanılabilir. Zira bir râvînin hocasının ihtilâta uğradığına dair açıklamasıyla bu râvîyle görüşmeyen bir kişinin ihtilâta ilgili değerlendirmesi aynı değerde olmamalıdır.⁸⁹ Likâya dayalı ihtilat tespitine ancak sağlam delillere dayanılarak karşı çıkılması gerekmektedir. Bu nedenle, İbn Maîn'in, Yahyâ el-Kattân tarafından yapılan ihtilât tespitine itiraz ederek Hilâl b. Habbâb'ın (ö. 144/761) ihtilat veya tegayyür etmediğiyle ilgili açıklamasının⁹⁰ kabul edilmesi uygun değildir. Zira İbn Maîn'in, Hilâl'le karşılaşması mümkün değildir. Yahya el-Kattân'ın ise mezkûr râvînin yanına gittiği ve onun ihtilâtına tanık olduğunu nakledilmektedir. Ayrıca İbn Maîn'in böyle bir bilgiye nasıl ulaştığına veya deliline dair bilgi de vermemesi argümanının tetkik edilme imkânını ortadan kaldırmaktadır.⁹¹ Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920), el-Ukaylî, İbn Hibbân, el-

⁸⁶ ez-Zehebî, *Mizânü'l-ictidâl*, 3: 270. ez-Zehebî, onunla ilgili olarak "... Yaşlandı ve unuttu. İhtilat etmedi", "Az tegayyür etti" ifadelerini kullanmaktadır.

⁸⁷ Ebû İshâk'ın ihtilâtıyla ilgili görüşleri toplu olarak görmek için bk. b. Sa'd b. Ahmed Ahmed, *Ehâdisü Ebî İshâk es-Sebî'î fi'l-Kütübî's-Sitte ve'l-Müsned cem' ve dirâse* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1416/1995), 78-81.

⁸⁸ ez-Zehebî'nin benzer itirazı için bk. ez-Zehebî, *Mizânü'l-ictidâl*, 3: 82.

⁸⁹ Ancak rivâyetlerin sübut açısından herhangi bir sorun taşımamaları gerektiği belirtilmelidir.

⁹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li Yahya b. Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nürseyf (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988), 342.

⁹¹ İbn Maîn'in ricâl tenkit ilmindeki yerinden dolayı zikrettiği bu bilginin kabul edilmesinin uygun olacağı düşünülebilir. Ancak râvînin ihtilât edip etmediğiyle ilgili münekitler arasında çelişkinin varlığı, kanaatimizce çelişkinin giderilmesi amacıyla bazı kulların geliştirilmesini gerektirmektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbn Hacer'in söz konusu râvînin ihtilât ettiğini belirtmeleri; el-Alâî'nin onu ihtilât eden râvîlere dair yazdığı esere dâhil etmesi⁹² İbn Maîn'in görüşünü kabul etmediklerini göstermektedir.⁹³

Sıbt İbnü'l-ʿAcemî ve İbnü'l-Keyyâl'in nakline göre Ali b. Âsım, Yezîd b. Hârûn'un Husayn b. Abdîrrahman'nın (ö. 136/753 veya 139/756) hafızasının değişime uğradığına dair açıklamasını kabul etmez.⁹⁴ Öncelikle ricâl tenkit eserlerinde Yezîd b. Hârûn'un mezkûr râvîyle ilgili bir nakle göre "unuttu"⁹⁵; diğer rivayete göre ise "ihtilât etti"⁹⁶ şeklinde kaydedildiğinin altı çizilmelidir. Sıbt İbnü'l-ʿAcemî ve İbnü'l-Keyyâl kaydettiği bilgiler doğru kabul edildiğinde Ali b. Âsım'ın, Husayn'nın öğrencisi olması onun hocası hakkındaki tespitinin dikkate alınmasına dair bir tercih sebebi olarak düşünülebilir. Ancak Yezîd b. Hârûn, her ne kadar öğrencisi olmasa da Husayn'ın unutkanlığına tanık olduğuna dair ifadesi, her iki tespitinde gözleme dayandığını göstermektedir.⁹⁷ Dolayısıyla bu durum, zikredilen gerekçeyle Yezîd b. Hârûn'un tespitini kabul etmemenin uygun olmadığını göstermektedir. Söz konusu ihtilâfın giderilmesi için başka yollar denenmelidir. Bu bağlamda öncelikle rivâyetlerin sübut açısından ve değerlendirmelere râvîlerin tasarrufta bulunup bulunmadığının araştırılması gerekmektedir. Esasında Yezîd b. Hârûn'a ait Husayn ile ilgili iki farklı değerlendirmenin varlığı, "نسي" ve "إختلط" gibi lafızlar arasında anlam farklılığını bilmeyen râvî tarafından metnin tasarrufa uğrama ihtimalini hatıra getirmektedir. Sübut açısından bakıldığında ise "إختلط" değerlendir-

74 | db

⁹² Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Kitâbü'l-Muhteliğîn*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Ali Abdülbasît Mezîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1417/1996), 128.

⁹³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9: 75; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîşîn ve'd-ğuc'âfâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412/1992), 3: 87; el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, 16: 113-115; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30: 330-333; ez-Zehebî, *Târîh*, 3: 1003; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 12: 174-175.

⁹⁴ Sıbt İbnü'l-ʿAcemî, *el-İğtibât*, 88; İbnü'l-Keyyâl, *el-Kevâkib*, 134.

⁹⁵ İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, 107; Ebû Bekr Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr el-ma'rûf bi Târîhu İbn Ebî Hayseme*, nşr. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2004), 1: 109.

⁹⁶ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ'*, 1: 314.

⁹⁷ Yezîd b. Hârûn'nun, Husayn'a hadisler kıraat/arz edildiği bir âna tanık olduğuna ve onda unutkanlık hâlini gözlemlediğini dair bk. İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, 107; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 1: 109.

mesinin aktarıldığı isnadın mu^callak olduğu⁹⁸ ve diğer değerlendirmenin ise İbn Hanbel tarafından aktarıldığı⁹⁹ görülmektedir. Bu durum, “نسي” değerlendirmesinin daha kabul edilebilir olduğunu göstermektedir. Zikredilen bilgilere göre Ali b. Âsım’ın hocası Husayn b. Abdirrahman’ın ihtilatı etmediğine dair açıklaması ıstılâhî anlamda kullanılan ihtilatın varlığını kabul etmeme olarak anlaşılabilir. Ancak bu noktada Ali b. Âsım’a nispet edilen değerlendirmeye ilgili önemli bir şüphemizin bulunduğu da belirtilmelidir. Sıbt İbnü’l-^cAcemî¹⁰⁰ ve İbnü’l-Keyyâl¹⁰¹ bu değerlendirmeyi ez-Zehebî’nin naklettiğini belirtirler. ez-Zehebî ise “وقال علي لم يختلط” (ve Ali dedi ki: ‘İhtilat etmedi’)¹⁰² şeklinde bu bilgiyi kaydeder. Sıbt İbnü’l-^cAcemî ve İbnü’l-Keyyâl’in, Ali’nin Ali b. Âsım olduğu kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Kanaatimizce buradaki Ali, Ali b. el-Medîni’dir ve onun görüşünün kaydedildiği en eski kaynakta “Ali dedi ki” şeklinde yer almaktadır. Bu ihtimal söz konusu olduğunda esasında Husayn’ın ihtilat edip etmediğiyle ilgili tartışma öğrencisi Yezîd b. Hârûn ile İbnü’l-Medîni arasında görülmektedir. el-^cUkaylî’nin kaydettiği bilgilere göre İbnü’l-Medîni, Husayn’a ait hadisler arasında farklılık olmadığını, nakillerinin sahih olduğunu belirtmiş; ihtilat edip etmediğiyle ilgili sorulduğunda ise “Hayır! Hafızası bozuldu; buna rağmen o sikadır” demiştir.¹⁰³ Açıklamasından İbnü’l-Medîni’nin, Husayn’ın rivayetlerini analiz ettiği, nakillerinin birbirleriyle uyumlu olduğunu gördüğü ve rivayetlerindeki bu uyumun, onu ilgili râvîde ihtilât gibi ciddi bir sorunun olmadığı sonucuna götürdüğü söylenebilir. Esasında İbnü’l-Medîni’nin açıklaması, Yezîd b. Hârûn’a ait “نسي” ifadesiyle de daha uyumlu hale gelmektedir.¹⁰⁴ Râvîyle görüşmesi mümkün olmayan İbnü’l-Medîni’ye ait değerlendirme, Yezîd b. Hârûn’a atfedilen tespitlerden birisini des-

⁹⁸ el-Ukaylî söz konusu değerlendirmeyi el-Hasan el-Hulvânî’den (ö. 242/856) talikan nakletmektedir (el-Ukaylî, *Kitâbü’l-^cDu^cafâ*, 1: 314).

⁹⁹ el-Ukaylî, bu rivâyeti naklederken kullandığı isnâd şöyledir: el-Ukaylî (haddesenâ) → Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (haddesenâ) → İbn Hanbel (semi^ctü) (el-Ukaylî, *Kitâbü’l-^cDu^cafâ*, 1: 314).

¹⁰⁰ Sıbt İbnü’l-^cAcemî, *el-İğtibât*, 88.

¹⁰¹ İbnü’l-Keyyâl, *el-Kevâkib*, 134.

¹⁰² ez-Zehebî, *Mizânü’l-^citidâl*, 1: 552.

¹⁰³ el-Ukaylî, *Kitâbü’l-^cDu^cafâ*, 1: 314.

¹⁰⁴ Abdülcebbâr Saîd, İbnü’l-Medîni’nin Husayn’ın hafızasının bozulmaya başladığı ilk dönemle ilgili olarak ihtilatı reddetmesinin mümkün olabileceğini söyleyerek iki değerlendirme arasındaki ihtilafı gidermeye çalışır Abdülcebbâr Saîd, *İhtilâtu’r-^cruvâti’ş-şikât*, 69). Ancak İbnü’l-Medîni’nin 161/777’de doğduğu bilgisi kanaatimizce bu ihtimal oldukça zayıftır.

teklemesiyle daha önemli hale geldiğinin vurgulanması gerekmektedir.

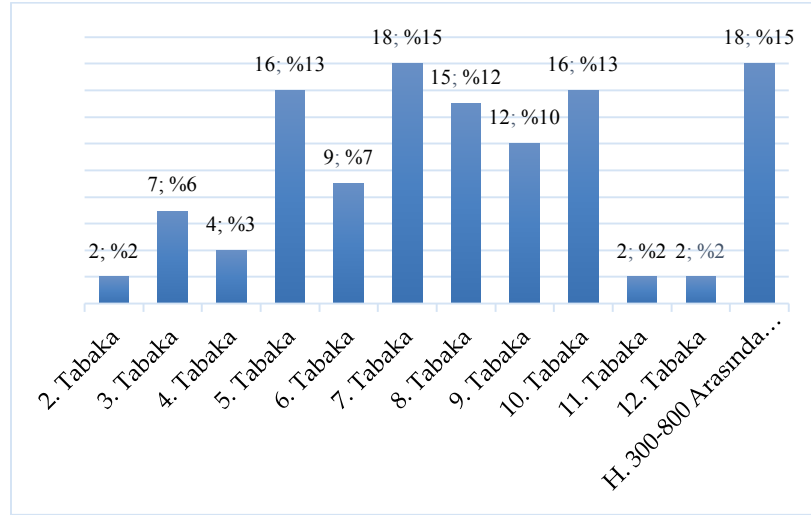
Husayn b. Abdirrahman örneği ihtilât tespitleri arasında teâruz söz konusu olduğunda değerlendirmelerin sübutu, kullanılan lafızların delâlet ettiği mana, görüşün aidiyet sorunu vb. konularda derinlikli bir araştırma yapıldıktan sonra karar verilmesinin önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

4. İhtilât Tespitlerinin Dönemsel Analizi

İhtilât tespitlerinin ne zaman başladığı, kimler tarafından yapıldığı ve yoğun olarak hangi dönemlere rastladığı ricâl tenkit tarihi açısından araştırılması gereken konular arasında yer almaktadır. Daha isabetli yorumlarda bulunulabilmesi amacıyla *el-Kevâkibü'n-neyyirât* adlı eser, ekleriyle birlikte araştırmaya dâhil edilmiş ve böylece yüz yirmi bir râvî incelenmiştir. Az da olsa bazı râvîlerin vefat tarihlerinin bilinmemesinden dolayı araştırma tabakalandırma ve ölüm tarihleri temel alarak yapılmıştır. İbn Hacer'in tabakalandırma sistemi ve râvîlerin hangi tabakada olduklarıyla ilgili görüşü dikkate alınmış¹⁰⁵ ve araştırmanın amacından sapmamak için bu konudaki ihtilaflara girilmemiştir. Ayrıca hicrî üç yüz yılından sonra vefat eden râvîler detaylıca tabakalandırmaya dâhil edilmemiştir. Zira *el-Kütübü't-tis'a* başta olmak üzere temel hadis eserlerinin tasnif edilmesi sebebiyle râvîler, hadis rivâyetinden ziyâde kitap rivâyetine yoğunlaşmaya başlamışlardır. Kısacası hadis ricâl tenkidinde aslanan râvîlerin hicrî üç yüz yılından önce vefat etmiş olmaları, sonraki dönem râvîler üzerinde detaylıca durmayı gerektirmemiştir.

¹⁰⁵ İbn Hacer'e göre tabakalar şöyledir: 1. tabaka: sahâbîler; 2. tabaka: büyük tabîiler ve muhadaramlar, 3. tabaka: orta yaşlı tabîiler; 4. tabaka: üçüncü tabakadan sonrakiler; 5. tabaka: küçük tabîiler; 6. tabaka: beşinci tabakanın muasırları; 7. tabaka: büyük yaşlı etbâü't-tâbiînler; 8. tabaka: orta yaşlı etbâü't-tâbiînler; 9. tabaka: küçük yaşlı etbâü't-tâbiînler; 10. tabaka: etbâü't-tâbiînin büyük yaşlı öğrencileri; 11. tabaka: etbâü't-tâbiînin orta yaşlı öğrencileri; 12. tabaka: etbâü't-tâbiînin küçük yaşlı öğrencileri (İbn Hacer el-^cAskalânî, 1412/1992, 75)

İhtilât eden râvîlerin tabakalara göre dağılımını gösteren grafik şöyledir:



db | 77

Grafik 1: İhtilât ettiği belirtilen râvîlerin tabakalara göre dağılımı

Yukarıdaki grafiğe göre muhtelit olduğu belirtilen râvîlerin, muhadramlar ve kibâr-ı tabîîn (büyük yaşlı tabîîler) tabakasında oldukça sınırlı sayıda olduğu gözlemlenmiştir (% 2). İhtilât ettikleri tespit edilen bu râvîler, Abdullah b. Seleme (ö. 80/699) ve Kays b. Ebî Hâzim'dir (ö. 84/703 -98/717). Dikkat edilecek olursa bu kişilerin vefat tarihlerinin denk geldiği dönemde ricâl tenkit ilmi henüz teşekkül etmemiştir. Evsâtü'ttabîîn (orta yaşlı tâbiîler) yer aldığı üçüncü tabakada ihtilât ettiği belirtilen râvîlerin vefat tarihleri ise II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinin son yılları ile 140/757'ye kadarki devreye rastlamaktadır.¹⁰⁶ Bu periyodu, Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/777) sistematik ricâl tenkidine başladığı döneme denk geldiği de belirtilmelidir. Hatta bizzat Şu'be de bu tabakaya ait iki râvînin ihtilâtını tespit etmektedir.¹⁰⁷ Etbâü't-tâbiîn âlimlerince ricâl tenkidinin sistematik olarak icra edildiği ve bu münekkitlerce değerlendirilen râvîler arasında tabîî râvîlerin yer aldığı dikkate alındığında üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı tabakada ihtilât eden râvîlerin

¹⁰⁶ Bk. "Ek: Muhtelit İle İhtilâtı Tespit Eden Kişi Arasındaki İlişkiyi Gösteren Tablo".

¹⁰⁷ ez-Zehabî, *Mizânü'l-iridâl*, 2: 19, 233.

otuz altıya çıkması sistematik ricâl tenkidiyle doğrudan ilintili olsa gerektir. Ayrıca hicrî 300'den 800'e kadarki beş yüz yıllık dönemde ihtilât eden râvîlerin sayısının az olmasının sebebi, hadis rivayetinden ziyade kitabın rivayetinin başlamasıyla ilgili olmalıdır.¹⁰⁸ IV. (X.) yüzyılda cerh-ta'dîl ilmi faal olarak devam etmektedir; ancak değerlendirmeye konu olanların büyük bir bölümü hicrî ilk üç asırda yaşayan râvîlerdir.

Sonuç

İhtilât tespitlerinin güvenilirliğinin incelendiği bu araştırmada, İbnü'l-Keyyâl'in eserine aldığı muhtelit râvîler ile ihtilâtı belirleyen kişi arasında "likâ" (görüşme) açısından bir sorunun olup olmadığı ilk olarak hoca-talebe ilişkisi yönünden ele alınmıştır. İncelemeye konu olan yetmiş râvîden otuz yedisinin ihtilâta uğradığı, râvînin öğrencileri tarafından belirlenmiştir (% 52,8). Bu değerlendirmelerin yirmi sekizi de ricâl tenkit alanında otorite olan kişilerce yapılmıştır. Bu neticenin, ilim tahsil ederken öğrencilerin, hocalarındaki olumsuz değişimi önemli ölçüde gözlemlediklerini ve bu durumu ilim muhitine bildirme hassasiyeti taşıdıklarını göstermesi açısından önem arz ettiği belirtilmelidir.

Râvînin öğrencisi olmayan kişiler tarafından verilen ihtilât bilgilerinin müşahedeye dayanıp dayanmadığını ortaya koymak amacıyla muhtelit ile ihtilâtı tespit eden kişilerin, muasır olup olmadıkları araştırılmıştır (imkânü'l-likâ). Bu kategoride on dokuz râvî tespit edilmiştir (yaklaşık % 25). İki râvînin çağdaş olması, yalnızca birbirleriyle görüşme ihtimalini gündeme getirmesi sebebiyle aralarında likânın gerçekleştiğini gösteren veya bu ihtimali artıran bir karinenin olup olmadığı tetkik edilmiştir. Bu gruptaki râvîlerden altısının ihtilâta uğradığını ihtiva eden nakillerde "Falanın ihtilât ettiğini gördüm" vb. ifadeler yer almaktadır. Bu durum, ilgili râvîlerin ihtilât tespitinin bizzat bu hadiseye tanık olan kişilerce yapıldığını göstermektedir. Geriye kalan on üç râvîden sekizinin IV. (X.) ile VIII. (XIV.) asırlar arasında yaşamışlardır. Diğer beş râvînin ihtilât tespitlerinin ricâl ilmüne telif ve tenkitleriyle katkıda bulunan otoriteler tarafından yapıldığı ve râvîlerin muasırı olan bu isimlerin

¹⁰⁸ IV. (X.) asır ve sonrasında münekkit sayısında da önceki asra göre azalma görülmektedir. Hatta İbn Hibbân, devrinde meşgul olan kişi sayısının azalması sebebiyle cerh-ta'dille ilmiyle ilgilenmenin bir zorunluluk olduğunu belirtir (İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1: 11).

coğrafi açıdan da onlarla görüşmelerinin mümkün olduğu tespit edilmiştir. Zikredilen faktörlerin ise bu tespitlere olan güveni artırdığı ifade edilmelidir.

Likâ açısından başlangıçta sorunlu görünen on dört ihtilât bilgisi tespit edilmiş ve bunlardan beşinin IV. (X.) asır ve sonrasında vefat etmiştir. Diğer dokuz râvîyle ilgili ihtilât tespitleri ise kendi içerisinde kategorize edilerek ele alınmıştır. Bu râvîlerden biriyle ilgili ihtilât tespitine güvenebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Zira râvîyle görüşen kişilerin –her ne kadar ihtilât olarak nitelendirmeseler de- ihtilâtın emarelerinden bahsettikleri tespit edilmiştir; dolayısıyla daha sonraki yıllarda râvînin ihtilâta uğradığıyla ilgili verilen bilginin bu verilerden hareketle yapılabileceği kanaatine varılmıştır.

Bu grupta yer alan diğer bir kişinin ihtilâta uğradığı hükmüne varılırken kullanılan cerh ifadesinin, kanaatimizce böyle bir sonuca ulaşmak için yeterli değildir. Üç râvînin ise ihtilâta uğradığına dair bilgiyi İbn Sa'd, İbn Maîn ve İbn Hanbel verdiği belirlenmiştir. Ricâl ilminde otorite olan bu kişilere itimat edilerek söz konusu bilgilerin kabul edilmesinde bir sorun olmayacağı söylenebilir. Bununla birlikte ilgili râvîlerden ömürlerinin son döneminde nakilde bulunan talebelerin rivâyetleri muâraza yöntemiyle tetkik edilerek ihtilât tespitinin sağlanması da yapılabilir.

Son dört râvîyle ilgili ihtilât bilgilerine ihtiyatla yaklaşmanın yerinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü bu râvîlerden biriyle ilgili ihtilât tespitinin asırlar sonra yapıldığı görülürken; üç râvîyle ilgili yapılan ihtilât değerlendirmelerinin kim tarafından yapıldığı tespit edilememiştir. En önemlisi de kim tarafından yapıldığı bilinmeyen ihtilât tespitlerinin, zayıflığa işaret etmek üzere çoğunlukla tercih edilen temrîz sîgasıyla aktarılmıştır. Bu durum ise söz konusu bilgileri aktaran ricâl âlimlerin rivâyetin sübutuyla ilgili tereddütlerinin olduğunu hatıra getirmektedir. Bu sebeple, söz konusu bilgilere dayanarak râvînin kesin olarak ihtilâta uğradığı yargısına varmanın isâbetli olmadığı söylenebilir.

Netice itibariyle muhtelit ile ihtilâtı belirleyen kişi arasında müşahedeye dayalı bir bilginin tespiti için gerekli olan ilişkinin kurulmadığı râvîsi sayısı dokuz olarak tespit edilmiştir. İncelemeye konu olan ve ilk dört asırda yaşayan râvîler dikkate alındığında bu oran yaklaşık %17'ye tekâbül etmektedir. Bu sonuç ise elimizdeki ricâl kaynaklarının verdiği bilgiler çerçevesinde ihtilât tespitlerinin

takriben % 83'lük gibi büyük bölümünde lika açısından sorun olmadığı göstermektedir.

Cerh-ta'dîl ilminin gelişim seyriyle muhtelit râvîler sayısı arasında doğru orantının bulunup bulunmadığı mevzusu da araştırılmıştır. Ricâl tenkit faaliyetlerine rastlanmakla birlikte cerh-ta'dîl ilminin henüz teşekkül etmediği kibârü't-tâbiîn döneminde ihtilât ettiği belirtilen râvî sayısı ikidir. Yaklaşık % 2 olarak tespit edilen bu oran, cerh-ta'dîlin ilim olarak doğduğu ve geliştiği etbâü't-tâbiîn ve sonraki dönemlerde artmıştır. Bu netice, ihtilât tespitlerinin ricâl tenkit ilminin gelişim seyrine paralel olarak ilerlediğini göstermektedir. IV. (X.) asır sonrası ihtilât eden râvî sayısının az olmasının nedeni muhtemelen hadis rivayetinin yerini yavaş yavaş kitap rivayetine bırakmasıyla ilgili olmalıdır.

Kaynakça

80 | db

- Abdülcebbar Saîd. *İhtilâtu'r-ruvâti's-şikât dirâsetün ta'tbikiyye 'alâ ruvâti'l-Kütübi's-Sitte*. Riyad: Mektebü'tü'r-Rüsd, 1425/2006.
- Ahmed, b. Sa'ad b. Ahmed. *Ehâdisü Ebî İshâk es-Sebi'î fi'l-Kütübi's-Sitte ve'l-Müsned cem' ve dirâse*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1416/1995.
- Ahmed et-Tâhir. *Sû'ü'l-ıfız ve eşeruhu fi kabûli'l-hadîs*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'âtü Dimaşk, 2009.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-. *Kitâbü'l-Muhteli'tin*. Nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Ali Abdülbassit Mezid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1417/1996.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Şerhu şerhi Nuḥbeti'l-fiker*. Nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1415/1994.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harrece 'anhu'l-Buḥârî fi'l-Câmi'i's-Şahîh*. Nşr. Hüseyin Ebû Lübâbe. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Livâ, 1406/1986.
- Bagdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-. *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddisihâ ve zikru kuṭtâniha'l-ulemâ' min ğayri ehlihâ ve vâridihâ*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'arûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Nşr. Abdülmuc'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi, Dimaşk, Beyrut, Haleb, Kahire: Câmi'âtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Dârü Kuteybe, Dârü'l-Va'yi, 1412/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Kitâbü Ref'î'l-yedeyn fi's-salât ve bi hâmişihî Celâ'ül-âyneyn*. Nşr. Bedî'uddin er-Râşidî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*. 9 Cilt. Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362/1943.
- Cûzcânî, Ebû İshak İbrâhîm el-. *Aḥvâlü'r-ricâl*. Nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Cüdey', Abdullah b. Yûsuf el-. *Tahrîru 'ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Reyyân, 1424/2003.
- Çakan, İ.Lütfü. "Cûzcânî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Çelik, Ali. "Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016): 157-181.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Su'âlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî li'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1431/2010.
- Ebû Ya'la el-Halîlî, Halîl b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rîfeti 'ulemâ'il-hadîs*. Nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. Nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990.
- Gâmidî, Fatma (bnt.) Sâlim el-. *el-İmâm Şâlih b. Muhammed Cezere ve aqvâlihü fi'l-cerh ve't-ta'dîl cem' ve dirâse*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'âtü'l-Melik Su'ûd, 1425.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid el-. *Mu'cemü'l-muştalahâtü'l-hadisîyye*. Dimaşk: Dârü'l-Kesîr, 1428/2007.
- Hâşimî, Sa'âdî el-. *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye me'a tahkîki Kitâbihî'd-Du'afâ' ve ecvîbeti 'alâ es'ileti'l-Berzâi*. 3 Cilt. Medine: el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî. 70 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371/1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-Kebîr el-ma'rîf bi Târîhu İbn Ebî Hayseme*. Nşr. Salâh b. Fethî Helel. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2004.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Hedyü's-sârî mu'kaddimetü Fetihü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dimaşk: Darü'l-Feyhâ', 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Lisânü'l-Mizân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslamiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Şerhu'n-Nuĥbe Nüzhetü'n-nazar fî tavâihî Nuĥbetü'l-fiker fî muştalâhi ehli'l-eşer*. Nşr. Nüreddin 'Itr. Dimaşk: Matba'âtü's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Nşr. Muhammed 'Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifin-Nizâmiyye, 1325-1328/1907-1910.
- İbn Halfûn, Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed. *el-Mu'lim bi şüyûhi'l-Buĥârî ve Müslim*. Nşr. Ebû Abdirrahman Adil b. Sa'âd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûĥîn mine'l-muĥaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412/1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-Şikât*. Nşr. Muhammed Abdurreşîd. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Ma'ârifil-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Meşâhîru 'ulemâ'il-emşâr*. Nşr. Merzûk Ali İbrahim. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1412/1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Şahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân)*. Nşr. Şu'ayb el-Arnâut. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rîfetü's-şikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*. Nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan. 4 Cilt. Semnud: Mektebetü İbn 'Abbâs, 1422/2001.

- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li Yahya b. Maîn*. Nşr. Ahmed Muhammed Nürseyf. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *Yahyâ b. Maîn ve Kitâbü'ht-Târîh (ed-Dûrî rivayeti)*. Nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlm ve İhyâ't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l- Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993.
- İbn Sa'îd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Nşr. Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1422/2001.
- İbn Yûnus es-Sadeîf, Ebü Saîd Abdurrahman. *Târîhu İbn Yûnus eş-Şadeîf*. Nşr. Abdül-fettâh Fethî Abdülfettâh. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Ca'îd, Ali. *Müsnedü İbni'l-Ca'îd*. Nşr. Abdülmehdî Abdülkâdir b. Abdilhâdî. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1405/1985.
- İbnü'l-Keyyâl, Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ahmed. *el-Kevâkibü'n-neyyirât fi ma'rifeti men ihtalata mine'r-ruvât*. Nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Medîni, Ebü'l-Hasen Ali. *Su'âlâtü Muhammed b. 'Osmân b. Ebî Şeybe li'l-İmâm 'Alî b. el-Medîni*. Nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1426/2005 (Araştırmada bu neşir esas alınmıştır).
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Muqaddimetü İbni's-Salâh*. Nşr. Aîşe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1410/1990.
- İmdâdü'lhak, İkrâmullah. *'Alî b. el-Medîni ve menhecuhû fi nakdîr-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-. *et-Takyîd ve'l-İdâh limâ ütlika ve uglika min Muqaddimeti İbni's-Salâh*. Nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî. Haleb: el-Matba'âtü'l-İlmiyye, 1350/1931.
- İsâvî, Muhammed Câsim Râşid el-. *Merviyâtü'l-muhtelihtn fi's-Şahîhayn*. Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 1427/2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebü Zür'a er-Râzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karacabey, Salih. "Sâlih Cezere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mehmet Fatih. *Hadis Usûlünde İhtilât: Râvinin Akıl ve Hâfıza Fonksiyonlarının Zarar Görmesi ve Bunun Rivayetlerine Etkisi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Kazan, Tahsin. *İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usûlündeki Özgünlüğü*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebü Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Nşr. Ebü Abdurrahman 'Âdil b. Muhammed. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Nevâl Fethî, Nazmî 'Abdürabbih. *el-Cûzcânî ve eserü bid'atihi 'alâ aqvâlihi'n-naqdîyye dirâse tahtîkiyye 'alâ men tekelleme fihim min ricâli's-Şahîhayn*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ en-. *İrşâdü'tullabi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. Nşr. Nureddin 'İtr. Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992.
- Nisâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Sıbt İbnü'l-'Acemî. *el-İğtibât li men rümiye bi'l-ihtilât fi ricâli'l-hadîs*. Nşr. Alâüddin Ali Rızâ "1988/1408". Kahire: Dârü'l-Hadîs, t.y.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*. Nşr. Muhammed 'Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Yüsr, 1437/2016.
- Turhan, Halil İbrahim. "Referential Value of Hadîth Transmitter Criticism in 2nd / 8th Century: The Case of Shu'bah ibn al-Ĥajjâj". *İlahiyat Studies* 8/1 (2017): 95-133.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Turhan, Halil İbrahim - Toprak, Ayşegül. "Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (2018): 55-99. <https://doi.org/10.21054/deuifd.450901>.
- Uğur, Mücteba. "İhtilât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 571. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-. *Kitâbü'd-Đu'afâ'î'l-kebir*. Nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. Nşr. Komisyon. 40 Cilt. y.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Ahmed ez-. *Divânü'd-đu'afâ' ve'l-metrûkîn*. Mekke: Mektebetu Nahdati'l-Hadîse, 1387/1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Ahmed ez-. "Zikru men yu'temedü kavlühu fi'l-cerh ve't-ta'dîl". *Erbe'u res'âil fi 'ulûmi'l-ĥadîs*. Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslamiyye, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *el-Muğni fi'd-đu'afâ'*. Nşr. Nureddîn 'İtr. 2 Cilt. Haleb: Dârü'l-Me'ârif, 1391/1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Mîzânü'l-ic'tidâl fi naĥdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rif, 1383/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. Nşr. Şu'ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'elâm*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rif. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-. *Naşbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed 'Avvâme - Hasan 'İbecî. 5 Cilt. Beyrut, Cidde: Mü'essesetü'r-Reyyân, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997.

Ek: Muhtelit İle İhtilâti Tespit Eden Kişi Arasındaki İlişkiyi Gösteren Tablo

Râvî Adı	Ö. Yılı	Tabaka	1. Münekkit	İlişki	Kaynak	2. Münekkit	İlişki	Kaynak	3. Münekkit	İlişki	Kaynak	Keyâkib
Abdullah b. Ca'fer	220	10	Hilâl b. el-'Alâ'	Hoca-talabe	İbnü'l-Kevâkib, el-Kevâkib, 303							299-304
Abdullah b. Muhammed b. Muhammed	790	Sonrası	el-Halebi	Hoca-talabe	Şüh İbnü'l-Âcerî, el-İhtilâ, 198							360-361
Abdullah b. Yâsiğ el-Haccâbi	207 veya 210	9	İbn Hanbel	Hoca-talabe	İbn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-tavdil, 5: 191-192							361-362
Abdurrahman b. 'Ubb	160 veya 165	7	Muâz b. Muâz	Hoca-talabe	ez-Zehebî, Siyer, 7: 95	Selm b. Kuteybe	Hoca-talabe	İbn Hibbân, el-Mecrûbin, 2: 49	Hâşim b. el-Kâsım, Fazl b. Dûkeyn, İbn Mehdi	Hoca-talabe	İbn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-tavdil, 5: 251; İbn Hacer, Tehzûb, 6: 212	282-298
Abdümelik b. Muhammed b. Abdillâh	276	11	İbn Huzeyme	Hoca-talabe	Mizzî, Tehzûbül-Kemâl, 18: 404							299-313
Abdüvehhâb b. Abdülmecîd	194	8	İbn Main	Hoca-talabe	el-Hatîb el-Bagdadî, Târîh, 12: 271	'Amr el-Fevlî	Hoca-talabe	Muğultay b. Kılıç, İkmâl, 8: 376	'Ukbe b. Mübârek	Muasır	316	314-319
Abdücezzâk b. Hemâm	211	9	İbn Hanbel	Hoca-talabe	Dımaşk, 36: 183							266-282
Ahmed b. Abdîrrahman b. Vehb	264	11	Ebü Hâtim	Hoca-talabe	İbn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-tavdil, 2: 60	Ebü Zûra	Hoca-talabe					40-43
Ahmed b. Abdîrrahman b. Vehb	264	11	Ebü Hâtim	Hoca-talabe	İbn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-tavdil, 2: 60	Ebü Zûra	Hoca-talabe					40-43
'Atâ b. es-Sâ'ib	136	5	Şu'be	Hoca-talabe	Mizzî, Tehzûbül-Kemâl, 20: 492	Vâhîy b. Hâlid (ö. 165)	Hoca-talabe	Mizzî, Tehzûbül-Kemâl, 20: 492	İbn Uyeyne	Hoca-talabe	el-Fesevi, el-Macrife, 2: 708	319-334
Bahr b. Merrâk	?	6	el-Kattân	Hoca-talabe	İbn Adî, el-Kâmil, 2: 235							106-109
Cerîr b. Abdîhamîd	188	8	İbn Hanbel	Hoca-talabe	ez-Zehebî, Târîh, 4: 820	Ebü Hâtim	Sorunlu	ez-Zehebî, Mizânül-Fitidâl, 1: 394				120-122
Cerîr b. Hâzım	170	6	İbn Mehdi	Hoca-talabe	İbnü'l-Kevâkib, el-Kevâkib, 111-119							111-119
Dâvûd b. Ferâhic	121-130	3 m	Şu'be	Hoca-talabe	ez-Zehebî, Mizânül-Fitidâl, 2: 19							162
Ebân b. Sâma	153	7	Yahyâ el-Kattân	Hoca-talabe	ez-Zehebî, Siyer, 7: 61	İbn Mehdi	Muasır	ez-Zehebî, Siyer, 7: 61				71-77
Ebü İshâk es-Sebî Amr	127	3	İsmâ'il es-Sebî	Hoca-talabe	İbn 'Asâkir, Târîhu medîneti Dımaşk, 46: 231	Mechul	Mechül	el-Bâci, el-Tavdil ve't-tecrîb, 3: 977				341-356

Hâşim b. el-Kâsım	260	10	Ebû 'Arûbe	Hoca-tâlabe	Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 30: 130													421-423
Hibbân b. Yeşâr	161-170	8	ez-Salt b. Muhammed	Hoca-tâlabe	el-Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5: 347													123-126
Hîşâm b. 'Avvâk	245	10	Ebû Hâtîm	Hoca-tâlabe	İbn Ebi Hâtîm, el-Cerh ve't-ta'dîl, 9: 66-67													423-431
İbn Râhûve	238	10	Ebû Dâvûd	Hoca-tâlabe	el-Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 2: 387													81-91
İbn Uyeyne	198	8	el-Kattân	Hoca-tâlabe	el-Hatîb el-Bagdâdî, Târîh, 10: 255													220-234
İsmâil b. 'Avvâk	181 veya 182	8	İbn Main	Hoca-tâlabe	İbnü'l-Kocâk, el-İcâzât, 102													98-104
Kays b. Ebi Hâzîm	84-98	2	İsmâil b. Ebi Hâlid (ö. 136-148)	Hoca-tâlabe	ez-Zehabi, Sîyer, 4: 201													374-381
Kureys b. Enes	208	9	Ishak b. İbrahim b. Habîb	Hoca-tâlabe	el-Buhârî, et-Târîhu'l-İvâsât, 2: 287													370-373
Muhammed b. Ahmed b. Hasan el-Cürcânî	383	Sonrası	el-Hâkîm	Hoca-tâlabe	ez-Zehabi, Târîh, 8: 548													409-410
Muhammed b. Ali b. Mahmûd	680	Sonrası	ez-Zehabi	Hoca-tâlabe	ez-Zehabi, Târîh, 15: 402	Muhammed b. Ebî'l-Feth (ö. 709)	Muasir	el-Sübhî, İbnü'l-İcâzât, el-İcâzât, 331										413-416
Muhammed b. el-Fazl b. İshâk	387	Sonrası	el-Hâkîm	Hoca-tâlabe	ez-Zehabi, Târîh, 8: 625													410-412
Muhammed b. el-Eğsî es-Seddâkî	223 veya 224	9	el-Buhârî	Hoca-tâlabe	el-Buhârî, et-Târîhu'l-İkberî, 1: 208	Ebû Hâtîm	Hoca-tâlabe	İbn Ebi Hâtîm, el-Cerh ve't-ta'dîl, 8: 59	Ebû Dâvûd	Hoca-tâlabe	el-Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 26: 291							382-394
Muhammed b. Said b. Nebhân	511	Sonrası	Ebû'l-Fazl Muhammed b. Nâsır	Hoca-tâlabe	el-Muntazam fî tarîhi'l-mütek ve'l-İncem, 17: 158													418-419
Said b. Abdülâzîz et-Temîmî	167 veya 168	7	Ebû Müshir Abdül-'Alâ	Hoca-tâlabe	el-Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 10: 544													213-220
Said b. Ebî 'Arûbe	156	7	Fazl b. Dûkeyn	Hoca-tâlabe	İbn Adî, el-Kâmil, 4: 446	Yezîd b. Zürcî	Hoca-tâlabe	Moğultay b. Kılıç, İkmâl, 5: 328	Kattâb, Mehdi, Abde b. Süleyman	Hoca-tâlabe	el-Sübhî, İbnü'l-İcâzât, el-İcâzât, 139-147							190-212

Sâlih b. Nebhân	125 veya 126	4	İbn Üveyne	Hoca- talabe	İbn Adî, el- Kâmil, 5: 84	İbnü'l- Medini	Sorunlu	Suâletü Muhammed , 40	İbn Main	Sorunlu	el- Mizzi, Tehzibü l- Kemâl, 13: 102	258-265
Şimâk b. Harb	123	4	Şu'be	Hoca- talabe	ez-Zehebi, Mizânü'l- Ftidâl, 2: 233	Cerir b. Abdilhamid	Muasır	Alâj, 49				237-241
Süheyl b. Ebi Sâlih	141-150	6	Abdü'laziz b. Muhammed	Hoca- talabe	ez-Zehebi, Siyer, 5: 461							241-247
Secik b. Abdillâh	177 veya 178	8	el-Kattân	Hoca- talabe	İbn Ebî Hatim, el-Cerî ve't-Ta'dîl, 4: 366							250-258
'Ubeyde b. Mu'attil	141-150	8	Şu'be	Hoca- talabe	İbn Adî, el- Kâmil, 7: 59							366-367
Yahyâ b. Yûsuf	189	9	İbnü'l-Medini	Hoca- talabe	el-Hatib el-Bagdâdî, Târih, 16: 186	Vekî	Muasır	el-Hatib el-Bagdâdî, Târih, 16: 185				436-438
Hattâb b. el-Kâsim el-Harrânî	181-190	8	Meçhul	Meçhul	el-Mizzi, Tehzibü'l- Kemâl, 8: 270							151-154
Matarü'l-Berâ	785	Sonrası	Meçhul	Meçhul	Sübi İbnü'l- 'Acemî, el- Tebâkât, 390							449-450
Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin	377	Sonrası	Meçhul	Meçhul	İbnü's-Salih, Mukaddime, 664							403-409
Muhammed b. Musa b. Muhammed	792	Sonrası	Meçhul	Meçhul	Sübi İbnü'l- 'Acemî, el- Tebâkât, 348							420
Rabba b. Ebi Abdurrahman	133-142	5	Meçhul	Meçhul	İbnü'l- Kevâkib, el- Kevâkib, 163-176							163-176
Said b. Dâs	144	5	İbn Ebî 'Adî	Hoca- talabe	İbn Adî, el- Kâmil, 4: 444	Kehmes b. el-Hasan ve el-Kattân	Muasır	İbn Adî, el- Kâmil, 4: 444; İbn Hacer, Tehzib, 4: 6	Meçhul	Meçhul	Mizzi, Tehzibü l- Kemâl, 10: 341	178-189
Seleme b. Nübevt	141-150	5	Yüküba	Meçhul	el-Ukayli, Kitâbü'd- Durâfa', 2: 147							235-237
İbrahim b. Ebi'l-Abbâs veya b. Abbâs es-Sâmirî	211-220	10	İbn Sa'd	Muasır	İbn Sa'd, el-Tebâkât, 7: 346							78-81
Bişr b. el-Velid	238	10 m	Sâlih (Caere (ö. 293)	Muasır	ez-Zehebi, Mizânü'l- Ftidâl, 1: 327							109-110
Fıkr b. Hammâd	237	10 m	Ebü Dâvûd	Muasır	Ebü Dâvûd, Suâletü Ebi 'Ubeyd el- Acemî, 222							369
Abdüsselâm b. Sehl	298	12	İbn Yûnus el-Mâsî (ö. 347)	Muasır	el-Hatib el-Bagdâdî, Târih, 12: 326							364-366

Hilâl b. Habbâb	144	5	Süfyan es-Sevri	Hoca- Tulabe	el-Fesevi, el-Marife, 3: 90; el- Hatib el- Bagdâdi, Târih, 16: 113	el-Kattân	Muasır	el-Buhâri, et-Târihü'l- kebir, 8: 210; ez- Zehebi, Mizânü'l- Ftidâl, 4: 312				431-435
Husayn b. Abdirrahman	136	5	Yezid b. Hârûn	Muasır	İbn Hacer, Tehtîb, 2: 382							126-149
Hanzala es-Seddâsi	141-150	7	el-Kattân	Muasır	İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't- tâdil, 3: 240							141-145
Halef b. Halife	181	8	İbn Sa'd	Muasır	el-Tabakât, 7: 313	İbn Hanbel	Muasır	İbn Hanbel, Müsned, 21: 191				155-161
Reyyâd b. el-Cerrâh	211-220	9	Muhammed b. 'Ayyûb	Muasır	ez-Zehebi, Târih, 5: 312	el-Buhâri	Muasır	el-Buhâri, et-Târihü'l- kebir, 3: 336				176-177
Abdülbâki b. Kâbil	351	Sonras 1	Muhammed b. Abbâs (ö. 384)	Muasır	el-Hatib el- Bagdâdi, Târih, 12: 376							363
Ahmed b. Mâlik el-Kâfil	368	Sonras 1	Muhammed b. el-Abbâs b. Ahmed	Muasır	İbnü'l- Kevkûb, el- Kevkûb, 92-93	İbnü'l- Kevkûb, el- Kevkûb,	Muasır					92-97
Ali b. Hüseyin Ebû'l-Ferec	356	Sonras 1	Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 412)	Muasır	ez-Zehebi, Mizânü'l- Ftidâl, 3: 123							367-368
Hüseyin b. Hüseyin	496	Sonras 1	Şücâ' b. Fâris (ö. 507)	Muasır	İbnü'l- Kevkûb, el- Kevkûb, 146							145-146
Muhammed b. Abdülkâdir b. Osman	797	Sonras 1	İbn Hacer	Muasır	İbn Hacer, İnhâül- Gumr, 1: 503							419-420
Muhammed b. İshak b. Yahyâ	395	Sonras 1	Ebü Nuvve (ö. 430)	Muasır	Ebü Nuvve, el-İshâkî, Târihü'l- İshâkî, 2: 278							417
Muhammed b. Mübârek b. Messûk	605	Sonras 1	İbnü'l- Necârî	Muasır	İbn Hacer, Lisânü'l- Mizân, 7: 468							412-413
Muhammed b. Zühayr b. el-Fazl	318	Sonras 1	Hasan b. Ali b. Amr (ö. 375)	Muasır	el- Darekutni, Mevsûcâtü ekvâli Ebî'l- Hasep, ed. Dârekutni, 2: 575							417-418
Ebü Bekir b. 'Ayyûb	192-194	7	Sadaka b. el-Fazl	Muasır	el-Buhâri, Bejûl- yevve, 151	el-Buhâri	Sorunlu	ez-Zevlâj, Nasbu'l- Tâve, 1: 409				439-444
İbrahim b. Hüseyin	?	9 m	el-Cüzcânî	Muasır	el-Cüzcânî, Ahvâlü'r- ricâl, 220							104-105
Ahmed b. Ebî'l-Kâsim	619	Sonras 1	ez-Zehebi	Sorunlu	ez-Zehebi, Mizânü'l- Ftidâl, 1: 128							97-98

Amr b. İsa el- 'Adevi	151-160	7	Ibn Hanbel	Sorunlu	Ibn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dil, 6: 251							357-360
Ebü Cafer İsa er-Râzi	160lar	7	Ibnü'l-Medini	Sorunlu	ez-Zehebi, Siyer, 7: 347							444-448
el-Alâ' b. Abdilvâris	136	5	Ibn Sad	Sorunlu	Ibn Sa'd, el-Tabakât, 7: 463							335-341
Hâlid b. Tabârâ	?	5	Ibn Main	Sorunlu	Ibn Adi, el-Kâmil, 3: 438							148-150
Hüseyn b. Ali er-Nechal	291-300	12 m	ez-Zehebi	Sorunlu	ez-Zehebi, Mizânü'l-ri'dal, 1: 543							147
Muhammed b. Abdillah b. el-Müessene	215	9	Ebü Dâvud	Sorunlu	Ebü Dâvud, Sübûhü Ebi Ubeyd el-âcurri, 222	Ibn Hanbel	Hoca-taibe	el-Ükayli, Kitâbu'd-Durâfâs, 4: 90-91				394-402
Said b. Süfyan el-Endülûsi	329	Sonrası	Ibnü'l-Faradi	Sorunlu	Ibnü'l-Faradi, Tâlibü'l-ülemâ, 1: 199							248-249



VEDANTA SİSTEMİNDEKİ MAYA VE AVİDYA KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Hatice ÇİÇEK AVCI**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Aralık 2018, **Kabul Tarihi:** 24 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atf:** Çiçek Avcı, Hatice. "Vedanta Sistemindeki Maya Ve Avidya Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 89-105.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 December 2018, **Accepted:** 24 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Çiçek Avcı, Hatice. "A Study of Maya and Avidya Concepts within Vedanta System". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 89-105.



Öz

Bu çalışmada Hint Ortodoks öğretilerinden biri olan Vedanta'daki *sihir, büyü, yaratma gücü, aldanma, illüzyon, yanılsama* gibi farklı anlamlara gelen *maya* kavramına ve zaman zaman onun yerine kullanılan ve bireyin gerçeği görmesini engelleyici bir unsur, cehalet olarak tanımlanan *avidya* kavramının tahlillerine yer verilecektir. Maya ve avidyanın bireyin kurtuluş ve özgürlüğündeki rolü, Hint kutsal metinlerinde mayanın ifade ettiği anlamlar, Vedanta Öğretisinde maya kavramının yeri ve önemi çalışmanın temel konularıdır. Çalışmanın amacı *insanın sınırlı oluşuna* en çok hizmet eden kavramlardan biri olan mayanın etki alanını özet olarak incelemek ve Hint inancındaki yerini sorgulamaktır. Her iki kavramın da genel kabul gören ortak özellikleri hem olumsuz özellikler taşımaları hem de bireyin özgürlüğe ulaşması ve kurtuluşa erişmesinde ona engel teşkil etmeleridir.

Anahtar Kelimeler: Maya, Avidya, Yanılsama, İnana, Adhyasa.

* Bu çalışma "Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar" isimli doktora tezimizin bir bölümünden uyarlanarak hazırlanmıştır.

** Uludağ Üniversitesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, htccicek@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8850-2299>

A Study of Maya and Avidya Concepts within Vedanta System

Abstract

This study will include maya concept that has different meanings such as magic, sorcery, creative power, delusion, illusion in Vedanta, one of the Indian Orthodox Disciplines. In addition to Maya, the concept of avidya, which is sometimes used instead of it, which prevents the individual from realizing the truth and which is defined as ignorance, will be also analyzed. The role of Maya and avidya in the liberation and freedom of the individual, the meanings expressed by Maya in Indian scriptures, the place and importance of the Maya concept in Vedanta Discipline are the main subjects of the study. The aim of this study is to briefly examine the domain of Maya, which is one of the most -serving *individual boundedness*-, and to question its place in the Indian belief. The widely-accepted features of these two concepts are that they both carry negative characteristics and prevent the individual to reach freedom and salvation.

Keywords: Maya, Avidya, İllusion, Jnana, Adhyasa.

Giriş

Vedanta Felsefesi, Hint Ortodoks sistemlerinden bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Bu sistem, Upanişadlar'daki Brahman'ın tek gerçek olduğunu kabul eden, Brahman (Tanrı) - atman (bireysel ruh) özdeşliğine dayanan ve bu özdeşliğin dışındaki dünyayı yanlış-sama olarak gören bir yaklaşımdır. Sistemin en ünlü temsilcisi ise Shankara'dır. Vedik dönemin sonuna denk gelen Vedanta, Shankara tarafından sistematik hale getirilmiştir. Shankara'nın temsil ettiği Vedanta alt dalı ise Advaita- Vedanta olarak isimlendirilmektedir. Advaita, Tanrı ve insan ikiliğini (düalizmi) reddederek Brahman ile atman arasında saf ve temel bir birliğe dayanmaktadır. Nasıl ki kıvılcım ateşten bir öz ve onun bir parçası ise insan ruhu da Tanrı ile aynı öze sahiptir. Advaita düşüncesinde kurtuluş ulaşılabilecek bir kavram değil bizzat ruhun asli özüdür. Ruhun gerçek doğasını keşfedinceye kadarki yaşantının tamamı ise *maya* kavramının kapsamındadır. Bu anlamda maya, Vedanta Öğretisinde bireylerin kurtuluş serüveninde temel kavramlardan biridir.

Maya Kavramının Tanımı ve Kapsamı

Sanskritçe, *mâ-* ölçmek ve paylaşmak gibi anlamlara gelmektedir. İllüzyon, sihir, yaratma gücü anlamına gelen maya kavramının; yaratma ve oluşturma gibi orijinal anlamının yanında; Hint düşünce sisteminde *güç, süreç ve sürecin sonuçları* anlamına gelen, *hayata ve dış dünyaya ait gizemi* ifade eden bir manası da vardır. İngilizce karşılığı *craft ve magic* olarak çevrildiğinde, craft ile

yaratma gücü ve becerisi, magic ile de sihir olarak karşılık bulmaktadır.¹

Maya karşılığında yaygın olarak kullanılan iki kavram *yanılsama* ve *illüzyondur*. Maya, dış dünyanın gerçekliğini reddetmeyip sadece bireylerin tecrübelerinin göreceli olduğunu ifade etmektedir. Maya kavramı, Upanişadlar'dan üretilen, Vedanta temsilcilerinden Shankara tarafından Hint düşüncesine girmiş, gerçeklik ve dış görünüşü beyan etmeye yarayan bir kavrayış biçimidir.²

Maya, Hint kutsal metinlerinde; özü aslında bir olan nesnelere farklı görünmelerinin nedeni³, evrenin kendisi ve Tanrının yaratma gücü⁴, sihir, büyü, illüzyon, aldatmaca, anlaşılması zor bir kavram⁵ olarak farklı pek çok anlamda kullanılmaktadır.

Gaynor, maya kavramını *materyaller dünyasındaki fenomenleri üreten ve onların idrak edilmesini sağlayan bir güç, illüzyon* olarak tanımlamıştır. Değişen, eksilen, sonsuz olmayan ve değişmez karşıtı olan kavramlar maya tarafından temsil edilir. Maya kavramını anlamak için “Brahman’ın tek gerçek olduğu” ve “Külli Ruh veya Tanrı anlamı taşıyan Brahman’ın bireysel ruhları temsil eden atman ile özdeş olduğu” temel önermeler olarak akılda tutulmalıdır. Brahman yegâne gerçek olarak kabul edildiğinde, fenomenler dünyasının en yüksek ve nihai gerçekliğe sahip olduğundan söz etmek mümkün değildir.⁶ Brahman’ın tek gerçek olduğu ilkesinden yola çıkıldığında, Brahman dışındaki evreni temsil eden kavram mayadır. Maya, Brahman hakkında konuşurken dış görünüşü gerçeklikten ayırmak için kullanılan anahtar bir kavramdır.⁷

¹ Teun Goudriaan, “Maya” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomsan Gale, 2005), 9: 5794; A. L. Herman, *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberton*, (Oxford: Westview Press, 1991), 73; Sananda K. Coomarasawamy v.dğr., *Doğu Bilgeliği*, trc. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 128.

² Prabhu Duth Sahastri, *The Doctrine of Maya in The Philosopy of Vedanta*, (London:Luzac and Co Publishers, 1911), v.

³ Chandogya Upanişad VI/ 1/ 4-6. Bkz. *Upanishadlar*, trc. Korhan Kaya, (İstanbul: 2014, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).

⁴ Şvetaşvatara Upanişad, IV/ 10.

⁵ Bhagavad Gita VII/ 14, trc. Korhan Kaya, (Ankara: Dost Kitabevi, 2001)

⁶ Frank Gaynor, “Maya”, *Dictionary of Mysticism*, (New York: Philosophical Library, Tarihsiz), sayfa yok.

⁷ Sahastri, *The Doctrine of Maya*, 49.

Bir kişi aynaya baktığında kendini değil aslında kendi yansımasını görür. Kişinin aynada gördüğü şeklinin sadece kendi yansımasından ibaret olup onun özünü oluşturmadığı gibi, maya da görünüşte var olan ama gerçeği bütünüyle yansıtmayan bir olgudur. Maya karakter ve kişilikle özdeşleşmek, rollere göre hareket etmek ve bir benlik illüzyonudur.⁸

İnsan yaşamında geçici hayata dair her olay maya kapsamına dâhildir. Duyusal, akli ve zihinsel tatminler, tüm bilgi ve genellemeler, mayanın etki sahasında bulunmaktadır.⁹ Özetle zaman, mekân ve nedenselliğin sınırlarına bağlı olan her şey mayanın sınırları içerisinde yer almaktadır.¹⁰

Hint düşüncesinde insanın dünya hayatına bağlılığının temelinde maya kavramının etkisinden söz edilebilir. Evren değişmez, sarsılmaz ve sonsuz olmayıp, evrenin duyulara, algılara ve kişilere göre değişen göreceli bir varlığı söz konusudur. Hint düşüncesinde içinde yaşanılan evren varlık ve yokluk karışımı olarak betimlenebilir. Kişilerin gündelik hayatta başlarına gelen olaylar, bilme istekleri, ilerleme, reform ve lüks yaşantıları onların ölümle yüz yüze oldukları gerçeğini değiştirmez. Nedeni bilinmediği halde, ölüm gerçeğine rağmen hayata sınıksız tutunma isteği, mayadır.¹¹ Maya insana, var oluşunun temelinde çelişkinin yattığını, iyilik ile kötülük, gülmek ve ağlamak, hayat ile ölümün bir arada bulunması gerektiğini hatırlatır.¹² Hayatta iyilik ve kötülük birbirine bağlıdır ve ikisi de eşit değere sahiptir. Hayatın özü insanın kemale doğru yol alması ve gerçek benliğinin farkına varmasıdır.¹³ Sonsuz olanla kıyaslandığında, tüm sonluların başından geçen fani olaylar mayanın birer yansımalarıdır.

Maya üç gunadan (temel nitelikten) oluşmaktadır. Bu gunalar *sattva*, *raja* ve *tamada*. Rajalar, bitip tükenmek bilmeyen aktivite olarak ortaya çıkan enerjiyi ifade eder. Muhabbet, arzu, istek, şehvet, öfke, kıskançlık, egoizm gibi özelliklere rajalar neden olur. Ta-

⁸ Daniel Schimdt, "Samadhi", (2017), Part 1 (The Illusion of The Self), erişim: 5 Aralık 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Bw9zSMsKcwk>, (11:20- 11:50)

⁹ Swami Vivekananda, *Maya ve Yanılsama: Vedanta Felsefesi'ne Giriş -1*, trc. Suat Ertüzün, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005), 18.

¹⁰ Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, 29.

¹¹ Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, 10-11.

¹² Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, 15. Kavramın bu karşılığı İslam literatüründeki "Herşey zıddı ile kaimdir." İlkesini hatırlatmaktadır.

¹³ Vivekananda, *Maya ve Yanılsama*, 20.

malar ise kendilerini hareketsizlik, isteksizlik ve dikkatsizlik olarak gösterirler. Tamalar bir nesnenin gerçek doğasını gizleyerek, onu olmadığı şekli ile gösterirler. İnsanı doğum ölüm çarkına esir eden tamalardır. Tamaların cehalet, tembellik, aldanma gibi özellikleri de bulunmaktadır. Raja ve tama (eylem- eylemsizlik, aktiflik- pasiflik yönleri ile) birbiri ile zıt karakterlidir. Sattva ise ruhsal nitelikler olarak ortaya çıkar ve raja ile tama arasındaki dengeyi sağlar. Sattva, safiyeti temsil eder. Dürüstlük, Tanrıya teslimiyet, inanç, ibadet, kurtuluş arzusu gibi olumlu özellikler sattvanın nitelikleridir. Sattva, atmanı ortaya çıkararak kurtuluşa giden yolu açar. Gunalar her varlıkta mevcuttur ve bazen biri diğerinden ağır basmaktadır. Gunalara bağımlı olan hiç kimse özgür olamaz. Maya ise, bu üç gunanın (raja, tama, sattva) bütünleşmiş halidir.¹⁴

Maya ve Avidya Kavramlarının Birbirleriyle İlişkisi

Hint geleneğinde maya ile birlikte bazen de onun yerine kullanılan diğer bir kavram avidyadır. Maya, zaman zaman avidya terimi ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte maya, cehaletle ilgili durumların sonuçlarını da kapsayan bir kavram olması yönüyle avidyadan daha kapsamlı ve ona göre bir üst kavram olarak yer bulmaktadır. Maya, insana dünya hayatının (cennet gibi) nihai değerlere ve özelliklere sahip olmayıp geçici olduğunu ve insan görüntüsünün adeta öz benliğinin yanında sadece kendi gölgesine benzediğini hatırlatmaktadır.¹⁵

Avidya, vidya (bilgi) kelimesinin zıddı ve metafizik türde cehalet anlamına gelen bir terimdir. Eliade, avidyayı “*metafizik türde cehalet*” olarak tanımlamaktadır. Avidya nihai gerçekliği ve hakikati örtme özelliği taşımaktadır. Bu nedenle insanlar, sorumsuz bir var oluş ile davranışlarının sonucunu bilmeden yaşamaktadırlar. Cehalet, neden-sonuç yarasını (karma) meydana getirerek onu güçlendirmekte, karma da yeniden bedenlenme cezasının (samsara) sürekliliğini sağlamaktadır. Bu çemberden kurtuluş ise (mokşa) jnana (kutsal bilgi- irfan) sayesinde mümkün olabilmektedir.¹⁶ Avidya

¹⁴ Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, trc. Aslı Özer, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003), 44-45/47; Swami Sivananda, *Vedanta For Beginners*, (India: The Divine Life Society, 1996), 5. Gunalar ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, 81-83.

¹⁵ Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, 73.

¹⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2. Cilt, trc. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003), 293.

neden sonuç ilişkisine bağlı olan cehalet olarak bireyin özgürlüğe ulaşmasında bir mânidir.

Avidya, kişinin önündeki kurtuluş engellerinden birini oluşturmaktadır. Kişiyi samsaraya sürükleyen sebeplerden bir tanesi, kişinin arzularından sonra onun bilgisizliği ve cehaletidir. Yüce bilgidan (jnana) yoksun olma, bireyin esarete sürüklenmesinin başlıca sebeplerinden biridir. Kişi cehaletini yendiğinde arzularını yenmesi de daha kolay hale gelir. Kişinin kendine dair bilgilere sahip olması arzularını daha kolay kontrol etmesini sağlar. Bu durum, samsara yolundaki engellerden kurtulup mokşaya yönelmesini kolaylaştırır.¹⁷

Avidya kişinin gerçek özünü tanınmasında da bir engeldir. Beden yoğun bir şekilde karanlıktır ve çok yoğun şuarsuzlukla örtülüdür (avidya). Eğer bu örtü parçalanırsa o zaman benlik tanınabilir. Advaita- Vedanta düşüncesinde cehaletin (avidya) bağlarından ve örtülerinden kurtulmak sadece vidya veya jnana ile mümkün olmaktadır. Vidya, varoluşun temelinde bireylerin içinde bulunmakta ve jnana şeklinde de adlandırılmaktadır. Vidyanın değiştirilmeye ya da geliştirilmeye ihtiyacı yoktur. Sadece onun yolundaki engeller ortadan kaldırılmalıdır. Bu anlamda kurtuluşa erme asıl doğanın kavranmasından başka bir anlama gelmemektedir.¹⁸

İnsan zihni çok fazla cehalete maruz kaldığında ego duygusu ortaya çıkmaktadır. Ego, cehaletin bir ürünüdür ve insanın en büyük düşmanıdır. Kurtuluş ise egonun zıddıdır. Nasıl ki insan vücudunda kalan bir zehir onun iyileşmesini engelliyor ise, insanda kalan en ufak bir ego kırıntısı da onun kurtuluşuna manidir. İhtiraslar tatmin edildiğinde daha fazla artacağından zihin egoyu kesinlikle beslememelidir. Gerçeğe ulaşmak için iradeyi kuvvetlendirmek, ihtirastan uzak durmak, Brahman'ı düşünme yoluyla karmik birikimleri ortadan kaldırmak gerekir. Bedensel zevklere bağlı olan kişilerin kurtuluşu mümkün olmayacağı akıldan çıkarılmamalıdır. Ego bütünüyle *yüksek şuurluluk halinde* ortadan kaldırılabilir. Bu yüksek şuurluluk hali *samadhi* şeklinde adlandırılmaktadır.¹⁹ Sınırsız zihnin ego yapısı ile tanımlanması insanı matrix denilen sosyal

¹⁷ Herman, *A Brief Introduction to Hinduism*, 72-73.

¹⁸ Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, trc. Sedat Umran, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992), 391-392.

¹⁹ Shankara, *Viveka Chudamani (Tefrik Etme Hazinesi)*, trc. Mehmet Ali Işım, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 87- 94.

şartlanmaya götürmektedir. Matrix ise şartlanmaya bağlı olarak yaşanan hayatı temsil etmektedir.²⁰

Vedanta Felsefesinde Mayanın Yeri

Vedanta Felsefesinde maya sözcüğünün kullanım alanlarından biri yaratılışı açıklamaktır. Tüm yaratılış maya olup mayanın bir parçası olan sonlu zihin mayanın gerçek doğasını anlayamamaktadır. Bu yönüyle maya kişi algısını aşan bir boyuttadır. Maya kavramı yerine bazen *lila* (oyun, dünyada tezahür eden ilahi oyun) kavramı da kullanılmaktadır. Maya, Brahman'ın içinde gizlenen ve ondan ayrılamayan bir güç olarak da açıklanır. Kişi Brahman'ın gerçek bilgisine ulaştığı ve maya ortadan kalktığında evreni katışıksız bir varlık olarak görür.²¹

Maya bir taraftan yanıltıcı bir güç iken diğer taraftan Brahman'ın hemen yanında olan dış görünüşün ötesini görmeye yarayan sihirli bir güçtür.²² Maya fiziksel evrenin ilk sebebi, kaynağı ve Samkha-Yoganın *prakritisine* karşılık gelen kavramdır. Samkhya evrenin kaynağını *prakriti* olarak açıklarken, *puruşa-prakriti* düalizmine dayanan bir sistemdir. Vedanta Öğretisinde *puruşa* Brahman'a, *prakriti* ise mayaya dönüşmüştür.²³

Vedanta Sistemine göre yanıltıcı dünyanın algılandığı yöntem *adyaropa* (*adhyasa*), kişinin kendini illüzyondan kurtararak Brahman'ın bilgisine ulaştığı yöntem ise *apavada* denilmektedir. *Adyaropa* yönteminde cehalet sonucu iki nesne üst üste bindirilerek başka bir şey olarak algılanmaktadır. İpin yanılgıyla yılan olarak algılanması buna örnektir. Cehalet sonucu isim ve şekillerden ibaret olan evren, gerçek olarak görünmektedir. Ancak asıl gerçeklik sadece Brahman'a aittir. Bir illüzyon nesnesi olan yılanın özelliklerini reddetmek nasıl ipin gerçek doğasının farkına varmayı sağlarsa görelî dünyanın özelliklerini reddetmek de Brahman'ın doğasını

²⁰ Schimdt, "Samadhi", (07:40- 07:50) Matrix kavramı, maya kapsamına dâhil olan bir kelime olmakla birlikte görüntülere ait dünyanın göreceli olduğu ve aslında bütünüyle gerçek olmadığı düşüncesini temsil etmektedir. Bu konu sinema filmlerinin de konusu olmuştur. Bkz. Lana Wachowski, "Matrix" (1999), erişim: 5 Aralık 2018, <https://www.imdb.com/title/tt0133093/>.

²¹ Nikhilananda, *Hinduizm*, 43.44.

²² Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, ed. Harold Coward, (Albany: State University of New York Press, 1993), 3.

²³ Shastri, *The Doctrine of Maya*, 29.

keşfetmeyi sağlar.²⁴ Ancak, Brahman'a dair tecrübelerin özellikleri dikkate alındığında bireyin Brahman karşısındaki konumunun akıldan tutulması gerekmektedir. Bireyin Tanrıya dair bir tecrübe yaşaması, kesinlikle onu gerçekleştirdiği anlamına gelmemektedir. İzafilik alanında birey, birey olarak; Tanrı ise Tanrı olarak kalmaya devam etmektedir. Birey aşkın varlığı tecrübe etmiş olmaz, aşkın varlık bireyde gerçekleşir. Aşkınlık alanında ise bir tecrübe veya bireylik söz konusu değildir.²⁵

Timalsina, klasik dönem Advaitanları olan *Shankara*, *Mandana Misra*, *Suresvara* ve *Padmapada* gibi düşünürlerde avidya ve maya kavramı arasında herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığını, geç dönem Advaitanlar arasında böyle bir ayrıma gidildiğini ifade eder. Shankara ise bireysel anlamda avidya kavramını mayadan daha çok desteklemiştir.²⁶

Shankara, düşünce sisteminde bireysel ruh olan atmanın Brahman ile ilişkisi ile ilgili olarak meşhur yılan-ip (organ) analogisini kullanmıştır. Gece karanlığında kişinin bir organı sanki bir yılan olarak görmesi aslında bir yanılma olup yılanın varlığı sadece gerçeğin organ olduğunun fark edilmesine kadar devam edecektir. Aynı şekilde bu örnekteki gerçek varlık olan organı Brahman, bir yanılma ifadesi olan yılanı ise var oluş temsil etmektedir. Yılan tamamen gerçek ötesi bir var oluşa sahip değildir ama kısa bir süre var olmasını dahi organa borçludur. Bu şekilde insan gerçek bilgiyi elde ettiğinde evrenin Brahman'ın tezahürü olduğu fikrine ulaşır. Yılan-ip analogisinin kullanılmasındaki amaç, Brahman açısından evrenin görüntüsünü (maya) ortaya koymaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta; Brahman-evren ilişkisinin tersine çevrilebilir olmadığıdır. Brahmansız evren düşünülemez fakat Brahman var olması için evrene muhtaç değildir.²⁷

Maya kavramında, mayanın ifade ettiği varlık kendi doğasından bir şey kaybetmeden başka bir şekilde görülebilir. Bir ip yılan

²⁴ Nikhilananda, *Hinduizm*, 59.

²⁵ Rıza Şah Kazımî, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, trc. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan yayınları, 2012), 357.

²⁶ Sthaneshwar Timalsina, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, (New York: Taylor & Francis Group, 2008), 63.

²⁷ Oliver Leaman, *Eastern Philosophy Key Readings*, (London and New York: Routledge Publishing, 2000), 250-251; Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, (Britanya: Penguin Books, 1963), 37.

olarak görüldüğünde bu görünüş *maya* olarak adlandırılır. Ancak bu durum ipin niçin yılan olarak görüldüğünü açıklayamaz. Çünkü ip asla yılan olmamıştır.²⁸ Yılan- ip analojisinde objenin gerçek doğasının saklanması (ip-organ) ve gerçek imajın gerçek olmayan obje üzerine yansıtılması söz konusudur.²⁹ Shankara düşüncesinde bu durumu ifade etmek için üst üste bindirme anlamına gelen *adhyasa* (*superimpositon*) kavramı kullanılmaktadır.

Maya genel yanılsamaların kaynağı olan avidyaya benzemekte ve kozmik yanılsamanın bir ilkesi olarak da kabul edilmektedir. Maya, (Brahman'ın yaratıcı unsuru anlamına gelen) İşvaranın yardımcı ve ondaki gizli güçtür (*şakti*). İşvara bu güç sayesinde nesnel dünyaya nüfuz eder. Ancak maya, evrenin kendisi değil, evreni kendisinden meydana getirme konusunda İşvaranın yardımcıdır. Bu anlamda kendi kendinin bilincinde olma ve kendini belirleme ilkesi olarak kabul edilebilir.³⁰

Vedanta, öz olmayanın niteliklerini beş kılıf (*kosha*) altında incelemektedir. Bunlar; *fiziksel kılıf*, *prana* (*nefes kılıfı*), *zihin kılıfı*, *akıl kılıfı* ve *bahtiyarlık kılıfı*dır. Bu kavramlar, nesnenin özünü gizledikleri için kılıf (*kosha*) adı ile anılmaktadırlar. İnsan iradesi kılıf ve cehaletin şekilleri ile özdeş olmayı bıraktığı zaman atmanın gerçeğine ulaşma imkânı edinir. Cehalet doğru bilgi ile ortadan kaldırılınca kişi uykudan uyanmış gibi olur.³¹

Shankara'ya göre maya kavramı hem *hakikatin bir ifadesi* hem de bir *prensip* anlamına gelir. Brahman ve maya arasındaki ilişki insan aklının sınırları ötesindedir. Shankara, maya kavramını bir sabun köpüğüne benzetmiştir. Ona göre maya da Brahman gibi ezeldir. Shankara, mayanın hem başlangıcı olmayan hem de sonsuz olduğunu söylemekte, bunun yanında maya ve ferdi cehalet (*avidya*) arasında bir ayrım yapmaktadır. Ferdi cehaletin başlangıcı yoktur ancak herhangi bir anda son bulabilir. Bir insan ruhi olarak aydınlanmaya ulaştığında cehalet kaybolur.³²

²⁸ Nikhilananda, *Hinduizm*, 42-43.

²⁹ Debiprasad Chattopadhyaya, *Indian Philosophy A Popular Introduction*, (New Delhi: People Publishing House, 1964), 97.

³⁰ Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, trc. Fuat Aydın, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 322-323.

³¹ Nikhilananda, *Hinduizm*, 59/ 62- 63.

³² Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, 21-22/25.

Maya, evrendeki çoklu görüntünün sebebidir. Bu çoklu görüntü bireye bilgisizlik olarak yansır. Birey bu bilgisizlik ile Brahman'a ulaşamaz ve evreni çoklu olarak görür. Brahman tarafından evrenin yaratılışı veya dönüşümü söz konusu değildir. Evren Brahman'ın yanıltıcı bir görüntüsüdür. Advaita'nın temel sorunu bu yanıltıcı görüntünün niçin olduğudur? Ve nasıl bir yer tutar? Evren bir yanılısamadan ibaret ise, acaba yanılısamanın kendisi yanıltıcı mıdır? "Evrenin yanılısama olduğu" önermesi bir yanılısama ise o zaman iki olumsuz durumun iptalinde evren gerçektir. Bu durumda Advaita'nın evrene dair görüşü çelişiktir. Bu konuda Advaita'nın cevabı ise yanılısamaların insanın tahminlerinin bir özelliği olduğu, tahmin konularının kendisinin bir yanılısama olamayacağı şeklindedir.³³

Maya Kavramının Tarihsel Gelişimi

Maya, Veda edebiyatında ilk olarak yanılma anlamında kullanılmıştır. Vedik dönemde kavram yaratma ve somutlaştırmaya ait beceri, hüner, kabiliyet anlamı yer almaktadır. Vedalarda **devas ve asuras**, Tanrı ve karşı Tanrılara ait güç anlamına gelmekte idi. *Maya yoluyla Indra çeşitli suretler aldı* gibi ifadeler ile maya gücü ile Tanrı İndranın şekil değiştirmesi anlatılır. Burada kullanılan anlam, büyü anlamıdır. Upanişadlar'da ise Brahman'ın fenomenler dünyası ile ilişkisinde metafizik bir anlama taşınmıştır. Dolayısıyla Vedik dönemin sonlarında kavram, bağlama göre metafizik, mitolojik, epistemolojik veya büyüsel anlam taşıyabilmektedir.³⁴ Rig Veda'da maya, sihir, yaratıcı güç ve yanılısama gibi anlamlara gelmektedir.³⁵

Rig Veda'da *güç, bilgi ve hile* gibi anlamlara gelen maya, fiziksel bir güç anlamı taşımayıp içinde gizem barındıran bir gücü temsil etmektedir. Bu nedenle hileye dayalı mistik bir güç olarak da karşılık bulmaktadır.³⁶

³³ Nagaraja P. Rao, *The Schools of Vedanta*, (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943), 38-39.

³⁴ Goudrian, "Maya", 9: 5794.

³⁵ "Ölümsüzlüğün efendisi şanlı Varuna'nın büyük **sihir** işini açıklayacağım; o gökyüzünde dururken güneşle birlikte yeri bir ölçüyle taksim etti." Rig Veda 5/85/5; "... Doru atları bağlı Indra **yanılısamarıyla** pek çok biçim alır, gerekirse on yüz defa." Rig Veda 6/47/18. Bkz. *Rig Veda*, trc. Korhan Kaya, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018).

³⁶ Sahastri, *The Doctrine of Maya*, 10-11.

“Onun gücüne çok dua ederler. Birçok görkemli işi yapan İndra’dır. Emsalsiz cesaret ve yiğitliğiyle olağanüstü bir şekilde kötü Dasyuları mahvetmiştir.”³⁷

“İndra ışığı kazandığında Paniler, bilge Daşoni için açgözlü Şushna’nın sihirli hileleri yüzünden yüz darbe altında kaçtılar...”³⁸

Atharva Veda’da ise maya kavramı bir kez geçmekle birlikte maya yerine ondan türetilmiş *mayaya*, *mayinah*, *mayam*, *mayah*, *meye*, *mayayah*, *mayabhih*, *mayi* gibi ifadeler yer almaktadır. Rig Veda’da güce dayalı bir gizem ve sihirli bir unsur kelimenin karşılığı iken Atharva Veda’da yanılma, sihir, büyü gibi anlamlara gelmiştir.³⁹ Vedik şiirler evrendeki birliğin altında yatan sebebi bilme arzusuna dayanırken, Upanişadlar Vedaların örtük öğretilerinin adeta cisimleşmiş halidir.⁴⁰

Samkhya Öğretisinde maya materyal dünyasına ait kutsal bir güç olarak tanımlanmaktadır. Advaita Sisteminde ise maya mutlak gerçek açısından bakıldığında bir yanılma, illüzyon anlamı taşır. Kavramın genel karşılığı illüzyon olarak tanımlansa da orijinal halinde ve kutsal kitaplardaki kullanımında böyle bir anlamın var olmadığı ileri sürülmektedir. Mesela Bhagavad Gita’da maya yaratıcı güç ve avatar anlamı taşımaktadır.⁴¹ Maya, eğer kişiyi kör edip gerçeği gizliyorsa şeytani; Tanrı ve onun evrene dair faaliyetlerini kapsıyorsa kutsal kabul edilir.⁴²

Maya kavramı Upanişadlar dönemi öncesinde bir süre kullanılmamış ve düşünsel gelişime bırakılmıştır. Daha sonra gündeme gelen “Evrenin sırrını neden çözemiyoruz?” sorusu için “Çünkü boş konuşuyoruz, arzuların peşinden koşuyoruz, duyulara ait şeylerle tatmin oluyoruz ve bu nedenle hakikati sis perdesi ile örtüyoruz” şeklindeki cevap, açıkça belirtilmese de hakikat arasına giren bir sis perdesini gösterir niteliktedir. Upanişadlar ile yeni bir boyut kazanan kavram, değişmez bir özelliğe bürünmüştür.⁴³ Upanişad metinlerinde Tanrı âlemin özü ve temel prensip, mutlak gerçek olarak

³⁷ Rig Veda 3/ 34/ 6.

³⁸ Rig Veda 6/ 20/ 4.

³⁹ Sahastri, *The Doctrine of Maya*, 13- 14.

⁴⁰ Sahastri, *The Doctrine of Maya*, 39/47.

⁴¹ *Bhagavadgita* 7/14.

⁴² Geoffrey Parrinder, *Mysticism In the World’s Religions*, (London: Sheldon Press 1976), 92- 93.

⁴³ Vivekananda, *Maya ve Yanılma*, 7.

kabul edilmektedir. Dolayısıyla Brahman dışındaki tüm evren yanıl-sama kategorisinde yer almaktadır. İnsanların dünyada yaşadığı sıkıntı ve problemlerin sebebi Brahman'ı hakkıyla bilmemeleri ve Brahman-atman özdeşliğini kavrayamamalarıdır. Yüce gerçeği idrak eden kimse ise her şeyin görüntüden ibaret olduğunu fark ederek kurtuluşa ulaşabilecektir. Dünyadaki kötülüklerin ve insanların sıkıntılarının sebebi onların gerçeği bilmeyişlerinden kaynaklanır. Maya, insanın gerçek konusundaki bilgisizliği ve yanılıklarına delalet eden şeytani bir kavramdır.⁴⁴

Bütün dünyevi arzularını terk eden kimse her türlü arzusunu gerçekleştirmişdir. Dünyevi mutluluk peşinde koşmayı bırakıp sadece Atmana (nefsine) yönelen kimse, her şeyi elde etmiştir. Kendini bilme halinin gerçekleşmesi, bireyin oğul, servet ve dünyevi güç arzularını tamamen terk etmesine bağlıdır.⁴⁵

Upanişadlar'da mayadan, bir adet madeni paradan birçok madeni para elde eden bir sihirbaz gibi bahsedilir, sanki maya sihirli bir güce de sahiptir. Özellikle Budizm'in etkisi altında, kavrama acı ve kötülüklerin kaynağı şeklinde bir anlam yüklenmiştir. Mayanın negatif yönünün ön plana çıkarılması Hindistan'ın pozitif bilimlerde geri kalmasının bir sebebi olarak görülmektedir.⁴⁶ Upanişad metinlerinde maya bir taraftan evrenin kendisi, diğer taraftan ise hayal olarak tanımlanmaktadır:

“Bilin ki doğa mayadır ve bu mayanın hükümdarı Tanrı'nın kendisidir.”

Kişi doğayı (prakriti) hayal (maya) ve Güçlü Efendiyi de hayal yapıcısı olarak bilmelidir. Tüm canlılarıyla yayılmış olan bu yeryüzünün onun parçalarından ibaret olduğunu bilmek gerekir.⁴⁷

Maya içerdiği anlam gereği mokşa arayışındaki insanı, samsaranın ağına düşürmeye çalışabilir. Nesnelere özü bir olmasına

⁴⁴ Ali İhsan Yitik, “Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan”, *Milel ve Nihal*, 1/1 (2003): 29-30.

⁴⁵ Brihadaranyaka Upanişad 3/5/1.

⁴⁶ Nikhilananda, *Hinduizm*, 45

⁴⁷ Şvetāsvatara Upanişad 4/10.

rağmen, görüntüler çoklu ve farklı olabilir. Mayayı fark etmek ve onun üstesinden gelmek kişiyi özgürlüğe götürür.⁴⁸

4- Sevgili oğlum tıpkı çamurdan yapılmış türlü türlü cisimler gibi, cisimlerin adları değişik ama gerçek tek, sadece “çamur”.

5- Tıpkı, oğlum, bakırdan yapılmış bir süs eşyası gibi, ayrılık sadece isim olarak sözcüklerde var ama gerçek tek: “bakır”.

6- Tıpkı demirden yapılmış bir tırnak makası gibi evladım, demirden yapılan cisimler ayrı ayrı isimlerle adlandırılır, ama gerçek sadece demirdir. İşte öğretisi budur.⁴⁹

Maya Upanişadlar’da, yukarıdaki anlamların dışında yanlış anlamı da taşır ve Tanrıya ulaşma yolundaki bir engel gibi kabul edilir.

“İlk madde değişkendir. Tanrı ise değişken değildir. Dünyasını ona yoğunlaştıran, onunla birlik olur ve onun varlığına karışır. Böylece bütün yanlışlar kesilmiş olur.”⁵⁰

Upanişad metinlerinde görüldüğü gibi gerçek, değişik formlara bürünmüş olsa da, aslından türetilmiş gerçek yine gerçek olmayı sürdürmektedir. Şekillerin değişmesinin gerçekliğin kendisine herhangi bir etkisi yoktur.⁵¹ Şekiller ve formlar mayayı temsil ederken, öz ve gerçeği ise Brahman temsil etmektedir. Maya kavramı Upanişadlar’da ikilik olduğunda çokluğu ifade eden bir kavram olarak da göze çarpmaktadır.⁵²

Maya kavramına en etkin şekilde Vedanta Felsefesinde Shankara tarafından yer verilmiş; kavram, “*fenomenler dünyasındaki doğal görüntü*” anlamı taşımaya başlamıştır. Shankara bu kavramı, Vedalardan modern zamana taşıyan isim olmuştur. Shankara felsefesine göre maya, *dünyanın olağan görüntüsü* olarak kabul edilmektedir. Dünya görüntüsü bir yanılsama olup asıl gerçek olan şey Brahman-atman özdeşliğidir.⁵³ Shankara, evrende var olan ve kuşatıldığımız

⁴⁸ Bruce M Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, (London: The Scarecrow Press Inc Lanham, 1997), 137-138.

⁴⁹ Chandagya Upanişad 6/ 1/4-6.

⁵⁰ Şvetaşvatara Upanişad 1/10

⁵¹ Goudriaan, “Maya” 9: 5794.

⁵² Brihadaranyaka Upanişad 2/4/14.

⁵³ Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, 18-19.

çokluğa dair kavramlardan kurtulmak için *-maya-* kavramını üretmiştir. Ona göre çokluk, anlık bir görüntüden öte bir şey değildir.⁵⁴

Shankara'nın mayaya dair düşüncesini sıralı üç önerme ile özetlemek mümkündür: 1. Gerçek varoluşa sahip olan tek varlık Brahman'dır. 2. Brahman atman (bireysel ruh) ile özdeştir. 3. Evren göreceli bir varoluşa sahip olduğu için maya kapsamındadır.⁵⁵

Bhagavad Gitada maya; *sihir, illüzyon, aldatmaca ve anlaşılması zor bir kavram* olarak tanımlanmıştır ve bilinçleri maya tarafından çalınmış ve kötülük yapan kişilerin Tanrıyı aramamaları gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁶

Bu guna düzenlemesi benim sihrimdir (maya). Ve anlaması çok zordur. Bu yüzden sadece kendini bana verenler bu sihiri geçebilir.⁵⁷

Maya kavramını anlamada, inananların yanında Tanrı fikrinin evrimi de görmezden gelinmemeli, kavrama duygusal bir bakış açısı ile değil, eskilerin düşünce ve hayatlarını dikkate alan bir bakış açısı ile yaklaşılmalıdır.⁵⁸

Bir Vedanta düşünürü olan Ramanuja, evreni Brahman'ın gerek ruh gerekse bedensel suduru olarak kabul etmektedir. Vivekananda, Aurobindo ve diğerleri maya ile ilgili geleneksel inancı devam ettirirken, Şivacı ve Şakta mezheplerinde kavrama karşı realist bir görüş hâkimdir.⁵⁹ Bazı teistik geleneklerde mayanın *Şakti* adı verilen Tanrının hemen yanında yer alıp, dünyayı yaratan dişil bir Tanrıçaya ait yaratıcı güç olduğuna da inanılmaktadır.⁶⁰ Bu düşünürlerin mayaya dair fikirlerinin detayları ise başka bir araştırmanın konusudur.

Modern çağlarda Ramakrişna mayaya *döl yatağında yaşayan tüm varlıkları taşıyan kutsal ana* olarak tapmıştır. Bu kutsal ana varlıkları yarattıktan sonra onlara destek olmuştur. Ramakrişna, bağlanma ve bağlardan kurtulmanın kutsal ananın faaliyetleri ile

⁵⁴ V. S. Ghatе, "Sankaracharya", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T&T Clark Ltd,1981), 11: 186.

⁵⁵ Sahastri, *The Doctrine of Maya*, 115.

⁵⁶ Bhagavad Gita 7/14-15.

⁵⁷ Bhagavad Gita 7/14.

⁵⁸ Vivekananda, *Maya ve Yanısama*, 24-25.

⁵⁹ Goudriaan, "Maya", 9: 5795.

⁶⁰ Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism*, 138.

gerçekleştiğine inanmış, onun lütfu ile insanların hem dünyaya bağlandıklarını hem de özgürlüğü elde ettiklerini ileri sürmüştür. Ramakrişna mayaya saygı ile yaklaşmış, onu inkâr etmemiş ve ona meydan okumamıştır. Mayanın lütfu sayesinde kendisinin en yüksek bilgiye ulaştığını ileri sürmüştür.⁶¹

Maya kavramına özellikle Advaita düşüncesinde merkezi konumda bir yer verilmesi ve dünyanın görüntüsünün mayadan ibaret olduğu fikrinin ileri sürülmesi, kavrama yönelik haklı itirazları beraberinde getirmiştir. Örneğin Spencer, “Eğer dünya görüntüsü bir illüzyondan ibaret ise bu durum Brahman’ı en büyük sihirbaz, dolayısı ile bir sihirbaz haline getirmeyebilir mi?” sorusunu sormaktadır.⁶²

Maya, dış dünyadaki görüntülerin nihai gerçek olmadığı, aldatıcı olduğu fikrine dayanır. Bu yönüyle dış dünyanın varlığını bütünüyle reddetmediği için nihilizm⁶³ anlamı taşımamaktadır.⁶⁴ Ancak, maya için yanılısama ve benzeri gibi anlamlar verilmesini hatalı bulanlar da vardır. Çünkü dünyanın bir yanılısama olduğu fikri Budist geleneğe aittir. Maya, idealizm ve realizm gibi bir kuram olmayıp, sadece bireyin ne olduğuna ve evreni nasıl gördüğüne dair bir durum tespiti, evrenin gerçeği ve onun nasıl sürdüğüne dair bir beyandır.⁶⁵ Mahayana Budizmi’nde kavram illüzyondan daha ileriye götürülerek nihilizme doğru yaklaşmıştır.⁶⁶ Vivekananda ise, Budistlerin kavram ile oynadıkları ve ona kendilerine göre bir anlam yükledikleri görüşünü savunur.⁶⁷ Maya kavramını temel alan dünyayı inkâr etme düşüncesi, kişiyi eylemsizliğe sürüklemesi yönüyle eleştirilmektedir. Dünyayı olumsuzlama ve inkâr etme fikrinin Hindu inancının karakteristik yapısı ile uyuşmaması, dünyadan geri kalma, kişilerin dünyadan el etek çekerek asketik yaşantıya yönelmeleri gibi olumsuz sonuçlarının olması, kavramın eleştirilmesinin diğer bir sebebidir.⁶⁸

⁶¹ Nikhilananda, *Hinduizm*, 46-47.

⁶² Spencer, *Mysticism in World Religion*, 37.

⁶³ Nihilizm: Hiççilik. Özü itibarıyla hiçbir gerçek olmadığını ileri süren, herhangi bir nesnel hakikat zemini kabul etmeyen ve her şeyi reddeden akımdır. S. Hayri Bolay, “Hiççilik”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları 2004), 165.

⁶⁴ Goudriaan, “Maya”, 9: 5795.

⁶⁵ Vivekananda, *Maya ve Yanılısama*, 7-8/13.

⁶⁶ Goudriaan, “Maya”, 9: 5794.

⁶⁷ Vivekananda, *Maya ve Yanılısama*, 8.

⁶⁸ Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, 90-91.

Sonuç

Maya, bireyin temelde evrene dair anlık görüntüsünü ifade eden bir kavram olup, avidya ise bireyin cehaleti ve gerçeği göremeyişi ile ilgilidir. Görüldüğü gibi maya kavramı, illüzyon, yanılsama, sihir, yaratma gücü gibi pek çok farklı manayı ihtiva etmiştir. Kavram Shankara ile hak ettiği üne kavuşmuş olmakla birlikte, tarihsel süreçte pek çok farklı manalara da gelebilmiştir. Hatta kavramın zaman zaman avidya kavramı ile yakın anlamda ya da birbirlerinin yerine kullanıldıkları göze çarpmaktadır.⁶⁹ Mayanın eleştirilere konu olan temel yönü ise nihilizme yakın olarak ifade edilen dünyanın aslında var olmadığına ya da hayalden ibaret olduğuna dair görüştür. Oysaki (Shankara merkezli) Vedanta maya düşüncesinin temelinde, dış dünyaya ait tecrübelerin insanın gerçeğini ve özünü bütünüyle yansıtmadığı, asıl öz ve gerçekliğin Brahman olduğu fikri yer alır. Maya kavramı Brahman'ın mutlak gerçekliğinden yola çıkılarak, dünyanın geçici ve göreceli oluşunu ifade eden, dolayısıyla insanın algı ve düşünce dünyasının gerçekleri bütünüyle yansıtmaya imkânına sahip olmadığını ortaya koyan bir kavramdır. İncanın temelinde ise Brahman'ın tek ve mutlak gerçek olduğu düşüncesi ve bireyin Brahman karşısındaki konumu yer almaktadır.

104 | db

İnsanın acziyeti ve cehaletini ifade etmek için Hint geleneğinde kullanılan kavram ise *avidya*dır. Maya ve avidyanın kişinin sınırlılığını ifade eden ve Tanrının karşısında insanın konumunu belirleme işlevi gören iki kavram olduğunu söylemek tarafımızca yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Hint düşüncesinde özgürlüğe ulaşma, kurtuluşa erme, ölüm sonrası hayat ile ilgili bireyin durumuna dair, Brahman merkeze konulduğunda maya; gerek bireyin gerekse evrenin Brahmana göre konumunu temsil etmek için kullanılmaktadır.

Kaynakça

- Bolay, S. Hayri. "Hiççilik". *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004. 165- 166.
- Coomaraswamy, Ananda K. - Geunon, Reneu- Dasgupta, Surendranath. *Doğu Bilgeliği*. Trc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Chattopadhyaya, Debiprasad. *Indian Philosophy A Popular Introduction*. New Delhi: People Publishing House, 1964.

⁶⁹ Goudriaan, "Maya", 9: 5795; Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, 97.

- Eliade Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Cilt. 1. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Gaynor, Frank. "Maya". *Dictionary of Mysticism*. New York: Philosophical Library, Tarih-siz.
- Ghate, V. S. "Sankaracharya", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1981), 11: 185- 189.
- Goudriaan, Teun. "Maya" *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 9: 5794- 5795. USA: Thomsan Gale, 2005.
- Herman, A. L. *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberation*. Oxford: Westview Press, 1991.
- Hiriyaan, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. Trc. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Isayeva, Natalia. *Shankara and Indian Philosophy*. Ed. Harold Coward. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Leaman, Oliver. *Eastern Philosophy Key Readings*. London and New York: Routledge Publishing, 2000.
- Kaya, Korhan. *Bhagavadgita*. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- Kaya, Korhan. Trc. *Rigveda*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kaya, Korhan. Trc. *Upanishadlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Kazımî, Rıza Şah. *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*. Trc. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan yayınları, 2012.
- Nikhilananda, Swami. *Hinduizm*. Trc. Aslı Özer. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.
- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism In the World's Religions*. London: Sheldon Press, 1976.
- Rao, Nagaraja P. *The Schools of Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943.
- Sahasri, Prabhu Duth. *The Doctrine of Maya in The Philosophy of Vedanta*. London: Luzac and Co Publishers, 1911.
- Schimdt, Daniel. "Samadhi". 2017. Part 1 (The İllusion of The Self). Erişim: 5 Aralık 2018. <https://www.imdb.com/title/tt6713862/>
- Shankara. *Viveka Chudamani (Tefrik Etme Hazinesi)*. Trc. Mehmet Ali İşim. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Sivananda, Swami. *Vedanta For Beginners*. India: The Divine Life Society, 1996.
- Spencer, Sidney. *Mysticism in World Religion*, Britanya: Penguin Books, 1963.
- Sullivan, Bruce M. *Historical Dictionary of Hinduism*, London: The Scarecrow Press Inc Lanham, 1997.
- Timalsina, Sthaneshwar. *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*. New York: Taylor& Francis Group, 2008.
- Vivekananda, Swami. *Maya ve Yanılsama: Vedanta Felsefesi'ne Giriş -1*. Trc. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005.
- Wachowski, Lana. "Matrix". 1999. Erişim: 5 Aralık 2018. <https://www.imdb.com/title/tt0133093/>
- Yitik, Ali İhsan. "Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan". *Milel ve Nihal*. 1/1 (2003): 21-39.
- Zimmer, Heinrich. *Hint Felsefesi*. Trc. Sedat Umran. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.



ENDÜLÜS'ÜN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Yaşar AKASLAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 25 Aralık 2018, **Kabul Tarihi:** 27 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atıf:** Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 107-139.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 25 December 2018, **Accepted:** 27 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Akaslan, Yaşar. "The Significance of Andulus in Recitation". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 107-139.



Öz

İslâm kültürüne sekiz asır beşiklik yapan Endülüs medeniyeti, kıraat ilmi ve tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Pek çok disipline kaynaklık eden ve sahanın otorite şahsiyetlerini yetiştiren bu münbit medeniyet, sunduğu imkanlarla ve önemli simalarıyla kıraat ilminin tarihi seyrinde yüz akı olmuştur. İslâm doğu coğrafyasında karmaşanın yaşandığı bir dönemde, müsait zeminiyle öne çıkan Endülüs, yetiştirdiği kıraat âlimleri, tesis ettikleri sistematik tedrisatı ve ölümsüz eserleri vesilesiyle adından söz ettirmektedir. Endülüs İslâm medeniyeti, kudretli olduğu dönemde kıraat kaynakları ve âlimleri bakımından, gerek kendi bölgesini gerekse diğer İslâm coğrafyasını beslemiştir. Kıraat ilmi tedrisatında önemli yer tutan Endülüs ürünü bazı eserlerin günümüzde bile aynı tazeliğini koruyarak okutulup ezberletiliyor olması bakımından bu coğrafya, üzerinde araştırma yapılmasını hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Kıraat, Yedi kıraat, Kıraat tarihi, Kıraat âlimleri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, yakaslan55@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0715-9295>

The Significance of Andulus in Recitation

Abstract

Andalusian civilization being the cradle of İslamic culture throughout eight centuries take an important place for recitation science of Qur'an and it's history. The productive civilization, being a resource of many different sciences and raising the scholars that are experts in their fields, have made a big contribution to recitation science of Qur'an. While east islamic geography suffer from chaos in that period Andalusia make a name for itself by raising scholars of recitation, establishing systematic schooling and immortal works. Andalusian İslamic civilization has fed its fields and the İslamic geography in terms of its recitation resources and scholars. This geography deserves the researching by the reason of the having important place for recitation science and being even at the present times the some Andalusian works are still taught by maintaining it's freshness.

Keywords: Andulisa, Recitation, Seven recitation, History of recitation, Scholars of recitation.

Giriş

Müslümanlar, Avrupa'da Endülüs yoluyla ilim, sanat ve medeniyet tarihinde derin izler bırakmıştır. Bugünkü İspanya sınırları içinde teşekkül eden bu medeniyet, birçok disipline kaynaklık etmiş ya da sahalarının önemli âlimlerini yetiştirerek kıymetli eserler üretmiş, böylece pek çok ilim dalının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla bölgenin münbit yönü, Endülüs üzerine irili ufaklı çok sayıda çalışma yapılmasına neden olmuştur. Bu makalede, yetiştirdiği önemli kıraat âlimleri aracılığıyla Endülüs'ün kıraat ilmi ve tarihi üzerindeki etkisi incelenecektir. Araştırma çerçevesinde, bir taraftan Endülüs'ü konu edinen çalışmalara katkıda bulunmak diğer taraftan da mezkûr coğrafyanın kıraat ilminin zenginleşme sürecindeki yerini ortaya koymak hedeflenmektedir.

Endülüs kıraat birikiminin, kıraat ilminin tarihî seyrinde önemli yer tutmasına rağmen, kıraat disiplininin teşekkül sürecini de ihtiva eden sekiz asırlık bu medeniyetin kıraat panoramasına dair ülkemizde henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Kıraat ilmi açısından bölgenin önemli simaları Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045),¹ Dâni (ö. 444/1053)² ve Şâtıbî (ö. 590/1194)³ gibi isimler üzerine

¹ Durmuş Ali Kayapınar, *Mekkî İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî (Asrı, Hayatı ve Eserleri)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1986); Mahmut Şevket Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011).

² Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû 'Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015).

yapılan araştırmalarda, Endülüs'ün kıraat ortamına ilişkin yalnızca yüzeysel bazı notlar görülmektedir. Öte yandan, ülkemizde yapılan kıraat ilmi çalışmalarında birkaç cümleyle yer bulan Endülüs'ün kıraat ilmiyle olan ilişkisine, Mehmet Emin Maşalı'nın *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* adlı eserinde⁴ meseleye ışık tutar mahiyette değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu çerçevede kıraat tarihinde önemli yeri olan Endülüs kıraat kültürü üzerine derli toplu bir sunum gerçekleştirmek, çalışmanın bir başka gayesini teşkil etmektedir.

1. Endülüs ve İslâm Medeniyeti

İslâm kültürü, İslâm medeniyetine sekiz asır beşiklik yapan Endülüs'e Emevîler ile intikal etmiştir. Endülüs'ün fethine yönelik teşebbüsler, genel kabule göre 92/710 yılında başlamıştır. Fetih, Emevîler'in Kuzey Afrika vâlisi Mûsâ b. Nusayr (ö. 98/717) ile onun görevlendirdiği Târik b. Ziyâd (ö. 101/720) komutasındaki ordu tarafından 94/712 yılında gerçekleşmiştir.⁵ Emevîler'in, Abbasiler tarafından yıkılmasını müteakip, Abbasiler'den kaçan Abdurrahman b. Muâviye'nin (ö. 172/788), önce Kuzey Afrika'ya, ardından İspanya'ya geçmesiyle birlikte Endülüs Emevî Devletinin resmî olarak kuruluşu 139/756 yılında gerçekleşmiştir.⁶ Emevîler, bu bölgede Endülüs Emevî Devletini kurarak doğuda teşekkül eden İslâm medeniyetini buraya taşıyıp pek çok sahada gelişmeye ön ayak olmuşlardır. Bu sayede İslâmiyet, doğuda olduğu gibi batıda da etkisini göstermeye başlamıştır.⁷

Endülüs,⁸ ilmî ve kültürel boyutlarıyla son derece ileri düzeydedir. Endülüslü Müslümanların her alanda gösterdikleri gelişme,⁹ bölgedeki Müslüman olmayan kitleleri de kılık-kıyafetlerine varıncaya kadar bütün yönleriyle etkilemiştir. Hristiyan gençlerin Arap

³ Fatih Çollak, *Kıraat Âlimlerinden İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye" Adlı Eseri*, (İstanbul: Özener Matbaası, 2002).

⁴ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Ankara: Otto, 2016).

⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 52-56.

⁶ Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluş sürecine ilişkin bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 87-90.

⁷ Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2016), 61.

⁸ Endülüs'ün coğrafi konumuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 19-33.

⁹ Endülüs'teki farklı sahalardaki gelişmelere dair örnek ve tespitler için bk. Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 223-234.

düşüncesi ve şiiriyle ilgilenmeleri, Arapça kitapları büyük meblağlar vererek satın almaları, tarif edilemez bir zevk ve heyecanla bu eserleri okumaları, evlerini bu kitaplardan oluşan gösterişli kütüphanelerle süslemeleri, buldukları her zeminde Arap edebiyatı ve şiiri üzerine müzakerelerde bulunmalarında olduğu gibi birçok konuda Müslümanları taklit etmeleri,¹⁰ söz konusu ilginin tezahürleri olarak gösterilebilir.

Dönemin ileri seviyedeki ilim hayatında, Endülüs halkının, özellikle yöneticilerin ilme ve ilimle meşgul olan kimselere verdikleri değer rolü büyüktür. Bu bağlamda çeşitli eğitim-öğretim kurumlarının teşekkülü kayda değer çalışmalar arasında zikredilebilir. Nitekim III. Abdurrahman (ö. 350/961) devrinde, dünya üniversiteleri arasında en ileri seviyedeki okul olarak kabul edilen ve gerek Müslüman gerekse Hıristiyan öğrencileri çekebilen -başkentteki Ulu Camii ya da Kurtuba Mescidinde tesis edilen- Kurtuba Üniversitesinin¹¹ ve II. Hakem (ö. 366/976) döneminde Kurtuba'da ücretsiz eğitim veren yirmi yedi okulun¹² kurulması kıymeti haizdir.

110| db

İslâmî ilimlerin, Endülüs ilim hayatında ayrı bir yer teşkil ettiği belirtilmelidir. Şöyle ki pek çok âlim, dini ilimlerdeki temel eğitimlerinin ardından, ileri düzeyde ilim tahsil üzere Bağdat, Şam, Kahire ve Hicaz gibi beldelere gitmiş, memleketlerine dönerken de temin ettikleri kitapları da beraberlerinde getirmişlerdir. Böylece Endülüs ulemâsı, başta ilmî amaçlar olmak üzere farklı sebeplerle gittikleri doğu coğrafyasından getirdikleri kitaplar ve tahsil ettikleri ilimler vasıtasıyla Endülüs ilim dünyasına yeni eserler kazandırmış ve kurdukları ders halkalarıyla İslâmî ilimlerde önemli şahsiyetler yetiştirmişlerdir. Konumuzla irtibatlı olarak, Endülüs'ün önemli kıraat âlimlerinden İbn Hayr İşbîlî'nin (ö. 575/1179), Endülüs'ü ilim ve kültür beşiği olarak tavsifi ve kaleme aldığı *Fehrese mâ ravâhu 'an şuyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ilm ve envâ'i'l-me'ârif* isimli eserinde, farklı alanlara dair 1037'yi aşan kitabın mevcudiyetini dile getirmesi, bu durumun göstergelerindedir. İşbîlî, bu eserinde, hocalarından okuduğu ya da icâzet yoluyla ri-

¹⁰ IX. asır Arap-İslâm karşıtı hareketin öncülerinden, aynı zamanda Hıristiyan bir din adamı olan Alvaro de Cordova'nın, Müslümanların Endülüslü Hıristiyanlara olan etkisine ilişkin sitemli ifadeleri için bk. Nureddin Ali, *Endülüs Tarihi*, 253.

¹¹ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 2011), 724; Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 61.

¹² Hitti, *İslâm Tarihi*, 724; Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 61.

vâyet hakkını elde ettiği farklı ilimlere ilişkin kitapların isimlerini, sened zincirleri eşliğinde listeler. Eserin en uzun bölümünü ise kıraat ve tefsire ilişkin meseleleri ele aldığı *Zikru mâ raveytühü 'an şuyûhî rahimehümullahi mine'd-devâvîni'l-müellefe fi 'ulûmi'l-Kur'ân min zâlike'l-kırâât vemâ yetteslü bihâ* isimli 131 kitaptan müteşekkil kısmı oluşturur.¹³ Bu meyanda Endülüs kıraat âlimlerinden Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Gâfikî Şârrî (ö. 649/1251), Sebte'de (Ceuta) Bâbülkasîr yakınlarında bir medrese ve kütüphane kurması, gerçekleştirdiği zorlu yolculuklar sonunda, büyük meblağlar mukabilinde temin ettiği pek çok nadir kitabı ve o bölgede örneği görülmemiş özel kütüphanesini, bu medreseye bağışlaması yukarıda zikri geçen katkılardandır.¹⁴

Doğuya yapılan seyahatler vesilesiyle Kurtuba'da oldukça zengin bir kütüphane oluşturan "kitap aşığı"¹⁵ II. Hakem'in, çeşitli sahalarla dair toplattığı yazma eserler için 400.000 sayısından bahsedilir. Böyle zengin bir kütüphanede toplanıp tasnif edilen, sadece kitap isimlerine göre düzenlenmiş katalogun cild sayısının 44'ü bulunduğu ve bu katalogda yer alan her cildin 20 yaprağının manzum eserlere tahsis edildiği ifade edilir. Onun İskenderiye, Dımaşk ve Bağdat şehirlerindeki kitapçı dükkanlarını tek tek dolaşıp satın alıncak ya da istinsah edilecek yazma kitaplar bakmaları için memurlar tayin ettiği de söylenir.¹⁶

Görüldüğü üzere Endülüs medeniyetinin, Mehmet Özdemir'in ifadesiyle "bir kitap medeniyeti"¹⁷ olduğu gayet yerinde bir tespittir. Endülüs tarihine ilişkin kaleme alınan kaynaklara bakıldığında, bu tespiti doğrulayacak pek çok bilgi hemen dikkati çekecektir. Farklı

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr İşbîlî, *Fehrese İbn Hayr İşbîlî*, thk. Mahmûd Beşşâr 'Avvâd-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 49-111.

¹⁴ Şârrî, bahsi geçen medreseyi ve kütüphaneyi, İslâm dünyasının doğu medreselerinin usûlüne göre geliştirmekle kalmamış, bu müesseselerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere sahip olduğu pek çok malını bu müesseselere vakfetmiştir. Onun bir başka özelliği ise Sebte bölgesinin muhaddisi olarak da şöhret bulması ve burada, öğrencilerine gündüzleri hadis; geceleri de kıraat dersleri vermesidir. Halit Özkan, "Şârrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 362-363.

¹⁵ Hitti, *İslâm Tarihi*, 725.

¹⁶ Hitti, *İslâm Tarihi*, 725; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 155.

¹⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 153.

nedenlerle¹⁸ bahse konu kitapların büyük kısmının günümüze ulaşmaması büyük üzüntü vericidir.

2. Kıraat İlminin Endülüs'e Girişi ve Gelişmesi

İslâmiyet'in, Arap yarımadası dışına çıkıp farklı coğrafyalarda fetihler yoluyla yayılmasıyla birlikte; bölge halkına İslâm dinini öğretmek üzere sahâbî ve tâbîînden muallimler gönderilmiştir. Onların fedâkârâne çalışmalarıyla İslâmî ilimler, ilgili bölgelerde neşvünemâ bularak çeşitli okullar teşekkül etmiştir. Bu çerçevede İslâmî ilimlerin, fetih için gelen sahâbî Müneyzir Yemânî (İfrikî); tâbîînden Mûsâ b. Nusayr (ö. 97/715), Haneş b. Abdillâh San'ânî (ö. 100/718), Ali b. Rabâh Lahmî (ö. 114/732) gibi isimler aracılığıyla Endülüs'e girdiği söylenir.¹⁹ Ayrıca geldikleri bölgeyle irtibatlarını koparmayan Müslümanlar, doğu-batı arasında ilim ve ticaret gibi farklı vesilelerle yolculuklar da yapmışlardır. Daha önce de zikredildiği üzere Endülüslü bazı âlimlerin ilim tahsil etmek üzere doğudaki belli başlı ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmesiyle İslâmî ilimlerin Endülüs'e girişi yoğunlaşmıştır. Endülüs'ten doğuya; doğudan Endülüs'e gerçekleşen bu yoğun ilmi seferler sayesinde İslâmî ilimlerde önemli gelişmeler yaşanmıştır.²⁰

Endülüs'ün temeyyüz etmiş âlimlerinin büyük çoğunluğu kıraat ilmiyle yakından ilgilenmiştir. Bu coğrafyanın yetiştirdiği kıraat âlimlerinin yalnızca bazıları şöhret bulsa da pek çoğunun ismine kaynaklarda rastlamak mümkündür. Endülüslü kurrâyı daha ziyade tabakât kitaplarında görmekteyiz. Bu bağlamda Zehebî (ö. 748/1348) *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*²¹ isimli eserinde 127 Endülüslü kıraat âliminin adını zikreder.²² Bu durum,

¹⁸ Endülüs kütüphanelerindeki kitapların bir kısmı, iç karışıklıklar sırasında yağmalanıp satılmış ve önemli bir bölümü de Kuzey Afrika'ya götürülmüştür. Arta kalanlar ise Hıristiyan işgali esnasında ve sonrasında bazı papazların hışmına uğramıştır. Bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 156.

¹⁹ Mustafa İbrâhîm Meşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 39-44.

²⁰ Fehd Abdurrahman Süleyman Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsüyye fi't-tefsîr*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997), 8.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî'nin (ö. 748/1348), *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* isimli çalışması, müellifin, Hz. Osman'dan kendi yaşadığı döneme kadarki kıraat âlimlerinin önde gelenlerinin, bahsi geçen ilimdeki faaliyetlerini, yetiştirdikleri öğrencilerini ve kaleme aldıkları eserlerini dikkate alıp on sekiz tabaka halinde düzenlemiştir. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Tayyar Altukulaç, "Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 60.

²² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 163.

Endülüs'ün kıraat ilminde sahip olduğu konunun önemine işaret eder mahiyettedir.

Kıraat ilminin Endülüs'e girişi, ilk dönemlerde, fetihlerle birlikte sahâbe ve tâbiîn vasıtasıyla gerçekleşmiş olmalıdır. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), kıraat ilminin Endülüs'e Gâzî b. Kays Ebû Muhammed Endelüsî (ö. 199/815)²³ ile girdiğini söyler.²⁴ Gâzî b. Kays, kıraat ilmini kıraat-ı seb'â imamlarından İmam Nâfi'den (ö. 169/785) 'arzan²⁵ ve semâ'en²⁶ almıştır.²⁷ Endülüs'te kıraat sahasında ilk eser ise Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed Talamnekî (ö. 429/1037)²⁸ tarafından kaleme alınan *er-Ravza fi'l-kırââtî's-seb'* isimli çalışmadır.²⁹

²³ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstrasser (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1933), 2: 2.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 2. Ayrıca bk. Abdüsselâm Ahmed Kenûnî, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib mine'l-fethi'l-İslâmî*, (Rabat: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 54-55.

²⁵ "Ortaya çıkarmak, bir şeyi bir kimseye göstermek, sunmak karşılaş(tır)mak" anlamlarına gelen *arz* kelimesi literatürde, "öğrencinin hocasına dersini hazırlayıp sunması, okuması" demektir. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*, (İstanbul: İşaret, 1990), 95; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 153. *Arz*, mütekaddimün âlimler tarafından, "Kur'an'ı sahâbenin Hz. Peygamber'e okuması"; müteahhirün âlimler tarafından ise "öğrencinin hocasına dinletmesi" anlamında kullanılmıştır. Ebu'l-Hasan Nüreddîn Aliyyü'l-Kârî, *Minahü'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, (Kahire: y.y., 1890), 20.

²⁶ "İşitmek ve dinlemek" anlamlarına gelen *semâ'* kelimesi literatürde, "öğrencinin dersi hocasından dinleyerek alması ve öğrenmesi" demektir. Bu yöntemde hoca okurken öğrenci dinleme konumundadır. Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 94; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri*, 130. *Semâ'* yöntemi için Aliyyü'l-Kârî, "Kıraat, hocalardan iki şekilde alınır. Bunlardan biri, kıraati hocanın ağzından bizzat dinlemektir. Öncekilerin uyguladığı metot budur." ifadesinde bulunur. Aliyyü'l-Kârî, *Minahü'l-fikriyye*, 18.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 2; Sa'd Abdullah Sâlih Beşerî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi 'asri Mülûki't-Tavâif fi'l-Endelüs*, (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1993), 266.

²⁸ Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*, nşr. İzzet Attâr Hüseyinî (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1966), 1: 44-45; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 2: 733-734; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 120; Erdogan Baş, "Meâfirî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 200-201.

²⁹ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali b. Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 34; *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 120; Saîd Ahmed A'rab, *el-Kurrâ ve'l-kırâât bi'l-Mağrib*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 14. İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'de, Endülüs'e kıraat ilminin *er-Ravza'nın* müellifi Talamnekî ile girdiğini söyler. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 34.

Endülüs'te en fazla önem verilen ilimlerin tefsir, kıraat ve fıkıh olduğu ifade edilir. Öyle ki kıraatlerin muhafazası burada, ulvî ve mukaddes bir vazife olarak görülmüştür. Endülüslülerin bu bakış açısına sahip olmaları neticesinde, *kârî* ünvanını taşımak önemli ve şerefli addedilmiştir. Âmirîlerin³⁰ azatlılarından olan Dâni (Denia) emiri Ebu'l-Hasen Mücâhid Âmirî'nin (ö. 436/1044-45),³¹ "emir" sıfatından çok kıraat ilmiyle meşguliyeti dolayısıyla kurrâlık vasfının şöhret bulması,³² bu kabulün bir tezahürüdür.

Endülüs üzerine önemli çalışmalar yapan Muhammed Makkarî (ö. 1041/1632), fıkıh için rehber olduğu gerekçesiyle Endülüslülerin kıraat ilmine çok kıymet verdiklerini nakleder.³³ Bu bağlamda Hz. Osman'a isnad edilen mushafa³⁴ Endülüs'te büyük değer verilmesi de bu durumu teyit eder.³⁵

Talamnekî, Endülüs'ten doğuya hac ve ilmî sebeplerle yolculuk yapan önemli isimler arasındadır. Mekkî b. Ebî Tâlib; Ebû 'Amr Dâni; üstâd olarak şöhret bulan *el-Kâsîd* müellifi Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasen Kurtubî (ö. 446/1054);³⁶ *el-Miftâh* sahibi Ebû Muhammed Abdülvehhâb (Ebu'l-Kâsım Kurtubî) (ö. 461/1069);³⁷ *el-Kâfî fi'l-kırâti's-seb'* müellifi Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh Ruaynî İşbîlî (ö. 476/1084);³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Müferrec (ö.

³⁰ 1021-1094 yılları arasında Belensiye'de (Valencia) hüküm süren Müslüman hanedanlık. Detaylı bilgi için bk. Abdülkerim Özaydın, "Âmirîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 72-73.

³¹ Mehmet Özdemir, "Mücâhid el-Âmirî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 441-442.

³² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 163.

³³ Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1: 221.

³⁴ Söz konusu mushafın Hz. Osman'a aidiyeti ve Endülüs'le ilgisine dair farklı görüşlerin detayları için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, (Ankara: Otto, 2015), 84-86. Kaynaklara göre bu mushafın, Endülüs halkı için önemi büyüktür. Murâbitler döneminin sonlarında, 552/1157 yılında Kurtuba'nın saldırıya uğraması, söz konusu mushafın emniyeti hususunda halife Abdülmümin'i bazı tedbirler almaya sevk etmiş, bu tedbirler çerçevesinde, mushaf Kurtuba'dan farklı bir yere gönderilmiştir. Muvahhidiler de bereketinden istifade etmek maksadıyla çıktıkları her savaşta bu mushafı yanlarında götürmüşlerdir. Hatta halife Ebu'l-Hasen'in, bu mushaf olmadan savaşa çıkmadığı nakledilir. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1: 605; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 85-86.

³⁵ Meşinî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 69.

³⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 782-783; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 367.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 482.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 153.

494/1101)³⁹ ve Ebu'l-Hasen Yahyâ b. Ebî Zeyd (İbnü'l-Beyyâz) (ö. 496/1103)⁴⁰ bu bağlamda doğuya (Mısır'a) giden âlimlerdendir.⁴¹ Böylece, söz konusu isimler ve Endülüs'ün pek çok âlimi vasıtasıyla Mısır bölgesinin, Endülüs kıraat müktesebatında ayrı bir yeri olduğu söylenebilir.

Talamnekî, döneminin ilim ve kültür merkezlerine gidip birçok âlimden ilim tahsil ettikten sonra Endülüs'ün batısına yerleşerek *er-Ravza fi'l-kırâati's-seb'*ı okutmak suretiyle burada kıraat faaliyetlerine devam etmiştir.⁴² Mekki b. Ebî Tâlib de Kurtuba'da ilgili sahada tedris çalışmalarını *et-Tebşıra*'sıyla yürütmüştür. Dâni ise Mısır'da Ebu'l-Feth Fâris b. Ahmed⁴³ ve Tâhir b. Ğalbûn'dan⁴⁴ kıraat ahzetmiş, başta *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'* olmak üzere çok sayıda eser kaleme almıştır.⁴⁵ O, Endülüs'ün doğusuna yerleşerek yedi kıraate dair *et-Teyşîr*'ini okutmuştur. *el-Kâsîd* müellifi Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasen Kurtubî de aynı şekilde Kurtuba'ya yerleşerek eserini burada okutmuştur. Bu yönüyle oldukça zengin bir zemine sahip Endülüs'te kıraat tahsil etmek isteyenler, yakınlarında, sayılan âlimlere denk hoca bulunmadığında, zahmet ve meşakkatinden kaçınmaksızın mezkûr âlimlerin memleketlerine ilmî seyahatler gerçekleştirmişlerdir. Bu sayede taliplilerinin kendilerinden kıraat ahzettikleri âlimler ve eserleri Endülüs'te meşhur olmuştur.⁴⁶

İbn Haldûn (ö. 808/140), Endülüs'te kıraat ilminin öğretilmesinde ve yayılmasında emir Mücâhid Âmirî isminden özellikle söz eder. Buna göre Mücâhid Âmirî, Kur'ân ile ilgili ilimler arasında kıraat ilmine oldukça önem vermiştir. Âlimlere hürmetinin yanı sıra cömertliğiyle bilinen ve adil yöneticiliğiyle şöhret bulan; kıraat âlimlerine özellikle kıymet veren Mücâhid, Doğu Endülüs'ü ve Dâni'yi fethedince, bölgede kıraat ilminin yayılmasına yönelik önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir. Onun bu yöndeki çalışmalarının temelinde, efendisi Mansûr b. Ebî Âmir'in etkisi takdire şayandır. Mansûr b. Ebî Âmir, Mücâhid Âmirî'yi kıraat ilmine teşvik et-

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 265.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 364.

⁴¹ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürişidü't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed 'Umrân (Mekke: 1419), 105-106.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 120; Sâlih Beşerî, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye*, 269.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 5.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 339.

⁴⁵ Dâni'nin eserlerine ilişkin bk. Çetin, *Ebû 'Amr ed-Dâni*, 125-266.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, 105.

miş, huzurunda bulunan kıraat âlimlerine takdim ederek Mücâhid Âmirî'nin kıraatteki ehliyetini -imtihan ettirmek suretiyle- onlara tescil ettirmiştir. Dolayısıyla Mücâhid Âmirî, bu ilimden önemli ölçüde nasiplenmiştir. Aynı zamanda kendisi de kıraat âlimi olan Mücâhid Âmirî'nin, Dâni ve Doğu Cezair (Balears) emirliğine getirilmesiyle burada kıraat ilmi ilerleme kaydetmiştir. Nitekim Dâni, onun zamanında kıraat ilminde yetişmiş ve zirveye ulaşmıştır.⁴⁷ Endülüs'ün meşhur ailelerinden birine mensup ve velûd bir âlim olan Ebû Ömer Cemâluddîn b. Abdilber Nemerî (ö. 463/1071) de Mücâhid Âmirî'nin idaresindeki Dâni'ye giderek kıraat ilmine dair eserlerini burada yazmıştır.⁴⁸ Mücâhid Âmirî, kıraat ilminin yanı sıra birçok alana vukufiyetinden ötürü bazı âlimlerden çeşitli hususlara ilişkin çalışmalar yapmasını da istemiştir. Örneğin, Dâni'nin *el-Ecvibetü'l-muhakkaka 'ani'l-es'ileti'l-muharrafe*⁴⁹ ve Ebu'l-Abbâs Mehdevî'nin (ö. 440/1049)⁵⁰ *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li'l-'ulûmi't-tenzîl* adlı eseri bu bağlamda zikredilebilir.

116| db

İbrahim Meşinî, kıraat ilminin Endülüs'te yayılma şerefının, söz konusu özellikleriyle Mücâhid Âmirî'ye ait olduğunu söyler.⁵¹ Mücâhid Âmirî'den sonra yerine geçen oğlu Ali b. Mücâhid İkbâlu'd-Devle (ö. 468/1075) de babası gibi ilim ve âlimleri seven bir idareci olmuştur. Dâni, onun döneminde vefat etmiş, emir Ali b. Mücâhid, Dâni'nin cenaze alayının önünde yürüyerek kabre kadar gitmiştir. Bu durum, Mücâhid Âmirî'nin oğlunun Dâni şahsında âlimlere verdiği değer bir başka göstergesidir.⁵²

3. Endülüs'te İbn Mücâhid (ö. 324/935) Etkisi

Kıraat tarihinde dönüm noktası⁵³ kabul edilen İbn Mücâhid,⁵⁴ kendinden sonraki dönemlerde icra edilen kıraat çalışmalarını

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2009), 2: 784-785.

⁴⁸ Leys Suûd Câsim, "İbn Abdilber en-Nemerî", *DîA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 269.

⁴⁹ Dâni bu çalışmasını, Mücâhid Âmirî'nin teşvikiyle Mehdevî'nin soru ve eleştirileri üzerine kaleme almıştır. Abdülhâdi Abdullah Hamîtu, *Mu'cemu müellefât el-Hâfız Ebû 'Amr ed-Dâni*, (Riyad: 2011), 25.

⁵⁰ İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-sıla*, 1: 86-87; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 761; İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1: 92.

⁵¹ Meşinî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 68.

⁵² Çetin, *Ebû 'Amr ed-Dâni*, 99.

⁵³ Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006): 85; Maşalı, *Kıraat İlmî*, 56.

önemli ölçüde etkilemiş; kaleme aldığı *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*⁵⁵ adlı eserde ilk defa yedili kıraat tasnifini ortaya atarak⁵⁶ -her ne kadar kıraat otoritelerince eleştirilse de-⁵⁷ asırlarca süregelen kıraat-ı seb'a tedrisatının temelini atmıştır. Bu tasnife göre kıraat imamı: Medine'de *Nâfi'* (ö. 169/785); Mekke'de *İbn Kesîr* (ö. 120/738); Kûfe'de *Âsım* (ö. 127/745), *Hamza b. Habîb* (ö. 156/773) ve *Kisât* (ö. 189/805); Basra'da *Ebû 'Amr* (ö. 154/771) ve Şam'da *İbn Âmir* (ö. 118/736) şeklindedir. İbn Mücâhid'in bu tasnifi temelinde yedi kıraati içeren eserlerin telif edilmesi yanında bunların dışında kalan ve daha fazla kıraati ihtiva eden çalışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur

Endülüs kıraat kültürünü, İbn Mücâhid'in esas aldığı kıraat-ı seb'a çerçevesinde kaleme alınan çalışmalar şekillendirmiştir. Kıraat eğitiminde kurmuş olduğu sisteme tabi olan Endülüslü kıraat âlimleri de onun ortaya koyduğu kıraat tasnifinin İslâm dünyasında yayılarak revaç bulmasında ve zikri geçen tasnife ilginin hala sürdürülmesinde etkin rol oynamışlardır. Mehmet Emin Maşalı; Ebu'l-Abbâs Mehdevî (ö. 440/1048) gibi âlimlerin Endülüs asıllı olmalarına rağmen hayatlarının bir kısmını bu coğrafyada geçirdiklerine dair bilgiler ışığında, İbn Mücâhid sonrasında yetişmiş kıraat âlimlerinin yedi kıraat hakkında eser telif etmiş olmalarının, onların Endülüs ile bir şekilde bağlantıları bulunduğuna delalet ettiği tespitinde bulunur.⁵⁸ Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin, kıraat-ı aşereye dair kaleme aldığı ve on kıraatin en önemli eseri kabul edilen *en-Neşr fi'l-kırââti'l-âşr'*⁵⁹ istifade ettiği kaynakların önemli kısmının Endülüslü müellifler tarafından yazılması da bu durumu teyit eder. Buna göre yedi kıraatle ilgili eserlerin büyük kısmının Endülüslü âlimlerin kaleminden çıkması, bölge kurrâsının İbn Mücâhid çizgisinde olduğu tespitini destekler mahiyettedir.⁶⁰ Yine Endülüslü kıraat âlimlerinden Dâni tarafından kıraat-ı seb'aya dair yazılmış en kap-

⁵⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 533-538; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 139-142; Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 214-215.

⁵⁵ Rahim Tuğral, *Ebû Bekir b. Mücâhid ve Kitâbu's-Seb'a* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1984); Altıkulaç, "İbn Mücâhid", 20: 214-215.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 34.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî'nin eleştirisi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 215-216.

⁵⁸ Maşalı, *Kıraat İlmî*, 67.

⁵⁹ Eserle ilgili detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Birşık, "en-Neşr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 19-20.

⁶⁰ Maşalı, *Kıraat İlmî*, 67.

samlı kaynak kabul edilen⁶¹ *Câmi'ü'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'îl-meşhûre*⁶² isimli eserde müellifin; beş yüzden fazla rivâyet ve tarîke yer vermesine⁶³ rağmen yedi kıraatin dışına çıkmaması, İbn Mücâhid'in peşinden gitme ve bu kabulü devam ettirmedeki hassasiyetin bir neticesi olarak değerlendirilir.⁶⁴

Endülüslü müelliflerin eserlerinin isimleri ve muhtevaları göz önünde bulundurulduğunda, bu coğrafyanın İbn Mücâhid çizgisinde olduğu tespiti yerindedir. İbnü'l-Cezerî'nin kaynak listesine göre Endülüslü müellifler ve eserleri şunlardır:

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed Talamnekî (ö. 429/1037) *er-Ravza fi'l-kırââtî's-seb'*; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *et-Tebşıra fi'l-kırââtî's-seb'*; Ebu'l-Abbâs Mehdevî (ö. 440/1048) *el-Hidâye ilâ mezâhibi'l-kurrâî's-seb'a (el-Hidâye fi'l-kurrâî's-seb')*; Ebû 'Amr Dâni (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'* ve *Câmi'ü'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'îl-meşhûre*; Ebû Tâhir İsmail b. Halef Sarakustî (ö. 455/1063) *el-Unvân fi'l-kırââtî's-seb'*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh Ruaynî İşbilî (ö. 476/1084) *el-Kâfî fi'l-kırââtî's-seb'*; Ebû Ali Hasen b. Halef b. Abdillâh Hevârî (İbn Büleyme) (ö. 514/1121) *Telhîsu'l-'ibârât bi letâifu'l-işârât fi'l-kırââtî's-seb'*; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Halef b. Bâziş (ö. 540/1145) *el-İknâ' fi'l-kırââtî's-seb'*; Kâsım b. Fîrruh b. Halef Ruaynî Şâtübî (ö. 590/1194) *eş-Şâtıbiyye (Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî/Kasîdetü'l-lâmiyye)*; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail b. Osman b. Yusuf Safrâvî (ö. 636/1239) *el-İlân bi'l-muhtâr min rivâyâtî'l-Kur'ân fi'l-kırââtî's-seb'*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Mevsilî (ö. 650/1252) *eş-Şüf'a fi'l-kırââtî's-seb'a (eş-Şu'le)*; Ebu'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullah Hamevî Bârizî (ö. 738/1337) *eş-Şir'a fi'l-kırââtî's-seb'a*; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Endelüsî (ö. 745/1344) *'İkdü'l-le'âlî fi'l-kırââtî's-seb'îl-avâlî*.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 61.

⁶² Esere dair detaylı bilgi için bk. Çetin, *Ebû 'Amr ed-Dâni*, 133-145. Eser üzerinde Abdurrahman Çetin 1980'de (Bursa), *Ebû 'Amr ed-Dâni Hayatı-Eserleri Câmi'ü'l-beyân* ismiyle; M. Kemal Atik ise 1982 yılında (Erzurum) *Câmi'ü'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'îl-meşhûre ve Kıraat İlmi Yönünden Tahlili* isimli doktora tezleri hazırlamışlardır. *Câmi'ü'l-beyân*, Muhammed Sadûk Cezâirî (Beyrut-2005), Abdurrahîm Tarhûnî-Yahyâ Murad (Kahire-2006) ve Abdülmüheymin Abdüsselâm Tahhân-Talha Muhammed Tefîk-Sâmî Ömer İbrâhim-Hâlid Ali Gâmidî (Şârika/BAE-2007) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 61; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisi Rifat Bilge (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 1: 538; Sâlih Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye*, 267.

⁶⁴ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 67.

Endülüs kıraat kültüründe, bölgenin ilk eseri kabul edilen Talamnekî'nin *er-Ravza fi'l-kırâati's-seb'*ının önemli rol oynadığı ve kendinden sonra kaleme alınan eserlere yön verdiği söylenebilir. Pek çok Endülüslü âlim gibi kıraat tahsili için Mısır'a giden Talamnekî buradan döndükten sonra Endülüs kıraat çalışmalarını etkileyecek söz konusu eserini telif etmiştir. Eserinin adından da anlaşılacağı üzere, onun İbn Mücâhid'den etkilendiği aşikârdır.

4. Endülüs Kıraatinin Özellikleri

Endülüs kıraat kültürünün özelliklerine geçmeden önce, birçok disipline olduğu gibi kıraat sahasına da kucak açan bölgenin, özel şartlarına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Nitekim tüm disiplinlerin tesis ve gelişme sürecinde, ilgili alana dair ürün verilebilmesi için uygun zemin ve şartlar gerekir. Kıraat tarihinde, bu ilmin gelişmesinde müsait şartlarıyla ve sunduğu imkanlarla Endülüs bölgesi kilit rol oynamıştır. İbnü'l-Cezerî Endülüs'ü bu denli önemli ve merkezî kılan sebebe dikkat çeker. Buna göre, başta Irak olmak üzere Acem beldesi ve Mâverâünnehir bölgesi, Cengiz Han (ö. 624/1227) komutasındaki Moğol saldırılarına maruz kalmış, İslâm kültür ve medeniyetinin en önemli merkezleri tahrip edilmiş ve bu saldırılarda pek çok kıraat âlimi hayatını kaybetmiştir. Böylece doğuda kıraat çalışmaları kesintiye uğramıştır. İslâm coğrafyasının doğusu, böylesi zor bir ortamda boğuşurken batıda Endülüs, uygun zemini ve âlimleri ile ön plana çıkmıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre Irak, Acem ve Mâverâünnehir coğrafyasında gerçekleşen Moğol saldırıları sebebiyle yaşanan kargaşa ortamı olmasaydı ve buradaki kıraat âlimlerinin pek çoğu öldürülmeseydi, ne *Şâtıbiyye*'den ne de *et-Teyşîr*'den söz edilebilirdi.⁶⁵

Endülüs kıraat kültürünün İbn Mücâhid'in yedili tasnifi üzere teşekkül ettiğini belirtmiştik. Buna göre Endülüs'te, İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-seb'a*'sının münderecâtına göre yedi kıraat ve bu kıraatlara ait on dört rivâyet esas alınmıştır. İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde kaleme alınan eserlerde ise farklı tasnifleri görmek mümkündür. İbnü'l-Cezerî, yedi harf rivâyetinin yedi kıraat anlamına geldiği algısını bertaraf etmeye yönelik, kıraatlerin sekizli, onlu hatta daha fazla sayıda tasnif edildiğini belirtir.⁶⁶ Nitekim bu sahadada altı, sekiz, on, on bir, on iki, on üç ve on beş kıraati esas alan

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 178.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 43.

eserler yazılmıştır. Endülüslü müelliflerin, özellikle bu bölgeye rengini veren Talamnekî'den evvel yazılan eserlerine göz attığımızda bu durumu çok net görebiliriz. Yedili sistemin dışındaki tasnifler için şu örnekleri verebiliriz:

Ebû Muhammed Abdullah b. Ali Bağdâdî'nin (Sıbtu'l-Hayyât) (ö. 541/1146) *el-Kifâye fi'l-kırââtî's-sitt* adlı eseri **altı** kıraati; Ebu'l-Hasen Tâhir b. Ğalbûn'un (ö. 399/1009) *et-Tezkira fi'l-kırââtî's-semân* isimli telifi **sekiz** kıraati; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân Nîsâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kırââtî'l-'aşr'* **on** kıraati; Ebû Ali Hasen b. Muhammed b. İbrâhim Bağdadî'nin (ö. 438/1047) *er-Ravza fi'l-kırââtî ihdâ 'aşer* adlı eseri **on bir** kıraati; Sıbtu'l-Hayyât'ın *el-Mübhic fi'l-kırââtî's-semân ve kırâati İbn Muhaysın ve'l-A'meş ve Halef ve'l-Yezîdî* isimli kitabı **on iki** kıraati; Ebû Bekir Abdullah b. Aydoğdu'nun (İbnü'l-Cündî) (ö. 769/1368) *el-Bustân fi'l-kırââtî's-selâse 'aşer'i (Büstânü'l-hüdât)* **on üç** kıraati ve Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer Huzâî'nin (ö. 408/1017) *el-Müntehâ fi'l-kırââtî'l-hamse 'aşr'* da **on beş** kıraati esas alır.⁶⁷

120| db

Görüldüğü üzere Endülüs'ün dışındaki kıraat çalışmalarının arasında yediden fazla kıraatin esas alındığı telifler dikkati çeker. Bu durum, yedili tasnifi merkeze alan Endülüs kıraat müktesebatının doğudaki birikime nazaran daha sınırlı ve dar kapsamlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla Endülüs kıraatine kaynaklık eden Mısır kıraat altyapısının geniş çapta olmayışının, Endülüs kıraat birikiminin de sınırlı kalmasına sebep teşkil ettiği belirtilir.⁶⁸ Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî, Endülüslü müfessir ve mukrî Ebû Hayyân'dan (ö. 745/1344)⁶⁹ nakille Endülüs-Mısır ilişkisine yer verir. Ebû Hayyân'ın, Mısır'la ilgili değerlendirmeleri, onun uzun süre bu bölgede yaşaması ve tedris faaliyetleri yürütmesi itibarıyla oldukça önemlidir. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilmesi sebebiyle yaşanan olumsuzlukların etkisi ve Endülüs'te bulunan önemli ilim merkezlerinin Hıristiyanların eline geçmesi, Mısır'ın İslâm dünyasındaki önemini daha da artırmıştır. Hal böyle olunca, Ebû Hayyân gibi pek çok âlim Mısır'a gidip burada ikamet etmiştir. Bu sebeple o, Mısır'ın ilmî yönüne hakimdir. Çocukluğunu ve gençlik yıllarını Gırnata'da geçiren Ebû Hayyân, burada Abdülhak b. Ali Ensarî'den

⁶⁷ Söz konusu eserler; İbnü'l-Cezerî'nin, *en-Neşr*'de kullandığı kaynaklardır. Farklı tasnifleri esas alan eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Maşalı, *Kıraat İlmî*, 80-82.

⁶⁸ Maşalı, *Kıraat İlmî*, 68.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 285-286.

ifrad ve cem' yoluyla kıraat-ı seb'ayı okumuştur. 677/1278 (kimi rivâyetlere göre 678/1279 veya 679/1280) yılında bilgisini artırmak için, bunun yanı sıra hocalarından bazılarıyla arasındaki anlaşmazlıklar sebebiyle oluşan huzursuz ortamdan uzaklaşmak amacıyla Endülüs'ten ayrıлып doğuya gitmiştir. Bu esnada Kuzey Afrika, İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat ve Dımaşk gibi ilim merkezlerine seyahat ettikten sonra Mısır'a dönerek Kahire'de tedris ve telif çalışmalarını yürütmüştür. Burada Câmiu'l-Akmer'de kıraat; Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir dersleri vermiş; vefatına kadar birçok sahaya ilişkin müderrislik görevini sürdürmüştür.⁷⁰

İbnü'l-Cezerî'nin, Ebû Hayyân'dan naklettiğine göre Endülüs yarımadasında, önceden, yedi kıraate dair eğitim verilmiyordu. Bu durumun nedeni, bölgenin diğer İslâm beldelerine uzak olmasının yanı sıra Endülüslü Müslümanların, o bölgelerle irtibatının bulunmamasıydı. Hac vazifesini ifa etmek üzere Endülüs'ten küçük bir grup Mısır'ı baştan başa dolaştılar. Onlar, Mısır'da kıraat okutan kimselerden yedi kıraate ilişkin -az da olsa- bir şeyler öğrendiler. Bu manada Ebu't-Tayyib b. Ğalbûn, oğlu Ebu'l-Hasen Tâhir, Ebu'l-Feth Fâris b. Ahmed ve oğlu Abdalbâkî, Ebu'l-Abbâs b. Nefîs ve Ebû Ahmed Sâmerri gibi kıraat âlimleri Mısır'da bulunan isimler arasındadır.⁷¹ Mısırlı mukrîler, geniş bir kıraat (rivâyet) birikimine sahip değillerdi. Öte yandan Endülüslüler, Mısır dışında geniş kıraat müktesebatına sahip beldelere yolculuk yapmamışlardı. Mısır'ın kıraat birikiminin sınırlı kalmasının sebebi ise bölgenin âlimlerinin burayı ele geçiren İsmailî yöneticiler tarafından öldürülmesidir.⁷² Tüm bu sebeplerden olsa gerek Endülüs kıraatine kaynaklık eden rivâyet ve tarîkler dar çerçevede kalmıştır.

Ebû Hayyân'ın Endülüs kıraat birikiminin sınırlı kalmasına ilişkin sözleri gayet açıklayıcıdır. Onun çıkardığı sonuca göre -memleketi Endülüs dışındaki bölgelerin rivâyet birikimi, Endülüs'tekilerden daha geniştir. Bölgenin kıraat âlimlerinin telif ettikleri *et-Teysîr*, *et-Tebsıra*, *el-Kâfi* gibi pek çok eser, devasa kıraat müktesebatının küçük bir kısmı, tabir yerinde ise denizden bir parçadır.

⁷⁰ Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 152-153.

⁷¹ Söz konusu âlimler için ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 56-57; 339; 357; 415-417; 470-471.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 103-104; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 69.

Örneğin Nâfi' kıraati, söz konusu eserlerde Verş⁷³ ve Kâlûn⁷⁴ kanalıyla aktarılmıştır. Hâlbuki Nâfi'den; Verş ve Kâlûn dışında İsmail b. Ca'fer Medenî, Ebû Huleyd, İbn Cemmâz, Asma'î, Ebû Muhammed Müseyyibî gibi râvîler de rivâyette bulunmuştur. Hatta bunların bazıları Verş ve Kâlûn'dan daha bilgili, rivâyette de daha güvenilir kimselerdir. Ayrıca Verş rivâyetini Endülüslü kıraat ulemâsı, Ebû Ya'kûb Ezrak⁷⁵ kanalından nakleder. Dolayısıyla bu çalışmalarda, Yunus b. Abdil-A'lâ,⁷⁶ Dâvûd b. Ebî Taybe,⁷⁷ Ebu'l-Ezher Abdussamed b. Abdirrahman⁷⁸ ve Ebû Bekr Isbehânî'nin⁷⁹ hocaları üzerinden Verş'ten yaptığı rivâyeti almalarını mümkün kılacak genişlikte bir rivâyet birikimi söz konusu olmamıştır. Oysa söz konusu isimlerin hepsi Verş'ten kıraat ahzetmişlerdir. Hatta bu râvîlerin bazıları Verş'ten daha güvenilir kabul edilmiştir. Ebû Hayyân, Endülüs kıraat kültürüne dair bilgi verirken, Endülüslü kıraat âlimlerinin eserlerindeki nakil örneğinden hareketle, buradaki kıraat birikiminin durumunu özetler.⁸⁰ Anlaşıldığı üzere bölgenin müellefâtı, yedi kıraat ve bunların ikiye râvîsi çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca rivâyetlerin aktarılmasında önemli görev ifâ eden tarîklerin de aynı şekilde sınırlı olduğu dikkat çekicidir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'in kıymetini izah ettiği yerde, bu durumu; "... Söz konusu iki eserde (*et-Teyşîr* ve *eş-Şâtıbiyye*) yedi kıraate ilişkin on dört tarîk vardır. Benim yazdığım bu eserde ise seksen tarîkin yer aldığını görürsün. Bununla beraber sayılamayacak kadar faydalı bilgiler de bu eserde bulunmaktadır..."⁸¹ ifadeleriyle teyit eder.

Endülüslü bazı âlimlerin kıraat tahsil etmek üzere Mısır'ın yanı sıra Şam, Harran ve Bağdat gibi merkezlere de gittikleri görülür. Bunlardan bazıları sekiz kıraati esas alan *el-Vecîz (fi'l-kirâati's-semâniyye)* isimli eserin müellifi Ebû Ali Hasen b. İbrahim b. Yezdâd Ehvâzî'den (ö. 446/1055)⁸² kıraat dersleri almışlardır. Böylece Endülüs kıraat birikiminin bir nebze de olsa yedi kıraatin dışına çıktığı ve kıraat rivâyetlerinde bir genişleme gerçekleştiği anlaşılır.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 502-503.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 615-616.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 402.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 406.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 279.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 389.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 169.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 106-108.

⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 57.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 220-222.

lır. Kıraat almak üzere Endülüs'ten ayrılan ve bunun için birçok yer gezen Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cebbâre (Cübâre) Hüzeli'nin (ö. 465/1073)⁸³ *el-Kâmil fi'l-kırâât (el-Kâmil fi'l-kırââti'l-meşhûre ve's-şâzze/el-Kâmil fi'l-kırââti'l-hamsîn)* isimli eseri bu çerçevede değerlendirilebilir. Onun, “doğu ve batıda, kıraat alanında ne varsa derleyip topladığı” bilgileri⁸⁴ *el-Kâmil*'de aktarması, bu durumun bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim Hüzeli'nin *el-Kâmil fi'l-kırâât*'ında, çok fazla sayıda kıraat (50 kıraat 1459 rivâyet ve tarîk)⁸⁵ yer almaktadır.⁸⁶

İbnü'l-Cezerî, kıraat tarihinin Endülüs boyutunun IX. asra kadar olan kısmının panoramasını Ebû Hayyân'dan nakille özet geçerken, kendi yaşadığı asır için Endülüs'teki durumu tam olarak bilemediğini, ancak kıraat tedrisinin yedi kıraat ve on dört râvî üzerinden yapıldığı bilgisine sahip olduğunu söyler. Ayrıca o, Endülüs için yedi kıraatten farklı olarak Ya'kûb Hadramî (ö. 205/821)⁸⁷ isminden bahseder ve “Keşke bizden biri bu coğrafyaya gitse de bu husta yeterli bilgiyi bize getirse.” şeklinde temennisini de ilave eder.⁸⁸ İbnü'l-Cezerî'ye, Endülüs'te Ya'kûb kıraatinin de okunduğunu düşündüren neden, Ebû Hayyân'ın, Dâni'nin, Ya'kûb kıraatini ahzettığı ve onun Mısır'da bu kıraati okuttuğuna⁸⁹ ilişkin sözleridir.⁹⁰ Zira Dâni gibi birçok Endülüslü ismin Ya'kûb kıraatine dair müstakil çalışmalar yapmaları bu değerlendirmeyi teyit eder mahiyettedir. Dâni'nin *Müfredetü Ya'kûb* ve Ebû Hayyân'ın *Ğayetü'l-matlûb fi kırâati Ya'kûb* adlı çalışmalarını bu çerçevede örnek olarak verebiliriz.

Endülüs kıraatinin özellikleri bağlamında, İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukriîn*'de yer verdiği bilgiler ışığında Maşalı'nın yaptığı

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, 2: 397-401.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 106.

⁸⁵ Hüzeli'nin, eserinde bu kadar çok kıraat derlemesi, İbnü'l-Cezerî'ye şu sözleri söyletmiştir: “Ümmet içinde, kıraatlara dair onun yaptığı ilim yolculuğunu gerçekleştiren ve onun kadar çok fazla sayıda âlimle görüşen başka birini bilmiyorum.” İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, 2: 398.

⁸⁶ Hüzeli, dolaştığı yerlerde 365 kıraat hocasıyla görüştüğünü, önde gelen şehirlerin tarîklerinin tümünün 5459 olduğunu belirtmiştir. Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cebbâre (Cübâre) Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâât*, thk. Cemâl Seyyid Rifâi Şâyib (Kahire: Müessesetü Semâ, 2007), 307.

⁸⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1: 328-332; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, 2: 386-389.

⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 99.

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 106.

⁹⁰ Maşalı, *Kıraat İlmî*, 72.

değerlendirme dikkate değerdir. Onun bu husustaki tespit ve değerlendirmesini aktarmayı yerinde buluyoruz.

“Endülüs kıraat çalışmalarının yedili sistem çerçevesinde şekillendiği ve kaynağının Mısır olduğu yönündeki açıklamalar, kaynaklarımızda Endülüslü âlimlere nispet edilen fakat içeriği hakkında bilgi sahibi olma imkanı bulamadığımız eserlerin muhtevalarını ve kaç kıraati esas aldıklarını tespitte önemli bir karine olarak istihdam edilebilir gözükmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin, icmâlî kaynakları arasında zikrettiği ama içeriği hakkında bilgi vermediği eserlerden biri olan *el-Kâsîd*'in Endülüslü bir âlim olan Ebu'l-Kâsım Abdurrahman Hazrecî Kurtubî'ye (ö. 446/1055) ait olduğunu bildiğimizde, bu eserin yedi kıraati esas aldığı yorumunda bulunabiliriz. Ebû Hayyân'ın açıklamaları arasında bu zatın Mısır'a gittiği yönündeki kaydı da ilave ettiğimizde, kıraati Mısır'da ahzetmiş olan sair Endülüslü kurrâ gibi Hazrecî'nin de eserinde yedi kıraati esas almış olabileceği ihtimali kuvvet kazanmaktadır.”⁹¹

124 | db

Endülüs kıraat müktesebatında Mısır faktörü önemli yer tutmaktadır. Talamnekî ile başlayan bu süreç, uzun yıllar Endülüs eğitim geleneğinin de bir parçası olarak görülen Doğu memleketlerine yolculuklar çerçevesinde Mısır, bu coğrafyanın kıraat müellefatını ve tedrisini etkilemiştir.

Endülüs'ün kıraat özelliğiyle ilgili bir başka husus ise bu bölgede Medine imamı Nâfi' kıraatinin esas alınmasıdır. Bu bağlamda Mushaf imlası denince ilk akla gelen isimlerden Endülüslü Süleyman b. Necâh'ın (ö. 496/1103) ifadeleri önem arz eder. Gerek Dâni gerekse İbn Necâh için Nâfi'den nakledilen bilgiler ayrı bir yere ve önceliğe sahiptir. Bu önemin altında yatan nedene dair detayları İbn Necâh'ın *Muhtasaru't-tebyîn* adlı eserinde görmekteyiz. Müellif, mushafın Nâfi' kıraati esas alınarak harekelenmesinin keyfiyeti hususunda malumat içeren bölümü *Muhtasaru't-tebyîn*'e eklemiştir. Bu ilavenin sebebi olarak da Endülüs bölgesinin Nâfi' kıraatini esas almasını göstermiştir.⁹² Mushaf imlasına dair ciddi birikimiyle ve Medine mushafının imla özelliklerini en iyi bilen kişi sıfatıyla Nâfi'

⁹¹ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 74.

⁹² Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li hecâi't-tenzîl*, thk. Ahmed Muhammer Şerşâl (Medine: 2002), 2: 7.

ile kıraat ilminin Endülüs'e ilk defa kendisiyle girdiği ifade edilen Ğâzî b. Kays arasında önemli bir irtibat vardır. Buna göre Ğâzî b. Kays, mushaf imlası hususunda Nâfi'in önde gelen üç öğrencisinden biridir. Nâfi'in diğer iki öğrencisi ise Atâ b. Yezîd Horasânî ile Hakem b. 'Imrân Nâkıt Endelüsî'dir. Ğâzî b. Kays *Hicâu's-sünne*; Atâ b. Yezîd *ed-Durru'l-manzûm fî ma'rifeti'l-mersûm*; ve Hakem b. 'Imrân *Durratu'l-lâkıt* adlı eserler vasıtasıyla Nâfi'den aldıkları bilgileri nakletmişlerdir.⁹³ Böylece Ğâzî b. Kays'ın, Nâfi'in mushaf imlasındaki birikiminin aktarılmasına aracılık ettiği ve literatürde öne çıktığı belirtilir.⁹⁴ Ayrıca Ğâzî b. Kays'ın kendi şahsî mushafını hocası Nâfi'in mushafıyla on üç kez karşılaştırdığı, bu çerçevede bazı tasahihler de yaptığı kaynaklarda geçmektedir.⁹⁵ Dâni'nin de Ğâzî b. Kays'ın eserinden nakillerde bulunması, meseleye ışık tutan bir başka husustur.⁹⁶

5. Endülüs Kıraat Kültürünün Öncüleri

Endülüs'ün yetiştirdiği pek çok âlim, kıraat sahasında köşe taşı olmuş; telif ettikleri eserleri, kıraat ilmi literatüründe haklı yerlerini almıştır. Bu coğrafyanın velûd kıraat âlimlerinin eserlerinden bazıları, kendi dönemlerinde İslâm dünyasının farklı bölgelerinde şöhret bulmasının yanı sıra, hali hazırda da okunmakta ve ezberlenmektedir. Günümüz kıraat eğitim-öğretiminde önemli bir yeri olan Dâni'nin *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'* ve Şâtıbî'nin *Hirzû'l-emânî ve vehû't-tehânî* isimli telifleri, bu hususta ilk akla eserlerdendir.

Talamnekî ile başlayan Endülüs'teki kıraat tedris süreci, yine kendisi gibi Mısır kaynaklı kıraat kültürünü buraya taşıyan Mekkî b. Ebî Tâlib, Dâni ve Şâtıbî ile Endülüs'ün farklı yerlerinde kıraat öğretimi faaliyetleriyle devam etmiştir. Bahsi geçen âlimler, döneminin önde gelen kıraat üstadları vasıflarına sahip olmaları itibarıyla kalem aldıkları eserlerle de meşhur olmuşlardır. Bu durum, mezkûr âlimlerin kıraat sahasında otorite olarak kabul görmelerine zemin teşkil etmiştir. Bu vesileyle bu kısımda kronolojik olarak Endülüslü kıraat âlimlerinin öne çıkanlarından bahsedilecektir.

⁹³ Ebû Bekr Abdülğanî Lebîb, *Dürretü's-sakîle fî şerhi ebyâti'l-'Akîle*, nşr. Abdül'ali Zu'bûl (Beyrut: 2011), 219; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 172-173.

⁹⁴ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 172-173.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 2.

⁹⁶ Maşalı, Dâni'nin *el-Mukni'*de Ğâzî b. Kays'a on dört yerde atıfta bulunduğunu söyler. Yerlerine ilişkin detaylar için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 174. İbn Necâh'in Ğâzî b. Kays'ın mushafıyla olan değerlendirmelerine ilişkin olarak bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 168-177.

Ebû Tâhir İsmail b. Halef Sarakustî (ö. 455/1063) kıraat, dil ve edebiyat alanında dönemin önde gelen âlimleri arasındadır. Sarakustî, Mısır'a gidip *el-Müctebâ*'nın müellifi şeyhü'l-kurrâ Abdulcebbâr b. Ahmed Tarsûsî'den (ö. 420/1029)⁹⁷ kıraat ahzetmiş;⁹⁸ bunun yanında Mısır'da, 'Amr b. 'Âs Camiinde uzun yıllar kıraat dersleri vermiştir.⁹⁹ Başta çağdaşları olmak üzere birçok kıraat âlimi, eserlerinde, Sarakustî'nin kıraat vecihlerine ilişkin yaptığı açıklamalara ve tercihlere yer vermişlerdir. Örneğin, Sarakustî'nin yedi kıraate ilişkin tercihlerini Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'* adlı eserinde fazlasıyla nakletmesi, bu durumun önemli bir göstergesidir. Ayrıca Sarakustî'nin, yeterli bilgileri içermesi sebebiyle *el-İktifâ fi'l-kırâati's-seb*¹⁰⁰ olarak isimlendirdiği *el-İktifâ*'daki senedleri hafız ederek telif ettiği *el-Unvân fi'l-kırâati's-seb'* isimli iki eseri, kıraat literatürünün önemli kaynakları arasındadır. Mısır'da eş-Şâtibiyye'ye kadar *el-Unvân*'ın ilgi görerek ezberlenmesi,¹⁰¹ eserin kıraat ilmindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁰²

126| db

Mekkî b. Ebî Tâlib¹⁰³ de Sarakustî gibi Endülüslü kıraat otoritelerindedir. Kendisi ilme değer veren ve hali vakti yerinde olan bir ailede yetişmiş, bu münasebetle de ilim tahşili için dört defa Mısır'a gitmiştir. Mısır'da, başta Ebu't-Tayyib İbn Ğalbûn olmak üzere dönemin önde gelen önemli kıraat âlimlerinden ders almıştır. 393/1003 yılından itibaren vefatına kadar Endülüs'te kıraat dersleri vermiştir. Aynı zamanda müfessir olan Mekkî b. Ebî Tâlib'in eserleri, alanında temel kaynaklardan addedilmiştir. Nitekim onun *et-Tebşıra fi'l-kırâati's-seb'* isimli eseri, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetu'n-nihâye*, 1: 357-358.

⁹⁸ İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-sıla*, 1: 105; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 805; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetu'n-nihâye*, 1: 164; Mehmet Emin Maşalı, "Sarakustî İsmail b. Halef", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 115.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetu'n-nihâye*, 1: 164.

¹⁰⁰ İki bölümden müteşekkil eserin ilk bölümünde kıraat imamlarının usulleri; ikinci bölümde ise ihtilaf ettikleri meseleler ele alınmıştır. *el-İktifâ fi'l-kırâati's-seb'*, Hâtim Sâlih Dâmin tarafından (Dımaşk 1426/2004) neşredilmiştir.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 178; Ebû'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. Muhammed Kastallanî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*, thk. Şeyh Âmir Seyyid Osmân-Abdussabûr Şahin (Kahire: Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, 1972), 1: 89.

¹⁰² Sarakustî'nin, Ebû Ali Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hucce li'l-kurrâi's-s-seb'a* adlı kitabının muhtasarı olan ve *Muhtasaru kitâbi'l-hucce* şeklinde isimlendirilen bir başka eseri daha olduğu söylenir. Ancak bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanılmamıştır. Maşalı, "Sarakustî İsmail b. Halef", 36: 115. Ayrıca bk. Sâlih Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye*, 272.

¹⁰³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 751-752; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 2: 309-310.

kaynakları arasında yer bulan ve yedi kıraat sahasında, imamların râvilerini ikiyle sınırlayarak yapılan ilk çalışmalardan biridir. Müellifin *et-Tebşıra*'nın şerhi olan *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucejihâ* isimli eseri de oldukça önemli görülüp kıraat ihtilaflarının illetlerinin açıkladığı hüccetü'l-kıraat literatürünün eşsiz örneklerindedir. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki't-tilâve* adlı çalışması ise tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk eserlerdendir.

Endülüslü önde gelen diğer bir kıraat âlimi, yaşadığı dönemde İbnü's-Sayrafî olarak bilinen Ebû 'Amr,¹⁰⁴ uzun yıllar (27 yıl) yaşadığı Belensiye eyaletine bağlı Dâni'ye nispetle Dâni olarak tanınmıştır.¹⁰⁵ O, kıraat ilminde en son noktaya ulaştığı söylenen ve zamanının şeyhu'l-kurrâsi olarak kabul edilen önemli bir isimdir.¹⁰⁶

Çok güçlü bir hafızaya sahip olan Dâni'nin "Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim, ezberlediğimi de unutmadım."¹⁰⁷ ifadesi, onun ilmî çalışmalarında öne çıkan bir husus olarak zikredilir. Nitekim kendisine bir soru yöneltildiğinde, meseleyle alakalı bilgileri, hocasından başlayıp sözün asıl sahibine kadar senediyle birlikte naklettiği söylenir.¹⁰⁸ Bu bağlamda Dâni için İbnü'l-Cezerî'nin, "Kitaplarını gören, onun kıymetini de Allah'ın (cc) ona ne yetenekler ikram ettiğini de fark eder."¹⁰⁹ ifadesi, gayet yerinde bir değerlendirmedir.

Dâni'nin *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'il-meşhûre* isimli çalışması, kıraat ilminde köşe taşı eserlerden kabul edilir. Tabakât eserlerinde, Dâni'den bahsedilirken mezkûr çalışmanın müellifin ilk eseri olarak zikredilmesi de bu durumu teyit eder.¹¹⁰ Müellif, *Câmi'u'l-beyân*'da beş yüzden fazla rivâyet ve tarîke yer vermiştir. Eserin, Dâni'nin en güzel¹¹¹ ve en büyük çalışması olduğu, ayrıca kıraat ilmiyle ilgili bütün bildiklerini bu eserde topladığı belirtilir.¹¹² *Câmi'u'l-beyân* ile ilgili çalışma yapan Abdurrahman Çetin'in tespi-

¹⁰⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 773-781; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 503-505.

¹⁰⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 774.

¹⁰⁶ A'rab, *el-Kurrâ ve'l-kirâât*, 14.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 504; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûati'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2: 41.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 504; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 41.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 504-505.

¹¹⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2: 776; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 505.

¹¹¹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 48; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 538.

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 61.

tine göre; Dâni bu eseri yazarken yaklaşık 100 kişiden 2600 civarında rivâyet ve nakilde bulunmuştur.¹¹³ Eserin bir başka yönü, İbnü'l-Cezerî'nin de *en-Neşr*'inin referansları arasında bulunmasıdır.¹¹⁴ Müellifin diğer bir çalışması da *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*dir. Eserin en başta gelen özelliği, eş-Şâtibiyye ve şerhleri olmak üzere pek çok esere kaynaklık etmiş olmasıdır. Özlü ve güvenilir bir kitap olarak görülen¹¹⁵ *et-Teysîr*, İbnü'l-Cezerî'nin “yedi kıraate dair telif edilen en açık ve sahih çalışmalardan biri”¹¹⁶ olarak nitelendirdiği ve *en-Neşr*'inde ilk kaynak olarak yer verdiği çalışmadır.¹¹⁷ Yedi kıraate dair kaleme alınan kitaplar içerisinde en fazla rağbet gören eser, müellifin *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûre* adlı çalışmasının muhtasarı niteliğini taşır.¹¹⁸ Ayrıca *et-Teysîr*, seb'a ve aşere tarîklerinin öğretiminde esas alınan dört kitaptan¹¹⁹ birisi sayılır.

Pek çok âlimin dikkatini çeken *et-Teysîr* üzerine ihtisar, şerh ve nazım çalışmaları yapılmıştır.¹²⁰ Şâtibi'nin, *Hirzü'l-emânî* adlı eseriyle *et-Teysîr*'i manzum formda özetlemesi ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr fi kırâati'l-eimmeti'l-aşere* ismiyle on kıraati bir araya getiren tekmile çalışması, *et-Teysîr*'in kıraat literatüründeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Zira söz konusu iki eser, özellikle Arap dünyasında kıraat tedrisatında halihazırda okutulan kitaplardandır.

¹¹³ Çetin, *Ebü 'Amr ed-Dâni*, 134.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 61. *Câmi'u'l-beyân*'a dair detaylı bilgi için bk. Çetin, *Ebü 'Amr ed-Dâni*, 133-145.

¹¹⁵ Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrahim Ebü Şâme Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi kırâati's-seb'*, thk. İbrâhim Atve Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1981), 8; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 785.

¹¹⁶ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi kırâati'l-eimmeti'l-aşere*, dirâse ve thk. Ahmed Muhammed Müflih Kudât (Amman: Dâru'l-Furkân, 2000), 90.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 58.

¹¹⁸ Eser ve hakkında yapılan çalışmaların detayları için bk: Abdurrahman Çetin, “et-Teysîr”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 57; *Ebü Amr ed-Dâni*, 241-246. Ayrıca bk: Asiye Şenat Kazancı, “Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve “Teysîr”i”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010/Yaz): 175-186.

¹¹⁹ Söz konusu dört kitap şunlardır: *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'* (Ebü Amr Dâni), *eş-Şâtibiyye/Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehâni/Kasîdetü'l-Lâmiyye* (Kâsım b. Fîruhu Şâtibi), *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâati'l-aşr* (İbnü'l-Cezerî) ve *Dürretü'l-mudîe fi kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-merdiyye* (İbnü'l-Cezerî).

¹²⁰ Çetin, “et-Teysîr”, 41: 57. Alman oryantalist Otto Pretzl tarafından tashîh edilen eser (İstanbul 1930) neşredilmiştir.

Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef Ruaynî Şâtıbî (ö. 590/1194),¹²¹ Dâni'nin yedi kıraate ilişkin kaleme aldığı *et-Teysîr*'inin özetini, manzum formda *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* ismiyle telif etmiştir.¹²² Şâtıbî, veciz ifadelerle kıraat ilmini öğrenmek isteyenlere bu manzumeyle öğretmeyi hedeflemiştir. Müellifi Şâtıbî'ye nispetle *eş-Şâtıbiyye* diye şöhret bulan ve *lâm* kâfiyeli olması hasebiyle de *Kasîdetü'l-Lâmiyye* olarak bilinen 1173 beyitlik manzume, kıraat-ı seb'aya dair manzûm formda kaleme alınan en önemli eserdir. Bu çerçevede manzume, kıraat tedrisatında asırlardır okunmuş ve ezberlenmiş, üzerinde pek çok şerh ve tekmile çalışması yapılmıştır.¹²³ İbnü'l-Cezerî, eserin değeri hakkında şunları söyler:

“Kendisinden sonra gelen âlimler onun kıymetini anlama konusunda aciz kaldılar. Zira *eş-Şâtıbiyye*'nin üstünlüğü, ancak benzeri bir eserle kıyaslandığında anlaşılır. Onun ulaştığı şöhreti ve insanların bu eseri elde etmeye gösterdikleri hırsı, gerek kıraat gerekse diğer ilim dallarına dair yapılmış hiçbir çalışmada görmedim. Bu kitabın nüshasının bulunmadığı hiçbir İslâm beldesi olmadığını düşünüyorum. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgilenen herkesin evinde bu manzumenin bulunduğunu zannediyorum. İnsanlar, *eş-Şâtıbiyye*'nin sağlam nüshalarına sahip olmaya bir iftihar vesilesi olarak baktılar ve manzumeyle ilgi gösterdiler. Bende de *el-Lâmiyye* ve *er-Râiyye*'nin,¹²⁴ es-Sehâvî'nin arkadaşı Hacîc tarafından istinsah edilmiş

¹²¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 3: 1110-1115; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 20-23.

¹²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 785; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi, 2012), 76-77.

¹²³ *eş-Şâtıbiyye* hakkında yapılan şerhlerin en önemlileri şunlardır: *el-Muhendü'l-kâdî şerhu kasîdeti's-Şâtıbiyye* (Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali Endelüsü); *Fethu'l-vasîf fi şerhi'l-kasîd* (Ebu'l-Hasen Alemüddîn Sehâvî); *ed-Dürretü'l-ferîde fi şerhi'l-kasîde* (Ebu'l-İzz Reşîd Hemezânî); *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî* (Ebü Abdillâh Şa'le Mevsîlî); *el-Leâli'l-ferîde fi şerhi'l-kasîde* (Ebü Abdillâh Muhammed Fâsî); *el-Müfîd fi şerhi'l-kasîd* (Alemüddîn Luvarî Mürsî); *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi kirâati's-seb'* (Ebü Şâme Makdisî); *Şerhu's-Şâtıbiyye* (Ebu'l-Abbâs Cübârâ); *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî* (İbrahim Ca'berî); *el-İkdü'n-nadîd fi şerhi'l-kasîd* (Ebu'l-Abbâs Semînü'l-Halebî); *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrî'l-müntehâ* (Ebu'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh). Detaylı bilgi için bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 646-649; Çollak, *Kıraat Âlimlerinden İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye"*, 128-141.

¹²⁴ *Râ* kâfiyeli olması hasebiyle bu isim ile de anılan eserin orijinal adı 'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-mekâsîd'dir. Resmu'l-mushafa dair Dâni'nin *el-Mukni' fi resmi'l-mushaf* isimli eserinin Şâtıbî tarafından nazma dökülmüş halidir. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1159.

bir nüshası mevcuttur. Ağırlığı kadar gümüş vermelerine rağmen onu vermeyi kesinlikle kabul etmedim...”¹²⁵

Şâtîbî kıraat öğrencilerine kolaylık olsun diye eş-Şâtîbiyye’inde, İbn Mücâhid’in tasnifini esas alarak yedi kıraat imamı ve onların râvîleri için ebced harflerini sırasıyla remz olarak kullanmıştır.¹²⁶ O, gerek bu işaretlere gerekse bazı özel kelimelere yer vererek kıraat ilmi öğretiminde bir yeniliğe imza atmıştır. Yirmi yedi harf ve sekiz kelimenin kullanıldığı bu yenilikle birlikte, bu tür eserlerde ve kıraat öğretiminde, Şâtîbî’nin söz konusu uygulaması esas alınmış, bir kolaylık olarak imamların ve râvîlerinin isimlerinin yerine remzleri, beyitteki uygun kelimenin ilk harfi olacak şekilde yer almaya başlamıştır. Müellifin, benzer sistemi uyguladığı kıraat sahasına dair ‘Akîletü’l-etrâbi’l-kasâid fî esne’l-mekâsîd, Nâzîmetü’z-zahr ve ez-Zâât fî’l-Kur’ân gibi nazım formunda birçok çalışması söz konusudur.

Bahsettiğimiz isimlerin yanında, detaylı ya da yüzeysel olarak pek çok Endülüslü kıraat âliminden kaynaklar söz etmektedir. Tabiatıyla bu isimlere teker teker yer vermek çalışmamızın hacmini aşacağından, burada her dönemi temsilen bazı Endülüs kıraat âlimlerinin isimlerine yer vermekle iktifa edilecektir. Endülüs kurrâsına dair detaylı bilgiler için ilgililer Zehebî, İbnü’l-Cezerî gibi isimlerin tabakât kitaplarına müracaat edebilirler. Örnek teşkil etmesi açısından Endülüslü kıraat âlimlerinin bazılarının isimlerini şu şekilde zikredebiliriz:

Halef b. Kâsım b. Sehl (İbnü’d-Debbâğ) (ö. 393/1003), Muhammed b. Abdillâh Ebu’l-Ferec Neccâd (ö. 400/1009), Ebû Mervân Yahsubî (ö. 405/1014), Abdülaziz b. Ca’fer b. Muhammed b. İshak (ö. 412/1021), Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed Talamnekî (ö. 429/1037), Muhammed b. Yûsuf Ebu’l-Ferec Neccâd (ö. 429/1037), Ebu’l-Abbâs Mehdevî (ö. 440/1048), ‘Âs b. Halef İşbîlî (ö. 470/1077), Muhammed b. Ahmed Saîd Dâni (ö. 470/1077), Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh Ruaynî İşbîlî (ö. 476/1084), Halef b. İbrahim Ebu’l-Kâsım Tuleytîlî (ö. 477/1084), Abdullâh b. Sehl Mürsî (ö. 480/1087), Hüseyin b. Muhammed Ebû Ali Sarakustî

¹²⁵ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2: 22.

¹²⁶ Ebû Şâme, *İbrâzû’l-me’ânî*, 34-35; Ebu’l-Bekâ Nüreddîn Ali b. Osman İbnü’l-Kâsîh ‘Uzrî, *Sirâcü’l-kârî’l-mübtedî ve tezkârü’l-mukrî’l-müntehî*, zabt ve tsh. Muhammed Abdülkadir Şâhin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 18. A’rab, *el-Kurrâ ve’l-kirâât*, 14.

(480/1087'den sonra), Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülğanî Husrî Fihri (ö. 488/1095), Ebû Dâvud Süleyman b. Necâh (ö. 496/1103), Müferrec b. İbrahim Batalyevsî (ö. 494/1101), Ebû Ali Hasen b. Halef Hevârî (İbn Büleyme) (ö. 514/1121), Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Bâziş (ö. 528/1133), Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed Ğirnâtî İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145), Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdurrahman İşbîlî (ö. 543/1148), Ebu'l-Asbağ Abdülaziz İşbîlî Sümâtî (İbnü't-Tahhân) (ö. 560/1165'ten sonra), Ebû Bekr Sâinüddîn (Sâbi-kuddîn, Ziyâüddîn) Yahyâ b. Sa'dûn b. Temmâm Ezdî Kurtubî (ö. 567/1172), Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer İşbîlî (ö. 575/1179), Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Safrâvî (ö. 636/1239), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Şükr Endelüsî (ö. 640/1243), Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Gâfikî Şârrî (ö. 649/1251), Ebû Abdilah Muhammed b. Ahmed Mevsîlî (ö. 650/1252), İbn Vesîk Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (ö. 654/1256), Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Yusuf b. Mûsâ Ezdî Ğirnâtî (ö. 663/1265), Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman b. Muhammed Meâfirî (ö. 672/1274), Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed Mâlekî (ö. 702/1302), Ebû Ca'fer Ahmed b. Hasen Kelâî (İbnü'z-Zeyyât) (ö. 728/1328), Ebu'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullah Hamevî Bârizî (ö. 738/1337), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Endelüsî (ö. 745/1344), Ebû Ca'fer Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Ruaynî Ğirnâtî Bîrî (ö. 779/1378), Ebû Abdillah Şemsüddîn b. Câbir Hevvârî (ö. 780/1378).¹²⁷

Endülüs'te kıraat ilmi açısından zikredilen bu isimlerin yanı sıra kıraat âlimi kimlikleriyle ön plana çıkan hanım âlimlerin bazılarını da belirtmemiz gerekir. Bu isimleri şu şekilde sıralayabiliriz: Mushaf imlâsı üzerine şöhret bulan Âişe bt. Ahmed Kurtubî (ö. 400/1009),¹²⁸ Danî ve İbn Necâh'tan kıraat okuyan İbnetü Fâyiz Kurtubî (ö. 446/1054),¹²⁹ Verkâ bt. Yentâb (ö. 450/158),¹³⁰ Hatice

¹²⁷ İsimleri zikredilen âlimlere dair detaylı bilgi için sırasıyla bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 272; 2: 188; 1: 487; 1: 392; 1: 120; 2: 287; 1: 92; 1: 346; 2: 63; 2: 153; 1: 271-272; 1: 421-422; 1: 252; 1: 550-551; 1: 316-317; 2: 265; 1: 211; 1: 518-519; 1: 83; 2: 166-167; 1: 395; 2: 372; 2: 139; 1: 373; 1: 87; 1: 574-575; 1: 80-81; 1-24-25; 2: 288; 2: 149; 1: 77-78; 1: 47-48; 2: 351-352; 2: 285-286; 1: 151. Endülüslü kurrâya ilişkin detaylar için ayrıca bk. Sâlih Beşerî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 266-274.

¹²⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ fi 'âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1959), 3: 6.

¹²⁹ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 4: 156.

¹³⁰ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 5: 284.

bt. Hasen (ö. 590/1194),¹³¹ Ümmü'l-İzz bt. Muhammed Abderî Dâni (ö. 610/1213),¹³² Fâtuma bt. Abdirrahman (ö. 613/1216),¹³³ Ümmü'l-İzz bt. Ahmed (ö. 636/1238)¹³⁴ ve Fatıma bt. Kâtbây 'Umerî (ö. 892/1487).¹³⁵

Kıraat ilmi açısından değinmemiz gereken bir başka husus da Endülüs'te mushaf yazımıdır. Bu faaliyet çerçevesinde, Belensiye'de hattat medresesi kurulmuştur. Hattatların bazıları kıraat ilmiyle meşgul olmuştur. Ahmed b. Ömer Şa'ri (ö. 350/691'den sonra), İbnü's-Şeyh Süleyman b. Muhammed Kurtubî (ö. 440/1048) ve İbn Ğattûs Muhammed b. Abdillâh (ö. 610/1213) bahsi geçen isimler arasındadır. Bunlardan sadece İbn Ğattûs'un yaklaşık bin mushaf yazdığı söylenir.¹³⁶

Endülüs'te meşhur olan hemen hemen tüm âlimler kıraat ilmiyle meşgul olmuşlardır. Özellikle Endülüslü müfessirler, kıraat ilmine kayıtsız kalmamış, tefsirlerinde kıraatlere yoğun şekilde yer vermişlerdir.¹³⁷ Bu duruma, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*'i, Ebû Bekr b. Ferh Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhîr*'i örnek olarak verilebilir. Öyle ki *el-Bahru'l-muhîr*'in, tam anlamıyla bir kıraat ansiklopedisi niteliği taşıdığı değerlendirilmesi dahi yapılmıştır.¹³⁸ Bunlar, Endülüs tefsir kültürünün meşhûr âlimleri olarak görülse de eserlerinde kıraat ilmini önemli ölçüde kullanmaları dikkat çekici niteliktedir. Endülüs tefsir kültürünü izah sadedinde, Endülüslü müfessirlerin tefsir anlayışı üzerine değerlendirmede bulunan Kenûnî, meseleyi üç maddede özetler. Buna göre ilk madde, "kıraatleri isnâd, nakil ve hıfz bakımından incelemeye ve onların yardımıyla Kur'ân metnini belgelemeye önem vermek" şek-

¹³¹ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 1: 326.

¹³² Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 3: 269.

¹³³ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 4: 72-73.

¹³⁴ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 3: 268-269.

¹³⁵ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, 4: 90-91.

¹³⁶ Sühâ Mahmûd Ba'yûn, "Kitâbetü'l-mesâhif fi'l-Endelüs", *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Riyad, 7 (2009): 155-156.

¹³⁷ Endülüslü âlimler dahil olmak üzere pek çok müfessir Kur'ân'ı tefsir ederken kıraatlerden yeri geldikçe faydalanmışlardır. Kıraatlerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolüne ilişkin bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3 (2015): 151-176.

¹³⁸ Alican Dağdeviren, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Kıraat İlmindeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 47-48.

lindedir.¹³⁹ Meşinî de bu bağlamda kıraatlere mana ve hüküm açısından, dilci ve müfessirlerin kıraatle ilgili bakış açılarını bilimsel bir süzgeçten geçirerek, bu kategorideki âlimlerin, mütevâtir kıraatleri, şâz olanlarından korumak için gösterdikleri gayreti dile getirir.¹⁴⁰

Bahsi geçen tefsir müellifleri olmak üzere pek çok Endülüslü müfessir, âyetleri sebab-i nüzûl, siyak-sibak irtibatı, nâsih-mensûh, i'râb vb. açılardan ele aldığı gibi kıraat ihtilaflarının olduğu yerlerde kıraat itibarıyla da değerlendirme yapmışlardır. Her ne kadar bazı âlimler, müfessir kimlikleriyle ön plana çıkmışsa da müstakil kıraat eserleri kaleme almaları sebebiyle onlara kıraat âlimi demenin yerinde bir değerlendirme olacağı kanaatindeyiz. Bu duruma *'İkdü'l-leâlî fi'l-kirâât's-seb'îl-avâli'*¹⁴¹ isimli eseriyle Ebû Hayyân'ı örnek olarak verebiliriz.

6. Endülüs Kıraat Kültürünün İslâm Dünyasına Etkisi

Kıraat ilmi tedrisi noktasında, kıraat tarihinde iki safhadan söz edilir. İlk safha, İbn Mücâhid etkisiyle teşekkül eden yedili tasnifin (seb'a tarîki) uygulandığı dönemdir. Bu tedrisat büyük oranda Endülüs'te şekillenmiş, Dâni ve Şâtîbî eliyle sistemleşerek eğitim-öğretim açısından daha kolay hale getirilmiştir. Seb'a tarîki, sadece Endülüs'te kalmayıp buradan İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayılmış, tek başına yaklaşık beş asır kıraat eğitim-öğretiminde uygulanmıştır. İkinci safhayı ise İbnü'l-Cezerî'nin sistemleştirdiği¹⁴² onlu tasnif (aşere tarîki) oluşturur.¹⁴³ Seb'a tarîki, aynı zamanda aşere tarîkinin de altyapısı hükmündedir. Bu durum, Endülüs'ün kıraat ilmine katkısı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

¹³⁹ Diğer iki madde ise şunlardır: Kur'an'ı i'râb, nesh ve i'câz bakımından anlamaya çalışmak ve Kur'an'ın manası üzerinde tefekkür edip doğru hükümleri çıkarmak. Kenûnî, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 294; Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü" *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 64.

¹⁴⁰ Meşinî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 317-319. Endülüs tefsir kültürüne ilişkin detaylar için bk. Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", 53-72.

¹⁴¹ Yedi kıraati manzum olarak ele alan bir eserdir. Ayrıntılı bir şekilde kıraat-ı seb'aya dair tüm okuyuş farklılıklarının ele alındığı çalışmada, meseleler arûz vezninin incelemeleriyle yansıtılmıştır. Kıraat kaynaklarında yer aldığı şekilde konular usûl ve ferşü'l-hurûf başlıkları altında ele alınmıştır. Eserin edisyon kritiği Alican Dağdeviren (İzmir 2011) ve Hüseyin b. Muhammed Avâcî (Medine 2012) tarafından farklı zamanlarda yapılmıştır.

¹⁴² Onlu tasnifi ilk ortaya atan isim İbn Mihrân Nîsâbü'rî (ö. 381/992) olsa da kıraat-ı aşere İbnü'l-Cezerî ile sistemli hale gelmiştir.

¹⁴³ Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, (Bursa: Emin, 2004), 8.

Endülüslü birçok kıraat âlimi, Endülüs dışına çıkıp farklı bölgelerde kıraat ilminin yayılmasında belirleyici rol oynamıştır. Nitekim onların yaşadıkları yerlerde önemli kıraat âlimleri olarak zikredilmeleri bu durumu teyit eder. Örneğin, İbnü'l-Eşîrî (ö. 561/1166) Mağrib'de kıraatleri Endülüslü İbnü't-Tahhân'dan daha iyi bilen hiç kimsenin bulunmadığını dile getirir. İbnü't-Tahhân'ı büyük kıraat âlimi, kıymetli araştırmacı ve sikâ bir kârî olarak tavsif eden İbnü'l-Cezerî de kaleme aldığı *et-Temhîd* isimli çalışmasının telifi esnasında ondan faydalandığını ifade eder.¹⁴⁴ Endülüslü kıraat âlimlerinin birçoğunun Tunus, Kahire, Şam, Musul, Bağdat ve Kudüs gibi İslâm dünyasının ön plandaki ilim merkezlerine gidip buralarda sahanın otorite isimleri olarak şöhret bulmaları, bu coğrafyanın kıraat ilminde kat ettiği aşamayı ve ulaştığı seviyeyi gösterir. Bu bağlamda Şâtıbî ismi güzel bir örnek teşkil eder. Şâtıbî, Şâtıbe'de kıraat ilmi tahsilinden sonra Belensiye'ye giderek İbn Hüzeyl'den (ö. 564/1168)¹⁴⁵ özel ders almış ve ona, Dâni'nin *et-Teysîr*'ini ezber olarak arz etmiştir.¹⁴⁶ Ardından İskenderiye'ye gitmiş, haccını ifa etmek üzere oradan ayrılmış ve haccın ardından Kahire'ye yerleşerek vefat ettiği 590/1193 yılına kadar ilmî çalışmalarına burada devam etmiştir.¹⁴⁷ Mısır'da geçirdiği 18 yıllık ilmî faaliyetleri sürecinde, özellikle Fâdiliyye medresesinde, İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelen âlimlerinin kendisinden -özellikle- kıraat dersleri almaları sebebiyle tüm İslâm coğrafyasında Şâtıbî'nin ve eserlerinin şöhreti yayılmıştır. Ayrıca burada, Şâtıbî'ye *reîsü'l-kurrâ* ünvanı verilmiş¹⁴⁸ ve vefatına kadar kendisi bu makamda hizmetini yürütmüştür.¹⁴⁹

Endülüs, kıraat ilmi sahasında telif edilen eserler açısından oldukça verimlidir. Bu bölge, zamanla İslâm dünyasında kıraat alanında temerküz etmiş, aynı zamanda bu coğrafyanın kıraat ürünleri prestij göstergesi olarak kabul görmüştür. Öyle ki Endülüs kıraat çalışmalarında yer bulamayan kıraat, rivâyet, tarîk ve vecihler muhterem kabul edilmemiştir.¹⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, bu duruma naklettiği bir

¹⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 395.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 573-574.

¹⁴⁶ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 3: 1111; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 20; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 23.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 20.

¹⁴⁸ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 3: 1111; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 24.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 21.

¹⁵⁰ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 73.

olayla dikkat çeker. Onun ifadesine göre, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin Vâsitî (ö. 740/1340),¹⁵¹ 730 yılının sonlarına doğru Dımaşk'a gelerek on kıraati esas alan *el-Kenz fi'l-kırââtî'l-'aşr* ve *el-Kifâye fi'l-kırââtî'l-'aşr* isimli eserlerini okutmaya başlamıştır. O döneme kadar bu çevrede *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye* haricinde eser tanımayan Dımaşk bölgesinin kurrâsı, Vâsitî'yi hazmedememiş, onun kıraat eğitimi faaliyetlerini engellemeye çalışmışlardır.¹⁵² Bu durum, VIII. asırda, İslâm dünyasının doğusunda, *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye*'nin prestijini ve kıraat tedrisindeki yerini gösterir niteliktedir. Dolayısıyla yedi kıraatin önemli kaynakları addedilen Endülüs ürünü bu iki eser, doğuda esas alınıp tedris ve telif çalışmalarına yön vermiştir. Nitekim, Ebu'l-Hasen Alemüddîn Sehâvî'nin (ö. 643/1245),¹⁵³ *Fethu'l-vasît fi şerhi'l-kasîd*¹⁵⁴ isimli şerh çalışmasıyla¹⁵⁵ *eş-Şâtıbiyye*, Endülüs dışına çıkarak İslâm dünyasının doğusundaki önemli ilim merkezlerinde kıraat ilmi tedrisatının ana kaynağı olmuştur.

İbnü'l-Cezerî'nin belirttiğine göre Sehâvî'nin *Fethu'l-vasît*'ine kadar, *eş-Şâtıbiyye* nâzımı Şâtıbî, kıraat çevrelerince bilinmemekte, dolayısıyla manzumesi de ezberlenmemektedir. *eş-Şâtıbiyye*'ye kadar Mısır bölgesinde, kıraat tedrisinde uygulanagelen kadim ezber faaliyeti, daha önce zikredildiği üzere Ebû Tâhir İsmail b. Halef Sarakustî'nin *el-'Unvân fi'l-kırââtî's-seb'*ı yoluyla gerçekleşmiştir. Bu iki çalışmanın kıraat ilmindeki önemi sebebiyledir ki İbnü'l-Cezerî, *Tuhfetü'l-ihvân fi'l-hulfi beyne's-Şâtıbiyye ve'l-'Unvân* isimli eserinde *Hirzül-emânî* ile *el-'Unvân* arasındaki ihtilafları ele almıştır. Bu dönemde Irak kıraat çevresi ise Ebu'l-İzz Muhammed b. Hüseyin b. Bündâr Kalânî'sinin (ö. 521/1128) *el-İrşadü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî*'sini ezberlemiştir.¹⁵⁶

¹⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 429-430.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 39.

¹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 568-571.

¹⁵⁴ *Fethu'l-vasît*, *eş-Şâtıbiyye* üzerine yazılan ilk şerhtir. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 570; Çollak, *İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye"*, 129. Ebû Şâme, eser ve müellifi için şunları söyler: "Kasidenin insanlar arasında şöhret bulmasını sağlayan, onu şerheden, manasını açıklayan, müellifinin kıymetine dikkat çeken, onun tanınmasını sağlayan şeyhimiz Alemüddîn Sehâvî'dir." Ebû Şâme, *İbrâzül-me'ânî*, 8.

¹⁵⁵ *eş-Şâtıbiyye* üzerine yapılan şerhlerde Sehâvî'nin bu eseri esas alınmış ve eser ihtisar ve ta'lil edilerek mufassal şekilde incelenmiştir. İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kâr'l-mübtedî*, 5; Çollak, *İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye"*, 129.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 178.

Endülüs medreselerinde *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye*'nin okutulduğu özel kürsüler kurulmuş, her iki eser Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak yerini almıştır. Bunun yanında İbnü'l-Cezerî'nin, literatürde on kıraatin en önemli eseri olarak kabul gören *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*'ı kaleme almasında da Endülüs kıraat birikiminin ve müellefatının etkisinden söz edilmelidir. Nitekim daha evvel de ifade edildiği üzere *en-Neşr*'in kaynakları arasında Endülüs eserleri önemli yer tutar. Daha da önemlisi İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'i telifine gerekçe olarak yedi kıraatin esas alınması suretiyle yazılan *et-Teysîr* ve *Hirzül-emânî* etkisinden bahseder. Buna göre insanların, *eş-Şâtıbiyye* ve *et-Teysîr*'in içerisinde bulunmayan kıraatleri Kur'ân'dan saymamaları, müellifi, *en-Neşr*'i yazmaya sevk eden önemli amil olmuştur.¹⁵⁷ Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'i, Dâni'nin *et-Teysîr*'ine bir tekmile olarak kaleme alması, yine bu çerçevede Endülüs tesirini göstermektedir. Dolayısıyla bu tesir, kıraat tedrisinde, Dâni'nin *et-Teysîr*'ini esas alan *Teysîr tarîki* ile kalmamış, İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'i vasıtasıyla da *Tahbîr tarîki* adıyla bu ilmin tedrisatının önemli parçası olmuştur.

136 | db

Sonuç

Kıraat ilminin tarihî seyrine tanıklık etmesinin yanında coğrafi açıdan müsait şartları, âlimlere ve ilmî faaliyetlere sunduğu imkanlar vesilesiyle kıraat ilminin gelişim sürecine Endülüs'ün doğrudan katkısı olmuştur. Her ne kadar İslâm dünyasına uzaklığı ve özellikle ilmî merkezlerle iletişiminin bulunmaması, bölgenin kıraat ilmiyle geç tanışmasına sebep olsa da farklı amaçlarla gerçekleştirilen seyahatler sayesinde doğu dünyasıyla yakın temas kurulmuştur. Bu durum, Endülüs'ü yoğun tedris ve telif faaliyetleri ortamına sokmuştur.

¹⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'i yazmasına gerekçe olarak şunları söyler: “Bu (kıraat) konuda gayretlerin azaldığını, bu şerefli ilmi öğretenlerin yok olduğunu ve büyük imamların ortalıkta olmadığını gördüm. Onlar olmayınca, üzerinde ittifak ve ihtilaf edilen sahîh kıraatler hususunda kendimi yeterli gördüm. Meşhur kıraatlerin çoğunun terk edildiğini, sahîh rivâyetlerin ekserisinin unutulduğunu, insanların -aslında- içinde çok az kıraat bulunan *eş-Şâtıbiyye* ve *et-Teysîr*'in içerisinde bulunmayan kıraatleri Kur'ân'dan saymadıklarını müşahade ettim. Bu durumda, sahîh kıraatleri belirterek ortaya çıkarmak ve rivâyet edilen meşhur nakillerden makbul olanı bilmek de gerekli olunca, meşhur imamların kıraatinden bana ulaşanı tespit edeyim istedim. Böylece şehir kurrâsından on imamın ve geçmiş asırlarda kıraatte kendilerine tâbi olunan imamların rivâyetlerinden kendime göre en sahîh olanı alıp tevsik edeyim...” İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 54.

Endülüs kıraat kültürünü İbn Mücâhid'in yedili tasnifi şekillen-dirmiştir. İbn Mücâhid ile gündeme gelip tanımlanmaya başlayan yedi kıraat olgusu, bu coğrafyada sistemleştirilerek öğretimde yaygınlaştırılmıştır. İslâm dünyasında yedi kıraat tedrisatı büyük oranda Endülüs'te şekillenmiş; Dâni ve Şâtîbî gibi âlimlerin eserleriyle tek başına yaklaşık beş asır kıraat öğretiminde uygulanmıştır. Her ne kadar yedili tasnifin İbn Mücâhid tarafından ortaya koyulduğu kabul edilse de asırlarca tedriste uygulanarak İslâm dünyasında revaç bulması, Endülüs âlimleri eliyle gerçekleşmiştir.

Endülüs kıraat müktesebatı, sadece kendi bölgesini değil diğer İslâm coğrafyasını da beslemiştir. Kıraat ilmi tedrisatında önemli yer tutan Endülüs ürünü bazı eserlerin, döneminin prestijli çalışmaları olarak kabul edilmesi ve günümüzde hâlâ aynı tazeliğini koruyarak okutulup ezberletilmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Kıraat tarihinde, Endülüs bölgesini coğrafi açıdan merkezî kılan Irak ve Mâverâünnehir gibi bölgelerin Moğol saldırılarına maruz kalmasıdır. O dönemde İslâm dünyasının doğusundaki merkezler tahrip edilerek buradaki âlimler öldürülmüştür. Böylesi bir dönemde Endülüs, uygun şartlarıyla güvenilir bir zemin olmuştur. Endülüs'ü bu denli önemli ve merkezî kılan faktörlere, bölgenin önemli kıraat âlimlerine kucak açması da eklendiğinde Endülüs kıraat kültürü daha da zenginleşmiştir.

Mısır, Endülüs ilim anlayışındaki ileri seviye tahsil etmek üzere doğuya gitme geleneği bağlamında, önemli bir merkezdir. Dolayısıyla Endülüs kıraat kültürüne, Mısır'ın kıraat altyapısı kaynaklık etmiştir. Nitekim Endülüslü kıraat âlimleri, Mısır kıraat müktesebatını, bölgelerine olduğu gibi aktarmışlardır. Bunu, memleketlerine döndükten sonra tedris ve telif faaliyetleri ile Mısır'dan dönerken yanlarında getirdikleri eserler vasıtasıyla gerçekleştirmişlerdir.

Endülüslü kıraat âlimlerinin birçoğu, Endülüs dışına çıkıp kıraat ilminin farklı bölgelerde yayılmasında belirleyici rol oynamıştır. Bazı Endülüslü âlimler, Endülüs dışında yaşadıkları yerlerde de önemli kıraat âlimleri olarak zikredilmişlerdir. Bunun yanı sıra yazdıkları, gerek yedi gerekse on kıraat muhtevalı eserlerin geniş yelpazede okutulmaları da bu bölgenin âlimlerinin şöhretini artırmıştır. Ayrıca ilgili eserler üzerine kaleme alınan çalışmalar ve bu bölgenin köşe taşı olarak gösterilen kıraat âlimleri, Endülüs kıraat kültürünün kıraat ilmindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (2015): 151-176.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nûreddîn. *Minahü'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Kahire: y.y., 1890.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mücâhid". *DİA*. 20: 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr". *DİA*. 28: 60. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- A'rab, Saïd Ahmed. *el-Kurrâ ve'l-kurrât bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Ba'ÿûn, Sühâ Mahmûd. "Kitâbetü'l-mesâhif fi'l-Endelüs". *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*. Riyad. 7 (2009): 141-163.
- Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Baş, Erdogan. "Meâfirî". *DİA*. 28: 200-201. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin, 2004.
- Birişik, Abdülhamit. "en-Neşr". *DİA*. 33: 19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdilber en-Nemerî". *DİA*. 19: 269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû 'Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *DİA*. 41: 57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çollak, Fatih. *Kıraat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtîbiyye" Adlı Eseri*. İstanbul: Öze-ner Matbaası, 2002.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006): 81-104.
- Dağdeviren, Alican. "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Kıraat İlmindeki Yeri". *SÜİFD* 14 (2006): 25-48.
- Durmuş, İsmail. "Ruaynî". *DİA*. 35: 175-176. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Şâme Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrahim. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi kurâti's-seb'*. Thk. İbrâhim Atve Avaz. Kahire: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1981.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi, 2012.
- Hamîtu, Abdülhâdî Abdullah. *Mu'cemu müellefât el-Hâfız Ebû 'Amr ed-Dânî*. Riyad: 2011.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 2011.
- Hüzelî, Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cebbâre. *el-Kâmil fi'l-kurrât*. Thk. Cemâl Seyyid Rifâi Şâyib. Kahire: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *Kitâbü's-sıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*. Nşr. İzzet Attâr Hüseyinî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1966.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergstrasser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1933.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü'l-tâlibîn*. Nşr. Ali b. Muhammed 'Umrân. Mekke: 1419.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kurrâti'l-'aşr*. Thk. Ali b. Muhammed Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tahbîru't-Teysîr fi kurâti'l-eimmeti'l-'aşere*. Dirâse ve thk. Ahmed Muhammed Müflih Kudât. Amman: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İbnü'l-Kâsım, Ebu'l-Bekâ Nûreddîn Ali b. Osman 'Uzrî. *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'l-müntehî*. Zabt ve tsh. Muhammed Abdülkadir Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 2004.

- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr. *Fehrese İbn Hayr İşbîlî*. Thk. Mahmûd Beşşâr 'Avvâd-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA*. 10: 152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kastallanî, Ebû'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. Muhammed. *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*. Thk. Şeyh Âmir Seyyid Osmân-Abdussabûr Şahin. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972.
- Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *A'lâmu'n-nisâ fi 'âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1959.
- Kenûnî, Abdüsselâm Ahmed. *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib mine'l-fethi'l-İslâmî*. Rabat: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Câbir". *DİA*. 19: 385. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Lebib, Ebû Bekr Abdülğani. *Dürretü's-sakile fi şerhi ebyâti'l-'Akile*. Nşr. Abdülali Zu'bül. Beyrut: 2011.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. Thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Sarakustî İsmail b. Halef", *DİA*. 36: 115. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 2016.
- Meşinî, Mustafa İbrâhîm. *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Nureddîn Ali, Âl-i. *Endülüs Tarihi*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. "Âmirîler". *DİA*. 3: 72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. "Mücâhid el-Âmirî". *DİA*. 31: 441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. "Şârrî". *DİA*. 38: 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rûmî, Fehd Abdurrahman Süleyman. *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Sâlih Beşerî, Sa'd Abdullah. *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi 'asri Mülûki't-Tavâif fi'l-Endelüs*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1993.
- Şenat Kazancı, Asiye. "Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve "Teyisr"i". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010/Yaz): 175-186.
- Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsir Kültürü" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 53-72.
- Süleyman b. Necâh, Ebû Dâvûd. *Muhtasaru't-tebyîn li hecâi't-tenzîl*. Thk. Ahmed Muammer Şerşâl. 2 Cilt. Medine: 2002.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûâti'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret, 1990.
- Tuğral, Rahim. *Ebû Bekir b. Mücâhid ve Kitâbu's-seb'a*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Thk. Tayyar Alukulaç. 4 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.



التغير في اجتهادات الصحابين أبي يوسف ومحمد في القضاء (الأسباب-المصادر-التحليل)

Shadi I. A. QADDUMI*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Temmuz 2018, **Kabul Tarihi:** 28 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atf:** Qaddumi, Shadi I.A.. "Sahibeyn Ebû Yûsuf ve Muhammed'in Yargı Meselelerine İlişkin İctihadlarındaki Değişim (Sebepler- Kaynaklar- Analiz)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 141-165.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 19 July 2018, **Accepted:** 28 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Qaddumi, Shadi I.A.. "The Change in Sahibeyn Abu Yusuf and Muhammad's Ijtihads Related to Judgement (Reasons-Resources- Analysis)". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 141-165.



مُلخَص

يُعدّ التغير في الفقه أمرًا واقعيًا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يُعدّ أمرًا ضروريًا، وقد كان التغير في الفقه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة النسخ للحكم، أما في العصور التي تلت زمن النبي وفي مقدمتها عصر الصحابة والتابعين، فقد حدث ذلك التغير كنتيجة لاختلاف مكان وظروف الحكم أو الفتوى، وبسبب اختلاف الفتوى والحكم ظهر "تغير رأي المجتهدين". في مقدمة هذا البحث بيّنت ماهية الرجوع والنقض وحكمه، ثم ذكرت أسباب رجوع المجتهد عن رأيه، وتناولت الحديث بعد ذلك عن رجوعات الصحابين في فقه القضاء وتواجهه، ووضحت أسباب تلك الرجوعات، وأخيرًا قمت بعمل تحليلات لتلك الرجوعات من خلال الحديث عن مصادر الآراء التي رجع عنها الصحابان.

الكلمات المفتاحية: أبو يوسف، محمد بن حسن، رجوع، الاجتهاد، القضاء.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, shadi.nablus@hotmail, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6039-0133>

Sahibeyn Ebû Yûsuf ve Muhammed'in Yargı Meselelerine İlişkin İctihadlardaki Değişim (Sebepler- Kaynaklar- Analiz)

Öz

Fıkıhta değişim bir yandan bir olguyu ifade ederken diğer yandan da bir gerekliliği belirtir. Bu değişim, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken "nesih" yolu ile söz konusu olmuştur. Başta sahabe ve tâbiûn dönemleri olmak üzere sonraki dönemlerde ise fıkhıdaki değişim hükmün veya fetvanın şartlara ve duruma göre değişmesi suretiyle olmuştur. Hüküm ve fetvanın değişmesinin bir yönünü ise "müctehidlerin görüş değiştirmesi" oluşturmaktadır. Makalenin giriş kısmında rücu ve nakz kavramı üzerinde durmak suretiyle rücuun hüküm ve sebeplerini ortaya koymaktadır. Daha sonra Sahibeyn'in fıkın yargı alanındaki rücularını ele almaktadır. Son olarak da rücuların kaynaklarından söz ederek analizler yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Rücû, İctihat, Yargı.

The Change in Sahibeyn Abu Yusuf and Muhammad's Ijtihads Related to Judgement (Reasons- Resources- Analysis)

142 | db Abstract

The change in jurisprudence is realistic on one hand, and on the other hand, it is necessary. The change in Islamic Jurisprudence (fiqh) is taken up during the Prophet's life by the term of naskh. However, in the eras that followed the Prophet's time in particular the era of companions and followers, that change took place as a result of the difference in place and circumstances of governance (hukm) or advisory opinion (fatwa), and because of the difference in advisory opinion and hukm there appeared "change the opinion of al-mujtahids". In the beginning part of the article, I studied the fact of ruju' as "the change in the opinion of a mujtehid about a subject that he commanded before". Afterwards, I mentioned recourses, reasons of the Sahibeyn's that is in the category of judgement in jurisprudence. Finally, I made analysis by mentioning the resources of recourses.

Keywords: Abu Yusuf, Muhammad b. Hasan, Recourse, Al-Ijtihad, Judgement.

مقدمة

يعدّ باب القضاء من الأبواب الفقهية المهمة الجديرة بالاهتمام والبحث؛ ذلك أنّ القضاء ما نشأ في المجتمع البشري إلا لما أكلت حقوق المظلومين وهضمت، وأتلفت أموالهم عدواناً وظلماً، حتى يزِيل بقوانينه الصرامة وأفضيته العادلة الظلم، ويرفع الخصومات، ويفضّ النزاعات بين الناس، فتؤدّي به الحقوق إلى أهلها كما كانت.

ونظراً لأهمية القضاء فقد جاءت الشرائع السماوية بأحكام وقوانين تنظم حقوق الناس وواجباتهم، وتوجب العقوبة الرادعة على من يتجاوزها، وقد تكفل الرسل أنفسهم بتولي هذه المهمة العظيمة بين أقوامهم، لكن لما

غابت شمسهم وبرزت رسالة خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، وتولى هذا المنصب وحده في بادئ الأمر، أصبح من العسر المداومة عليه وحده باتساع رقعة الإسلام؛ فأرسل الصحابة إلى بلدان ليؤدوا فيها تلك الوظيفة.

وفي ظلّ هذا التوسع ونشوء المذاهب الفقهية بعد غياب شمس النبوة، وكثرة القضايا التي تعرض على القضاء، أدى ذلك إلى تأخر النظر والفصل في بعضها، والبت والقطع في بعضها الآخر، ثم الرجوع عن بعض تلك الأفضية ونقضها بعد تغير حال أو ظهور دليل أو خبرة واسعة.

ونظرًا للمكانة العظيمة التي حظي بها الصحبان -أبو يوسف القاضي ومحمد بن الحسن- في الفقه الحنفي عامة، وفي فقه القضاء خاصة، لذا ارتأيت جمع المسائل التي روي فيها رجوع الصحابين عن قولهما في فقه القضاء والشهادة والدعوى.

وقد تكون هذا البحث من مقدمة ومبحثين؛ بينت في مقدمته معنى النقض والرجوع والقضاء لغة واصطلاحًا، ثم كشفت عن حكم رجوع القاضي عن قضاائه السابق ونقضه، وفي آخرها ذكرت أهم أسباب رجوع المجتهد عن رأيه.

وفي المبحث الأول عرضت المسائل التي رجع الصحبان فيها عن رأيهما في باب القضاء والشهادة والدعوى وبيّنت وجه قولهما الأول ووجه قولهما الذي رجعا إليه.

أما المبحث الثاني فقد تناولت الحديث فيه عن تقييم التغير في رجوعات الصحابين، من خلال بيان أهم المصادر الفقهية التي تناولت المسائل التي رجعا فيها عن قولهما، وقمت بتحليل عدد تلك المسائل، وبيّنت أثر تلك الرجوعات في المذهب الحنفي، ثم خاتمة بيّنت فيها أهم النتائج التي خرجت بها.

1. النقض والرجوع والقضاء لغة واصطلاحًا

1.1. النقض والرجوع في اللغة

كلمة النقض في اللغة لها استعمالات عدة من بينها: نقض الأمر بمعنى إفساده وإبطاله بعد إحكامه، ومنها نقض الحائط والبناء بمعنى هدمه، ونقض الحبل أي حلّه وفكّه، ونقض اليمين أو العهد أي نكته، ونقض ما أمره فلان أي أبطله.¹

أما كلمة الرجوع في اللغة فلها أيضًا عدة استعمالات من أهمها: العودة إلى الحالة الأولى، فيقال: له على امرأته رجعة أي عودة، ومنها: رجوع عن الشيء أي تركه.²

¹ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ط. 4 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، 947؛ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، 3: 2270.

² محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تج. عبد الستار فراج، ط. 2 (الكويت: مطبعة الكويت، 1965)، 21: 65-69؛ أيوب موسى الكفوي، الكليات، تج. عدنان درويش - محمد المصري، ط. 2 (بيروت: دار الرسالة، 1998)، 479.

وأما في الاصطلاح فإنّ النقض والرجوع عبارة عن نقض التصرف الأول، يُقال: رجع فلان في كلامه، إذا رجع عن إقراره ونقض قوله السابق.³

1. 2. القضاء لغة واصطلاحاً

كلمة القضاء في اللغة لها عدة استعمالات، منها: الحكم والحاكمة، وجمعه أفضية، والقضاء في الأصل معناه الفصل والقطع⁴، ويأتي كذلك على وجوه مرجعها إلى انقضاء الشيء وتماه، فقد يطلق القضاء على الخلق والتصنيع، كقوله تعالى: "ففضاهنّ سبع سموات." (فصلت 12/41)، بمعنى خلقهنّ وصنعهنّ، وعلى الحتم والأمر، كقوله تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً." (الإسراء 23/17)، أي أمر ربك وحتم، ومنه القضاء للفصل في الحكم، كقولهم: قضى القاضي بين الخصوم، بمعنى قطع بينهم في الحكم.⁵

أما اصطلاحاً: فهو عبارة عن فصل الخصومات وقطع المنازعات، على وجه خاص، حتى لا يدخل فيه نحو الصلح بين الخصمين.⁶

يظهر مما سبق أنّ نقض القاضي قضاؤه السابق أو رجوعه عنه بمعنى واحد، وعليه يمكن تعريف نقض القضاء أو الرجوع عنه بأنه: عبارة عن إصدار القاضي حكماً قضائياً بالغاء وإبطال حكم سابق، وذلك بأن يكون الحكم السابق عند صدوره مبيئاً على خطأ.⁷

2. حكم رجوع القاضي عن قضاؤه السابق ونقضه

إذا اجتهد القاضي في حكم قضية معينة ثم بدا له أن يرجع عنها، فإن ذلك لا يخرج عن أحوال ثلاثة:⁸

القسم الأول: ما ينقض من الأحكام

إذا تبين للقاضي أنّ ما قضى به يخالف نص الكتاب أو السنة أو الإجماع، وكان قضاؤه الذي قضى به خطأً لا يُختلف فيه فإنه يجب رده وإبطاله، ذلك أنّ القضاء بخلاف النص الشرعي أو الإجماع باطل، وهو جهل من القاضي⁹، ولا خلاف بين الفقهاء في القول ببطلان قضاؤه، إذ لم يقل أحد من أهل العلم بجواز تقديم اجتهادٍ طيبي على نص شرعي قطعي الدلالة.

³ محمد قلعجي وحامد قنبي، معجم لغة الفقهاء، ط. 2 (الأردن: دار الفنايس، 1988)، 220.

⁴ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تع. فهمي الحسيني (بيروت: دار الجيل، 1991)، 4: 572.

⁵ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط. 3 (بيروت: دار صادر، 1414)، 15: 186-188؛ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تع. عبد العظيم الشناوي، ط. 2 (القاهرة: دار المعارف، 1977)، 507.

⁶ محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط. 2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، 5: 352.

⁷ عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 3: 2270-2271.

⁸ بما أنّ هذا البحث سيعالج بعض المسائل الفقهية في المذهب الحنفي، فإني سأقتصر الحديث هنا على رأي المذهب الحنفي فقط.

⁹ محمد بن أحمد السرخسي، المسبوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 16: 84؛ أحمد بن عمر الخفاف، شرح أدب القاضي، تع. محيي هلال السرحان (بغداد: مكتبة الإرشاد، 1978)، 2: 168.

فإذا قضى القاضي بجواز التزوج من امرأة الأب، فيجب عليه حينئذٍ نقض قبضائه السابق، وكل قاض يرفع إليه حكم ذلك القاضي فإنه ينقضه؛ لمخالفته صريح الكتاب "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء." (النساء، 22/3)، وغير ذلك من الأقضية الأخرى التي تكون مخالفة للنصوص الشرعية.¹⁰

القسم الثاني: ما لا ينقض من الأحكام السابقة

لا ينقض من الأحكام السابقة التي قضى بها القاضي ما يلي:

- إذا كان الخلاف في محل الاجتهاد لا في الحكم المجتهد فيه¹¹

إذا قضى قاضي شافعي بشهادة المحدودين بالكذب بعد توبتهم، ثم رفعت هذه القضية إلى قاض حنفي لا يميز ذلك، فإنه يمضي قضاء القاضي الشافعي ولا ينقضه؛ فالقاضي الأول قضى بمجتهد فيه، فلا ينقض وينفذ، والقاضي الثاني ليس معه دليل قطعي بل ظني، والمجتهد فيه هو المسألة وسبب القضاء لا نفس الحكم، بمعنى هل شهادة هؤلاء تصير حجة للحكم أم لا؟ وجواز القضاء في هذا الفصل ثبت بقول الكل، بخلاف الحكم المجتهد فيه، فقد ثبت جوازه بقول البعض دون البعض.¹²

- إذا قضى القاضي في مسألة ما برأيه، وكانت تلك المسألة محل اجتهاد بين العلماء، ثم زُعت إليه المسألة نفسها مرة أخرى فغير قضاءه الأول فيها وقضى بقضاء غيره، فإنه يمضي قضاءه الأول على حاله، وأما الأقضية التي تستقبله فيقضيه فيها بما أدى إليه اجتهاده ويرى أنه أفضل؛ حيث إن قضاءه الأول حصل في موضع اجتهاد، ومن ثم يكون حكمه فيه نافذاً، ولا يجوز رده.¹³

وقد صح أنّ عمر لما كثرت أشغاله قلد أبا الدراء القضاء، واختصم إلى أبي الدرداء رجلان فقضى لأحدهما، ثم بعد فترة لقي الرجل المقضى عليه عمر بن الخطاب، فسأله عن حاله، فقال: قضى عليّ أبو الدراء، فقال له عمر: لو كنت مكانه لتقضيت لك، فقال المقضى عليه: وما يمنعك أن تقضي لي الآن؟ قال: ليس نص هنا، والرأي مشترك¹⁴، ويتبين بذلك أنّ الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله، ولكنه يقضي بما أدى إليه اجتهاده في الأقضية التي تستقبله.¹⁵

القسم الثالث: ما اختلف في نقضه من الأحكام

¹⁰ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1313)، 4: 188، 189.
¹¹ المقصود بمحل الاجتهاد أي نفس المسألة وسبب القضاء، فالخلاف موجود قبل أن يقضي في ذلك، أما الحكم المجتهد فيه فالقصد به ما يقع الخلاف فيه بعد وجود الحكم. ينظر: ابن عابدين، رد المختار، 5: 394.
¹² علاء الدين بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط. 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 7: 14؛ ابن عابدين، رد المختار، 5: 394.
¹³ السرخسي، المبسوط، 16: 84؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 5.
¹⁴ الزيلعي، تبيين الحقائق، 4: 188.
¹⁵ السرخسي، المبسوط، 16: 84؛ علي بن محمد بن السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تح. صلاح الدين الناهي، ط. 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، 1: 319؛ الحصاف، شرح أدب القاضي، 2: 167-168.

هناك بعض المسائل التي اختلف فقهاء الحنفية في حكمها هل تُنقض أم لا، منها:

- الخطأ في الحكم

إذا قضى القاضي في المجتهد فيه ناسياً مذهبه مخالفاً لرأيه، فإنه ينفذ عند أبي حنيفة رواية واحدة، وأما إن كان متممداً ذلك ففي ذلك روايتان عنه، وجه النفاذ: أن الخطأ ليس أمراً يقيناً، حيث إن رأيه صوابٌ عنده، وإن كان يحتمل الخطأ عند غيره، فكان قضاؤه في محل مجتهد فيه فينفذ، أما وجه عدم النفاذ فلأن قضاءه به عامداً قضاءً بغير حق، فيكون عبثاً فلا يعتبر، وعند الصاحبين أنه لا ينفذ في الوجهين، حيث إنه مقصّرٌ في حفظ مذهبه، والمقصر لا يقبل

عذره، ولذلك فإن قضاءه لا ينفذ، والنسيان والعمد في ذلك سواء، وهو ما عليه الفتوى.¹⁶

- الحكم المجتهد فيه

اختلف عند الحنفية في الحكم المجتهد فيه، فقال بعضهم: ينفذ، وقال الآخرون: يتوقف على إمضاء قاضٍ آخر غيره، وهو الصحيح كما في الزيلعي، وجزم به في الخانية، فإذا أبطل القاضي الثاني قضاء الأول، فليس لأحد أن يجيزه بعد ذلك، كما لو قضى لامرأته على آخر، أو كان القاضي محدوداً في قذف، ذلك أن قضاء الأول لم يحصل وأن اتفق الكل على جوازه، بل بجواز البعض دون البعض، فكان محتملاً للنقض بمثله، أما إذا أمضى القاضي الثاني قضاء الأول، فإنه يصير وكأن القاضي الثاني حكم في شيء مجتهد فيه، فليس للثالث نقضه¹⁷، وهذا الحكم مبني على قضاء أجمعوا على كونه محل الاجتهاد.

أما إذا لم يجمعوا على كونه محل الاجتهاد، كمسألة بيع أم الولد، فإنه ينفذ عند أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن هذه المسألة محل الاجتهاد، والصحابة اختلفوا في جواز بيع أم الولد، أما عند محمد فلا ينفذ؛ لأن الصحابة اتفقوا بعد ذلك على عدم جواز بيع أم الولد.¹⁸

3. أسباب رجوع المجتهد عن رأيه

أسباب رجوع المجتهد عن رأيه ترجع في الحقيقة إلى أربعة أسباب رئيسة:¹⁹

أ- خفاء دليل

¹⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 5؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر)، 7: 304-305؛ السمني، روضة القضاة، 1: 319؛ الخفاف، شرح أدب القاضي، 2: 169-170.

¹⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 14؛ ابن عابدين، رد المحتار، 5: 394.

¹⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 15؛ ابن عابدين، رد المحتار، 5: 401.

¹⁹ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط. 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، 22: 129-135؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تج. محمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 3: 11.

قد يجتهد مجتهد في حكم مسألة ما لم يرد بخصوصها نص شرعي، ثم يظهر له بعد انقضاء مدة من الزمن دليل يخالف اجتهاده، فيدفعه ذلك إلى العمل بالنص الظاهر وترك اجتهاده السابق.

فهذا الصحابي الجليل عمر بن الخطاب خفي عنه دية الأصابع، فقضى في الإجماع والتي تليها بخمس وعشرين، حتى أُخبر أنّ رسول الله قضى فيها بعشر في كتاب آل عمرو بن حزم، فترك قوله ورجع إليه.²⁰

ب- تغير الزمان

إنّ لتغير الزمان أثر في تغير كثير من الأحكام الاجتهادية، ذلك أنّ الشريعة قائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد،

وقد وُجد من أتباع المذاهب الفقهية تبني لأقوال وآراء مخالفة لأقوال شيوخهم، عللوا ذلك بأنه اختلاف زمان ومكان لا حجة وبرهان، إذ لو أدرك شيوخهم ما أدركوا لرجعوا عن كثير من أقوالهم.²¹

ويرى الدكتور مصطفى الزرقا أنّ تغير الزمان الموجب لتبدل وتغير الأحكام والأفضية الفقهية ناشئ عن عاملين، الأول بسبب فساد مجتمع ما، وفقدان الورع، وضعف الوازع، والآخر بسبب التطور، كنتيجة لحدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة، من أساليب اقتصادية، وترتيبات إدارية، أو أوامر قانونية مصلحية.²²

أما الدكتور محمد اردوغان فيقول: من أسباب فساد زمان ما: الابتعاد تدريجيًا عن المنهج الرباني والتربية الإلهية، وزيادة الرفاهية المادية، وكذلك سلوك الرؤساء وتصرفاتهم السيئة²³، ونظرًا لذلك فإنه قد تقبل بعض الأحكام الفقهية في حالة صلاح أخلاق مجتمع ما، لكنها لا تقبل عند فساد أخلاقه وضعف سلطان الإيمان على القلوب، لما قد ينشأ من عواقب وخيمة، تؤدي إلى اضطراب حياة أفراد المجتمع ككل.

ومن أمثلة ذلك في المذهب الحنفي: أنّه جُوز للرجل أن يسافر بامرأته بلا رضاها إذا دفع لها معجل مهرها²⁴، إلا أنّ المتأخرين من الحنفية أفتوا بأنه ليس له السفر بها بعد قبضها لمعجل مهرها بغير إذنها، لفساد الزمان، لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها، فكيف إذا خرجت، وقد يكون الزوج غير مأمون عليها، يريد نقلها من بين أهلها ليؤذيها أو يأخذ مالها، وقول المتأخرين هو ما عليه الفتوى وعمل القضاء.²⁵

²⁰ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 2: 192-193.

²¹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط. 2 (دمشق: دار القلم، 2004)، 941.

²² الزرقا، المدخل الفقهي، 942-943.

²³ محمد اردوغان، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" (رسالة دكتوراه، جامعة مرمره، 1989)، 219.

²⁴ محمد بن فرارمز ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الاحكام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، 1: 347.

²⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 3: 146-147.

ت- حدوث تعيّر في العرف

من الطبيعي حدوث تغير في حكم مسألة معينة خلال فترة زمنية كنتيجة للتغير في الظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية للبيئة التي يعيش فيها المجتهد، فالإمام الشافعي عدل عن أقواله قد قالها في العراق لما ذهب إلى مصر؛ حيث إنه لما خالط علماء مصر وسمع ما صح عندهم من أحاديث، وسمع تلاميذ الليث بن سعد ينقلون عنه فقهه وآراءه، ورأى بعض الحالات الاجتماعية تخالف تلك التي في العراق والحجاز، أدى ذلك إلى تغير في كثير من أقواله بل وأطلق عليه المذهب الجديد²⁶، يقول الجويني: معتقدي أنّ الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي؛ حيث كانت لأنه جزم بالجديد بخلافها.²⁷

ث- التغير في المستوى العلمي والبعده النظري للمجتهد

لما كان المجتهد يمر بمراحل مختلفة من النضج العلمي والمستوى الفكري كان من الطبيعي حصول اختلاف في أحكام المسائل التي كان قد أفتى بها من قبل²⁸، فقد قضى عمر بن الخطاب بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأُم في قضاءين مختلفين، حتى قال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا، قال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم.²⁹

وعند مطالعة كتب أئمة المذاهب الفقهية الأخرى ألفينا أبا حنيفة قد رجع عن بعض أقواله، والإمام مالك رجع عن كثير من أقواله ومرجع ذلك عند ابن القاسم³⁰، وأما الإمام أحمد فإن شئت فقل أنه لا تكاد تمر مسألة إلا ويكون له فيها أكثر من رواية.

4. منزلة الصاحبين في القضاء

قضى الصاحبان رحمهما الله عمرهما في خدمة الفقه عامة، وفي المذهب الحنفي خاصة، فهذا أبو يوسف كان أول اتصال له بالفقه مع ابن أبي ليلى، ثم انتقل إلى أبي حنيفة، ثم رحل إلى المدينة والتقى بالإمام مالك، فجالسه وسمع منه الحديث والفقه وناظره، ورجع إلى العراق جامعًا بين مدرسة الحجاز والعراق.

وإلى جانب ذلك فقد تولى الإمام أبو يوسف القضاء، حيث قضى لثلاثة من الخلفاء المهدي ثم الهادي ثم الرشيد، وفي فترة الرشيد تولى منصب قاضي القضاة، بذلك يكون رحمه الله قد نظم وعَدَى الفقه الحنفي من خلال صهر النظريات الفقهية وتطبيقها في ساحة العمل، وكذلك ما قابلته من صعاب في طرق المرافعات ممن يكون عليه اليمين ومن تكون له البيئة، بشكل لا يسع من اقتصر على النظريات إدراكها³¹، ومحمد بن الحسن رحمه الله لم

²⁶ أحمد أمين، ضحى الإسلام (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، 2: 231.

²⁷ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر)، 1: 67.

²⁸ وهبة الزحيلي، تغير الاجتهاد، (دمشق: دار المكني، 2000)، 13.

²⁹ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1: 86-87.

³⁰ إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، 1: 68.

³¹ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة أئمة الفقهاء (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1997)، 330-331؛ أمين، ضحى الإسلام، 2: 198-200؛ محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي، ط. 2 (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996)، 146-147.

يكن عن ذلك بعيداً، فقد تولى القضاء في عهد الخليفة الرشيد بعد أبي يوسف مرتين³²، حيث ولاة قضاء الرقة، إلا أنه عزله عن قضائها، ثم شعر الرشيد بتقصيره نحوه، فبدأ يتودد عنده، وولاه بعد ذلك منصب قاضي القضاة.³³

ولذلك لم يكن من الغريب في ظل وجود تلك العوامل السابقة أن نلاحظ تغيراً في بعض أقوال الصاحبين ورجوعهما عنها في القضاء وتوابعه، وتلك الأسباب دفعت فقهاء المذهب الحنفي إلى القول بأن الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة حصول العلم له بتجربته وخبرته كما في القنية والبرازية والحنانية³⁴، وليس في القضاء فقط بل في توابعه كالشهادات، كما في شرح البيهقي.³⁵

المبحث الأول: تصنيف المسائل التي رجع فيها الصاحبان عن قولهما

1. المسائل التي وردت في باب القضاء

1.1. إقامة الحدود وغيرها من السامع بمجرد قضاء القاضي

إذا قال القاضي قد قضيت على هذا بالقطع فاقطعه، أو بالرحم فارجمه، أو بالضرب فاضربه، وسعك أن تفعل في قول محمد الأول، سواء كان الأمر فيما يندرى بالشبهات أم لا يندرى بها وهو المذهب، ثم رجع عنه وقال: في الحدود التي تندرى بالشبهات لا يأخذ بقوله حتى يُجره غيره.³⁶

وجه قوله الأول: خلو ما أخبر به عن التهمة، لأنَّ القاضي يملك إنشاء ذلك، ومجرد قول القاضي ملزم فكذلك ما أخبر به، والدليل على لزوم قول القاضي، أنه في كل بلدة لا يستقصي أكثر من قاضي واحد، ولو لم يكن قوله حجة، لدعت الحاجة إلى وجود قاضيين، فالافتقار بواحد دلالة على حجية قضائه عند المسلمين.³⁷

وجه قوله الآخر: أن إخبار القاضي يمتثل الخطأ والغلط، والقاضي غير معصوم عن ذلك، وحرمة النفس عظيمة، والغلط فيها لا يمكن تداركه، لذلك فإن كتابه لا يقبل، وقد استحسنت المشايخ هذه الرواية، لفساد حال أكثر القضاة في زماننا، إلا في كتاب القاضي للحاجة إليه.³⁸

³² الناظر في كتب المؤرخين يجد أنهم أهملوا الحديث عن محمد بن الحسن في هذا الجانب، إلا أنَّ ما عُرف عن محمد بن الحسن من آراء في فقه القضاء وإجراءاته، نُحِر عن فطنته ودكائه، وأنه كان قاضياً لا يخشى في الله لومة لائم، ومن اطلع على كتاب شرح أدب القاضي للحصاف يدرك ذلك. ينظر: محمد الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي (الدوحة: دار الثقافة، 1987)، 87، 91.

³³ أمين، ضحى الإسلام، 2: 203-204؛ علي أحمد الندوي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني نابعة الفقه الإسلامي (دمشق: دار القلم، 1994)، 232.

³⁴ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط. 2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 6: 307؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 2: 243؛ ابن عابدين، رد المختار، 1: 71.

³⁵ ابن عابدين، رد المختار، 1: 71.

³⁶ السرخسي، المبسوط، 16: 106؛ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تج. نعيم أشرف محمد (باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417)، 5: 412.

³⁷ السرخسي، المبسوط، 16: 106؛ المرغيناني، الهداية، 5: 412.

³⁸ المرغيناني، الهداية، 5: 412.

1. 2. كتاب القاضي إلى القاضي في العبد إذا أبق

كتاب القاضي إلى القاضي في الأعيان التي تقع الحاجة إلى الإشارة إليها، كالمقول من الحيوان والعروض والعبيد، لا يُقبل في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو القياس، ثم رجع أبو يوسف عنه وقال: يقبل في العبد خاصة إذا أبق.³⁹

وجه قوله الأول: أنَّ الشهادة لا تقبل عن مجهول، لقوله تعالى "إلا من شهد بالحق وهم يعلمون." (الزخرف 86/43)، ولا يصير المنقول معلومًا إلا بأن يشير إليه الشهود، وهنا إشارة إلى غائب وهي محال، ولذلك لا تصح دعوى المدعي ولا شهادة الشهود لجهالة العبد، فلا يُقبل كتابه.⁴⁰

وجه قوله الآخر: تحقق الحاجة وتأكدتها إلى قبول كتاب القاضي في العبد، لعموم البلوى به، فلو لم يُقبل كتاب القاضي، لضاعت حقوق الناس، وأتلفت أموالهم، وضاق الأمر عليهم.⁴¹

1. 3. كتاب القاضي إلى القاضي في الجوّاري

يجوز كتاب القاضي إلى القاضي في الجوّاري في قول أبي يوسف الأول وهو استحسان منه، ثم رجع عنه وقال: لا يجوز وهو قول أبي حنيفة ومحمد، وهو القياس.⁴²

وجه قوله الأول (الاستحسان): عدم قبول كتاب القاضي إلى القاضي في الجوّاري، فيه ضياع لأموال الناس وإتلافها، وفي قبول ذلك رفق بالناس، وما كان فيه رفق فقبوله وأخذة أولى، ذلك أنَّ الحرج مدفوع، ويترتب على قبول كتاب القاضي، أن يرسلها المكتوب إليه لا مع المدّعي فقط بل مع رجل أمين معه، حتى لا يطأها لو دفعت إليه دونه، ولو كان المدعي أمينًا في نفسه، لأنه سيّدعي حينئذٍ أنها مملوكته.⁴³

وجه قول الآخر (القياس): أنَّ باب الفروج مبني على الاحتياط، ولأنَّ البلوى تقل في الجوّاري، حيث إنّ المولى في العادة لا يرسلها من بلد إلى آخر، وكذلك الإباق في الجوّاري نادر، فضلًا عن ذلك عدم الحاجة إلى كتاب القاضي إلى القاضي في الأمة، لعجزها عادة عن الهروب، ولضعف قلبها وبنيتها، إضافة إلى ذلك أنه لا بد من إشارة الشهود إلى العين (الجارية) ليثبت استحقاقه بشهادة الشهود.⁴⁴

1. 4. نسيان القاضي لقضية قضي بما ويريدها المقضي له الآن ومعه شهود يشهدون له

إذا قضي القاضي بقضية، ومضى على قضيته زمن ما، ثم أتى بعد ذلك المقضي له إلى القاضي لطلب تلك القضية واحتياجه لها، وشهد شاهدان عنده أنه قضي لهذا على هذا بكذا، إلا أنَّ القاضي لا يتذكر قضاءه

³⁹ السرخسي، المسوط، 11: 24-25. الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 7-8.

⁴⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 8.

⁴¹ السرخسي، المسوط، 11: 25؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 8.

⁴² السرخسي، المسوط، 11: 25.

⁴³ السرخسي، المسوط، 11: 25.

⁴⁴ السرخسي، المسوط، 11: 25؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 8.

ونسبه، ففي قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد أنّ القاضي يقبل هذه الشهادة، وهو قول ابن أبي ليلى وأحمد، ثم رجع عن قوله إلى قول أبي حنيفة وقال: لا تقبل هذه الشهادة، ولا يقضي القاضي إلا بما يحفظه، وهو قول الشافعي.⁴⁵

وجه قوله الأول: أنّ الأفضية تكثر ولا تقل، ولذلك فإن القاضي لا يمكنه الوقوف على جميع ما قضى به وحفظه، والقول بعدم إثباتها بالبينة أي بشهادة الشهود يؤدي إلى ضياع الحقوق وتعطيلها.⁴⁶

وجه قوله الآخر: قبول هذه البينة يجعل القاضي خصمًا، لأنه بهذه البينة يثبت عليه فعله، والقاضي لا يصلح خصمًا، ولو أنّ رجلاً أقام عليه بينة أنه استقرض منه كذا، أو غصب منه كذا، فإنه لا يقبل هذه الشهادة، ولأن القضاء أعلى مرتبة من الشهادة.⁴⁷

1. 5. تعديل قوم لرجل غريب (نزل في بلدتهم) شهد عند القاضي في حادثة

كان أبو يوسف يقول أولاً إذا نزل رجل غريب في بلدة قوم أي بين ظهرانيهم، وشهد عند القاضي في حادثة ما، ثم سأل القاضي القوم عن حاله وعدالته، أنه يسع القوم تعديله إن مكث بينهم ستة أشهر ولم يعرفوا منه إلا الصلاح، وإن كان دون ستة أشهر فلا يُعدّلوه، ثم رجع عن قوله وقال: إذا مكث بينهم سنة، ولم يعرفوا منه إلا الصلاح جاز لهم أن يعدّلوه، وإلا فلا.⁴⁸

وجه قوله الأول: أنّ هذه المدة كافية لمعرفة عدالته والاطلاع على حاله، خاصة أنه لم يظهر منه ما يقدرح في عدالته.⁴⁹

وجه قوله الآخر: أنّ الإطلاع على حاله لا يعرف إلا بالتجربة، والشارع قدّر مدة التجربة بالسنة، كما في العين (يعني بالعين أي حولان الحول على الزكاة)، وفي السنة قد يتبين خير الرجل.⁵⁰

1. 6. كتاب القاضي ابتداءً إلى قضاة المسلمين بلا تسمية القاضي المكتوب إليه

إذا كتب القاضي من فلان بن فلان قاضي بلدة كذا إلى كل من يصل إليه كتابي هذا من قضاة المسلمين وحكامهم، فإنّ ذلك لا يجوز في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه وقال: يجوز كتاب

⁴⁵ السرخسي، المبسوط، 16: 93؛ محمود بن أحمد بن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تج. عبد الكريم الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 8: 49؛ محمد بن محمد الباقري، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر)، 9: 125.

⁴⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 50.

⁴⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 50.

⁴⁸ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 99-100؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 7: 65.

⁴⁹ لم أقف على وجه قوله الأول في كتب الحنفية، لكن عند تحليل رأيه في المسألة خرجت بهذا الوجه، والله أعلم بالصواب.

⁵⁰ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 100؛ نصر بن محمد السمرقندي، عيون المسائل، تج. صلاح الدين الناهي (بغداد: مطبعة أسعد، 1386)، 222.

القاضي المعرف بنفسه إلى أي قاضٍ من قضاة المسلمين دون تعيين اسمه⁵¹، واستحسن كثير من المشايخ قول أبي يوسف الآخر تسهياً للأمر، وعليه عمل الناس اليوم.⁵²

وجه قوله الأول: أنّ من شروط صحة كتاب القاضي وقبوله إعلام كل من الكاتب والمكتوب إليه جميعاً، والإعلام يكون ناقصاً إذا لم يذكر المكتوب إليه.⁵³

وجه قوله الآخر: أنّ القاضي يحتاج أن يكتب إلى الآفاق، ولبعد المسافة فإنه لا يمكنه الوقوف على اسم القاضي ونسبه، ولو اشترط ذلك لضاق الأمر على الناس.⁵⁴

1. 7. قضاء القاضي بحق ادّعاءه شخص له ولغائب وأقام البينة على ذلك

كان أبو يوسف يقول أولاً بأنّه إذا ادعى رجلٌ أنّ له ولشخص غائب آخر ألف درهم من ثمن ثوب أو عبد باعاه، وأقام البينة على دعواه، فإنّ القاضي يقضي بنصيب الحاضر والغائب معاً، بحيث لا يحتاج الغائب إلى إقامة البينة مرة أخرى بعد حضوره وهو قول محمد وهو الاستحسان، ثم رجع إلى قول أبي حنيفة وقال: يقضي بنصيب الحاضر دون الغائب.⁵⁵

وجه قوله الأول: أنه لا يمكن للحاضر أن يثبت ما له من حق إلا بإثبات حق الغائب معه، حيث قامت البينة على إظهار دين مشترك بينهما، وعليه فإنه لا بد من إثبات الحقيقتين (حق الحاضر وحق الغائب) معاً، بأن يكون الحاضر خصماً عن نفسه وعن الغائب أيضاً.⁵⁶

وجه قوله الآخر: أنّ البينة لا تصح ولا تقبل على الخصم إلا من الخصم، والخصومة هنا لم توجد من الغائب ولا حتى الإنابة، واتصال حقهما معاً لا يجعل أحدهما خصماً عن الآخر، فحق الحاضر يمتاز عن حق الغائب، ومن ثمّ فإنه ليس بالضرورة أن يكون الحكم له حكماً للغائب، فيقع قضاء القاضي للحاضر فقط.⁵⁷

1. 8. قضاء القاضي بإقرار المدّعي عليه للمدّعي ثم غاب المدّعي عليه

إذا كان المدعي عليه قد أقر بما ادّعاءه المدعي ثم غاب، فإن القاضي لا يقضي حتى يحضر الغائب في البينة والإقرار جميعاً في قول أبي يوسف الأول⁵⁸، ثم رجع عنه وقال: يقضي فيهما جميعاً، وهو الاستحسان.⁵⁹

⁵¹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 134.

⁵² الزيلعي، تبيين الحقائق، 4: 187؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 7: 5.

⁵³ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 134.

⁵⁴ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 134.

⁵⁵ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 275-276.

⁵⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 275.

⁵⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 275.

⁵⁸ هكذا ذكر ابن الهمام في فتح القدير، إلا أنّ ابن مازة في المحيط البرهاني نفى ذلك، وقال: المحفوظ عن أبي يوسف في عامة الكتب أنه قال: يقضي القاضي عليه في فصل الإقرار، أما في فصل البينة فلا يقضي حتى يحضر الغائب، ثم رجع عن قوله حين ابتلي بالقضاء وقال: يقضي فيهما جميعاً، إلا

وجه قوله الأول: أنّ القضاء يحتمل الولاية، والقاضي لا ولاية له على الغائب، ومن ثمّ فإنّ قضاءه لا ينفذ، فلو قضى القاضي على المدّعى عليه في المصر الذي هو فيه، ولم يكن قاضيًا لذلك المصر، فإنّ قضاءه لا ينفذ عليه لعدم الولاية، وكذا هنا.⁶⁰

وجه قوله الآخر: أنّه لا بدّ من حضور الخصمين عند القاضي، حتى يتمكن من سماع كلامهما، فيقضي عن علم إما بالإقرار أو الإنكار، وهذا الشرط وجد، فلا معنى إداً لتوقيف القضاء، حتى لا تضع حقوق الناس، وقد رجع إلى هذا القول حين ابتلي بالقضاء.⁶¹

9.1. إخبار القاضي عن إقرار الخصم بشيء لا يصح رجوع الخصم عنه

كان محمد يقول أولاً إنّ القاضي إذا أخبر عن إقرار الخصم بشيء لا يصح رجوعه عنه كبيع أو قرض، فإنّ إقراره به يقبل وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ثم رجع عنه وقال: لا يقبل إلا بضم رجل آخر عدل إليه، ثم رجع إلى قولهما

بالقبول مطلقاً، ومن ثمّ لا يكون هناك خلافاً في قبول قول القاضي فيما يصح الرجوع عنه.⁶²

وجه قوله الأول والآخر: أنّ ما أخبر به القاضي خال عن التهمة، ذلك أنه يملك إنشاء مثل ذلك، ومجرد قول القاضي ملزم فكذلك ما أخبر به.⁶³

وجه قول الثاني: احتمالية وجود الغلط من القاضي واردة، فلا بد من شهادة شاهد آخر حتى يصيرا في معنى شاهدين.⁶⁴

10.1. صبغ الثوب باللون الأسود⁶⁵

إذا غصب رجل ثوبا فصبغه أسود فلصاحب الثوب أن يأخذه، ولا يعطيه شيئاً في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال السواد كالحمرة والصفرة، فيجزئ فيه ما يجزئ فيها فيضمن له قيمة الزيادة، وهذا بلا شك اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان.⁶⁶

أَنَّ ابن الهمام نسب هذا القول الأخير لأبي حنيفة ومحمد دون أبي يوسف؛ ينظر: ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 281؛ ابن الهمام، فتح القدير، 7: 310.

⁵⁹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 281؛ ابن الهمام، فتح القدير، 7: 310.

⁶⁰ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 281.

⁶¹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 281؛ ابن الهمام، فتح القدير، 7: 310.

⁶² ابن عابدين، رد المحتار، 5: 371.

⁶³ السرخسي، المبسوط، 16: 106؛ المرغيناني، الهداية، 5: 412.

⁶⁴ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 265.

⁶⁵ ذكرت هذه المسألة في كتاب الغضب كما في المبسوط، واخترت وضعها ضمن المسائل التي رُجع عنها بسبب القضاء، ذلك أنّ رجوعه عن قول الإمام الأعظم كان بسبب توليه القضاء، فلذلك أدرجت هنا.

⁶⁶ السرخسي، المبسوط، 11: 85؛ محمود بن أحمد بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 11: 230.

وجه قوله الأول: أنه أخذ برأي أبي حنيفة؛ وذلك أنّ أبا حنيفة أفتى بناءً على ما شاهده في عصره من عادة بني أمية، وقد كانوا ممنوعين من لبس السواد، وكانوا يعدونه نقصاً.⁶⁷

وجه قوله الآخر: أنه أفتى على ما عاينه في عصره من عادة بني العباس بلبس السواد، ذلك أنه لما قلّد القضاء، وأمر بلبس السواد، واحتاج إلى التزام مؤنة ذلك، قال السواد زيادة.⁶⁸

2. المسائل التي وردت في باب الشهادة

1.2. قيد عبده ثم قال: إن لم يكن في قيده عشرة أرتال حديد فهو حرّ وإن حلّ قيده فهو حرّ

إذا قيد رجل عبده ثم قال: إن لم يكن في قيده عشرة أرتال حديد فهو حرّ، وشهد شاهدان أنّ في قيده خمسة

أرتال، ثم تبين بعد حلّ قيده، وقضاء القاضي بعته، أنّ في قيده عشرة أرتال، ففي قول أبي يوسف الأول أنّ الشهود يضمنون قيمته للمولى وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: لا يضمنون له شيئاً وهو قول محمد.⁶⁹

وجه قوله الأول: أنّ قضاء القاضي ينفذ ظاهراً وباطناً، ولما قضى القاضي بعنق العبد بشهادتهما الباطلة، وجب تضمينهما قيمة العبد.⁷⁰

وجه قوله الآخر: أنّ قضاء القاضي ينفذ ظاهراً لا باطناً، فيكون قضاء القاضي بشهادتهما الباطلة غير نافذ في الباطن، والعبد أعتق بحلّ قيده لا بشهادتهما، فلا يضمنان شيئاً.⁷¹

2.2. تلقين القاضي الشهود

كان أبو يوسف رحمه الله يقول أولاً إنّ القاضي لا ينبغي له أن يُلَقِّن الشهود، كأن يقول له: اشهد بكذا، ولكن يدعه حتى يشهد بما عنده وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عن قوله وقال: لا بأس إن قال له: أنتشهد بكذا وكذا، واختار السرخسي الكراهة.⁷²

وجه قوله الأول: أنّ تلقين القاضي الشاهد فيه مكسرة قلب الآخر، وفيه أيضاً إغانة لأحد الخصمين وميل إليه إما صورة أو معنى، والقاضي منهي عن السعي لكل ما يجزّ إليه تهمّة الميل، وكذلك في تلقينه له عبث

⁶⁷ السرخسي، المسوط، 11: 85.

⁶⁸ السرخسي، المسوط، 11: 85.

⁶⁹ السرخسي، المسوط، 7: 96.

⁷⁰ السرخسي، المسوط، 7: 97.

⁷¹ السرخسي، المسوط، 7: 96-97.

⁷² السرخسي، المسوط، 16: 87؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 10؛ الباري، العناية، 7: 276.

بالشهود، فقد يُشَوِّش عليهم عقولهم، ومن ثمَّ لا يمكنهم من أداء الشهادة، وكذلك تلقين القاضي هو تعليم، وهذا ليس من شأنه؛ فهو لم يجلس إلا لسماع الشهادة، وفصل القضاء بما.⁷³

وجه قوله الآخر: أنّ مجلس القضاء هيبه، وللقاضي حشمة، ومن الشهود من لم يعتد الوقوف والتكلم في مثل تلك المجالس والأحوال، وبذلك فإنه يحصر عن أداء الشهادة بالحق، فكانت الحاجة ماسة إلى إعانة القاضي له، وأداء الشهادة بالحق من باب البر، وأمرنا رسول الله بإكرام الشهود، وأبو يوسف رحمه الله استحسّن ذلك في غير موضع التهمة.⁷⁴

2.3. قراءة القاضي كتابه على الشهود وإشهادهم عليه ومعرفتهم ما فيه وختمه

يجب على القاضي أن يقرأ كتابه على الشهود، ليعلمهم بمضمونه وفحواه، ثم يجتم كتابه بحضورهم ويسلمه إليهم، حتى لا يتوهم حصول التغيير، وهذا في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عن قوله، فلم يشترط علم الشهود بما في الكتاب، ويكفيه فقط أن يُشهدهم بأنّ هذا كتابه وختمه وهو قول ابن أبي ليلى، ثم سهّل أبو

يوسف حين ابتلي بالقضاء فلم يشترط الختم، وهو اختيار السرخسي وابن الهمام.⁷⁵

وجه قوله الأول: لا بد أن يكون ما هو المقصود معلومًا للشاهد، والمقصود ما في الكتاب لا عين الكتاب، والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى ذكر الخصومة ولفظ الشهادة، فللتيسير يُطلب كتاب آخر على حدة.⁷⁶

وجه قول الآخر: أنه حين ابتلي بالقضاء جُوز الإشهاد بغير شرط علم ما في الكتاب، لكون ذلك من باب الأسرار مثل كتاب القاضي إلى القاضي، فلو اشترط علم الشهود بما فيه، فقد يفشون بسرهم فيلحقهم بذلك ضرر، وقد يستعمل كتاب القاضي إلى القاضي على شيء لا يعجبهما أن يقف عليه غيرهما، وكذلك في اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تفسير، فكما جُوزت الإجازة مع العلم للضرورة، جُوزت الإجازة من غير علم للضرورة.⁷⁷

⁷³ السرخسي، المسوط، 16: 87؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 10.

⁷⁴ السرخسي، المسوط، 16: 87؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 10؛ الباري، العناية، 7: 276.

⁷⁵ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تح. أبو الوفا الأنغلي (المند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1357)، 159-160؛ السرخسي، المسوط، 16: 95؛ المرغيناني، الهداية، 5: 375-376؛ ابن الهمام، فتح القدير، 7: 292-293.

⁷⁶ السرخسي، المسوط، 16: 95.

⁷⁷ السرخسي، المسوط، 16: 95؛ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البردوي (اسطنبول: شركة الصحافية العثمانية، 1308)، 3: 45.

2. 4. شهادة القاسمين على قسمتهما

كان أبو يوسف ومحمد يقولان أولاً إنّ شهادة القاسمين على قسمتهما لا تجوز، ثم رجعا عنه وقالوا: تجوز شهادتهما وهو قول أبي حنيفة.⁷⁸

وجه قولهما الأول: أنّ المتقاسمين شهدا على فعل أنفسهما، ولذلك فإن شهادتهما لا تقبل، سواء كان في شهادتهما منفعة لهما أم لا، ولأن قسمتهما إذا ثبتت فإنهما يستحقان أجر القاسمين، ومن يجزّ إلى نفسه نفعاً فإنّ شهادته لا تقبل.⁷⁹

وجه قولهما الآخر: خلق هذه الشهادة عن التهمة، حيث إنّها قامت لإثبات ملك الغير، وهذا الشاهد ليس له حقاً ولا ملكاً في المقسوم، فوجب لذلك أن تقبل هذه الشهادة، وكذلك لا يمكن للقاضي أن يرسل معهما شاهدين عدلين ليشهدا على فعلهما، لأنه لو فعل لألحقت المؤنة على أصحاب القسمة، فيضيق الأمر على الناس إذا لم تقبل شهادتهما.⁸⁰

2. 5. شهادة كافرين على دابة بيد كافر أخذها هبة من مسلم أمّا لمسلم أو كافر

كان أبو يوسف يقول أولاً إذا شهد كافران على كافر في يديه دابة أخذها هبة من مسلم أمّا لكافر أو مسلم، فإنّ

شهادتهما لا تقبل، ولا تبطل هبة المسلم وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه وقال: أقضي على الكافر خاصة، ولا أقضي على غيره وهو قول ابن أبي ليلى.⁸¹

وجه قوله الأول: أنّه ينشأ عن هذه البيعة إبطال تصرف المسلم من الهبة أو البيع، وشهادة الكفار على إبطال تصرف المسلم لا تقبل.⁸²

وجه قوله الآخر: أنّ الملك في هذا للكافر في الحال، فتكون شهادة الكافر حجة على الكافر في استحقاق الملك عليه دون المسلم.⁸³

2. 6. عقوبة شاهد الزور

كان أبو يوسف رحمه الله يقول أولاً إنّ شاهد الزور يعزر ويضرب ولا يبلغ بضربه أربعين سوطاً وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه وقال: يبلغ به خمسة وسبعين، وهو قول ابن أبي ليلى ومروى أيضاً عن محمد.⁸⁴

⁷⁸ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 335.

⁷⁹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 335.

⁸⁰ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 336.

⁸¹ محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تج. محمد بويتوكالين (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، 11: 518؛ السرخسي، المبسوط، 16: 140.

⁸² السرخسي، المبسوط، 16: 141.

⁸³ السرخسي، المبسوط، 16: 140.

وجه قوله الأول: ما روي عن عمر أنه قال: "في شاهد الزور يضرب أربعين سوطاً"، وأدنى ما يكون من الحدّ هو أربعون سوطاً، وهو حدّ العبيد في الشرب والقدف، فينقص التعزير سوطاً واحداً.⁸⁵

وجه قوله الآخر: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من بلغ حدّاً في غير حدّ فهو من المعتدين"، والمراد بالحدّ في ذلك هو الحدّ الكامل، وأدناه في حق الحر هو ثمانون، فينقص التعزير خمسة أسواط.⁸⁶

2. 7. الشهادة على الولاء

إذا شهد شاهدان أنّ هذا الرجل أعتق فلاناً، وأنه عصيته ومولاه ولا وارث له غيره، فإن أدركا المعتق وسمع العتق منه، فشهادتهما جائزة وإلا فلا، وهذا قول أبي يوسف الأول وأبي حنيفة ومحمد وهو ما صححه الكاساني، ثم رجع عنه وقال: تجوز شهادتهما حتى وإن لم يدركا المعتق ولم يسمعا منه، بشرط أن يشهدا على ولاء مشهور، فيكون حينئذ كشهادتهما بالنسب.⁸⁷

وجه قوله الأول: أنّ الشهادة على العتق تفتقر عن الشهادة على النسب؛ ذلك أنّ مبنى النسب قائم على الاشتهار، فجواز قيام الشهرة فيه مقام السماع بنفسه، بخلاف الولاء فمبناه ليس قائماً على الاشتهار، بل لا بد من معاينة الاعتاق.⁸⁸

وجه قوله الآخر: أنّ الولاء كالنسب، والشهادة على النسب طريقها بالتسامع والشهرة، وهي جائزة فكذلك الولاء، وقد قرن رسول الله بينهما فقال: "الولاء لحمة كلحمه النسب"، وكذلك شهادتنا بأنّ عكرمة مولى ابن عباس مع أننا لم ندرك ذلك.⁸⁹

2. 8. رجوع أحد الشاهدين عن شهادة الزور في الطلاق

إذا شهد رجلان على رجل أنه طلق امرأته ثلاثاً، ففرق القاضي بينهما، ثم تزوجها أحد الشاهدين، ثم رجع عن شهادته بعد ذلك، ففي قول أبي يوسف الأول أنه لا يُفترق بينهما بسبب هذه الشهادة وهو قول أبو حنيفة والشعبي، ثم رجع عنه وقال: لا يصدق الشاهد على إبطال شهادته الأولى، ولكنه مصدق على نفسه، فإن كان قد تزوجها فُترق بينهما، وهو قول محمد والشافعي.⁹⁰

وجه قوله الأول: ما روي أنّ رجلاً ادّعى نكاح امرأة بين يدي علي رضي الله عنه وأقام الرجل شاهدين، فقضى عليّ بالنكاح بينهما، ولم يجب المرأة لما قالت له: إن لم يكن بلدًا يا أمير المؤمنين فزوجني منه، بل قال

⁸⁴ السرخسي، المسوط، 24: 36؛ ابن مازة، المحيظ البرهاني، 8: 457.

⁸⁵ السرخسي، المسوط، 9: 71، 24: 36.

⁸⁶ السرخسي، المسوط، 9: 71.

⁸⁷ الشيباني، الأصل، 11: 527؛ السرخسي، المسوط، 16: 151؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 267.

⁸⁸ الشيباني، الأصل، 11: 527؛ السرخسي، المسوط، 16: 152؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 267.

⁸⁹ السرخسي، المسوط، 16: 151-152؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 267.

⁹⁰ الشيباني، الأصل، 12: 7؛ السرخسي، المسوط، 16: 180.

للرجل: شاهدك زواجك، وهذا النقل في حكم المرفوع، ولا طريق إلى معرفة ذلك بالرأي، وكذلك عنده أن قضاء القاضي بالطلاق والنكاح والعقود والعتاق ينفذ ظاهرًا وباطنًا بشهادة الزور، حيث إنه لما استقصى عن حال الشهود غاية الاستقصاء من الكذب والصدق والأمانة والخيانة، وركّوا عنده، فإنه يجب عليه القضاء بشهادتهم، وما وراء ذلك من الزور ليس في وسع القاضي الاطلاع عليه.⁹¹

وجه قوله الآخر: قوله تعالى "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام." (البقرة 188/1)، حيث تُهي في الآية عن أكل أموال الناس بالباطل محتجًا بحكم الحاكم، فهو إشارة إلى أن القاضي وإن قضى له بالشراء بشهادة الزور، فإنه لا يحل له أكله، ويكون أكله باطلًا، وكذلك عند أبي يوسف آخرًا أن قضاء القاضي بالطلاق والنكاح والعقود والفسوخ، ينفذ بشهادة الزور ظاهرًا لا باطنًا، ذلك أن قضاءه اعتمد سببًا باطلًا وهو كبيرة، وحجة القضاء مشروعة والكبيرة ضدها، لذلك لا ينفذ باطنًا، بحيث لو ادعى نكاح امرأة بشهادة شاهدي زور فقضى له القاضي بالنكاح، فإنه لا يحل له الوطاء.⁹²

2. 9. الرجوع عن الشهادة في الطلاق

تزوج رجل امرأة ولم يدخل بها، ثم ادعى شاهدان أنه طلقها، ففرق القاضي بين الزوجين وقضى للزوجة بنصف المهر، ثم رجع الشهود عن شهادتهما، ففي قول أبي يوسف الأول أن الشهود لا يغمران للمرأة ما زاد على نصف المهر وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: يضمنان للمرأة ما زاد على النصف وهو قول محمد.⁹³

وجه قوله الأول: أن الشاهدين وإن زعما عند الرجوع أن الطلاق لم يقع، إلا أنه قد وقع ابتداء بقضاء القاضي، فيعتبر كما لو أنه وقع بإيقاع الزوج، فتستحق حينئذ نصف المهر، وكذا إذا وقع بإيقاع القاضي فلها النصف.⁹⁴

وجه قوله الآخر: أن الطلاق لم يقع ابتداءً بقضاء القاضي، فكان في رجوع الشاهدين إثبات حقاها في جميع المهر، لكن بشهادتهما السابقة فوّتا عليها ما زاد على النصف، فيكونا يرجوعهما مقرين للمرأة ما زاد على النصف.⁹⁵

أما حقّ الزوجة في الميراث:

إذا ادعت الزوجة الفرقة بينها وبين زوجها أو جحدتها، فإنه لا حصة لها في ميراث الزوج في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: إذا جحدت الفرقة، فإن لها حصة من ميراث زوجها وهو قول محمد.⁹⁶

⁹¹ السرخسي، المبسوط، 16: 180-182.

⁹² السرخسي، المبسوط، 16: 180-181.

⁹³ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

⁹⁴ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

⁹⁵ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

وجه قوله الأول: أنّ الطلاق وقع ابتداءً بقضاء القاضي، وقضاؤه ينفذ باطنًا، فيكون وقوعه من القاضي كوقوعه من الزوج، فإذا وقع الطلاق بفعل الزوج قبل الدخول، فإنه لا ميراث لها، وكذا الأمر لو وقع بفعل القاضي.⁹⁷

وجه قوله الآخر: أنّما جحدت الفرقة بينها وبين زوجها، وكما غرّم القاضي الشهود ما زاد على النصف عند رجوعهما، فإنه يقضي لها بميراث الزوجة، ذلك أنّ الطلاق لم يقع ابتداءً بقضاء القاضي، وقضاؤه لا ينفذ باطنًا عندهما.⁹⁸

3. المسائل التي وردت في باب الدعوى

3.1. دعوى الرجل عينًا له في يد رجل، وصاحب اليد يدعي الإعارة أو الارتقان من جهة غيره

إذا ادّعى رجلٌ عينًا له في يد رجل قد غصبها، وقال من في يده العين: أعارني إياها فلان، أو وكلني بحفظها فلان، أو ارتقتها منه، فإنّ ذا اليد لا يخرج من الخصومة حتى يقيم بينة قوله، وإلا فهو خصم للمدعي، وهذا في قول أبي يوسف الأول وهو المذهب، ثم رجع عنه وقال: إن كان ذو اليد رجلاً معروفًا بالحيل، لم تندفع الخصومة عنه بإقامة البينة، وإن كان صالحًا، تندفع الخصومة عنه.⁹⁹

وجه قوله الأول: أنّه بظهور العين في يده، جعلته خصمًا للمدعي فاستحق عليه الجواب، فدعواه أنه وكلّ بحفظها، أو أنّها عارية عنده، لا بد أن يستند إلى حجة تُبطل الخصومة الموجهة إليه، حتى إذا أقامها أوجب سقوط الجواب عن نفسه.¹⁰⁰

وجه قوله الآخر: أنه حين ابتلي بالقضاء واطلع على أحوال الناس، قال: إذا كان المدعي عليه معروفًا بالتزوير، ووقع في قلب القاضي أنه أراد بذلك إبطال حق المدعي والإضرار به، فإنّ القاضي يصير بذلك ناظرًا للمدعي، ولا يلتفت إلى بينة المدعي عليه، حيث يوجد في الناس من يغضب أموالهم، ويدفعها سرًا لمن يريد الغياب عن البلدة لفترة، ثم يطلب الغاصب منه أن يتظاهر بإيداع المال عنده علانية بشهادة شهود، حتى إذا حضر المغضوب منه وأراد أن يثبت ملكه، قام الغاصب بما معه من شهود، فيدفع تلك الخصومة.¹⁰¹

⁹⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

⁹⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

⁹⁸ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 547.

⁹⁹ السرخسي، المسبوط، 17: 38؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 201.

¹⁰⁰ السرخسي، المسبوط، 17: 38؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 201.

¹⁰¹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 201.

3. 2. علم القاضي بصحة دعوى صاحب العين

إذا علم القاضي أنّ فلاناً غصب الدار من الذي كانت له، وأودعها عند فلان، فإنّ القاضي يستردها من الذي في يده أي المودع عنده، ويدفعها إلى من كانت له أي المصوب منه في قول محمد الأول، ثم رجع عنه في آخر عمره وقال: لا يقضي القاضي بعلمه فقط، بل لا بد من شاهد آخر يشهد معه.¹⁰²

وجه قوله الأول: علم القاضي أنّ دعوى ذي اليد باطلة، فلذلك يجب نقضها، ودفعها لمن كانت له.¹⁰³

وجه قوله الآخر: أنّ احتمالية ورود الغلط والخطأ من القاضي واردة، ولأجل ذلك فإنه لا بد من شهادة شاهد آخر معه، حتى يصير علمه في معنى شاهدين.¹⁰⁴

3. 3. اختلاف وقت بينة ذي اليد والخارج إذا تعارضتا عن ملك مؤقت لا مطلق

كان محمد يقول أولاً إذا كان تاريخ أحدهما أسبق فهو أولى من غيره وهو قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف الآخر وهو ما صححه الكاساني في البدائع، ثم رجع عن قوله بعد رجوعه من الرقة وقال: لا تقبل بينة ذي اليد على وقت ولا غيره إلا النتائج وما في معناه وهو قول أبي يوسف الأول.¹⁰⁵

وجه قوله الأول: أنّ بينة صاحب التاريخ الأسبق أظهرت الملك له في وقت لا ينازعه فيه أحد، فهو الأولى بذلك، سواء كان خارجاً أم صاحب يد.¹⁰⁶

وجه قوله الآخر: أنّ التاريخ لا يُعدّ سبباً لألوية الملك، بخلاف النتائج حيث لم يثبت سبق الخارج، لانعدام تصور السبق والتأخير في النتائج، فالنتائج مما لا يحتمل التكرار¹⁰⁷، ومن ثم تكون بينة المدعي هي الأولى في غير النتائج.

3. 4. شهادة الشهود بملكية والد المدعي للأرض حين مات دون أنه تركها ميراثاً للمدعي

لو كانت أرض في يد رجل، وادعى رجل أنّها له ورثها عن أبيه، فشهد الشهود أنّها كانت لأبيه، ولم يشهدوا أنه مات وتركها ميراثاً للمدعي، فإنه لا تقبل شهادة الشهود ولا تقبل دعوى المدعي في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: تقبل شهادة المدعي.¹⁰⁸

¹⁰² ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 265.

¹⁰³ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 265.

¹⁰⁴ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 265.

¹⁰⁵ السرخسي، المسوط، 17: 44؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 233.

¹⁰⁶ السرخسي، المسوط، 17: 44؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 233.

¹⁰⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، 6: 233.

¹⁰⁸ السرخسي، المسوط، 17: 45؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 377.

وجه قوله الأول: أنّ ملكية الميت لهذه الدار كانت بناءً على استصحاب الحال وليس على البينة، ذلك أنّ الشهود لم يشهدوا أنّ الدار كانت لوالده يوم الموت، وإنما شهدوا أنّها كانت لوالده لا غير، وما كان للأب فإنه يبقى إلى يوم الموت، ما لم يوجد دليل الزوال باستصحاب الحال لا بدليل يوجب قيام¹⁰⁹.

وجه قوله الآخر: أنّ الشهود أثبتوا ملكية الأب للأرض في الزمن الماضي، وما كان كذلك فالأصل بقاؤه حتى يوجد ما يرفعه ويزيله، وموت المورث (الأب) ليس سبباً في زوال الملك، بل هو ناقل للوارث، فشهادتهم بملكية الأب لها، دلالة بأنّها للمدّعي من هذا الوجه، لذلك وجب قبولها.¹¹⁰

3. 5. ادعت الزوجة أنّها حرة فإذا هي مكاتبة

إذا زوجت المكاتبة نفسها على أنّها حرة فإذا هي مكاتبة ففي قول أبي يوسف الأول أنّ المستولد لا يضمن للمكاتبة شيئاً، ثم رجع عنه وقال: يضمن لها.¹¹¹

وجه قوله الأول: أنّ المستولد لو ضمن قيمة الولد للمكاتبة، لكان له أن يرجع عن المكاتبة ثانياً، فوجوب الضمان لها لا يفيد؛ لأنّها هي من غرته بأنّها حرة.¹¹²

وجه قوله الآخر: يضمن قيمة الأولاد، حيث إن التضمين يفيد، لأنّ المستولد يضمن لها في الحال، ذلك أنّ ضمان المغرور قيمة الأولاد يكون في الحال، بخلاف ما يجب على المكاتب من الضمان للمغرور، فإنه يجب مؤجلاً، حيث إنه ضمان لزم المحجور، ذلك أنّ المكاتب محجور على النكاح، وكل ضمان يلزمه بالقول فإنه يتأخر لما بعد العتق.¹¹³

المبحث الثاني: تقييم التغير في اجتهادات الصاحبين

1. المصادر المعتمدة للمسائل التي رجعا فيها عن قولهما

عند البحث والتدقيق في كتب أبي يوسف القاضي ككتاب الخراج، والآثار، والرّد على سير الأوزاعي، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، لمعرفة ما رجع عنه من أقوال وآراء، صادفت مسألة واحدة رجع فيها عن قوله في باب القضاء وهي مسألة: قراءة القاضي كتابه وإشهاد الشهود عليه ومعرفة ما فيه وختمه، وذلك في كتابه "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى".

أما في كتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن -صاحب الفضل الأكبر في نقل المذهب الحنفي وتدوينه-، وجدت أنّ محمداً ذكر بعض تلك المسائل في كتابه الأصل، حيث صادفت فيه ثلاث مسائل: شهادة كافرين على

¹⁰⁹ السرخسي، المسوط، 17: 45؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 377.

¹¹⁰ السرخسي، المسوط، 17: 45؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 8: 377.

¹¹¹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 389-390.

¹¹² ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 390.

¹¹³ ابن مازة، المحيط البرهاني، 9: 390.

دابة بيد كافر أخذها هبة من مسلم بأنها مسلم أو كافر، الشهادة على الولاء، رجوع أحد الشاهدين عن شهادة الزور في الطلاق.

أما في العصور اللاحقة، فقد اتسعت فيها دائرة التصنيف والتأليف عند الحنفية، وكانت تلك المصنفات تعطي الأهمية الكبرى عند عرضها لأحكام المسائل الفقهية لآراء الإمام الأعظم وصاحبيه، وعليه فقد تيسر لي الاطلاع على تلك المسائل التي رجع فيها الصاحبان عن قولهما، ومن تلك المصنفات: المبسوط للسرخسي، وبدائع الصنائع للكاساني، والهداية للمرغيناني، والمحيط البرهاني لابن مازة، والبحر الرائق لابن نجيم، ومجمع الأخر لشياخي زاده، وغيرها من الكتب الأخرى.

بناءً على ذلك يكون عدد المسائل التي رجع فيها الصاحبان عن رأيهما في باب القضاء والشهادة والدعوى ككل يصل إلى أربع وعشرين مسألة؛ رجع فيها أبو يوسف عن عشرين مسألة، أما محمد فقد رجع فيها عن خمس مسائل (حيث وجدت مسألة مشتركة رجعا فيها عن رأيهما معاً وهي: شهادة القاسمين على قسمتهما).

وأما صور الرجوع وأشكاله، فقد ظهرت في صور مختلفة: بعضها جاء في أسلوب قطعي بالرجوع وبلغته واضحة، كأن يقول: كان يقول أولاً ثم رجع، وهو قوله الأول ثم رجع، وذكر ابن سماعه أنّ محمداً رجع عن هذا القول.

وفي بعضها الآخر جاءت بصيغة المجهول، ولم تكن واضحة كأن يقول: وقد روي عن محمد أنه رجع إلى قول أبي يوسف.

2. التحليل العددي للرجوعات

عند البحث عن المسائل الفقهية التي رجع فيها الصاحبان عن رأيهما في باب القضاء وتوابعه، خرجت بهذه النتيجة:

- القضاء: عشر مسائل.
- الشهادة: تسع مسائل.
- الدعوى: خمس مسائل.
- المسائل التي رجعا فيها عن قولهما في باب القضاء: إقامة الحدود وغيرها من السامع بمجرد قضاء القاضي، كتاب القاضي إلى القاضي في العبد إذا أبق، وغيرها من المسائل الأخرى.
- المسائل التي رجعا فيها عن قولهما في باب الشهادة: تلقين القاضي الشهود، شهادة القاسمين على قسمتهما، وغيرها من المسائل الأخرى.

- المسائل التي رجعا فيها عن قولهما في باب الدعوى: اختلاف وقت بينة ذي اليد والخارج إذا تعارضتا عن ملك مؤقت لا مطلق، دعوى الرجل عيّن له في يد رجل وصاحب اليد يدعي الإعارة أو الارتحان من جهة غيره.

وفي تلك المسائل السابقة، لم يُرَوِّ رجوع لأبي يوسف عن رأيه مرتين، إلا أنّ محمدًا رجع عن قوله في مسألة مرتين وهذه المسألة هي: إخبار القاضي عن إقرار الخصم بشيء لا يصح رجوع الخصم عنه.

3. أثر رجوعات الصاحبين في المذهب الحنفي

في بعض المسائل التي رجع فيها الصاحبان عن قولهما، وجدت علماء المذهب إما يصوّبون رأي الصاحبين وهو الغالب، بناء على التفصيل السابق أنّ الفتوى على قولهما في باب القضاء وتوابعه، أو يضعفونه وهو قليل جدًا.

ففي مسألة إقامة الحدود وغيرها من السامع بمجرد قضاء القاضي، وجدنا المشايخ في المذهب الحنفي يرجحون قول محمد الآخر.

وفي مسألة قراءة القاضي كتابه على الشهود وإشهادهم عليه ومعرفتهم ما فيه وختمه، رأينا شمس الأئمة السرخسي والإمام المحقق ابن الهمام يأخذان برأي أبي يوسف الآخر.

وكذلك في مسألة اختلاف وقت بينة ذي اليد والخارج إذا تعارضتا عن ملك مؤقت لا مطلق، رأينا الكاساني في البدائع يصحح قول أبي يوسف الآخر.

الخاتمة والتوصيات

توصلت في هذا البحث إلى عدة نتائج مهمة أختتم بها بحثي كما يأتي:

- نقض الحكم أو الرجوع عنه في باب القضاء لهما نفس الدلالة والمعنى؛ حيث يدلان في نهاية المطاف على العزوف عن القول أو القضاء السابق.

- الأفضية التي تكون في محل الاجتهاد لا يملك أحد نقضها وردّها؛ ذلك أنّ الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، بمعنى أنّ الاجتهاد السابق لا يُنقض بالاجتهاد اللاحق، أما إذا كانت تلك الأفضية تُخالف النصوص الشرعية والإجماع فحينئذ يجب ردّها ونقضها، لأنّ المضي فيها يؤدي إلى طرح النصوص الشرعية وإغفالها، ولا يقول عاقل بهذا القول.

- تبدل الآراء وتغيرها حقيقة وضرورة لا بدّ منها في المسائل الفقهية الاجتهادية، وهي لا تعني الطعن بفقّه المجتهد ولا القدح بمنزلة ومكانته العلمية، بل هي ميزة فيه تُظهر مدى مرونته وتعاطيه مع المتغيرات دون الجمود والتقليد الأعمى، ومن أسباب ذلك التبدل والتغير تغير العرف والزمان، حيث إنّ المجتهد وتنتد سيعاود النظر في المسألة الاجتهادية، ويبدل قضاى جهده للخروج بحلول تناسب وتلائم تلك التغيرات،

دون تجاوز نصوص الشريعة العامة ولا خرم قواعدها، ومن بين تلك الأسباب أيضًا تعيّر المستوى العلمي للمجتهد، فالمتجهد يمر بفترات ومراحل من النضج، ويتبع ذلك النضج تغير في وجهات النظر وتبدل في الآراء، وهذا النضج العلمي نابع من كثرة القراءة والاطلاع والمناظرات.

- يُعدّ كتاب الأصل وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى بجانب كتابي المبسوط والبدائع من أهم المصادر الفقهية التي تناولت رجوعات الإمام الأعظم وصاحبيه عمومًا، وعلى وجه الخصوص كتاب القضاء وتوابعه.
- تحظى أقوال الصاحبين بمنزلة رفيعة ومكانة عظيمة مرموقة في أبواب الفقه بشكل عام، وفي باب القضاء وتوابعه بشكل خاص، وذلك نظرًا لتولييهما القضاء فترة من الزمن، وإن كان أبو يوسف قد سبق محمد بن الحسن في هذا الباب، حتى ألقينا علماء المذهب يُصِرّحون بأنّ الفتوى في كتاب القضاء على قول أبي يوسف.
- ظهر لي نتيجة الاستقراء الذي قمت به أنّ عدد رجوعات الصاحبين في كتاب القضاء وتوابعه 24 مسألة، وكان لأبي يوسف النصيب الأوفر منها.

وفي ختام بحثي أوصي الباحثين بنقطين مهمتين:

164 | db

الأولى: قبول الآخر وعدم التسرع والمبالغة في نقده؛ بمعنى أنّ البعض قد يُبالغ في الرّد على عالم من العلماء لقول فقهية قد قاله، وقد يتهم العالم بتهم لا تليق به، وبعد مضي مدة قد يتبين لذلك الناقد قوة حجة الفقيه الذي نقده، فيرجع عن رأيه إلى الاستدلال بقول الفقيه، وهذا الرجوع ليس عيبًا بقدر ما يُنبئ الآخرين عن قصر فهمه وضعف الوقوف على حجج كبار العلماء.

الأخرى: التوسع في مواضيع مماثلة لموضوعنا، سواء كان عند علماء الحنفية أم عند غيرهم من أهل العلم، لما في ذلك من إظهار مرونة الشريعة واتساعها وقبولها للمتغيرات، وأنّ تغير آراء الفقهاء لم يكن أمرًا مزاجيًا ولا رغبة طارئة، بل كان وفق مناهج وأسس انتهجوها عند رجوعهم عن آرائهم، والله اعلم.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. عمان: دار الفكر.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. ط. 2. بيروت: دار الفكر، 1992.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1997.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. تنصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكام. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. نج. محمد إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن مازة، محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. نج. عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط. 3. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط. 2. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى. نج. أبو الوفا الأفعاني. الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1357.
- أردوغان، محمد. تغير الأحكام في الفقه الإسلامي "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi". رسالة دكتوراه، جامعة مرمره، 1989.

- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- البابري، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار شرح أصول البيهقي. اسطنبول: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، 1308.
- حيدر، علي. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. نج. فهمي الحسيني. بيروت: دار الجبل، 1991.
- الخصاف، أحمد بن عمر. شرح أدب القاضي. نج. محيي هلال السرحان. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1978.
- الديسوقي، محمد. الإمام محمد بن الحسن وأثره في الفقه الإسلامي. الدوحة: دار الثقافة، 1987.
- الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. نج. عبد الستار فراخ. ط. 2. الكويت: مطبعة الكويت، 1965.
- الزحيلي، وهبة. تغير الاجتهاد. دمشق: دار المكني، 2000.
- الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. ط. 2. دمشق: دار القلم، 2004.
- الزبيدي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1313.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- السميرقندي، نصر بن محمد. عيون المسائل. نج. صلاح الدين الناهي. بغداد: مطبعة أسعد، 1386.
- السمناني، علي بن محمد. روضة القضاء وطريق النجاة. نج. صلاح الدين الناهي. ط. 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- الشيبي، محمد بن الحسن. الأصل. نج. محمد بونوكال. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008.
- العيني، محمود بن أحمد. البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- القيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. نج. عبد العظيم الشناوي. ط. 2. القاهرة: دار المعارف، 1977.
- قلعجي، محمد - قنبي، حامد. معجم لغة الفقهاء. ط. 2. الأردن: دار النفائس، 1988.
- الكاساني، علاء الدين بن مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط. 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- الكفوي، أيوب موسى. الكلمات. نج. عدنان درويش - محمد المصري. ط. 2. بيروت: دار الرسالة، 1998.
- مذكور، محمد سلام. المدخل للفقه الإسلامي. ط. 2. القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. نج. نعيم أشرف محمد. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417.
- مصطفى، إبراهيم - الزيات، أحمد - عبد القادر، حامد - النجار، محمد. المعجم الوسيط. ط. 4. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.
- ملا خسرو، محمد بن فرارمز. درر الحكام شرح غرر الأحكام. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- الندوي، علي أحمد. الإمام محمد بن الحسن الشيباني نايقة الفقه الإسلامي. دمشق: دار القلم، 1994.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. ط. 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983.



HARRAN'IN HANBELÎ MEZHEBİNİN GELİŞİMİNE KATKISI

Bekir KARADAĞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Eylül 2018, **Kabul Tarihi:** 28 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atıf:** Karadağ, Bekir. "Harran'ın Hanbelî Mezhebinin Gelişimine Katkısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 167-189.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 September 2018, **Accepted:** 28 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Karadağ, Bekir. "Contribution's Harran on Development of Hanbalî School". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 167-189.



Öz

Bu makalede günümüzde Şanlıurfa iline bağlı bir ilçe olan Harran'ın Hanbelî mezhebinin gelişimine yaptığı katkı ele alınmıştır. İslamiyet öncesi dönemlerde önde gelen ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Harran, bu özelliğini Müslümanların eline geçmesinden sonra da devam etmiştir. İslami ilimlerde birçok âlimin yetişmesine katkıda bulunan Harran, İslam hukuk tarihinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Harranlı fakihler, dört Sünnî mezhep içerisinde önemli bir konumda bulunmakla beraber en fazla Hanbelî mezhebine katkıda bulunmuşlardır. Telif, eğitim faaliyeti ve kadılık görevi gibi etkilerle Hanbelî mezhebinde adından söz ettiren Harranlı Hanbelî fakihler, özellikle mezhebin istikrar bulduğu ve yayıldığı dönemde etkin olmuşlardır. Harran'da Hanbelî mezhebinin yayılışının hicri V. Yüzyıl başlarında Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî ile başladığı kabul edilse de bu yayılmanın daha erken tarihlerde başladığını söylemek mümkündür. Hanbelî mezhebinin ilk merkezi olan Bağdat'a yakınlığından dolayı Harran, ilk dönemlerden itibaren Irak, Bilâd-ı Şam, Mısır ve Cezîratu'l-Arab gibi bölgelerle beraber mezhebin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hanbelî

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı / Assistant Professor, University Muş Alparslan, Faculty of Islamic sciences Department of Islamic Law, Muş Turkey, b.karadag63@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4317-1478>

mezhebinin Harran'a yayılışında şehrin ilmi alt yapısının uygunluğu, öğrenci faaliyetleri ve kadı atamaları gibi etkenler rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanbelî Mezhebi, Harran, Bağdat, Kadılık.

Contribution's Harran on Development of Hanbalî School

Abstract

In this article, the contribution of Harran, where a district affiliated to Şanlıurfa, to the development of Hanbalî School has been discussed. Harran, one of the leading science and culture centers in the pre-Islamic era, continued to be a leading center even after it went under the rule of the Muslims. Having contributed to the growth of many scholars in Islamic sciences, Harran was an important place in Islamic law history. Harranian jurists were in an important position within the four Sunnî sects, but they contributed most to the Hanbalî sect. Harranian Hanbalite jurists, who were mentioned by their influences such as copyright, educational activities and the duty of judgeship, were active especially while the sect was being stable and spread. In Harran, although it is accepted that the expansion of the Hanbalî sect began with at the beginning of V. century AH with Abu al- Qasim Ali b. Muhammad al-Zaydî, it is possible to say that this spread began earlier. Due to its proximity to Baghdad, the first center of the Hanbalî sect, Harran has become one of the major centers of sectarianism along with the regions such as Iraq, Levant, Egypt and Jazîrat al-'Arab from the earliest times. The appropriateness of the city's scientific background, factors such as student activities and judge assignment has played an important role on spreading Hanbalî sect in Harran.

Keywords: İslamic Law, Hanbalî School, Harran, Baghdad, Judgeship.

Giriş

Kuruluş tarihi hakkında farklı görüşlerin bulunduğu Harran, Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde İyâz b. Ganem (ö. 20/641) tarafından fethedildikten sonra Cezire bölgesine dâhil edilmiş; Urfa, Suruç ve Rakka'nın bulunduğu Diyar-ı Mudar'ın merkezi olmuştur.¹ İslam'dan önceki devirlerden itibaren ilim merkezi olma özelliği, Müslümanların eline geçmesinden sonra da devam etmiştir. Bundan dolayı Harran, tarih boyunca hem Müslüman hem de gayri Müslim birçok ilim adamının yetişmesine ev sahipliği yapmıştır.² Harran'ın ilk dönemlerden itibaren yetişmesinde öncülük ettiği Müslüman âlimler, fen bilimlerinin yanı sıra İslami ilimlerde de mesai harcamışlardır. İslami ilimlerin birçoğunda çeşitli eserler telif

¹ Bk. İzzuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. İbrahim İbn Şeddâd, *el-A'lâk'u'l-hatîra fî zikri umerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîra*, thk. Yahya Zekerîya 'Abbâre (Dimaşk: Menşûrâtu Vizâretu's-Sekâfe, 1991), 3: 6.

² Bk. Ramazan Şeşen, "Harran", *DİA* (İstanbul: TDV Yay, 1997), 16: 239-240

eden bu âlimlerin en fazla çaba gösterdikleri ilim dallarının başında fıkıh ilmi gelmektedir. Bundan dolayı tabakât eserlerinde birçok fakih, *Harrânî* nisbesiyle anılmaktadır. Harran'a nisbet edilen fakihlerden bazıları Harran doğumlu olup daha sonra başka bölgelere yerleşirken bazıları da sonradan Harran'a gelip yerleşmiştir. Çok sayıda fakihin herhangi bir şekilde Harran ile ilişkilendirilmesi, söz konusu şehrin fıkıh tarihinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada Harran'ın Hanbelî mezhebinin gelişimine yaptığı katkı başta olmak üzere fıkıh/İslam hukuk tarihindeki önemi ortaya konmaya çalışacaktır. Harran'ın fıkıh tarihindeki rolünün ortaya konması, fıkıh tarihi çalışmalarına katkı sunacaktır.

1. İslam Hukuk Tarihinde Harran'ın Önemi

Harran'ın fıkıh tarihindeki rolü ve önemi, buradan yetişen fakihlerin sayısı ve bu fakihlerin niteliğiyle doğrudan ilgilidir. Harran'da yetişmiş ilim adamlarının önemli bir kısmı fıkıh ilmiyle iştigal etmiş ve bunlar müntesip oldukları mezheplere çok önemli katkılar sunmuşlardır. Fıkıh alanında eser telif eden Harranlı fakihler göz önünde bulundurulsa dahi bunların hatırı sayılır derecede olduğu anlaşılacaktır. Esed b. Furat (ö. 213/828), Ebü'l-Ferec (ö. 634/1236), Ebü'l -Abbâs es-Serûcî (ö. 710/131) ve Takiyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) başta olmak üzere İbn Teymiyye ailesi bunlardan sadece bir kaçıdır.

Aşağıda ifade edeceğimiz üzere Harranlı fakihler en çok Hanbelî mezhebine katkı sağlamışlardır. Bunun yanında hemen hemen her mezhepte Harran ile irtibatlı olan fakihler bulunmaktadır. Örneğin, önemli Maliki âlimlerinden biri olan Esed b. Furat'ın aslen Harranlı olduğu bilinmektedir.³ Esed b. Furat, İmam Malik'ten (ö. 179/795) ders aldıktan sonra Irak'a geçip İmam Muhammed'den (ö. 189/805) fıkıh eğitimi almıştır. Ardından İmam Malik'in görüşlerini şu an elimizde olmayan *el-Esedîye* adlı bir eserde toplamıştır. Sahnûn da bu eseri İmam Malik'in öğrencisi İbn Kasım'a (ö.

³ Farklı görüşler olsa da Esed b. Furat'ın Harranlı olduğuna dair görüş yaygındır. Bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdulkadir es-Sahrâvî (Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle/el-Muhammediyye, 1966-1970), 3: 291, 309; Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-müzhebe fî ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezhebe*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire Dâr'u't-Turâs, Ty), 1: 306; Cengiz Kallek, "Esed b. Furat", *DîA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 367.

191/806) arz etmiş ve söz konusu eseri ayıklayarak *Müdevvene* adlı eseri meydana getirmiştir. Bunun da ötesinde Esed b. Furat Endülüs ve Kuzey Afrika'da Maliki mezhebinin yayılmasında oldukça etkin olmuştur. Dahası başka bir görüşe göre Hanefi mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'e yayılmasında da etkili olmuştur.⁴

Önemli Hanefi fakihlerden biri olan Ebü'l-Abbâs es-Serûcî, aslen Şanlıurfa'nın Suruç ilçesine bağlı Besüne beldesinde doğmuş olmakla birlikte Harran'da eğitim almıştır. Serûcî, Suruç'un o dönemlerde Harran'da etkin olan Hanbelîlerin etkisinde olması ve Harran'da eğitim almasından dolayı ilk yıllarda Hanbelî mezhebine mensup iken sonraki dönemde Hanefi mezhebine geçmiş ve önemli Hanefi fakihlerinden biri olmuştur. Serûcî, önemli muhaddis Hanefi fakihlerinden İbn Türkmânî (ö. 750/1349), İbn Balaban (ö. 739/1339), Zeylaî (ö. 762/1360) ve Abdulkadir Kuraşî (ö. 775/1373) gibi hadisçi Hanefi fakihlere hocalık da yapmıştır.⁵ Dolayısıyla Serûcî, özellikle Memlûkler döneminde etkili olan Mısır Hanefiliği diye isimlendirebileceğimiz hadis merkezli fıkıh düşüncesinin ortaya çıkmasında öncü rol oynayan fakihlerden biri olduğu söylenebilir.

Tarih eserlerinde Harranlı bazı Şafîî fakihlerden de bahsedilmektedir. Örneğin, İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) talebelerinden h. 662 yılında vefat eden Muhammed b. Hamdân b. Cerrâh Harranlı Şafîî bir fakihtir.⁶ Aynı şekilde Harrânî olarak nitelendirilen Şafîî fakihlerinden biri de h. 740'ta vefat eden Cemâluddîn Abdulkâhîr Abdulvâhid'dir.⁷ H. 806 yılında vefat eden Şafîî fakih Şemsuddîn Muhammed b. Selmân b. Abdullah'ın da Harranlı olduğu belirtil-

⁴ Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-berber ve men 'âsarâhum min zevî's-sultânî'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988/1408), 569; İhsân Abbâs, *el-Arab fi Sakaliyya* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1975), 96. Ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. Saîd Zehrânî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Sikkâliyyetü'l-İslâmiyye (212-484 H/826-1091 M)* (Mekke: Câmî'atu Ümmî'l-Kurâ, 1996/1417), 135-137; Hasan Hüsnî b. Sâlih b. Abdülvehhâb b. Yûsuf, *el-İmâm el-Mâzirî* (Tunus: Dâru'l-Kütübî's-Şariyye, Ty), 20-22; Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 484; Muhammed Ebu Zehra, *İslamda siyasi, itikadî ve fikhî mezhepler tarihi* (İstanbul: Birim Yayınları, 1993), 422; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 6.

⁵ Bk. Ahmet Özel, "Serûcî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 573.

⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-âlâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1413/1993), 49: 111.

⁷ Ebû'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad-Dâru'l-Kütüb, 1929), 9: 325.

mektedir.⁸ Harranlı Şafîilerin belki de en tanınmış Şemsuddîn el-Harrânî olarak bilinen Abdülhak b. Sadullah b. Abdulahad b. Bu-hayh'tır. Sakin ve dindar olan bu fakih Şafîî mezhebini benimsemiştir. Şemsuddîn, 735 yılının cemâziyelevvel ayında vefat etmiştir.⁹

Verdiğimiz bu örneklerden sonra Harranlı fakihlerin farklı tonlarda da olsa dört Sünnî mezhebin de gelişimine katkıda bulunduğunu söylemek çok da iddialı bir ifade olmayacaktır. Dolayısıyla Harran'ın fıkıh/İslam hukuk tarihinde çok önemli bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2. Harran'ın Hanbelî Mezhebindeki Önemi

Harran, Selçukluların şehre hâkim olmasından sonra imar faaliyetlerine ağırlık vermesiyle beraber Hanbelî mezhebinin en önemli merkezlerinden biri olmayı başarmıştır.¹⁰ Fakat şehir, bu hususta zirve noktasını Eyyûbîler döneminde yaşamıştır. Bu dönemde şehrin refah seviyesi artmış ve Cezire bölgesinin merkezi olmuştur. Bu dönemde bütün İslam dünyasında olduğu gibi Harran'da da medreseler, ilim dünyasına damgasını vurmuştur. Bundan dolayı diğer ilimlerden daha çok temel İslami ilimler alanında önemli âlimler yetişmiştir. Bu âlimler genellikle dört Sünnî mezhepten biri olan Hanbelî mezhebine mensup olduklarından dolayı Harran'ın bu dönemi, Hanbelîlerin hâkimiyet dönemi olmuştur. Böylelikle bu devirde Harran, Hanbelî mezhebinin en kuzeydeki merkezi olma hüviyetini kazanmıştır.¹¹

Hanbelî mezhebinin tarihi hakkında inceleme yapan araştırmacılar, mezhep tarihini genelde 1. Kuruluş dönemi, 2. Nakil ve gelişme/büyüme dönemi, 3. Yayılma ve istikrar bulduğu dönem olmak üzere üç dönem halinde incelerler. Mezhebin "yayılma ve istikrar dönemi" anlatılırken beş şehrin/bölge ismi öne çıkmaktadır. Bu şehir/bölgeler; Irak, Bilâd-ı Şam, Mısır ve Cezîratu'l-Arab ve Har-

⁸ Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb ft ahbari men zeheb*, thk. Mahmud Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 9: 94.

⁹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Ez-Zehebî, *Mu'cemü'ş-şüyûh*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle (Taif: Mektebetu's-Sadîk, 1408/1988), 1: 344-345. Ayrıca bk. Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418/1988), 3: 10.

¹⁰ Ramazan Şeşen, *Harran tarihi* (Ankara: TDV, 1993), s. 85; Şeşen, "Harran", 16: 239-240.

¹¹ Bk. Şeşen, *Harran tarihi*, 85.

ran'dır.¹² Bu bağlamda Hanbelî mezhebine damga vuran Harranlı birçok muhaddis ve fakih, özellikle mezhebin intişar ettiği dönemde etkin rol oynamıştır. Böylelikle yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Harranlı âlimlerin gelişimine en fazla katkıda buldukları Sünnî mezhebin Hanbelî mezhebi olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Önde Gelen Harranlı Hanbelî Fakihler

Harran, yetiştirdiği birçok fakih ile Hanbelî mezhebinde adından söz ettirmiştir. Hanbelî tabakât eserlerine bakıldığında bu durum daha da net bir şekilde görülmektedir. 552 adet Hanbelî âlimin hayatının anlatıldığı İbn Receb'in (ö. 795/1393) *Kitâbu'z-zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*¹³ adlı eserinde Harrânî nisbesiyle anılan birçok fakihten bahsedilmektedir. Aynı şekilde İbn Müflih'in (ö. 884/1479), *el-Maksadu'l-erşed* isimli eserinde birçok Harranlı fakihin ismi geçmektedir.¹⁴ Bu fakihler, telif, eğitim ve yargı gibi alanlarda mezhebin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Meselenin vuza kavuşması namına çalışmanın amacına bağlı olarak Hanbelî mezhebine katkı sunduklarını düşündüğümüz bazı önemli Harranlı Hanbelî fakihini hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

1. Ebü'l -Kasım (ö. 433/1042)

Asıl ismi, Ali b. Ahmed b. Ali el-Alevî el-Hüseynî ez-Zeydî el-Harrânî'dir. Fıkıhçılığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan bu âlimin Hanbelî mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Ebü'l-Kâsım'ın salih ve rabbânî bir şahsiyet olduğu belirtilmektedir. Hanbelî olarak zikredilen ilk âlimlerin başında gelen Ebü'l-Kâsım h. 433 yılının şevval ayında vefat etmiştir.¹⁵ Ebü'l-Kâsım, Hanbelî talebelerin¹⁶ yetişmesinde rol alarak mezhebin gelişimine katkıda bulunmuştur.

¹² Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî fi târihihi ve sumâtihi ve eşheri a'lâmihi ve müellefâtihi* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 1: 235-330.

¹³ Bk. Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Kitâbü'z-zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1425/2005), 1: 96, 197; 2: 6, 90, 106, 240, v.dğr.

¹⁴ Bk. Ebü İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Maksadul-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 1: 205,353, 359, 460; 2: 64, 118, 160, 184, 242, 316, 407; 3: 87.

¹⁵ Şemsuddin Ebu Abdillâh b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebu Hacir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Ty), 2: 68; Ömer b. Ahmed b. Hibetullah Ebî Cerrâde Kemâluddin

2. İbn Cebele (ö. 476/1083-84)

Asıl ismi, Ebü'l-Feth Abdulvahhab b. Ahmed b. Cebele olan bu kişinin aslen Harranlı veya Bağdatlı olduğuna yönelik farklı rivayetler mevcuttur. Bununla beraber sonradan Harran'a yerleştiği hususunda ittifak vardır.¹⁷ İbn Cebele, Bağdat'ta Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) başta olmak üzere dönemin önde gelen fakihlerinden fıkıh eğitimi almıştır. Eğitiminden sonra Harran'a kadı olarak dönmüş ve burada ilk Hanbelîlerden biri olan Ebü'l-Kâsım ez-Zeydî'den ders almıştır. İbn Cebele, kadılığı esnasında insanları Hanbelî mezhebine davet ederek mezhebi yaymaya çalışmıştır.¹⁸ İbn Cebele, dönemin Musul emiri olan Râfızî Müslim b. Kureyş'e (ö. 478/1085) karşı Sünnî olan Türkmen Emir Cabak'ı (ö.?) desteklemiş, Müslim b. Kureyş ise Haran'ı kuşatıp aldıktan sonra h. 476 yılında İbn Cebele'yle beraber, iki oğlunu ve bazı arkadaşlarını öldürüp kale surlarına asmıştır.¹⁹ İbn Receb, yaşadığı dönemde İbn Cebele'nin kabrinin hala ziyaret edilmekte olduğunu belirtir.²⁰

Rivayet edildiğine göre İbn Cebele, “kulaklar, başın mesh edildiği su ile mesh edildikten sonra yeni bir su ile tekrar mesh edilir” şeklinde bir görüş tercih etmiş ve İbn Teymiyye bu görüşün garib olduğunu belirtmiştir.²¹ Mezhepte tercih yapabilecek derecede önemli bir fakih olan İbn Cebele, Harran'da Hanbelîliği yaymanın yanında birçok eser yazarak da mezhebin gelişimine katkıda bulunmuştur. Müellifin *İhtisâru'l-mücerred*, *Ruûsül mesâil* ve *Usûlü'l-fıkıh* isimli eserleri bunlardan bazılarıdır.²²

db | 173

3. İbn Abdûs (ö. 559/1163-64)

Asıl ismi, Nasrullah b. Abdulaziz b. Salih b. Muhammed b. Ammâr b. Abdûs olan fakih, h. 510-11 yılında Harran'da doğmuştur. İbn Abdûs, Harran'ın büyüklerinden ve fakihlerinden biri olarak

İbnü'l-Adîm el-Ukaylî, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikir, Ty.), 10: 4591.

¹⁶ Öğrencileri için bk. İbn Receb, *Zeyl*, 1: 197-198.

¹⁷ Bk. İbn Receb, *Zeyl*, 1: 95-100.

¹⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 1: 95-100; Mucîruddîn Ebî'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru Sâder, 1997), 2: 416; Abdul Melik b. Abdullah b. Düheys, *el-Menhecü'l-fikhiyyi'l-âmm li ulemâi'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru Hıdır, 1421), 366;

¹⁹ Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 2: 417.

²⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 1: 95-100.

²¹ İbn Receb, *Zeyl*, 1: 95-100.

²² Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 2: 417-418; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 366.

kabul edilmektedir. Harran'da Ebü'l-Hasan b. Abdûs, Ebü'l-Fadl Hamid b. Ebi'l-Hacer ve Ebü'l-Kerem Fityân b. Mübâh gibi hocalardan eğitim aldıktan sonra Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta Ebü'l-Feth İbnü'l-Minnî (ö. 583/1187-88) başta olmak üzere birçok hocadan ders alan İbn Abdûs, eğitiminden sonra Harran'a dönmüştür. Harranlılar, namazda ilk selamı cehri okurken İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209), Harran'a kadı tayin edildikten sonra namazdaki iki selamın cehri okunmasını emretmiştir. Bunun üzerine İbn Abdûs, *Ta'lîmu'l-'avâm ma's-sünnetü fi's-selâm* isimli bir eser telif etmiştir. İbn Abdûs, bu eserde Hanbelî mezhebine göre sadece ilk selamın cehri okunması gerektiğini delillerle beyan etmiştir. Dolayısıyla Hanbelî mezhebini çok iyi bildiği ve naklettiği ifade edilmektedir. Harran'da birçok öğrenciye ders veren İbn Abdûs, h. 559 yılında Harran'da vefat etmiştir.²³

Münkeratı hoş görmeyen İbn Abdûs'un bir defasında Erbil emiri Muzafferuddîn'e ait bir şarabı döktüğü rivayet edilir. Bu olaydan sonra Muzafferuddîn, ona kendisini nasıl tanıdığına dair bir soru sorar. İbn Abdûs da kendisini fık ve zulüm ile tanıdığını söyler. Bunun üzerine Muzafferuddîn, onu dövdürtmeye yeltenmiş ise de bazıları halkın kendisine meylerinden ötürü bundan vazgeçmesini tavsiye etmiş ve Emiri kararından vazgeçirmişlerdir. Bir başka rivayete göre de emir onu dövdürtmüş fakat daha sonra pişman olup ondan af dilemiştir.²⁴

Tedvin ve eğitim faaliyetleri ile Hanbelî mezhebine katkı sağlayan İbn Abdûs'un en önemli öğrencisi, dayısı Fahrüddîn İbn Teymiyye'dir. İbn Abdûs, İbn Teymiyye'nin eğitim hayatında ders aldığı ilk hocalardan biri olarak kabul edilmektedir.²⁵ Fıkıh, tefsir ve vaaz alanlarında derinleşen İbn Abdûs, fıkıh ilminde *el-Müzhîb fi'l-mezheb* ve *Ta'lîmu'l-'avâm ma's-sünnetü fi's-selâm* adında iki eser telif ederek mezhep literatürüne katkı sağlamıştır.²⁶

4. İbn Ebi'l-Hacer (ö. 570/1175)

Asıl ismi Hâmid b. Mahmud b. Hâmid Ebü'l -Fadl olan İbn Ebi'l-Hacer, h. 513 yılında Harran'da doğmuştur. Bu fakih, Harran'ın

²³ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 90-95; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 2: 169-171; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-Fıkhî*, 389-390.

²⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 551-55.

²⁵ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 90-95.

²⁶ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 90-95.

müftüsü, müderrisi, şeyhi ve hatibi olarak bilinmektedir. Bağdat'a giden İbn Ebi'l-Hacer, orada birçok fakihden ders alıp mütebahhir hale gelmiştir. Burada Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1165-66) ile karşılaşan İbn Ebi'l-Hacer ona mülazemet etmiştir. Ardından Harran'a dönen fakih, burada ders ve fetva vermeye başlamıştır. Nureddin Zengî (ö. 569/1174), bu fakih için Harran'da bir medrese yaptırmıştır.²⁷

Nureddin Zengî, kendisi yetişmekte zorlandığı için İbn Ebi'l-Hacer'i Harran Camiinin imarı için görevlendirmiştir. Nureddin Zengî, hutbeye çıktığında irticalen hutbe verebilen İbn Ebi'l-Hacer'i hatiplik görevine getirirken “mezalim ve damanatı terk etmesi” ve “zevî'l-erhamı mirasçı kabul etmesi”ni şart koşmuş; o da bu şartları kabul etmiştir. Öğrencisi Fahrüddîn İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre İbn Ebi'l-Hacer, fâsık velinin nikâhtaki velayetini kabul etmektedir.²⁸ Nureddin Zengî'nin kendisi için yaptırdığı medresede ders vererek İbn Abdûs, Fahrüddîn İbn Teymiyye ve daha birçok Harranlının yetişmesine vesile olarak Hanbelî mezhebinin gelişimine katkıda bulunmuş olan²⁹ İbn Ebi'l-Hacer, 23 şevval 570 yılında Harran'da vefat etmiştir.³⁰

5. İbnü'l-Müşebbek (ö. 620/1223-24'ten sonra)

Lakabı, Kemâluddîn olan fakihin Asıl ismi, Süleyman b. Ömer b. el-Müşebbek'tir. Hanbelî mezhebini ve hilaf ilmini çok iyi bilen İbnü'l-Müşebbek, usûlcü ve fakih olarak nitelendirilmektedir. Hakında fazla bilgi bulunmayan İbnü'l-Müşebbek, Harranlı olmasına rağmen ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Buna karşın h. 620'den sonra Harran'da vefat ettiği ifade edilmektedir. Telifat yaparak Hanbelî mezhebine katkı sunan İbnü'l-Müşebbek'in usûl-ı Fıkıhta “*er-Râcih fi usûli'l-fıkıh*” adlı bir eseri vardır. Ayrıca *İbâdât, Muhta-*

²⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 285-290; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 270; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 6: 392.

²⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 285-290; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 271; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 392.

²⁹ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 285-290; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 270; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 392.

³⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 285-290; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 271; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 392.

sar-ı Hidâye, el-Vifâk, el-Hilâf beyne eimmeti'l-erbaa, Mesâilu hilâf adında eserleri olduğu belirtilmektedir.³¹

6. Fahrüddîn İbn Teymiyye (ö. 622/1225)

Asıl ismi Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Kasım el-Hıdır b. Muhammed İbnü'l-Hadîr b. Ali b. Abdullah İbn Teymiyye el-Harânî'dir. Dönemin Harran müftüsü olan Fahrüddîn, Harran'ın vaizi ve hatibi olarak kabul edilmektedir. 542/1148 yılında Harran'da doğan Fahrüddîn, burada Ahmed b. Ebi'l-Vefa ve Hâmid b. Ebi'l-Hacer gibi birçok hocadan ders aldıktan sonra Bağdat'a gidip Ebü'l-Feth İbnü'l-Minnî ve Ahmed b. Bekrûs (ö. 573/1177-78 ?) gibi önde gelen fakihlerinden fıkıh dersleri almıştır. Fahrüddîn, fıkıh ve diğer ilimlerde ilerledikten sonra Harran'a dönmüştür.³² Fahrüddîn İbn Teymiyye, memleketi Harran'a döndükten sonra Nûriyye Medresesi'nde eğitim ve öğretim faaliyetlerine başlamış, ayrıca Harran'da bizzat kendisi de bir medrese kurmuştur.³³ Hanbelî mezhebinde derinleşen ve saygın bir konuma gelen Fahrüddîn, Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile bazı meseleleri tartışacak³⁴ kadar müktesebata sahip olmuştur.

Fahrüddîn İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinin gelişimine katkıda bulunan önde gelen Harranlı fakihlerden biridir. İbn Teymiyye, mezhep gelişimine katkısını eserler telif ederek ve önemli talebeler yetiştirerek yerine getirmiştir. Müellifin fıkıh ilmi alanında *Muhtasar, Tahlîsu'l-matlab fî telhîsi'l-mezheb, Terğîbu'l-kâsıd fî takrîbi'l-mekâsıd, Bulğetu's-sâğib ve buğyetu'r-râğib* gibi eserlerinin yanı sıra Ebü'l-Hattâb'ın *Hidâye*'si üzerine tamamlanmamış bir şerhi vardır. Bunun yanında Muvaffakuddîn İbn Kudâme ile aralarında gerçekleşmiş ilmi yazışmaların bir ürünü olan mektupları ihtiva eden *el-Muvaddah fi'l-ferâiz* isimli bir eseri vardır.³⁵ Fahrüddîn İbn Teymiyye'nin öğrencileri arasında Harran hatibi olan oğlu Ebû Muhammed Abdülğânî ve kardeşi (veya amcası) oğlu Mecdüddîn İbn Teymiyye gibi isimler zikredilebilir.³⁶

³¹ İbn Receb, *Zeyl*, 3: 381; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 275, 398.

³² İbn Receb, *Zeyl*, 2: 322-338; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 401

³³ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 322-338; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 530.

³⁴ Bk. İbn Receb, *Zeyl*, 2: 326.

³⁵ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 322-338; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 401.

³⁶ Bk. İbn Receb, *Zeyl*, 2: 322-338.

7. Ebü'l -Ferec (ö. 634/1236)

Asıl ismi Abdülkadir b. Abdul Mün'im b. Hamd b. Sellâme b. Ebi'l-Fehm olan fakih, dönemin Harran şeyhi ve müftüsüdür. 564/1199 yılında Harran'da doğan Ebü'l Ferec, Haran'da İbn Abdûs başta olmak üzere bazı hocalardan ders aldıktan sonra Dımaşk'ta eğitimine devam etmiştir. Bağdat'ta İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) başta olmak üzere bazı hocalardan ders almıştır. İbn Kudâme ve Mecduddîn İbn Teymiyye ile bazı ilmi tartışmaları rivayet edilen Ebü'l-Ferec, Hanbelî mezhebinde fetva verecek kadar önemli bir müktesebata sahip olmuştur. Harran'daki mescidinde kalmaya devam eden Ebü'l -Ferec, hiç evlenmeyerek kendini ibadet ve adına yapılan medresede ders vermeye adanmıştır. Belki de bundan dolayı kendisine teklif edilen Harran kadılığı vazifesini de reddetmiştir.³⁷

Telifat yaparak Hanbelî mezhebine katkı sunan Ebü'l-Ferec'in bu husustaki en önemli eseri, *el-Müzhibu'l-münedded fî mezhebi Ahmed* isimli eseridir. Ayrıca İbn Hamdân başta olmak üzere birçok öğrencinin yetişmesine vesile olmuştur.³⁸

8. Mecduddîn İbn Teymiyye (ö. 652/1254)

Harranlı Hanbelî fakihlerden biri olan bu fakihin tam ismi, Ebü'l -Berekât Mecduddîn Abdüsselam b. Abdüsselam b. Abdullah b. Teymiyye el-Harrânî'dir. H. 590'lı yıllarda Harran'da doğan, Mecduddîn; usûlcü, zamanın şeyhülislamı ve fakihi olarak nitelendirilmiştir. Mecduddîn İbn Teymiyye, Fahrüddîn İbn Teymiyye'nin kardeşinin oğlu olan, İbn Teymiyye ailesinin en meşhur fakihi Takiyüddîn İbn Teymiyye'nin dedesidir.³⁹

Yetim olarak büyüyen Mecduddîn, küçük yaşlarda Kuran'ı Kerim'i ezberledikten sonra Harran'ın önde gelen âlimlerden ders almış ve henüz 13 yaşında iken h. 603 yılında amcasının oğlu ile beraber ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta birçok hocadan çeşitli ilimleri tahsil ettikten sonra Harran'a dönen Mecduddîn, burada amcası Fahrüddîn İbn Teymiyye'den ders almıştır. Ardından tekrar Bağdat'a giden Mecduddîn, bu defa Ebû Bekir Muhammed b. el-Helâvî (ö. 611/1214-15) başta olmak üzere bir hocadan dersler alarak ilmi açıdan kendini oldukça geliştirmiş ve birçok

³⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 3: 441-444; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 405.

³⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 3: 441-444; İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fikhi*, 405.

³⁹ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 1-2.

ilim dalında derinleşmiştir. Daha sonra Harran'a dönen fakih, burada eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur.⁴⁰

Ebü'l-Ferec'le bazı ilmi münakaşalarda bulunan Mecdüddîn'in Hanbelî mezhebinde önemli bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Receb'in belirttiğine göre kendi zamanına kadar mezhepte en çok müracaat edilen iki âlim, İbn Kudâme ve Mecdüddîn İbn Teymiyye'dir. Kendisinden birçok fetva nakledilen Mecdüddîn'in h. 651 yılında hac görevini ifa ederken İbnü'l-Cevzî ile karşılaştığı ve İbnü'l-Cevzî'nin onun hakkında "Bağdat'ta bunun gibisi yoktur" dediği ve daha sonra onu Bağdat'a götürmek için Harran'a geldiği ifade edilmektedir.⁴¹

Önemli eserler telif ederek Hanbelî mezhebine katkıda bulunan Mecdüddîn'in fıkıh usulünde yarım kalmış *el-Müsevvede fî usûli-fıkıh*, Hanbelî mezhebinin temel metinlerinden biri olan *el-Muharrer fî'l-fıkıh* ve ahkâm hadisleri konusunda *el-Müntekâ fî ehâdîsi'l-ahkâm* adında eserleri vardır.⁴² Mecdüddîn, İbn Hamdân ve İbn Temîm başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirerek de Hanbelî mezhebinde katkıda bulunmuştur.⁴³

9. İbn Hamdân (ö. 695/1295-96)

İbn Hamdân diye bilinen fakihin asıl adı Necmüddin Ahmed b. Hamdân b. Şebîb en-Nümeyrî'dir. Hanbelî fakih ve usûlcü olan İbn Hamdân, h. 603 yılında Harran'da doğmuş burada Abdulkadir er-Ruhâvî başta olmak üzere önemli fakihlerden eğitim aldıktan sonra Kahire'ye gitmiş ve orada kadılık yapmıştır. Fahrüddîn İbn Teymiyye'den ders alan İbn Hamdân, Mecdüddîn İbn Teymiyye'den de istifade etmiştir. Fıkıh ilminde derinleşen İbn Hamdân, döneminde Hanbelî mezhebinin en iyi bilen kişi olarak nitelendirilmiştir. Kadılık, öğrenci yetiştirme ve tedvin faaliyetleri ile mezhebe katkı sunan İbn Hamdân, furu fıkihta *er-Ri'âyetu's-suğrâ* ve *er-Ri'âyetü'l-küb râ*, fıkıh usulünde *el-Vâfî* ve fetva konusunda *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* isimli eserler telif etmiştir.⁴⁴

⁴⁰ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 2-3, Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15: 530.

⁴¹ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 357-58, 4: 4, 8.

⁴² Bk. İbn Düheys, *el-Menhecü'l-fıkhi*, 290, 331: Celal Kırca, "Mecdüddin İbn Teymiyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 420-421.

⁴³ Bk. İbn Receb, *Zeyl*, 4: 4, 131, 165, 194, 324, 430, 485, 5: 99.

⁴⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 266-269. Ayrıca bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbn Hamdân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 20.

10. el-Hibâl Muhammed b. Ahmed el-Harrânî (ö.749/1348)

Asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ebi'l Ferec b. Ebi'l-Hasan b. Serâyâ b. el-Velîd'dir. İbnü'l-Hibâl olarak bilinen fakih, Harran asıllı olup yaklaşık h. 670 yılında Harran'da doğmuş daha sonra Mısır'a gitmiştir. İbnü'l-Hibâl, İbn Hamdân başta olmak üzere birçok fakihden ders almıştır. Fıkıhta derinleşen İbnü'l-Hibâl, fetva verecek dereceye ulaşmıştır. Birçok medresede eğitim veren fakih, Mısır'da kadılık görevini yürütmüştür. Müellif, Hırakî'nin (ö. 334/946) muhtasarı üzerine yazdığı şerh başta olmak üzere birçok eser telif ederek ve öğrenciler yetiştirerek Hanbelî mezhebine katkıda bulunmuştur.⁴⁵

11. Takiyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

Asıl adı Ahmed b. Abdulhalim b. Abdisselam b. Abdillâh b. Ebi'l-Kasım b. el-Hıdır b. Muhammed İbn Teymiyye olan fakih, Takiyuddîn İbn Teymiyye olarak bilinmektedir. İmam, fakih, usûlcü ve şeyhülislam olarak bilinen İbn Teymiyye, 661 yılında Haran'da doğmuş, Moğol istilasından dolayı 663 yılında ailesi ile birlikte Şam'a gitmiştir.⁴⁶ Harran'ın tarih boyunca yetiştirdiği belki de en önemli fakih Takiyuddîn İbn Teymiyye, dönemin önde gelen hocalarından fıkıh ve fıkıh usûlü başta olmak üzere farklı ilim dallarında ders almış ve henüz yirmi yaşına varmadan fetva vermeye başlamıştır.⁴⁷ Babasının vefatından sonra 21 yaşında iken onun görevli olduğu medresede ders vermiştir.⁴⁸ Birçok âlimle defalarca münazaralara giren Takiyuddîn İbn Teymiyye, defalarca hapse atılmıştır. H. 728 yılında Dımaşk'ta vefat eden Takiyuddîn'in cenazesi büyük bir kalabalık tarafından uğurlanmıştır.⁴⁹

Takiyuddîn İbn Teymiyye; öğrenci yetiştirme, telif faaliyeti, bidat ve hurafelere karşı yaptığı mücadelelerle taraftar toplamış ve Hanbelî mezhebinin gelişimine katkıda bulunmuştur.⁵⁰ Bunun da ötesinde mezhepte ictihad faaliyetlerini canlandırma çabalarıyla da mezhebe müthiş bir katkıda bulunmuştur. İctihad bakış açısıyla Hanbelî mezhebinin geçtiği evreleri yedi dönem olarak inceleyen

⁴⁵ İbn Receb, *Zeyl*, 5: 141-142.

⁴⁶ İbn Receb, *Zeyl*, 5: 493.

⁴⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 5: 494.

⁴⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 5: 495.

⁴⁹ Uleymî, *el-Menhecû'l-Ahmed*, 5: 21-22.

⁵⁰ Ferhat Koca, *İslam hukuk tarihinde selefî söylem Hanbelî mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 93.

araştırmacılar, altıncı dönemi “*ictihada dönüŝ*” dönemi olarak isimlendirirler. Bu dönemin en önde gelen ismi de ŝüphesiz Takiyyuddîn İbn Teymiyye’dir.⁵¹ Buna göre İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinde mutlak ictihad kudretine sahip fakihlerden biri olarak kabul edilmektedir.⁵² Öyle ki İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebi tarihinde kurucu imam Ahmed b. Hanbel’den sonra mezhebe en büyük canlılığı ve yenilenmeyi sağlayan önemli âlimlerden biri olarak görülmektedir. Bunun yanında Takiyyuddîn, sadece Hanbelî mezhebinde değil; diğer mezheplerde de adından söz ettirmiş ve mezhep âlimlerini etkilemiştir.⁵³ Öte yandan onunla cumhur arasında birçok fikhî meselede görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. İbn Teymiyye’nin cumhurdan farklı düşündüğü bazı fikhî konularda görüşlerini naklî ve aklî delillerle desteklemesi, onun fikhî meselelere ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir.⁵⁴

Birkaçı hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Harranlı Hanbelî fakihler, ŝüphesiz bu kadarla sınırlı değildir. Çalışmanın sınırlarını aşmaması için bunlarla yetindik; fakat bunlardan bazılarını ise ismen de olsa zikretmeden geçmek uygun olmayacaktır. *Muhtasar* isimli bir eseri bulunan Muhammed b. Temîm (ö. 675/1276-77) önemli Harranlı Hanbelî fakihlerden biridir.⁵⁵ Eserler telif ederek Hanbelî mezhebine katkıda bulunan önemli Harranlı fakihlerinden olan Yahya İbnü’s-Sayrâfi’yi de (ö. 678/1279-80) zikretmek gerekir.⁵⁶ Öte yandan Hanbelî mezhebine büyük katkılarda bulunmuş olan İbn Teymiyye ailesinin önemli isimlerinden Fahrüddîn İbn Teymiyye’nin oğlu olan Abdülğânî İbn Teymiyye (ö. 639/1241), Harran kadılığı yapanlardan biridir. Abdülğânî, birçok eser telif ederek Hanbelî mezhebinin gelişimine katkıda bulunmuştur.⁵⁷ İbn Teymiyye ailesinden zikredilmeye değer başka önemli bir fakih de imam diye nitelendirilen Hanbelî mezhebinde tefakküh eden ve fetva verebilen Şerefüddîn Ebû Muhammed’ (ö. 721/1321) dir.⁵⁸ Fetva

⁵¹ İbn Düheş, *el-Menhecü’l-fikhi*, 83

⁵² İbn Düheş, *el-Menhecü’l-fikhi*, 106.

⁵³ Koca, “Hanbeli Mezhebi”, 15: 544.

⁵⁴ Bk. Bedri Aslan, “İbn Teymiyye El-Harrânî’nin Cumhûra Muhalefet Ettiği Fikhî Meseleler (Talak, Hayızlı Kadınların Kâbe Tavafı Ve Kasten Terk Edilen Namazların Kazası),” *İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran* (Şanlıurfa: Harran Kaymakamlığı, 2017), s. 701.

⁵⁵ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 131-134.

⁵⁶ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 149-152; İbn Düheş, *el-Menhecü’l-fikhi*, 327.

⁵⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 3: 482-483.

⁵⁸ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 478-480. Ayrıca bk. Uleymî, *el-Menhecü’l-Ahmed*, 5: 7

verebilecek kadar yetkinliğe ulaşmış bir fakih olan Takiyyuddîn İbn Teymiyye'nin ana bir kardeşi Bedruddîn'i de (ö. 717-1317) burada zikretmek gerekir.⁵⁹

Harranlı Hanbelî fakihler sadece Harran'da değil başka bölgelere de gitmişler ve orada faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Örneğin, Harranlı fakihlerden Ebû'l -Hasan Ali b. Amr b. Ali, 458/1065-66 yılında Suruç'ta vefat etmiştir.⁶⁰ Yine Ebû Ya'lâ'nın öğrencisi ve Harran'ın şeyhlerinden Ebû'l-Hasan İbn Darîr, 488/1095 yılında Suruç'ta vefat etmiştir.⁶¹ İbn Hamdân, aslen Harranlı olmasına rağmen daha sonra Mısır'a göç etmiş ve Hanbelîliğin burada yayılmasını sağlayan isimlerden biri olmuştur.⁶² Şerefuddîn Abdülğânî b. Yahyâ el-Harrânî, mezhebin Mısır'da gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.⁶³ Memlükler dönemindeki Şam Hanbelîleri arasında Yahyâ b. Ebî Mansûr el-Harrânî (ö. 678/1279) önemli bir isimdir.⁶⁴

Harranlı olan Hanbelî fakihlerin aksine bazı önemli fakihlerin başka yerlerde doğmasına rağmen daha sonra gelip buraya yerleştikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, h. 490 yılında Bağdat'ta doğan Ahmed İbn Ebi'l-Vefâ (ö. 576/1180-81) isimli bir fakih, aslen Bağdatlı olmakla beraber Harran'a yerleşmiştir. Hayatının sonuna kadar Harran'da yaşayan İbn Ebi'l-Vefâ, burada müftülük ve müderrislik yapmış ve Fahrüddîn İbn Teymiyye başta olmak üzere birçok Harranlı Hanbelî fakihe hocalık yapmıştır.⁶⁵

2.2. Hanbelî Mezhebinin Harran'a Gelişi

Kurucu imamlara nisbet edilen gerek itikâdî gerekse ameli mezhepler, imamların yaşadığı dönemde şekillenmemiş; mezhep imamlarından belli bir süre sonra oluşumlarını tamamlamışlardır. Bu bağlamda dört Sünnî mezhep içinde teşekkülünü en son tamamlayan Hanbelî mezhebi olmuştur.⁶⁶ Hanbelî mezhebi, teşekkülünü büyük oranda Ebû Bekr el-Hallâl'in (ö. 311/923) faaliyetlerine

⁵⁹ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 421.

⁶⁰ Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin İbn Ebi Ya'lâ, *Ta-bakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâdım el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Ty), 2: 249.

⁶¹ Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 21.

⁶² Koca, *İslam hukuk tarihinde seleft söylem*, 100.

⁶³ Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15: 530.

⁶⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 148-152.

⁶⁵ Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 284. Harranlı olmayıp da sonradan Harran'a gelen başka Hanbelî fakihler için ayrıca bk. Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 306.

⁶⁶ Bk. Ebu Zehra, *Mezhepler tarihi*, 522.

borçludur. Hallâl'in ilke ve esaslarını ortaya koyduğu Hanbelîlik, teşekkülünü Berbehârî ve ardından mezhepte ilk muhtasar eseri telif eden Ebü'l-Kâsım el-Hırakî (ö. 334/946) ile tamamlamıştır.⁶⁷ Buna karşın hicri dördüncü asırda bile Hanbelîliğin fıkhi bir mezhep olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Örneğin h. 310 yılında vefat eden Taberî ile h. 380 yılında vefat eden Makdisî, fikhî mezhepleri belirtirken Hanbelî mezhebini fıkhi bir mezhep olarak kabul etmemektedirler.⁶⁸

Bu girişten sonra Hanbelî mezhebinin Harran'a ne zaman geldiği ile ilgili sorunun cevabını arayabiliriz. Şeşen, Hanbelî mezhebinin V/XV Yüzyıl başlarında Harran'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerden biri olan Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî ile geldiğini belirtmektedir.⁶⁹ Ebü'l-Kâsım'ın Hanbelî mezhebinin Harran'daki yayılışında ne derece etkili olduğu hakkında elimizde pek bir malumat bulunmaktadır. Buna karşın yukarıda da ifade edildiği gibi ondan ders alan İbn Cebele, mezhebin yayılmasında etkin rol oynamıştır. Fakat kanaatimizce Hanbelî mezhebi, Ebü'l-Kâsım ve İbn Cebele'den daha önce Harran'da bilinmekteydi. Zira Harranlı olup da Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunan bazı âlimlerin olduğu bilinmektedir.⁷⁰ Örneğin, İbn Ebî Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile* isimli eserinde Süleyman b. İbnü'l-Mu'âfi b. Süleyman el-Harrânî adında birinin Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet ettiğini belirtir.⁷¹ Hasan İbnü'l-Kâsım isimli bir âlimden bahsederken bu adamın Ahmed b. Hanbel'in meclisine gidip geldiğini belirttiikten sonra Ebû Şuayb el-Harrânî'nin de ondan hadis rivayet ettiğini ifade etmektedir.⁷² Dahası Hallâl'in da ders aldığı Ali b. Osman b. Said b. Nufeyl el-Harrânî'nin yanında Ahmed b. Hanbel'e ait haberlerin

⁶⁷ Bk. Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15: 527.

⁶⁸ Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahseñü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991), 37. Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmus's-sultâniyye* adlı çalışmasında konuları mezhepler arası mukayeseli işlemesine rağmen bir iki yer dışında -ki buralar da ondan hadis nakletmektedir- Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermemiştir. Bu durum adeta onun Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini görmemezlikten geldiğini göstermektedir. Bk. Abdullah Çolak, "Mâverdî ve el-Ahkâmus's-sultâniyyesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016), :186.

⁶⁹ Şeşen, *Harran tarihi*, 86.

⁷⁰ Bk. Harranlı hadisçiler için bk. Necmettin Arpağ, *Harranlı ravilerin hadis ilmindeki yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 98.

⁷¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1: 162.

⁷² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1: 137

olduğunu belirtir ve onlardan bazılarına yer verir.⁷³ Bu âlimlerin yaşadığı dönemde Hanbelî mezhebi teşekkülünü tamamlamamış olsa da bunların öğrencilerinin mezhepleşme süreci ile ilgili gelişmelerden haberdar olmaması düşünülemez. Diğer taraftan aşağıda belirteceğimiz üzere Ebû Ya'lâ'nın yürütmekte olduğu Harîm ve Hulvân kadılığına Harran'ın ilave edilmesi, burada Hanbelîliğin etkin olduğunu göstermektedir. Zira bir taraftan bir bölgeye atanan kadı, müntesip olduğu mezhebin orada yayılmasında etkili olurken diğer taraftan halkın temayül ettiği mezheb, hangi mezhebe müntesip kadının atanacağına da etkili olabilmektedir. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren Müslümanların eline geçen Harran'da diğer mezheplere mensup fakihleri bulunmamış, bulunsa dahi çok az sayıda olmuştur. Bu da ilk dönemlerden itibaren Harran'ın Hanbelî mezhebinin etkisinde olduğunu göstermektedir.

2.3. Harran'a Hanbelî Mezhebinin Yayılmasının Etkenleri

Harran'da Hanbelî mezhebinin yayılmasını sağlayan birçok etkenden bahsedilebilir. Bunlardan en önemlileri, Harran'daki ilmi alt yapının uygun olması, Hanbelî öğrencilerin faaliyetleri ve Harran'a atanan Hanbelî kadıların çalışmalarıdır.

2.3.1. İلمي Alt Yapının Uygunluğu

Hanbelî mezhebinin Harran'da yayılmasının önemli etkenlerinden birisinin şehrin ilmi altyapısının bu mezhebe uygun olmasıdır. Zira ilk dönemlerden itibaren bu şehirde önemli muhaddisler yetişmiştir. Harran'da imam, hafız, sika gibi unvanlarla anılan Abdülkerim b. Malik Ebû Said Cezerî (ö. 127/744), Musa b. A'yen Ebû Said el-Harrânî (ö.177/793), Husayf b. Abdurrahman el-Cezerî (?), Süleyman b. Seyf b. Dirhem (ö. 272/885), Ebû Şuayb el-Harrânî (ö. 295/907), Ebû Yakub İshak b. İbrahim el-Mancinîkî (304/916), Ebû Arûbe (ö. 318/931)⁷⁴ gibi hadis ilminde otorite olan bir âlimler

⁷³ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1: 229.

⁷⁴ Harranlı hadisçiler için bk. Arpağ, *Harranlı ravilerin hadis ilmindeki yeri*, s. 42-132, Mehmet Çelik, *Edessadan Urfa'ya 2* (Ankara: Atılım Üniversitesi Yay, 2007), 302, 307-308, 322, 323, 323-324, 331-332. Abdülkerim b. Malik Ebu Said Cezerî'nin Hanbelî olduğu ifade edilse de kanaatimizce bu bilgi doğru değildir. Zira ölüm tarihi, Hanbelî mezhebinin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbelî'den daha erken bir tarihtir. Aynı şekilde Ebû Arûbe'nin Hanbelî mezhebine mensup olduğu ifade edilmekle beraber bu bilginin sıhhatinde kanaatimizce şüphe vardır. Zira bu dönemde Hanbelî mezhebinin varlığı hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Hatta bazı alimler Hanbelîliğin mezhep olmadığını düşündüğü için sıkıntılar çekmişlerdir!

yetiştirilmiştir. Bu âlimlerin bıraktığı ilmi miras, Hanbelî mezhebinin Harran'da yayılmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Zira bilindiği gibi Hanbelî mezhebi, hadislerle uygun bir fıkhi anlayış benimsemiştir. Bu bağlamda mezheb İmamı Ahmed b. Hanbel'in önemli bir hadisçi olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Hatta ilk dönemlerde Ahmed b. Hanbel'in fıkıhçı yönünden daha ziyade hadisçi yönü vurgulanmaya çalışılmıştır.⁷⁵

2.3.2. Öğrenci Faaliyetleri

Hanbelî mezhebinin Harran'da yayılmasının önemli sebeplerinden birisi de Bağdat'ta eğitim alan öğrencilerin faaliyetleridir. Zira iki şehrin coğrafik olarak yakın olmasından dolayı Harran'dan bu dönemlerde ilim merkezi olan Bağdat'a öğrenci akını olmuştur. Harranlı âlimlerden bahseden tabakât eserlerine baktığımızda çoğunlukla onların ilim yolculuğu için Bağdat'a gittiklerinden bahsedilir.⁷⁶ Harranlı öğrenciler Bağdat'a gittiğinde mihne olayının kahramanı olan Ahmed b. Hanbel'in mirasını devralan ve o dönemde Bağdat'ta oldukça etkin olan Hanbelîlerle karşılaşması veya onlardan etkilenmesi pekâlâ mümkündür. Bu açıdan Harranlı âlimlerin Bağdat'a gidip orada eğitim alıp memleketlerine geri dönmüş olmaları neticesinde şehirde Hanbelî mezhebi yayılmıştır.⁷⁷ Öğrencileri vasıtasıyla birçok bölgeye Hanbelî mezhebini yayan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Harran'da görevlendirdiği öğrencisi ise İbn Cebele'dir. Harran'da kadılık yapan İbn Cebele, mezhebin Harran'da etkin rol oynamıştır.⁷⁸ İbn Cebele'nin dışında Harranlı birçok fakihin Ebû Ya'lâ'ya öğrencilik yaptığı da anlaşılmaktadır.⁷⁹

2.3.3. Kadı Atamaları

İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) Abbasiler döneminde kadı olarak atanmasıyla beraber kadılık makamı, bu göreve gelen fakihin müntesip olduğu mezhebin yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında Harran'da Hanbelî mezhebinin yayılmasının bir etkeni de kadı atamalarıdır. İlk dönemlerde Harran'a Ebû İshak

⁷⁵ Bk. Ebu Zehra, *Mezhepler tarihi*, 504.

⁷⁶ Harranlı olup da Bağdat'ta eğitim alan öğrenciler için bk. İbn Receb, *Zeyl*, 2: 285-290, 551-552; 3: 101-106.

⁷⁷ Buna benzer bir görüş için bk. Türki, *el-Mezhebü'l-Hanbelî*, 1: 251.

⁷⁸ Ali b. Muhammed Bâheyil Âl-ı Bâbtîn, *Mirâsü'l-ezmineti's-sa'be-senevâtu'l-Hanâbile fi Bağdâd* (Yy: <http://www.saaaid.net/book/9/2650.zip>, 1425), 188.

⁷⁹ Bk. Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 21

⁸⁰ Bk. Ebu Zehra, *Mezhepler tarihi*, 522

Yunus b. Râşid, Hattâb İbn Kâsım, Ebû Beşir el-Muğire İbn Sıklâb, Kurduvânî diye bilinen Muhammed b. Ubeydullah b. Yezîd (ö. 268/881-82)⁸¹ ve Hammâd b. Yahya Ebû Gânim gibi fakihler kadı olarak atanmıştır. Daha sonra özellikle Hanbelî mezhebinin teşekkülüyle beraber Harran'a yapılan kadı atamalarında Hanbelî mezhebinin belirgin bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu kadıların özellikle Hanbelî nisbeleri açıkça ifade edilmektedir. Bunların en önemlisi ise Ebû Ya'lâ tarafından Harran'a kadı olarak atanan İbn Cebele'dir. Buna göre Abbasi halifesi Kaim Biemrillah, dönemin önemli Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ'ya Dâru'l-Hilâfe ve Harîm kadılığını teklif etmiştir. Ebû Ya'lâ, başta bu teklifi reddetse de sonra bazı şartlar dâhilinde kabul etmiştir. Ebû Ya'lâ, önceleri Dâru'l-Hilâfe ve Harîm kadılığını yürütürken ilerleyen zamanlarda buna Harran ve Hulvân kadılığı da ilave edilmiştir. Bu bölgelerde davalara bakmak için kendi öğrencilerini gönderen Ebû Ya'lâ, Harran'a ise öğrencilerinden Abdullah b. Ahmed b. Abdullah b. Cebele'yi göndermiştir. Harran kadılığına getirildiğinde Ebû Ya'lâ, tarafından kendisine bir ahitname yazılan İbn Cebele'nin görevi esnasında Hanbelî mezhebini yaydığı ve açıkça insanları Hanbelî mezhebine çağırdığı sarahaten ifade edilmektedir.⁸²

İbn Cebele'den sonra Harran'a atanan kadıların büyük oranda Hanbelî mezhebinden seçildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, İbn Cebele'nin öğrencilerinden Ebû'l-Feth Ahmed b. Muhammed Harran kadılığı yapmıştır.⁸³ Ebû Bekir b. Abdullah el-Mukrî (ö. 624/1226-27) Hanbelî mezhebine mensuptur.⁸⁴ Fahrüddîn İbn Teymiyye'nin oğlu Abdülğânî İbn Teymiyye de Harran kadılığı yapmış önemli Hanbelî bir fakihdir.⁸⁵ Harran'daki kadıların Hanbelî mezhebinden atanma geleneğinin Zengîler döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira Tunus asıllı olan ve soyundan birçok âlimin yetiştiği Es'ad b. Müneccâ, Nureddîn Mahmud Zengî'nin döneminde Harran

⁸¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3: 637.

⁸² Bk. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2: 245; İbn Receb, *Zeyl*, 1: 96; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, 2: 118; Cengiz Kallek, "Ebû Ya'la el-Ferrâ", *DA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 254.

⁸³ İbn Receb, *Zeyl*, 2: 8; Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, 3: 147.

⁸⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 3: 362-365.

⁸⁵ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Mübârek b. Ebî Bekr Ahmed b. Hamdân Mevsilî İbnü's-Şa'âr, *Kalâidü'l-cümân fi farâidi şu'arâi haze'z-zaman*, thk. Kâmil Süleyman el-Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3: 26-27.

kadılığı görevinde bulunmuştur.⁸⁶ Babasının kadılığı esnasında Harran'da doğan Ömer b. Es'ad İbn Münecâ b. Berekât (ö. 641/1243), Nureddîn Mahmud Zengî döneminde bir müddet Harran kadılığı yapmıştır.⁸⁷ Öte yandan yukarıda isimlerini zikrettiğimiz fakihlerin bazılarında kadılık teklif edildiği halde bu görevi kabul etmedikleri ifade edilmiştir.

Sık olmamakla birlikte bazen farklı mezheplerden fakihlerin de Harran kadılığına getirildiği vakidir. Örneğin, Nureddin Zengî döneminde Musul doğumlu Şâfiî bir fakih olan İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189), bir süreliğine Harran kadılığı yapmıştır.⁸⁸ Fakat az önce belirttiğimiz gibi Harran kadıları genel de Hanbelî mezhebinden atanmıştır.

Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Harran'da kurulan mezhep medreseleri de Hanbelîliği Harran'da perçinlemiştir.⁸⁹ Bu iki dönemde daha çok Şiilikle mücadele için Sünnî mezhepler desteklenmiştir. Bu vesileyle söz konusu mezheplerin güçlü oldukları yerlerde onlara ait fıkıh eğitimi verilmesi için medreseler kurulmuştur. Bazen de her mezhebin eğitimini veren medreseler kurulmuş bazen de dört mezhebin fıkıh eğitimini veren medreseler kurulmuştur.

Öte yandan Hanbelîliğin Harran'da yayılmasını sağlayan bir sebebinin de iç göçler olduğu ifade edilmelidir. Buna göre Bağdat'ta kimi zaman üstün duruma gelen Hanbelî mezhebinin güneye doğru olan yayılma süreci, özellikle Moğollar'ın Bağdat'ı işgalinden önce başlayan iç göçlerin de etkisiyle Harran ve çevresindeki şehirlere doğru olmuştur.⁹⁰

Sonuç

İslam'dan önce de ilim merkezi olan Harran, İslam'dan sonraki yıllarda da genellikle aynı şekilde önemini korumuştur. Müslümanların eline geçmesinden sonra farklı ilim dallarında birçok âlimin yetiştiği Harran, önemli fakihlerin yetişmesinde rol oynamıştır. Har-

⁸⁶ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 16: 17; Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15: 530.

⁸⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 327.

⁸⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 331-333.

⁸⁹ İbn Şeddâd, Harran'da dört medresenin bulunduğunu dördünün de Hanbelîlere ait olduğunu ifade eder. Bk. İbn Şeddâd, *el-A'lâkul-hatîra*, 3: 41-42.

⁹⁰ Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15: 534.

ran, yetiştirdiği büyük fakihler sayesinde fıkıh tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Harran, yetiştirdiği fakihlerle dört Sünnî mezhebin hepsinde önemli bir rol oynamasına karşın en fazla katkıyı Hanbelî mezhebine yapmıştır. Harranlı muhaddis ve fakihler, Hanbelî mezhebinin özellikle yayılma ve istikrar döneminde adından söz ettiren önemli şehirlerden biri olmuştur. Hanbelî tabakât eserlerindeki Harranlı fakihlerin sayısı göz önünde bulundurulduğunda bu köklü şehrin Hanbelî mezhebi açısından ne kadar önemli bir yeri olduğu anlaşılabilir.

Harran ile Hanbelî mezhebinin Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî ile tanıştığı kabul edilse de mezhebin teşekkülünü tamamladığı ilk yıllardan itibaren Harran'da bilinmekte olduğuna dair bazı emareler bulunmaktadır. Hanbelî mezhebinin yayılmasıyla beraber Harran'da mezhebin gelişimine doğrudan katkı sunan önemli fakihler yetişmiştir. Harranlı fakihler, eserler yazarak mezhep literatürüne katkı sağlamışlardır. Ayrıca öğrenciler yetiştirerek ve kadılık yaparak mezhebin ümmet arasında yayılmasını ve tanınmasını sağlamışlardır.

Hanbelî mezhebinin Harran'da yayılmasında birçok sebebin etkili olduğu söylenebilir. Bunların başında Harran'daki hadis altyapısı ile hadis esaslı Hanbelî mezhebinin uygunluk arz etmesi, Harran'ın Bağdat'a yakın olmasından dolayı Harranlı öğrencilerin Hanbelî âlimlerden ders almaları ve Hanbelî mezhebinin teşekkül etmesinden sonra Harran'a atanan kadıların genelde Hanbelî mezhebinde seçilmesi gibi faktörler gelmektedir.

Kaynakça

- ABBÂS, İhsân. *el-Arab fî Sakaliyya*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1975.
- ÂL-İ BÂBTÎN, Ali b. Muhammed Bâheyyil. *Mîrâsü'l-ezmineti's-sa'be - senevâtu'l-Hanâbile fî Bağdâd*. b.y.: <http://www.saaid.net/book/9/2650.zip>, 1425.
- ARPAĞ, Necmettin. *Harranlı ravilerin hadis ilmindeki yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- ASLAN, Bedri. "İbn Teymiyye El-Harrânî'nin Cumhûra Muhalefet Ettiği Fikhî Meseleler (Talak, Hayızlı Kadınların Kâbe Tavafı Ve Kasten Terk Edilen Namazların Kazası)". *İslâm Tarihi Ve Medeniyetinde Harran*. Şanlıurfa: Harran Kaymakamlığı, 2017.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Hanefî Mezhebi". *DİA*. 16:1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- ÇELİK, Mehmet. *Edessadan Urfa'ya 2*. Ankara: Atılım Üniversitesi Yay, 2007.

- ÇOLAK, Abdullah. "Mâverdi ve el-Ahkâmus's-sultâniyyesi". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016):173-214.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *İslam'da siyasî, itikadî ve fikhî mezhepler tarihi*. trc. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Birim Yayınları, 1993.
- _____. *Ebü Hanife*. trc. Osman Kesioğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- HASAN HÜSNÎ, İbn Sâlih b. Abdülvehhâb b. Yûsuf. *el-İmâm el-Mâzirî*. Tunus: Dâru'l-Kütübî's-Şariyye, Ty.
- İBN DÜHEYŞ, Abdul Melik b. Abdullah. *el-Menhecü'l-fıkhiyyi'l-âmm li ulemâi'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru Hıdır, 1421.
- İBN EBÎ YA'LÂ, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Ta-bakâtu'l-Hanâbile*. Thk. Muhammed Hâdım el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, b.y.
- İBN FERHÛN, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâ'î'l-mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, Ty.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-arab ve'l-berber ve men âsarâhum min zevi's-sultâni'l-ekber*. Thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988/1408.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. Thk. Abdülkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986,
- İBN MÜFLİH, Ebü İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Maksadu'l-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Kitâbü'z-zeyl ala tabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1425/2005.
- İBNÜ'Ş-ŞA'ÂR, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Mübârek b. Ebî Bekr Ahmed b. Hamdân el-Mevsilî. *Kalâidü'l-cümân fi farâidi şu'arâi haze'z-zaman*. Thk. Kâmil Süleyman el-Cubûrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İBN ŞEDDÂD, Ebü Abdullah İzzeddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhim. *el-A'lâkü'l-hatîra fi zikri ümerâi's-Şam ve'l-Cezîre*. Thk. Yahya Zekeriya Abbâre. 3 Cilt. Dimaşk: Menşûrâtı Vizâreti's-Sekâfe, 1991.
- İBN TAGRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaledîdin Yusuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1929.
- KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. Thk. Abdülkadir es-Sahrâvî. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle/el-Muhammediyye, 1966-1970.
- KALLEK, Cengiz. "Ebü Ya'la el-Ferrâ". *DİA*. 10: 253-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- _____. "Esed b. Furat". *DİA*. 11: 366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- KIRCA, Celal. "Mecdüddin İbn Teymiyye". *DİA*. 20: 390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- KOCA, Ferhat. *İslam hukuk tarihinde selefi söylem Hanbeli mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2002.
- _____. "Hanbeli Mezhebi". *DİA*. 15: 525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- MAKDİSÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991.
- Özel, Ahmet. "Serüci". *DİA*. 36: 572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- ES-SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-asr ve a'yanü'n-nasr*. Thk. Ali Ebü Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebü Amse, Muhammed Mev'ud. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1988.
- ŞEŞEN, Ramazan. *Harran tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- _____. "Harran". *DİA*. 16:237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- ET-TÜRKÎ, Abdullah Abdul Muhsin. *el-Mezhebü'l-Hanbelî fî târîhihi ve sumâtihi ve eşheri a'lâmihi ve Müellefâtîhi*. 2 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- EL-UKAYLÎ, Ömer b. Ahmed b. Hibetullah Ebî Cerrâde Kemâluddîn İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. Thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikir, Ty.
- EL-ULEYMÎ, Mucîruddîn Ebî'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed. *el-Menhecü'l-Ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*. Thk. Mahmud el-Arnâvut. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1997.
- YAŞAROĞLU, M. Kâmil. "İbn Hamdân". *DİA*. 20:19-20. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- EZ-ZEHEBÎ, Şemsuddîn Ebû Abdillâh b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-İber fî haberi men gaber*. Thk. Ebû Hacir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Ty.
- _____. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- _____. *Mu'cemü'ş-şüüh*. Thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle. 2 Cilt, Taif: Mektebetu's-Sadîk, 1408/1988.
- _____. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- ZEHRÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Saîd. *el-Hayâtü'l-ilmîyye fî Sıkkıyeti'l-İslâmiyye (212-484 H/826-1091 M)*. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1996/1417.



YENİLMESİ MÜBAH GÖRÜLEN HAYVANLAR İLE İLGİLİ HADİS RİVÂYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Nejla HACIOĞLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Şubat 2019, **Kabul Tarihi:** 28 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atıf:** Hacıoğlu, Nejla. “Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 191-219.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 February 2019, **Accepted:** 28 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Hacıoğlu, Nejla. “Evaluation of Hadith Narratives Related with the Animals That Are Considered Licit to Eat”. *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 191-219.



Öz

Helal ve haramların tespitinde Kur’ân ve sünnet/hadis ilk müracaat kaynakları olduğu bilinmektedir. İslam alimleri, helalliğin belirlenmesinde, her şeyin aslen helal ve mübah olduğu ilkesini esas almışlar, bizzat Allah tarafından bildirilenler ve hakkında açık bir nas bulunanlar dışında hiçbir haram bulunmadığını Kur’ân âyetlerinden delillendirerek ortaya koymuşlardır. Buna göre Kur’ân’da yasaklığı bildirilen, leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvan dışındakiler helal kılınmıştır. Bu ilke esas olmakla birlikte, âyetlerde Hz. Peygamber’in *tayyibâti* helal *habâisi* haram kılacağına belirtilmesi, hayvan etlerinin helal ve haramlığının belirlenmesinde Hz. Peygamber’in yetki sahibi olduğunu ifade ettiği gibi, Kur’ân’da helal-haramlığı belirtilmemiş olan şeylerin; güzel, hoş ve temiz olanlarının helal, pis, çirkin ve zararlı olanlarının haram kabul edilmesine imkan tanımaktadır. Yenilmesi mübah görülen azımsanmayacak sayıda hayvan, hadis rivâyetlerine konu olmuştur. Etlerinin yenilmesine cevaz verilen hayvanla-

* Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Assistant Professor, Kırıkkale Univ., Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Kırıkkale, Turkey, nejlacacioglu@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0267-045X>

rın tespiti bize bir liste sunmaktan öte, helalliğin kriterlerini tespit imkanı sağlayacaktır. Bu rivâyetlerin bir araya getirilerek bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi, Hz. Peygamber'in hayvan etlerinin helalliği konusundaki yaklaşımlarını kavrama imkanı sağlayacak ve bu konuda hangi kriterleri esas aldığını tespitte yardımcı olacaktır. Ayrıca rivâyetlerde yenilmesi mübah görülen hayvanlarla ilgili mezheplerin mübah-mekruh-haram çizgisinde vermiş oldukları farklı hükümler, bu sebeple ortaya çıkan ihtilaflar ve bu ihtilaflarda hadis rivâyetlerinin rolü, değerlendirilmesi gereken hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Mübah, Hayvan Etleri, Hadis Rivâyetleri.

Evaluation of Ḥadīth Narratives Related with the Animals That Are Considered Licit to Eat

Abstract

It is known that Qur'ān and sunnah/hadith are the primary resources when determining the halal and haram. When determining if anything is halal or not, Islamic scholars accept all to be originally halal and licit, and evidencing from the verses of the Holy Qur'ān they state that there is no haram except the ones directly stated by Allah and the ones a clear ruling has been given. Accordingly, consumption of all animals is permitted except the meat of dead animals, blood, swine and the meat of animals offered to other than Allah. This being the very fundamental principle, Qur'ān verses stating that "... The Prophet Muhammad allows what is good (and pure), and prohibits what is bad (and impure)", authorizes The Prophet to determine which animals are halal and which are haram. This also allows what is good, nice and pure to be considered as halal, and what is bad, impure and harmful to be considered as haram, if it has not been ruled as halal or haram in the Qur'ān. A good many animals have been mentioned in the hadith narratives that the consumption of their meats are permitted. Evaluating the animals whose meats are permitted for consumption would give us a criteria to assess what is halal, rather than a list of halal animals. Collecting these hadith narratives in a single resource and evaluating them as a whole would allow us to understand The Prophet's approach on assessing which animals are halal, and would help us determine the related criteria. Also different judgements-opinions in the line of mubāḥ-makruh-ḥarām (licit –licit uot advisable, disgusting- illicit) given by mezheps, related to the animals considered as eatable with respect to narratives, causing controversies and the role of hadith narratives in these controversies are subjects to evaluate.

Keywords: Hadith, Prophet Muhammad, Licit, Animal meat, Hadith narratives.

Giriş

İnsanoğlunun hayatında geçmişten günümüze çeşitli boyutlarıyla yer alan yiyecekler konusu helal-haramlık yönüyle dinlerin de konusu olmuştur. Yiyeceklerle ilgili mevzûların en geniş ve ihtilaflı kısmını hayvan etleri ile ilgili hususlar oluşturmuştur. İslam dininin temel iki kaynağı durumunda olan Kur'ân ve sünnet her dinî meselede olduğu gibi yiyeceklerin helal-haramlığının tesbitinde de ilk

başvuru kaynağıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de hayvan etleri ile ilgili leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların yasaklandığı bildirilmiş, bunun dışındakiler 'eşyada aslolan ibaha' ilkesi gereğince İslam âlimlerince helal kabul edilmiştir.¹ Hadis rivâyetlerinde ise helallik-haramlık bağlamında pek çok hayvan ismi zikredilmiş, ehî eşek ve yırtıcı hayvanlar-yırtıcı kuşlar dışındaki hayvanlar yasaklanmamıştır. Bu hayvanların yasaklanma sebepleri ve yasağın mutlak olup olmadığı hususunda ise çeşitli görüş ayrılıklarının mevcut olduğu görülmektedir.² Yenilmesi mübah görülen hayvanlarla ilgili de çok sayıda rivâyet hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hayvan etlerinin helalliğinde hangi esas ve kriterleri göz önünde bulundurduğunun tespiti mühimdir ve bu hususu belirlemede bu konudaki rivâyetlerin biraraya getirilerek bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi önemli bir katkı sağlayacaktır. Tespitimize göre rivâyetlerde etlerinin yenilebileceği bağlamında ismi zikredilen hayvanlar şunlardan ibarettir: Toy kuşu, çekirge, yabanî eşek, at, Arap tavşanı, keler/kertenkele, kirpi, tavşan, sırtlan, deniz hayvanları. Etlerinin yenilmesi hususunda bir ihtilaf bulunmayan, âyetlerde behîmetu'l-en'âm³ tabiri ile ifade edilen, yenilmeleri mutad olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlar⁴ hadis rivâyetlerinde helallik-haramlık yönüyle ele alınmamakta dolayısıyla çalışmamızda söz konusu edilmemektedir.

Hadis kaynaklarında hayvan etleri ile ilgili rivâyetler, ağırlıklı olarak "Et'ime/Yiyecekler", "Zebâih/Boğazlama", "Sayd/Avlanma" başlıklı bölümlerde yer almaktadır. Yenilmesi mübah görülen hayvanlarla ilgili rivâyetlerin çeşitliliği ve sayılarının çokluğu araştırmayı *Kütüb-i Sitte* merkezli ele alma ihtiyacı doğurmuş, diğer eserlerden sınırlı bir biçimde yararlanmak durumunda kalmıştır.

Temas edilmesi gereken diğer bir husus, hakkında mübahlığına dair hadis rivâyeti bulunan bazı hayvan etleri konusunda mezheplerin verdiği farklı hükümlerdir. Muhaddislerin bir hayvan hakkında rivâyetleri esas alarak yaptıkları mübahlık yönündeki değerlendirmeleri

¹ Yusuf el-Karadâvî, *İslam'da Helal ve Haram*, trc. Mustafa Varlı (Ankara: Hilal Yayınları, 1970), 21.

² Geniş bilgi için bk. Nejla Hacıoğlu, "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 / 2 (Aralık 2018): 1191-1220.

³ el-Mâide 5/ 1; el-Hac 22/ 28, 30.

⁴ el-Fahrudîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2. Baskı (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 11:164.

meler, mezhepler hatta aynı mezhebe mensup fakihler tarafından helal, haram ve mekruh gibi farklı hükümlerle ifade edilebilmiştir. Onların birbirlerine muhalif olarak verdikleri hükümlerin dayanakları arasında hadis rivâyetlerinin rolünün tespiti önem arzeden bir husustur.

Hayvan etlerinin helal-haramlığı meselesinde Hz. Peygamber'in verdiği hükümler söz konusu olduğunda ortaya çıkan önemli bir husus Hz. Peygamber'in helal-haram kılma yetkisi mevzuûdur. Hz. Peygamber'in helal-haram kılma yetkisine sahip olduğu konusunda ihtilaf bulunmamakta ancak bu yetkinin mahiyeti konusunda birtakım görüş ayrılıklarının mevcut olduğu görülmektedir.⁵ Helal ve haramı belirleme yetkisi asıl olarak Allah'a ait olmakla birlikte Kur'ân'da Hz. Peygamber'in sahip olduğu yetki *tayyibâtı* helal, *habâisi* haram kılma kavramıyla ifade edilmiştir.⁶ Hz. Peygamber'in helal ya da haram kılabilceği şeylerin listesi verilmemiş, helal-haram konusunda *tayyibât* ve *habâis* kavramları kullanılarak nitelik esaslı temel bir kriter üzerinde durulmuştur. Temiz, hoş, faydalı ve insanoğlunun hoşlanıp lezzet aldığı şeyler *tayyibât* olarak isimlendirilmiş, pis, iğrenç, insanın hoşlanmadığı ve sağlığa zararlı şeyler ise *habâis* sayılmıştır. Hoşlanma, temiz olma ve lezzet alma gibi niteliklerin, kültürel ve coğrafi şartlara bağlı olarak toplumdan topluma farklılıklar göstermesi de dikkate alınması gereken önemli bir husustur.⁷ Bu sebeple Allah'ın haramları ve helalleri evrensel ve değişmez olduğu halde Hz. Peygamber'in özellikle örfe dayalı yeme içme kabilinden yasaklamalarında yerellik ve değişimin söz konusu olabileceği kabul edilmiştir.⁸

Araştırmamız rivâyetler bağlamında yapılan bir çalışma olması sebebiyle, rivâyet ilminin haiz olduğu birtakım meseleleri göz önünde bulundurmaya lüzumlu kılmaktadır. Rivâyetlerin sıhhat ve subûtu, zan ifade eden bir bilgi kategorisinde yer alıyor olmaları, hadislerin anlaşılması ve sıhhat tespitinin ictihâdîliği gibi sorunlar,

⁵ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayınları, 1998), 79-80.

⁶ Abdullah Kahraman, "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 58.

⁷ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 175-176.

⁸ Kahraman, "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi", 58.

hadis ilminin temel meseleleri olarak burada yaptığımız değerlendirmelerde de dikkate alınmayı gerektirmektedir.

Bu konuda hadis alanında sözkonusu rivâyetler bağlamında müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fıkıh alanında yiyeceklerin ve hayvan etlerinin helal-haramlığının çeşitli boyutlarıyla geniş bir zeminde ele alındığı helal gıda konulu istişare toplantısı⁹ ve hayvan etleri ile ilgili haramları belirlerken kullanılan usul ve kaynaklarla ilgili değerlendirmeleri ihtiva eden bazı çalışmalarda¹⁰ başka deliller yanında konu ile ilgili bir kısım rivâyetlere temas edildiği görülmüştür.

1. Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar

1.1. Toy Kuşu (Hubârâ)

Hadis metninde “hubârâ” kelimesi ile ifade edilen toy kuşu, kül renginde, tavuktan büyük, uzun boyunlu bir hayvan olup, eti, tavuk ve ördek arası bir özelliğe sahiptir.¹¹ Günümüzde soyu tükenme tehlikesi ile karşı karşıya olan toy kuşu dünyada en büyük uçabilen kuşlardan biri olarak kabul edilmektedir.¹²

Toy kuşu ile ilgili olarak Ömer b. Sefine babasından, o da dedesinden şu rivâyette bulunmuştur: “Ben Rasûlullah ile birlikte toy kuşunun etini yedim.”¹³

Tirmizî, (ö. 279/892) bu hadisin garîb olduğunu belirtmektedir. Hadisin ravilerinden İbrahim b. Ömer b. Sefine, mechûl ve sikalara muhalefet eden birisi olması itibarıyla rivâyeti delil sayılmamıştır. Ancak muhaddisler toy kuşunun etinin helal olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴

⁹ *Güncel Dînî Meseleler İstişare Toplantısı IV, Günümüzde Helal Gıda* (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011). 59-72. Ankara: DİB. Yayınları, 2012.

¹⁰ İsmail Yalçın, “Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014): 329-345.

¹¹ Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdulmuhsîn, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, 2. Baskı (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968), 10: 270.

¹² Geniş bilgi için bk. Wikiwand, “Toy (kuş)”, erişim: 10 Haziran 2018, [http://www.wikiwand.com/tr/Toy_\(kuş\)](http://www.wikiwand.com/tr/Toy_(kuş)).

¹³ Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Avvâme, 3. Baskı (Medine: Dâru'l-Yusr, 1431/2010), “Er'ime”, 29; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Er'ime”, 26.

¹⁴ Tirmizî, “Er'ime”, 26; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 270-271.

Hadisçilerin zayıf gördüğü bu rivâyet, delil olarak kullanılmasa dahi toy kuşunun o coğrafyada yaşayan ve eti yenilen bir hayvan olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında herhangi bir yasaklamanın bulunmaması aslolanın ibaha olduğu ilkesi ve örf gereği etinin yasak olmadığına delalet etmektedir.

Toy kuşu hakkında fakihler tarafından herhangi bir görüş serdedildiğine ise rastlanmamıştır.¹⁵

1. 2. Çekirge

Hiz. Peygamber'in çekirge yediğı ve yenilmesine izin verdiğıne dair çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Bu hususta pek çok kaynakta İbn Ebî Evfâ'dan nakledilen şu rivâyet yer almaktadır:

“Rasûlullah ile beraber yedi –veya altı defa- savaşa gittik ve savaş esnasında Rasûlullah'la birlikte çekirge yedik.”¹⁶

Çekirge hakkında *Kütüb-i Sitte*'de bulunan diğer rivâyetler şunlardır:

196 | db

Ebû Hureyre anlatıyor: “Biz, hac veya umre için Hiz. Peygamber'le birlikte yola çıkmıştık. Yol esnasında bir çekirge sürüsüne rastladık. Kamçı ve yaylarımızla vurmaya başladık. Rasûlullah: “Yiyin, zîra o, deniz avından (sayılır)” dedi.”¹⁷

“Bizim için iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır, iki ölü; çekirge ve balık, iki kan ise karaciğer ve dalaktır.”¹⁸

Bu rivâyetlerin yanısıra Hiz. Peygamber'in çekirge yemediğıne dair de bir rivâyet bulunmaktadır:

¹⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min esrâri munteka'l-ahbâr*, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdullâh b. Muhmmmed, 2. Baskı (Riyâd: Dâru İbn Kayyim, 1429/2008), 10:197-201; Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fikh alâ mezâhibi'l-erbaa*, thk. Abdu'l-Humeyd Hicâzî-Emîn el-Cezîrî (b.y.: Şirketu Fennu't-Tibâa, 1358/1939), 379-380.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Zebâih ve Sayd”, 13; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşayrî en-Neysâbüri, *Sahîhu Muslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Sayd”, 8; Ebû Dâvud, “Er'ime”, 35; Tirmizî, “Er'ime”, 22; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Sayd”, 37.

¹⁷ Ebu Dâvud, “Menâsik”, 42; Tirmizî, “Hac”, 27.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Er'ime”, 31, “Sayd”, 9.

Selmân el-Fârisî şöyle naklediyor: “Resûlullah’a çekirgenin hükmü soruldu. Dedi ki: “Onlar, Allah’ın en kalabalık ordularındır. Onu ne yerim ne de haram kılarım.”¹⁹

Ebû Dâvud (ö. 275/889), bu hadisin mürsel bir isnadının bulunduğunu belirtmekte,²⁰ Azîmâbâdî (ö. 1857/1911) bu hadisin sahih olan isnadının Selmân zikredilmeksizin gelen mürsel isnad olduğunu söylemektedir.²¹ Azîmâbâdî Hz. Peygamber’in çekirge yediğine dair rivâyetin bu rivâyete tercih edileceğini, bu sözden anlaşılması gerekenin Hz. Peygamber’in kelerden tiksindiği gibi çekirgeden de tiksimesi olduğunu belirtmektedir.²²

Sahabe arasında da çekirge yemekten hoşlananların bulunduğuna dair Abdullah b. Ömer’den nakledilen rivâyet şöyledir: “(Babam) Ömer’e çekirgenin hükmü soruldu. Şu cevabı verdiğini işittim: “Keşke bizde ondan bir tas dolusu olsa da yesek.”²³

Rivâyetlerden çekirge yemenin câiz olduğu, bu konuda herhangi bir yasağın bulunmadığı ve Arap toplumunda yenilen bir hayvan olduğu anlaşılmaktadır. Muhaddisler tarafından zayıf olarak değerlendirilen “Ne yerim ne de haram kılarım” ifadesinin yer aldığı rivâyet sahih kabul edilse dahi kişisel bir tercihe işaret etmekte, bir yasaklama ihtiva etmemektedir. Çekirge yemenin helal olduğu konusunda fukahâ arasında da ihtilaf görünmemektedir.²⁴

1.3. Yabânî Eşek

Rivâyetlere göre Ebû Katâde ihrama girmeden önce bir yaban eşiği avlayarak arkadaşlarına getirmiş, bir kısmı yemiş bir kısmı da Hz. Peygamber’e sormak istemişlerdir. Sorduklarında Hz. Peygamber: “İyi etmişsiniz daha bir şey kaldı mı? Bize de biraz hediye edin” buyurmuştur. Rivâyetin devamı, “Hayvanın kalmış olan etinden bir parça kendisine getirdik. O, ihramlıyken bu etten yedi.”²⁵ şeklindedir.

¹⁹ Ebû Dâvud, “Er’ime”, 35; İbn Mâce, “Sayd”, 9.

²⁰ Ebû Dâvud, “Er’ime”, 29.

²¹ Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 288-289.

²² Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 288-289.

²³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, thk. Beşşâr Marûf, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1417/1997), “Sıfâtu’n-Nebî”, 10; Serahsî, *Mebûât*, 11: 229.

²⁴ Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi’l-erbaa*, thk. Abdu’l-Humeyd Hicâzî-Emîn el-Cezîrî (b.y.: Şirketu Fennu’t-Tibâa, 1358/1939), 380.

²⁵ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 17.

Konuyla ilgili başka bir rivâyete göre Hz. Peygamber'e yabânî eşek etinin yenilip yenilmeyeceği sorulmuş, o, "Bu yenilecek bir şeydir, Allah onu sizlere taâm kıldı"²⁶ ve "Yiyiniz, o, Allah'ın sizlere rızık kıldığı bir yiyecektir"²⁷ cevabını vermiştir.

Câbir b. Abdullah'dan gelen bir rivâyet ise "Hayber zamanı at ve yabânî eşek eti yedik, ancak Hz. Peygamber ehlî eşek eti yememizi yasakladı."²⁸ şeklindedir.

Selmân el-Fârisî'nin naklettiğine göre, Rasûlullah'a, yağ, peynir ve yabânî eşeğin hükmü sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "Helal Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklamada bulunmadıkları ise serbest bıraktığı şeylerdendir."²⁹

Kaynaklarda yabânî eşek eti hakkında yer alan mezkûr rivâyetlerden yabânî eşeğin yenilebileceği ve bu konuda herhangi bir yasa bulunmadığını göstermektedir. Bu hususta Hz. Peygamber'e nispet edilen ifadeler iki önemli ilkeye işaret etmektedir. Birincisi helal ve haramların asıl olarak Kur'an'da belirtilenlerle sınırlı olduğu prensibi, diğeri ise eşyada aslolanın ibaha olduğu ilkesidir. İleride görüleceği üzere aynı ifade biçimi bazı sahabîler tarafından da kullanılmıştır. Her şeyin aslen helal ve mübah olduğu kâidesi İslam âlimlerinin ortaya koydukları önemli bir prensiptir.

Fukahâ'nın da yabânî eşek etinin helal olduğu konusunda görüş birliği içerisinde oldukları rivâyet tecihinde ise farklılaştıkları görülmektedir.³⁰

1.4. Yer Haşereleri (Arap Tavşanı, Keler / Kertenkele, Kirpi vb.)

Bazı hadis kaynaklarında bir kısım hayvanlara "haşerâtul-ard/yer haşereleri" başlığı altında temas edilmiş, şârihler bu lafzi kertenkele, kirpi ve Arap tavşanı ile örneklendirerek açıklamışlardır. Bu kelime ile dilimizde kullandığımız haşereler değil, kertenkele/keler, kirpi, Arap tavşanı gibi bazı küçük hayvanlar kastedilmiş-

²⁶ Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 10; Müslim, "Sayd", 8.

²⁷ Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 11.

²⁸ Müslim, "Sayd", 6; Tirmizî, "Et'ime", 5.

²⁹ İbn Mâce, "Et'ime", 60; Tirmizî, "Libâs", 6.

³⁰ Şemsuddîn es-Serahsî, Kitâbu'l-Mebsût, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, ts.), 11: 232-233; Cezîrî, *el-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erbaa*, 379; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe v. dğr. (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 4: 323.

tir.³¹ Bu hayvanlardan keler ve kirpi hakkında rivâyet bulunmakta, Arap tavşanı ile ilgili ise bir rivâyete rastlanmamaktadır.

1.4. 1. Arap Tavşanı

Kaynaklarda yerbû' olarak geçen bu kelime, cerboğa, kır, ada ve Arap tavşanı, yer köpeği gibi çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. Arap tavşanı, adı tavşan olmakla birlikte bu türün özelliklerini taşımamakta, gececil (gündüzleri dinlenen geceleri faal olan) kemirgen bir tür olarak tanımlanmaktadır. İlk bakışta ne olduğu kestirilemeyen, kulakları tavşan, arka ayakları kanguru ve gövdesi fare şeklinde, arka ayakları ön ayaklarından daha uzun, kuyruğu ve kulakları çok uzun bir hayvan olarak tasvir edilmektedir. Günümüzde Arap ülkelerinde özellikle de Suriye'de avlanılıp yenilmekte olan Arap tavşanı nesli tükenmekte olan hayvanlar arasında yer almaktadır.³²

Yer haşereleri cinsinden kabul edilen Arap tavşanı, içerisinde haşerâtu'l-ard lafzının yer aldığı, Hz. Peygamber'in yer haşerelerini yasaklamadığına vurgu yapılan ve zayıf görülen bir rivâyetten dolayı muhaddislerin söz konusu ettiği bir hayvandır.

db | 199

İlgili rivâyet şöyledir:

Milkâm b. Tilb, babasından naklediyor: “Rasûlullah ile arkadaşlık yaptım, yer haşerelerinden herhangi birini haram kıldığını işitmedim.”³³

Bu hadisin isnadı zayıf görülmüş, ravisi Milkâm b. Tilb'in mechûl olduğu, meşhur olmadığı belirtilmiştir.³⁴ Rivâyeti değerlendiren Hattâbî (ö. 388/998), ravinin işitmemiş olmasının helalliğe delil teşkil etmeyeceğini belirterek bu sözün, toplumun adetine işaret ettiğini, Rasûlullah'ın onların bu adetlerini bildiği için onları haşere yemekten menetmediğini ve bu durumun haşerelerin yemesinin mübahlığına delalet ettiğini ifade etmiştir.³⁵

³¹ Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus'ab (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010), 3: 239.

³² el-Cezûrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 379; Tavsan.gen.tr, “Arap Tavşanı”, erişim: 11 Mayıs 2018, <https://www.tavsan.gen.tr/arap-tavsani.html>

³³ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 29.

³⁴ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 239.

³⁵ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 239.

Rivâyet delil olabilecek kuvvette görülmesi dahi Arap tavşanı ile ilgili yasaklayıcı bir rivâyete rastlanmaması ve günümüzde de Arap ülkelerinde avlanılıp yeniliyor olması geçmişe uzanan bir yeme alışkanlığının varlığına işaret etmektedir.

Bu rivâyet bazı fakihler tarafından aslolan ibaha ilkesini teyid edici yönde delil olarak kullanılarak, Arap tavşanı ve diğer yer haşereleri sınıfında bulunan hayvanların yenilebileceğine delalet ettiği belirtilmiştir.³⁶

Hakkında bir rivâyet bulunmayan Arap tavşanı konusunda mezhepler arasında ihtilaf söz konusudur. Şâfiî (ö.204/820) ve İmam Mâlik'in (ö.179/795) Arap tavşanını mübah, Hanefilerin bazı kaynaklara göre kerih³⁷, bazılarının göre haram gördükleri nakledilmektedir.³⁸ Hanefiler Arap tavşanını iğrenç görerek habâis sınıfına dahil etmişlerdir.³⁹

1.4. 2. Keler / Kertenkele

Keler, kertenkeleye benzer ama ondan daha büyük bir sürüngen olarak tavsif edilmektedir.⁴⁰ Pek çok kaynakta yer alan şu rivâyet keler etinin yenilebileceğine delil olarak kullanılmıştır:

Abdullah b. Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre Hâlid b. Velîd ona bu konuyla ilgili şunları anlatmıştır: Rasûlullah'ın zevcesi, İbn Abbâs ve benim teyzem olan Meymûne'nin odasına Hz. Peygamber'le birlikte girmiş ve orada kızartılmış bir keler görmüştüm. Keleleri Meymûne'ye kızkardeşi Hufeyde bint el-Hâris, Necid'den getirip takdim etmiş, Meymûne'de bunu Rasûlullah'a ikram etmişti. Hz. Peygamber'e, ismi söylenmeyen ve kendisinden bahsedilmeyen çok az yemek takdim edilirdi. Rasûlullah kelere elini uzattığında orada bulunan kadınlardan biri:

“Rasûlullah'a ikram ettiğiniz şeyin ne olduğunu söylesenize!” dedi, bunun üzerine Meymûne:

³⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdullâh b. Muhammed, 2. Baskı (Riyâd: Dâru İbn Kayyim, 1429/2008), 10: 197.

³⁷ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 239.

³⁸ Cezîrî, *el-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erbaa*, 379.

³⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 11: 255.

⁴⁰ Ahmed b. Ali b. Hacer el- Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdu'l-Azîz b. Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004), 9: 756; Azîmâbâdî, *Avnu'l- ma'bûd*, 10: 275.

“O kelerdir. Ey Allah’ın Rasûlü” deyince Hz. Peygamber hemen elini çekti. Ben (Hâlid b. Velîd): “Keler haram mıdır, ey Allah’ın Rasûlü?” diye sordum, Hz. Peygamber cevaben; “Hayır, fakat o benim halkımın yaşadığı bölgede bulunmayan bir yiyecektir. Bu yüzden tiksime hissediyorum.” buyurdu. O zaman ben onu önüme çekip yedim. Rasûlullah da bakıyordu.”⁴¹ Bu ifadenin “Rasûlullah bana bakıyor, ama beni men etmiyordu.” şeklinde başka tarifleri de mevcuttur.⁴²

Rivâyetin İbn Abbâs’tan nakledilen başka bir tariki şöyledir:

“Teyzem Ummü Hufeyd, Rasûlullah’a sade yağ, keş (suyu süzülüp sertleşmiş yoğurt kurusu) ve birkaç da keler getirmişti. Hz. Peygamber yağ ve peynirden yedi, ama keleri pis bulduğu için yemedi. (Rivâyetin bazı tariklerinde “tiksinen bir eda ile onlardan yemedi” ifadesi yer alır.) Fakat Hz. Peygamber’in sofrasında keler yendi. Şâyet haram olsaydı, Rasûlullah’ın sofrasında yenmesi mümkün olmazdı.”⁴³

Kaynaklarda keler eti ile ilgili en fazla yer verilen rivâyet Hz. Peygamber’in Meymûne’nin evinde keler yememesi olayı ile ilgili zikrettiğimiz bu rivâyettir. Rivâyetin pek çok tariki bulunmakta ve genel olarak Abdullah b. Abbâs’tan rivâyet edilmektedir.

Bu olayın haricinde keler ile ilgili diğer bazı sahabîlerden gelen başka rivâyetler de mevcuttur.

Abdullah b. Ömer’den şu rivâyet kaydedilmektedir:

“Hz. Peygamber, içlerinde Sa’d’ın da bulunduğu ashaptan bazı kişilerle birlikte iken, keler eti ikram edilmişti. Hanımlarından biri;

“O, keler etidir” deyince, Rasûlullah;

“Siz yiyeğin, çünkü o helaldir. Ama benim yiyeceğim değildir.” buyurdu.⁴⁴

⁴¹ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 33, “Et’ime”, 10, 14; Müslim, “Sayd”, 7; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 28; Nesâî, “Et’ime”, 17.

⁴² Müslim, “Sayd”, 7; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 28; Nesâî, “Et’ime”, 17.

⁴³ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 33; Müslim, “Sayd”, 7; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 28; Nesâî, “Sayd”, 26.

⁴⁴ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 33; Müslim, “Sayd”, 7; Tirmizî, “Et’ime”, 3; Nesâî, “Sayd”, 26.

Meymûne'den gelen bir rivâyet şöyledir: Bize bir keler hediye edilmişti. Onu pişirdim. Kavmimden iki kişi onu yiyorken Rasûlullah geldi ve onlara “Yiyin, siz Necdliler onu yersiniz, biz Medineliler ondan hoşlanmıyoruz.”⁴⁵ dedi.

Keler yenilmesinin mübahlığına dair rivâyetlerin yanısıra yasak olduğuna dair Ebû Dâvud kaydettiği rivâyet şöyledir:

Abdurrahman b. Şibl: “Rasûlullah keler etini yemeyi yasakladı.”⁴⁶

Hattâbî bu hadisin sağlam olmadığını, münker hadis olduğu görüşündedir.⁴⁷ İbn Hacer (ö. 852/1448) ise hadisi hasen olarak nitelemekle birlikte kelerin helalliğine açık ve net bir şekilde delalet eden diğer rivâyetlerle bu rivâyet karşılaştırıldığında delil olarak kullanılamayacağını belirterek, kelerin haram olmadığını, mekruh dahi sayılamayacağını söylemektedir.⁴⁸ Bu rivâyet başka âlimler tarafından da isnadındaki ravilerden “İsmâil b. Ayyâş ve Damdam b. Zur'a'nın sadûk ancak vehim sahibi olduğu”⁴⁹, “isnadında mechûl ve zayıf raviler bulunduğu”, “salih olmadığı”, “İsmâil b. Ayyâş'ın teferrüd ettiği ve hadisin delil olamayacağı” gibi ifadelerle tenkit edilmiştir.⁵⁰

Sahabîler arasında da keler etini tercih konusunda farklı tutumlar olduğu görülmektedir. Rivâyete göre, Ebû Zubeyr, Câbir'e kelerin hükmünü sormuş, Câbir onu iğrenç bularak “onu yemeyin” demiştir. Ömer b. Hattâb'ın ise keler ile alakalı olarak “Hz. Peygamber keleri haram kılmadı, (bazı rivâyetlerde sadece ondan tiksindi ifadesi bulunmaktadır), Allah birçok kimseyi onunla menfaatlendirdi, genellikle çobanlar ondan yer, yanımda olsa ondan yerdim.” ve “Keler bana tavuktan daha hoş gelir.”⁵¹ dediği nakledilmiştir.

⁴⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah-Muhammed b. İbrâhîm, 2. Baskı (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1428/2007), 8: 195.

⁴⁶ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 28.

⁴⁷ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 238.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l- bârî*, 9: 760; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 269-270.

⁴⁹ Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus'ab, *Me'âlimu's-sünen (Ta'lik)* (Riyâd: Mektebetu'l- Maârif, 1431/2010), 3: 238.

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 760.

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 197; Müslim, “Sayd”, 7.

Sâbit b. Zeyd'in "Rasûlullahla beraberdik, insanlar kelerlere rastladılar ve onları kızartıp yediler."⁵² şeklindeki rivâyeti de kelerin yenildiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak mezkur rivâyetler ve konuya dair değerlendirmelerden keler etinin yenilmesi konusunda herhangi bir yasaklama bulunmadığı anlaşılmaktadır. İlgili rivâyetlerde geçen, kelerin yemek olarak sunulması, hediye edilmesi gibi ifadeler ve sahabenin konuyla alakalı tutumları kelerin Arap toplumunda yenilen bir yiyecek türü olduğuna delalet etmektedir. Rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber keler etini sevmediğini belirterek yememiş fakat yenilmesini yasaklamamış ve sofrasında yenilmesine engel olmamıştır. O'nun bu tercihinde yeme alışkanlığı ve kişisel zevkinin tesiri olduğu anlaşılmaktadır. Haram olan bir yiyeceğin onun sofrasında yenilemeyeceği ise malumdur.

Hanefiler dışındaki üç mezhep imamı, keler yemenin mübah olduğu konusunda hemfikirdirler. Rivâyetlerde geçen "onu yemem haram da kılmam" ifadesi ve Hz. Peygamber'in sofrasında keler yenmesine ses çıkarmaması keler yemenin câiz olduğu hususunda cumhurun dayanağı olmuştur.⁵³ Hanefiler'e göre haram oluşunun asıl gerekçesi onun pis/habîs oluşudur. Kelerin helal oluşu hakkında vârid olan hükümlerin "Onlar için pis/habîs şeyleri haram kılar."⁵⁴ âyetinin nuzûlünden öncesine matuf olduğu görüşündedirler.⁵⁵ Ayrıca Hanefiler⁵⁶ görüşlerine delil olarak Hz. Âişe'den rivâyet edilen, *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan şu rivâyeti göstermektedirler: "Hz. Âişe'ye bir keler hediye edildi. O, bunun yenilip yenilmeyeceğini Rasûlullah'a sordu. Hz. Peygamber yemek istemedi. Az sonra bir dilenci geldi, Âişe keleri ona vermek istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Kendin yemediğin şeyi mi ikram ediyorsun?" buyur-

⁵² İbn Mâce, "Sayd", 16; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Me'ânîl-âsâr*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 3: 500.

⁵³ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 201.

⁵⁴ el-A'râf 7/157.

⁵⁵ Cezîrî, *el-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erbaa*, 379.

⁵⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 11: 255.

du.”⁵⁷ Hanefîlerin önde gelen fakihlerinden Tahâvî (ö. 321/933) ise mezhebini bu görüşünden dolayı tenkit etmektedir.⁵⁸

1.4. 3. Kirpi

Kirpi ile ilgili Abdullah b. Ömer’e dayanan tek bir rivâyete rastlanmakta bu rivâyet kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: İbn Ömer’e kirpinin hükmü soruldu. O da: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pistir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim (yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki rabbin bağışlayan ve esirgeyendir." (el-En’am 6/145) âyetini okuyarak cevap verdi. Ancak yanında bulunan bir yaşlının ‘Ben Ebû Hureyre’den Rasûlullah’ın: “O pis hayvanlardan biridir, yenmez” buyurduğunu işittim’ demesi üzerine İbn Ömer: “Eğer bunu Rasûlullah söyledi ise, onun dediği gibidir (demek ki) biz bilmiyoruz.” demiştir.⁵⁹

204 | db

Bu rivâyet hadis âlimlerince zayıf kabul edilmiş, “bir yaşlı” ifadesinin mechûlün rivâyetine işaret ettiğine dikkat çekilmiştir.⁶⁰ Hattâbî, İbn Ömer’in rivâyetinde kirpi etine ruhsat verildiğini, Ebû Dâvud’da yer alan bu rivâyetin ise sağlam olmadığını belirtmektedir.⁶¹

Kaynaklarda kirpinin Arapların hoşlandıkları, güzel buldukları bir yiyecek olduğuna dair bilgiler de yer almaktadır.⁶² Bu konuda belirgin bir yasak olmaması ve Arapların kirpi yediklerini bildiren haberler yiyecek tercihiinde örfün etkisini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Kirpinin câiz olup olmadığı konusu fukahâ arasında tartışılmıştır. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’ye göre helal, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) göre ise haramdır.

⁵⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah-Muhammed b. İbrâhîm, 2. Baskı (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1428/2007), 8: 195.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. (Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007), 3: 516).

⁵⁹ Ebû Dâvud, “E’ime”, 30.

⁶⁰ Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 273.

⁶¹ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 240; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 197.

⁶² Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 197.

Hanefîlerin ve İmam Mâlik'in kirpiyi kerih gördüğü de söylenmiştir.⁶³ Haram olduğunu söyleyen fakihler, hadiste kirpinin habîs olarak vasıflandırılmasını esas almışlardır.⁶⁴ Serahsî, insan tabiatının bu tür hayvanlardan öğrendiğini, bunların “Onlara pis şeyleri haram kılar” (el-A'râf, 7/157) âyetinin içeriğine dahil olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

1.4. 4. Tavşan

Kaynaklarda tavşan eti ile ilgili şu rivâyetlere yer verilmektedir:

Tavşan etinin yenilebileceği yönünde delil olarak kullanılan ve pek çok kaynakta yer alan rivâyet şudur:

Enes b. Mâlik anlatıyor: “Yürüdük ve Merru'z- Zahran'da⁶⁶ bir tavşan kaldırdık.”⁶⁷ Arkadaşlarımız peşinden koştular ve yakalayamadılar. Bu sefer ben koştum, yetiştim ve yakaladım. Onu Ebû Talha'ya getirdim. Ebû Talha, tavşanı keskin bir taşla kesti ve iki budunu benimle Rasûlullah'a gönderdi. Hz. Peygamber de yedi. Ona: “Hz. Peygamber onu yedi mi?” diye sorulunca; “Kabul etti” dedi.⁶⁸

Tavşan eti ile ilgili başka bazı rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in kendisinin yemeyip ashabına “yiyiniz” dediği nakledilmektedir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in tavşan eti yemediğini bildiren diğer bir rivâyet *Kütüb-i Sitte* içerisinde sadece Ebû Dâvud'da yer alan şu rivâyettir:

Hâlid b. Huveyris anlatıyor: “Bir adam bir tavşan avladı ve Abdullah b. Amr'a gelip: “Ne dersiniz (bunun eti yenir mi?)” diye sordu. Abdullah: “Tavşan Resûlullah'a da (böyle avlanıp) getirilmişti. Ben de o sırada yanında oturuyordum. Ondan ne yedi ne de yenilmesini yasakladı, tavşanın hayız gördüğüne inanıyordu.”⁷⁰

⁶³ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 239; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 197.

⁶⁴ Azîmâbâdî, *Avnu'l- ma'bûd*, 10: 273; Cezîrî, *el-Fikh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 379.

⁶⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 11: 255.

⁶⁶ Mekken'den bir merhale uzak bir yerin adıdır. (bk. İbn Hacer, *Fethu'l- bârî*, 9: 661).

⁶⁷ Kaldırmak “Enfece” kelimesinin tercümesidir. “Enfece” tavşan vb. için kullanılan, kaldırmak, sıçratmak, ürkütüp yerinden kaçırtmak anlamına gelen bir kelimedir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 755; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 206)

⁶⁸ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 10, 32; Müslim, “Sayd”, 9; Tirmizî, “Et'ime”, 2; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 27; Nesâî, “Sayd”, 25.

⁶⁹ Nesâî, “Sayd”, 25; İbn Mâce, “Sayd”, 16.

⁷⁰ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 28.

Azîmâbâdî, Ebû Dâvud'un rivâyet ettiği bu hadisin zayıf olduğunu, ravilerinden Hâlid b. Huveyris'in marûf ve meşhur olmadığını, rivâyet sahih bile olsa tavşanın mekruh olduğuna kesin delil olamayacağını belirtmektedir.⁷¹

Sahabe ve tâbiünden bazılarının da tavşan etini kerih gördükleri bilgisi nakledilmektedir. Örneğin ahabdan Abdullah b. Ömer, tâbiünden İkrime (ö. 105/723) ve İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702) tavşan etini mekruh görenler arasındadırlar. Bunlar Huzeyme b. Cezî'den gelen şu rivâyeti esas almışlardır:⁷²

Huzeyme b. Cezî şöyle anlatıyor: “Ey Allah'ın Râsûlü, tavşan hakkında ne dersiniz? dedim. “Ne yerim ne de haram kılarım.” diye cevap verdi. “Öyleyse siz haram kılmadıkça ben onu yiyeceğim dedim. Ey Allah'ın Rasûlü siz niye yemiyorsunuz?” diye sordum, şu cevabı verdi: “Bana onun hayız gördüğü haber verildi.”⁷³

İbn Hacer (ö. 852/1449), bu hadisin senedinin zayıf olduğunu belirterek “Şâyet senedi sahih olsa, yine de burada kerahate delil mevcut değildir.” demektedir. İbn Hacer, Ebû Dâvud'un tahrir ettiği, Abdullah b. Amr'ın rivâyet ettiği ve yukarıda zikrettiğimiz “Ondan Nebi'ye getirildi, ne yedi ne de onun yenmesini yasakladı, tavşanın hayız gördüğüne inanıyordu” rivâyetinin, mezkur rivâyetin şâhidi olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tavşan eti yemediği, yasaklamadığı ve tavşanın hayız gördüğüne inandığı ifadelerinin yer aldığı rivâyetler muhaddisler tarafından güvenilir bulunmamıştır. Bu rivâyetler sahih kabul edilse dahi yasaklayıcı bir hükme delalet etmediği görülmektedir.

Serahsî, “tavşanın hayız gördüğü” ifadesinin Hz. Peygamber'e değil, bir sahabîye ait olan versiyonunu zikrederek, “Arapların cahillerinin tavşanın da kadın gibi adet gördüğü yönündeki inanışları”⁷⁵ olarak değerlendirmektedir. Sahabe ve tabiünden bazılarının tavşan etini kerih görmelerinin bu inanıştan kaynaklanmış olması mümkündür. Bu ifadeyi bizzat Hz. Peygamber'in dillendirdiğine dair rivâyetler zayıf görülmekle birlikte, Hz. Peygamber'in de top-

⁷¹ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 265.

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 756; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 207.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 756; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 207.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 756; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 207.

⁷⁵ Şemsuddîn es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11: 231.

lumda var olan bu türden bir inanışa sahip olması kanaatimizce imkansız olmadığı gibi yadırganacak bir durum da değildir.

Rivâyetlerin genelinden tavşan eti ile ilgili bir yasaklamanın bulunmadığı, toplumun bazı inanışları sebebiyle hakkında bir çekince bulunmakla beraber etinin mübah görüldüğü anlaşılmaktadır.

Dört mezhep imamının ve fukahânın müşterek kanaatine göre de tavşan eti yemek helal görülmüş rivâyet tercihinde ise farklılıklar söz konusu olmuştur.⁷⁶

1.5. At

At etinin yenilip yenilmeyeceği hususundaki rivâyetler, bu bölümde zikredilen diğer hayvanlarla ilgili rivâyetlere nazaran daha fazla ihtilaf ve çeşitlilik arz etmektedir.

At etinin yenilebileceğine dair mevcut rivâyetlerin bir kısmı Hayber savaşı dönemi ile alakalı, bir kısmı da savaş günleri dışında Medine’de at eti yenildiği ile ilgilidir. Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber’in at etinin yenilmesini yasaklamadığı, hem savaş günlerinde hem de normal zamanlarda yenildiği bildirilmektedir. Bu anlamdaki rivâyetlerin yanısıra Hz. Peygamber’in at etinin yenilmesini yasakladığına dair Halid b. Velîd’den nakledilen bir rivâyet mevcuttur.

At etinin yenilebileceği hususundaki rivâyetler:

Esmâ bint Ebî Bekr’in rivâyeti: “Biz Rasûlullah zamanında bir atı gerdanından kestik ve onu yedik.”⁷⁷ şeklindedir.

Câbir b. Abdullah’dan nakledilen benzer manalar içeren rivâyetler şunlardır:

“Biz, Rasûlullah zamanında bir at kestik. O zaman Medine’de idik. Hepimiz onu yedik.”⁷⁸

“Hz. Peygamber Hayber savaşı esnasında eşek etlerinden yemeyi nehyetti, atların etleri hususunda ruhsat verdi”⁷⁹

“Hayber zamanı at ve yabânî eşek eti yedik, ancak Hz. Peygamber ehlî eşek eti yememizi yasakladı.”⁸⁰

⁷⁶ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 207.

⁷⁷ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 24, 27; Müslim, “Sayd”, 6; Nesâî, “Et’ime”, 13, Dahâyâ, 33.

⁷⁸ Müslim, “Sayd”, 6.

⁷⁹ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 27; Nesâî, “Et’ime”, 15.

⁸⁰ Müslim, “Sayd”, 6; Tirmizî, “Et’ime”, 5.

“Hayber günlerinde at, katır, eşek kestik. Rasûlullah katır ve eşek etini nehyetti, at etini serbest bıraktı.”⁸¹ şeklindedir.

Hattâbî, son rivâyet hakkında isnadındaki bazı ravilerin birbirlerinden semânın olmadığı ve sahihe yakın (ceyyid) bir hadis olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.⁸²

Yukarıda zikrettiğimiz at etinin yenilmesinin mübahlığına delalet eden rivâyetlerin yanı sıra at eti yemenin yasak olduğuna dair rivâyet, Ebû Dâvud, Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce'nin (Ö. 273/887) *Sünen*lerinde yer almaktadır. Hâlid b. Velîd'den nakledilen bu rivâyetin farklı tariklerinde yer alan ifadeler şu şekildedir:

Hayber günü Rasûlullah Müslümanlara“...ehlî eşekler, atlar, katırlar, köpek dişli yırtıcılar ve pençeli kuşlar haram kılınmıştır.”⁸³ buyurdu.

Benzer rivâyetler;

“Rasûlullah at etini yasakladı.”⁸⁴

“Rasûlullah, at, katır, eşek, aslan ve köpek dişleri olan hayvanların etlerinin yenmesini yasakladı.”⁸⁵

“Rasûlullah atların, katırların ve eşeklerin etlerini yemeyi yasakladı.”⁸⁶ şeklindedir.

At etinin mekruh olduğu görüşünde olan fakihler en çok bu son rivâyeti delil göstermektedirler. Bu rivâyet hadisçilerin bazıları tarafından mensuh, bazıları tarafından ise zayıf olduğu gerekçesi ile delil olarak kabul edilmemiştir. Ebû Dâvud, ashabtan Zubeyr, Fadâle b. Ubeyd, Enes b. Mâlik, Esmâ bint Ebî Bekr, Suveyd b. Ğafele, Alkame gibi bir çok sahabînin at eti yediğini ve Rasûlullah döneminde Kureyş'in at kesip yediklerini delil göstererek bu rivâyetteki hükmün mensuh olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Bu rivâyetin mensuh olduğunu kabul etmeyenlerden bazıları ravilerden Yahya b. Mikdam'ı zayıf kabul etmeleri sebebiyle, Ahmed b. Hanbel, Buhârî,

⁸¹ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 25.

⁸² Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 236.

⁸³ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 25.

⁸⁴ Nesâî, “Et’ime”, 14.

⁸⁵ Nesâî, “Et’ime”, 14.

⁸⁶ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 25; İbn Mâce, “Zebâih”, 14.

⁸⁷ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 263.

Dârakutnî (ö.385/995), Hattâbî, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve bazı başka alimler de çeşitli sebeplerle zayıf görmüşlerdir.⁸⁸

At etinin yenildiği bilgisini taşıyan rivâyetler ve özellikle Ebû Dâvud'un pek çok sahabînin at eti yediklerine dair nakli, o dönemin Arap toplumunda atın, eti yenilen bir hayvan olduğunun önemli delillerini oluşturmaktadır. At etinin yasaklığı ile ilgili rivâyetler ne yasaklamanın sebepleri ne de bağlamı hususunda bir bilgi içermektedir. Kanaatimizce bu durum at etinin yasaklığını bildiren rivâyetlerin güvenilirliğini sarsan bir unsurdur. Çünkü toplumda yenilmekte olan bir hayvan etinin yasaklanması durumunda bu yasaklamanın sebep ve gerekçelerini öğrenme ihtiyacına bağlı olarak sahâbe tarafından birtakım soruların sorulması veya varsa kanaatlerin beyan edilmesi ve bunların hadis rivâyetlerine yansımaları beklenirdi. Oysa buna dair, inceleyebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir soru veya itiraz ortaya konulmamıştır.

Fakihler at etinin mübahlığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed at etinin mübah olduğu görüşündedirler. Mâlikîlerden meşhur görüşe göre kerahat, diğer görüşe göre ise tahrim söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre ise tenzihen mekruhtur.⁸⁹ İbn Abbâs, İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, "Atları, katırları ve eşekleri binmeniz için ve ziynet olsunlar diye yarattı..."⁹⁰ meâlindeki âyeti esas alarak atın yenmesini mekruh görmüşlerdir.⁹¹ Ebû Hanîfe ve atı mekruh sayan ulemâ, âyetten başka, at eti yemenin yasak olduğuna dair Hâlid b. Velîd tarafından rivâyet edilen, "Rasûlullah atların, katırların ve eşeklerin etlerini yemeyi yasakladı", "Rasûlullah at etini yasakladı." şeklindeki rivâyetleri delil göstermişlerdir.⁹²

1.6. Sırtlan

Sırtlan etinin yenilebileceğine dair rivâyetlerin yanında yenilemeyeceğini ifade eden rivâyetler de mevcuttur.

Yenilebileceğine dair rivâyetler:

⁸⁸ Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 27; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 262, 279-280.

⁸⁹ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 263; Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 379.

⁹⁰ en-Nahl 16/8.

⁹¹ Serahsî, *Mabsût*, 11: 234.

⁹² Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 517; Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 237; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 190.

Câbir şöyle rivâyet etmektedir: Rasûlullah'a sırtlan hakkında (eti helal mi?) sordum. Bana:“O av (hayvanı)dır. İhramlı biri onu avlarsa, karşılığında bir koç tasadduk eder.”⁹³ dedi.

Abdurrahman b. Ebî Ammâr ismindeki tâbîî, Câbir ile arasında geçen diyalogu şöyle anlatır: Câbir'e: “Sırtlan av mıdır?” diye sordum. “Evet!” dedi. Ben tekrar: “Etini yiyeyim mi?” dedim. “Evet!” dedi.” Bu cevap Rasûlullah'tan mıdır?” dedim. “Evet!”⁹⁴ dedi.

Huzeyme b. Cez'in rivâyet ettiği ve zımnem sırtlanın helal olmadığını ifade eden rivâyet ise şudur:

Rasûlullah'a sırtlan hakkında (eti helal mi? diye) sordum. “Sırtlanı yiyen biri de var mı?” dedi. Bunun üzerine kurdun etinin yenmesini sordum.” Kendisinde hayır olup da kurdu yiyen biri var mı?” diye cevap verdi.⁹⁵ İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) ve bu rivâyeti İbn Şeybe'den alan İbn Mâce' eserinde bu rivâyet sadece “Sırtlanı kim yer?”⁹⁶ ifadesiyle yer almakta, ardından Arapların sırtlanı yediğine dair bir rivâyete ⁹⁷ yer verilmektedir.

210| db

Tirmizî (ö. 279/892) bu rivâyetin isnadının sağlam olmadığını⁹⁸, Azîmâbâdî hadisin zayıf olduğunu belirtir. İsnadındaki Abdülkerîm b. Umeyye'nin zayıf bir ravi olduğu konusunda ittifak bulunduğu, ondan rivâyet eden İsmâîl b. Müslim'in de zayıf görüldüğünü ifade eder.⁹⁹

Muhaddisler sırtlan etinin yenilmeyeceğini zımnem ifade eden bu hadisi zayıf, Câbir yoluyla Hz. Peygamber'e isnad edilen sırtlanın helal bir av olduğu yönündeki rivâyeti sahih kabul etmelerinden dolayı sırtlan etinin yenilebileceğini savunurlar. Hadiste sırtlanın av olarak zikredilmesini etinin mübah olduğuna delil kabul etmektedirler.¹⁰⁰ Bu konudaki diğer bir problem ise yine hadisçilerin delil kabul ettikleri, yırtıcı hayvanların etlerinin yenilmesinin yasaklığını ifade eden “Hz. Peygamber köpek dişi olan yırtıcı hayvanlar ile avı-

⁹³ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 32; Tirmizî, “Et'ime”, 4; Nesâî, “Sayd”, 27.

⁹⁴ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 32; Tirmizî, “Et'ime”, 4; Nesâî, “Sayd”, 27.

⁹⁵ Nesâî, “Et'ime”, 14.

⁹⁶ Tirmizî, “Et'ime”, 4.

⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 185; İbn Mâce, “Sayd”, 15.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 185.

⁹⁹ Tirmizî, “Et'ime”, 4.

¹⁰⁰ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 275; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 206.

¹⁰¹ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 241-242.

nı pençelisiyle parçalayan kuşları(n yenilmesini) yasakladı.”¹⁰¹ rivâyeti ile yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilebileceğini ifade eden zikrettiğimiz rivâyet arasındaki çelişkili durumun mevcudiyetidir. Hattâbî sırtlan konusunda, sırtlanın yenilebileceğine dair Câbir’in naklettiği rivâyeti, köpek dişleriyle avlanan yırtıcıların yenilmesini yasaklayan rivâyete tercih ederek, gerekçesini, “Hususî delil ikâme edilir. Câbir’in haberi hâs, vahşilerin haramlığını ifade eden haber ise geneldir.” sözleriyle ifade eder.¹⁰² Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Azîmâbâdî de aynı gerekçeyle husûsi anlam ifade eden rivâyetin umum ifade eden rivâyete takdim edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰³ İbnu’l-Kayyim (ö. 751/1350) sırtlan etinin yenilebileceği görüşünde olmakla birlikte umum-husus esaslı bu delillendirme yöntemini eleştirir. O, yırtıcı hayvanlar ile sırtlan arasında hiçbir fark görmeksizin, sırf hususî olduğu gerekçesiyle sırtlan etinin yenilebileceği ile ilgili rivâyetin sahih kabul edilmesini anlamlı bulmaz. Diğer yırtıcı hayvanlardan sırtlanın istisna edilmesinin esas sebebini şöyle izah eder: “Rasûlullah iki vasıf taşıyan hayvanları haram kılmıştır: 1. Hayvanın kesici dişinin bulunması. 2. Yaratılış itibarıyla normal yırtıcılardan olması. Aslan, kurt, kaplan, gelincik gibi. Sırtlanda ise bu iki vasıftan sadece biri vardır. Kesici dişi vardır ama normal yırtıcılardan değildir. Yırtıcı hayvan kendisinde bulunan yırtıcılık kuvvesi sebebiyle haram kılınmıştır. Zira yırtıcı hayvanı yiyen bu kuvvenin bir benzerini tevarüs ederek vahşileşir. Çünkü bir şeyi yiyen yediği şeye benzer. Aslan, kurt, kaplan, gelincikte bulunan yırtıcılık kuvvesi sırtlanda mevcut değildir...”¹⁰⁴ İbn Kayyim’in sırtlanın mübahlığını “Rasûlullah iki vasıf taşıyan hayvanları haram kılmıştır, sırtlanda ise bu iki vasıftan sadece birisi vardır” şeklinde delillendirerek, Hz. Peygamber’in yırtıcılık vasfını dikkate alarak böyle bir ayrıma gittiğini ifade etmesi kanaatimizce zorlama bir yorumdur. Kaldı ki sırtlan hakkındaki bilimsel veriler onun yırtıcılık yönünün çok kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır. Sırtlan, aslan ve pars (leopar) gibi güçlü hayvanların elinden avlarını kolaylıkla alabilen, etobur hayvanlar arasında timsahlardan sonra en güçlü çeneye sa-

¹⁰¹ Müslim, “Sayd”, 12; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 33; Tirmizî, *es-Sünen*, “Et’ime”, 1; Nesâî, *es-Sünen*, “Sayd”, 28.

¹⁰² Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 242.

¹⁰³ Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 275; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 206.

¹⁰⁴ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-muvakkiîn an Rabbi’l-âlemîn* (Riyâd: Dâru İbnu’l-Cevziyye, 1423), 2: 88-90; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 276.

hip, çeneleri ile kemikleri bile kırabilen, aç kaldıklarında kemik yiyebilen bir hayvan olarak tavsif edilmektedir.¹⁰⁵

Kanaatimizce sırtlanın Arap toplumunda yenilmekte olduğuna dair kaynaklarda yer alan bilgiler, sırtlan etinin mübah görülmesinde bu konudaki rivâyetlerden daha güçlü bir delil oluşturmaktadır. İmam Şafî'nin (ö.204/820) Safâ ve Merve arasında sırtlan kesilip etinin satıldığı ve Arapların sırtlanın yenmesini çirkin görmedikleri, överek ve güzel görerek yediklerinden bahsetmesi¹⁰⁶, Ebu Hureyre'den nakledilen sırtlanın koyun cinsinden bir hayvan olduğu ifadesi, Ebû Saîd'in "sırtlanı besili tavuktan daha çok seviyorum", Câbir'in "sırtlanı koçtan daha çok seviyorum" sözü¹⁰⁷, Arap toplumunda sırtlanın yenildiğinin önemli delillerini oluşturmaktadır. Toplum tarafından yenilen bir hayvan olduğu anlaşılan sırtlan hakkında Hz. Peygamber'den yasaklayıcı bir ifadeye rastlanmaması da onun yenilebileceğine delalet etmektedir. Dolayısıyla örf, bu hususta en belirleyici kriter olarak görünmektedir. Rivâyetlere göre de Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvanların etini yasakladığı halde yine yırtıcı ve leş yiyen bir hayvan olan sırtlanın etine cevaz vermesinin en doğru izahı kanaatimizce örfün etkisi ile açıklanabilir. Kur'ân'da yasaklanmamış olan yiyeceklerin helal ve haramlığının tespitinde örfün fukahâ nezdinde de çok kuvvetli bir delil olduğu anlaşılmaktadır. İmam Şafî'nin tayyibâtın helal, habâisin haram olduğunu belirten âyette¹⁰⁸ zikredilen tayyibâtı, "Arapların temiz görerek yedikleri, habâisi ise Arapların pis görerek yemedikleri hayvanlar" olarak nitelemesi,¹⁰⁹ Hanefîlerin aynı âyet doğrultusunda hayvan etlerinin helal-haramlığını, söz konusu hayvanları tayyibât ve habâis sınıfına dahil etmek suretiyle belirlemeleri ve tayyib ve habisliğin ölçüsü olarak selim tabiat sahibi insanların hoşlanması ve tiksinsmesini esas almalarında¹¹⁰ örfün etkisi açıkça görülmektedir. Mâlikîler bu hususu daha ileri boyuta taşımışlar, mesela akrep, yı-

212 | db

¹⁰⁵ Wikiwand, "Asıl Sırtlan", erişim: 15 Haziran 2018, <http://www.wikiwand.com/tr/Asıl-sırtlan>.

¹⁰⁶ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 241; Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 2. Baskı (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 21: 195-196.

¹⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 184-185.

¹⁰⁸ el-A'râf 7/157.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 2: 265-270.

¹¹⁰ Serahsî, *Mebisât*, 11: 255; Yalçın, "Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu", 338-340.

lan, fare, kurbağa, karınca ve benzeri yer haşerelerini yemenin haramlığını zararlı oluşuna bağlamış, ama bu gibi şeyleri yemeyi alışkanlık haline getirmiş, bunlardan zarar görmeyen ve mideleri de bunları kabul eden toplulukların bunları yemelerini haram görmemişlerdir.¹¹¹

Bu konuda iki farklı anlam taşıyan rivâyetlerin varlığı, fukaha arasında farklı görüşlerin doğmasına yol açmıştır. Helal olduğunu söyleyenler sırtlan etinin yenebileceğini ifade eden rivâyetleri delil göstermekte, yenilemeyeceğini zımnen ifade eden rivâyetin amel edilemeyecek kadar zayıf olduğuna dikkat çekmektedirler.¹¹² İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, sırtlan etinin câiz olduğu görüşündedirler. Hanefilerin görüşü bazı kaynaklarda haram, bazılarında kerahat, İmam Mâlik'in görüşü de mübah ve kerahat olarak zikredilmiştir. İmam Şâfiî, Safâ ve Merve arasında sırtlan kesilip satıldığını, Arapların sırtlanın yenmesini çirkin görmedikleri, överek ve güzel görererek yediklerini delil göstermektedir.¹¹³ Haram olduğu düşüncesinde olanlar, genel olarak Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvan ve kuşları yasakladığına dair rivâyete¹¹⁴ dayanarak, etinin yenilmeyeceğini belirtmişlerdir.¹¹⁵ Bu düşüncede olan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, yırtıcı hayvanların yasaklandığına dair hadisin umûmîliği ile istidlal etmişlerdir.¹¹⁶

1.7. Deniz Hayvanları

Deniz hayvanlarıyla ilgili hadis rivâyetleri oldukça sınırlı sayıdadır ve ancak birkaç rivâyetten söz edilebilir. Deniz ürünlerinin helal olanları konusunda hadislerde bir açıklık bulunmadığı gibi yasaklananlar ile ilgili bir ifadeye de rastlanmamaktadır.

Bu hususta delil olarak en çok kullanılan rivâyet genel bir anlam ifade eden şu rivâyettir:

“Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.”¹¹⁷

¹¹¹ Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 380.

¹¹² Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 379.

¹¹³ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 241; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 195-196;

¹¹⁴ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 29; Müslim, “Sayd”, 12; Tirmizî, “Et'ime”, 1; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33; Nesâî, “Sayd”, 28.

¹¹⁵ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 3: 241; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 195-196; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 275.

¹¹⁶ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 195-196.

¹¹⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, “Sayd”, 3; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Tirmizî, “Tahâret”, 52; Nesâî, “Sayd”, 35, 42.

Rivâyetin sebab-i vurûdu ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgi şöyledir: Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre bir adam Rasûlullah'a gelip: Ey Allah'ın Rasûlü, biz gemiye binip beraberimizde az su alabiliyoruz. Abdestlerimizi bu su ile alsak susuz kalacağız. Deniz suyu ile abdest alabilir miyiz? diye sordu. Rasûlullah şöyle buyurdu:

“Evet, denizin suyu temiz/temizleyici, meytesi/ölüsü de helaldir.”¹¹⁸

İçerisinde balığın zikredildiği diğer rivâyet şudur:

“İki ölü ile iki kan bize helal kılınmıştır. İki ölü; çekirge ve balık, iki kan ise ciğer ve dalaktır.”¹¹⁹

Hadis kaynaklarının ilgili kısımlarında deniz ürünleri konusunda en çok zikredilen rivâyetlerden birisi Câbir'den şöyle nakledilmektedir:

“Hz. Peygamber bizleri üçyüz süvâri olarak bir sefere gönderdi. Emirimiz Ebû Ubeyde idi. Kureyşin bir kervanını gözetliyorduk. Çok acıkmıştık. Hatta habat denilen dikenli bir ağacın yapraklarını, yemişlerini yedik. Bundan dolayı bu sefere Ceyşu'l- Habat ismi verildi. Bu sırada deniz, sahile benzeri görülmeyen büyük bir ölü balık attı. Buna “Anber” (balina/adabalığı) deniliyordu. Biz bu balıktan yarım ay yedik ve yağıyla yağlandı, nihâyet vücutlarımız iyileşti.”¹²⁰ Rivâyetin devamında, Medine'ye geldiklerinde Rasûlullah'a bu durumu haber verdikleri ve Hz. Peygamber'in, “O, Allah'ın sizin için çıkardığı bir rızıktır. Yanınızda onun etinden bir şey var mı? bize de tattırın” buyurduğu, bunun üzerine bu balığın etinden Rasûlullah'a bir parça gönderdikleri ve Hz. Peygamber'in bundan yediği anlatılmaktadır.¹²¹

Daha önce belirttiğimiz üzere balık haricindeki deniz ürünlerinin yenilip yenilmeyeceği konusunda hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilen herhangi bir rivâyete rastlanmamaktadır. Bu hususta, sahâbe ve tâbiûndan bazılarının deniz ürünlerinin her

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, Muvatta', “Sayd”, 3; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Tirmizî, “Tahâret”, 52; Nesâî, “Sayd”, 35, 42.

¹¹⁹ İbn Mâce, “Sayd”, 9.

¹²⁰ Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 12; Müslim, “Sayd”, 4.

¹²¹ Buhârî, “Sayd”, 12; Müslim, “Sayd”, 17; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 47; Nesâî, “Sayd”, 35.

türlüsünün yenilebileceği yönündeki görüşleri hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹²²

İslam âlimlerinin çoğunluğu, balık haricindeki deniz ürünlerinin yenilip yenilmeyeceği hususunda, “Deniz avı ile yiyeceği/taamı size helal kılındı...”¹²³ âyeti ile “Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.”¹²⁴ hadisini delil alarak deniz ürünlerinin her türlüsünün helal olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Bir kısım ulemâ ise bu çerçeveyi olabildiğince sınırlı tutarak, balık dışındaki deniz ürünlerinin helal olmadığını belirtmiştir.¹²⁵ Hattâbî, bütün deniz hayvanlarının mübah ve ölüsünün de helal olduğunu belirtmekte, Evzâî (ö. 157/774) ve Sufyan-ı Sevrî’den (ö. 161/778) de benzer görüşler nakledilmektedir.¹²⁶

Balıkla ilgili rivâyetler arasında, ölü balığın yenilip yenilmeyeceği hususunda bir rivâyet bulunmaktadır.

Bu rivâyet Câbir b. Abdillâh’tan şöyle nakledilmektedir: Rasûlullah “Denizin sahile attığı veya sular çekildiği için açıkta (kara) kalan deniz canlılarını yiyin. Fakat denizde kendiliğinden (belli bir sebep olmaksızın) ölüp de su yüzeyine çıkanları (tâfi) yemeyin!”¹²⁷ buyurdu.

Ebû Dâvud, Câbir b. Abdillâh’ın Hz. Peygamber’e atfederek merfû’ olarak zikrettiği bu rivâyetin zayıf olduğunu belirtmekte, Câbir’e ait mevku’ bir isnadını zikretmektedir.¹²⁸

Sahâbe ölü balığın yenilip yenilmeyeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Ebû Bekir ve Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin suda yüzen ölü balığı mübah gördükleri¹²⁹, Ebû Bekir’in “Denizin içinde ölüp de suyun üstüne yükselen helaldir”, dediği nakledilmiştir.¹³⁰ Bu konuda İbn Abbâs’a nispet edilen iki rivâyet mevcuttur. Rivâyetlerden birisi su

¹²² Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 12.

¹²³ el-Mâide 5/96.

¹²⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Tirmizî, “Tahâret”, 52; Nesâî, “Sayd”, 35, 42; Mâlik b. Enes, Muvatta’, “Sayd”, 3.

¹²⁵ Geniş bilgi için bk. Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 267-268; Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi’l-erbaa*, 381.

¹²⁶ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 245.

¹²⁷ Ebû Dâvud, “Er’ime”, 36; İbn Mâce, “Sayd”, 18.

¹²⁸ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 244; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 267.

¹²⁹ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 244.

¹³⁰ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 244.

yüzeyine çıkan balığı kerih gördüğü¹³¹ diğeri, “Kendiliğinden ölen balığı yemek haramdır.”¹³² dediği şeklindedir. Ali b. Ebî Tâlib’in balıkçılara hitaben, “Çarşılarımızda kendiliğinden ölüp su yüzüne çıkan balık satmayınız.”¹³³ sözü bu hususta nakledilenler arasındadır.

Deniz ürünleri ile ilgili âyetin ifadesinden ve mevcut rivâyetlerden, suda yaşayan hayvanların her türüsünün helal olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda yasaklayıcı bir hükmün bulunmaması mübahliğin esas olduğunu göstermektedir.

Bütün balık türlerinin yenilebileceği hususunda mezhepler ittifak etmişlerdir. Hanefiler’e göre balık türü dışında kalan (midye, kurbağa, yengeç, istiridye, istakoz gibi) deniz hayvanları helal değildir. Yılan balığı müstesna, deniz aygırı ve deniz domuzu gibi balık sûretinde olmayan deniz hayvanlarını yemek de helal değildir. Hanefiler âyetlerde geçen “meyte/leş” lafzını mutlak şekilde yorumlamışlar, ayrıca balık dışındaki türleri “habâis” (iğrenç şeyler) kapsamında kabul etmişlerdir. Hanefiler bu konuda; “Onlara habîs olan şeyleri haram kılar.”¹³⁴ âyetine dayanırlar. Detayda bazı farklı görüşler olmakla birlikte diğer üç mezhebe göre, kurbağa ve timsah dışındaki bütün deniz hayvanları helaldir.¹³⁵

Değerlendirme Ve Sonuç

Yenilmesi mübah görülen hayvanlarla ilgili rivâyetler bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu hayvanlarla ilgili Hz. Peygamber’e nispet edilen ifade ve tutumlar, dînî anlamda helal olan hayvanları belirleme ve tebliğ etme amaçlı bir beyan özelliği taşımamaktadır. Yenilmesi helal olan hayvanların listesini sunmak gibi bir gayeden bahsetmek mümkün olmadığı gibi etleri helal olan hayvanların bunlardan ibaret olduğu gibi bir anlam çıkarmak da mümkün değildir. Bu hayvan isimlerinin rivâyetlere konu olması, o dönemin Arap coğrafyasında

¹³¹ Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen*, 3: 245;

¹³² Serahsî, *Mabsût*, 11: 247-248.

¹³³ Serahsî, *Mabsût*, 11: 247-248.

¹³⁴ el-A’râf 7/157.

Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 206; Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi’l-erbaa*, 381; Bardakoğlu, Ali, “Haramlar ve Helaller”, *İlmihal*, 2: 41; Aktan, *Hamza*. “Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükmün Belirlenmesi”. *Güncel Dînî Meseleler İstişâre Toplantısı IV, Günümüzde Helal Gıda* (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011). Ankara: DİB. Yayınları, 2012, 59-60.

yaşayan ve etleri yenilen hayvanlar olmaları itibariyledir. Yani bir toplumun yemek kültürü ile alışkanlıklarının anlatımı mahiyetindedir. Buradaki mübahlığı, toplum tarafından etleri yenilmekte olan hayvanlara Hz. Peygamber'in herhangi bir yasaklama getirmemesi hali olarak izah etmek yerinde görünmektedir. Rivâyetlerde yenilmesi mübah görülen hayvanlar, tayyibât kavramının içeriğine uygun olarak, Hz. Peygamber'in de içerisinde yaşadığı toplumun temiz ve güzel gördüğü, hoşlanıp lezzet aldıkları yiyeceklerdir. Tayyibât ve habâis kavramlarının içeriğinin oluşmasında bazı ilkelerin yanısıra hoşlanma, temiz olma ve lezzet alma gibi niteliklerin belirleyici bir etkisi söz konusudur. Bu nitelikler ise kültürel ve coğrafi şartlara bağlı olarak toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir.

Hayvan etlerinin yenilip yenilmemesinde coğrafi şartlar, toplumların yeme alışkanlıkları ve kültürleri en belirleyici faktör olarak görünmektedir. Fıkıhta bu durum örf kavramıyla ifade edilmiştir. Zikredilen bu hayvanların, etlerinin helal görülmesindeki en önemli ve belirleyici kriterin örf olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, o toplumda yenildiği anlaşılan ve Hz. Peygamber'in yasaklamadığı, zikrettiğimiz hayvanların hemen hemen hiç birisi bizim yaşadığımız bölge ve toplumda eti yenilen hayvanlardan değildir. Tavşanı hariç tutarsak –toplumumuzda bazı inanışlarda yenilmeyen bir hayvan olduğu da göz önünde bulundurmakla birlikte- çekirge, keler/kertenkele, kirpi, yabâni eşek, sırtlan ve at gibi hayvanların çoğu yaşadığımız coğrafyada bulunmakla beraber toplumumuz tarafından yenilmeyen hayvanlardır. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Arap toplumunda yenilen ve yenilmesi mübah görülen bu hayvanlar başka toplum ve coğrafyalarda yenilmeyen hayvanlardan olabilmektedir. Nitekim dünyanın çeşitli bölgelerinde hayvan etleri konusunda çok çeşitli tercihlerin ve farklılıkların bulunduğu bilinmektedir. Yeme alışkanlıkları ve örfün mezheplerin görüşlerinde de önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mezheplerin hayvan etlerinin helal-haramlığı meselesindeki ihtilaflarında, âyet, sünnet/hadis anlaşılmada ve yorumlanmasında farklı yaklaşım ve usûle sahip olmalarının yanında, yiyeceklerle ilgili meselelere has geliştirdikleri bazı kriterlerin de önemli rolü bulunduğu görülmektedir.

Etlerin helalliği hususunda belirleyici rolü bulunan diğer esasın 'eşyada aslolan ibaha' ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân âyetleri, hadis rivâyetleri ve sahabî görüşleri bu ilkeye kaynaklık ve delalet etmektedir.

Kaynakça

- Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2. Baskı. 25 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2009.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak. *Avnu'l-ma'bûd şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Abdu'l-Muhsîn. Thk. Abdurrahmân Muhammed Os mân. 2. Baskı. 14 Cilt. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, Thk. Abdu'l-Humeyd Hicâzî-Emîn el-Cezîrî. b.y: Şirketu Fennu't-Tibâa, 1358/1939.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm. *Sünenu'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Avvâme. 3. Baskı. 5 Cilt. Medîne: Dâru'l-Yusr, 1431/2010.
- Güncel Dîni Meseleler İstişâre Toplantısı IV, Günümüzde Helal Gıda* (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011). 59-72. Ankara: DİB. Yayınları, 2012.
- Hacıoğlu, Nejla. "Etlerrinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 / 2 (Aralık 2018): 1191-1220.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed. *Me'âlimu's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus'ab. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010.
- İbn Ebî Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1372/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Musannef*. Thk. Hamed b. Abdullah-Muhammed b. İbrâhîm. 2. Baskı. 16 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1428/2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdu'l-Azîz b. Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb *İ'lâmu'l-muvakkiîn an Rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Kahraman, Abdullah. "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 43-69.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam'da Helal ve Haram*. Trc. Mustafa Varlı. Ankara: Hilal Yayınları, 1970. Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayınları, 1998.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Râzî, el-Fahrudîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 2. Baskı. 28 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. Thk. Beşşâr Marûf. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997.
- Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus'ab. *Me'âlimu's-sünen (Ta'lik)*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn b. Müslim el-Kuşayrî en-Neysâbüri. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenu'n-Nesâî*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Serahsî, Şemsuddîn. *Kitâbu'l-Mebsût*. 2. Baskı. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylu'l-evtâr min esrâri munteka'l-ahbâr*. Thk. Ebû Muâz Târik b. Avdullâh b. Muhmmmed. 2. Baskı. 12 cilt. Riyâd: Dâru İbn Kayyim, 1429/2008.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdumelik el-Ezdî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Yalçın, İsmail. "Fıkıhta Haram Hayvanları Belirleme Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014): 329-345.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Wikiwand. "Toy (kuş)". Erişim: 10 Haziran 2018. [http://www.wikiwand.com/tr/Toy_\(kuş\)](http://www.wikiwand.com/tr/Toy_(kuş)).
- Tavsan.gen.tr. "Arap Tavşanı". Erişim: 11 Mayıs 2018. <https://www.tavsan.gen.tr/arap-tavsani.html>
- Wikiwand. "Asıl Sırtlan". Erişim: 15 Haziran 2018. <http://www.wikiwand.com/tr/Asil-sirtlan>.



OSMANLI İLMİYE TEŞKİLÂTININ BOZULMASINA DÖNÜK BİR ELEŞTİRİ: SİNOBÎ ABDULLAH AHDÎ ÖRNEĞİ

Nasi ASLAN*
Ömer KORKMAZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Ocak 2019, **Kabul Tarihi:** 29 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atıf:** Aslan, Nasi. Korkmaz, Ömer. "Osmanlı İlmîye Teşkilâtının Bozulmasına Dönük Bir Eleştiri: Sinobî Abdullah Ahdî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 221-239.

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 16 January 2019, **Accepted:** 29 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Aslan, Nasi. Korkmaz, Ömer. "A Criticism to the Definition of the Ottoman İlmîye Organization: The Case of Sinobi Abdullah Ahdî". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 221-239.



Öz

Osmanlı ilmîye teşkilâtı, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar varlığını sürdürmüş, başta eğitim-öğretim olmak üzere dinî hizmetlerin yanında müftü ve kâdî atamaları gibi tayin işlerinde teklif makamında olmuştur. Ayrıca yargı faaliyetini bilfiil yürüten makam olarak konumlanmış bazı önemli imtiyazlara sahip bir meslek grubudur. Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemi ile beraber malî, idarî ve askerî teşkilâtında yaşadığı problemler ilmîye teşkilâtına da yansımış, bunun sonucunda da ilmîye teşkilâtının içerisinde bulunduğu hali eleştiren ve ıslah edilmesine dönük önerileri içeren bir dizi eser kaleme alınmıştır. Bu cümleden olarak Abdullah Ahdî de yazdığı eserinde ilmîye teşkilâtını ve döneminde yapılan bazı haksızlıkları eleştirmiştir. Ancak Abdullah Ahdî'nin bu eleştiri-

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nasiaslan@cu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

** Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, okorkmaz@cu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8070-5398>

rilerini İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı külli kaidelere dair kitabının muhtasarı olarak hazırladığı fıkıh kitabında dile getirmesi dikkat çekicidir. Bu onun eserinin sıradan bir muhtasar olmaktan çıkmış ve idarenin yaptığı kayırmacılığın eleştirilmesi ve liyakatsiz atamaların doğru olmadığına belirtilmesinde olduğu gibi siyaset-nâme türü eserlerin konularına yer vermesi nedeniyle özgün bir eser hüviyetine bürünmüştür. Bu çalışmada Abdullah Ahdî'nin eserinin muhtevası genel olarak değerlendirilmeye birlikte ilmiye teşkilâtına dönük eleştirilerine odaklanılmış, dönemin ilmî ve siyasî panoramik durumu da özetlenerek onun dile getirdiği hususlarla dönemin özellikleri arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlmîye Teşkilâtı, Liyakat, Sinobî Abdullah Ahdî, İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*.

A Criticism to the Definition of the Ottoman Ilmiye Organization: The Case of Sinobi Abdullah Ahdî

Abstract

The Ottoman ulema organization continued until the collapse of the Ottoman Empire, in addition to religious services, especially in education, he has been assigned as mufti and kadı appointments. It is also a professional group with some important privileges, which are positioned as the authority to conduct judicial activity. The problems that the Ottoman Empire experienced in the financial, administrative and military organization as well as the period of pause were also reflected in the ilmiye organization, as a result, some works were written that criticized the status of the ilmiye organization and included suggestions for improvement. In his work, Abdullah Ahdî criticized the ilmiye organization and some of the injustices made during the period. However, it is noteworthy that Abdullah Ahdî wrote these criticisms in his book fiqh Ibn Nüceym's al-Ashbah and al-Nezair prepared as the subject of his book on general principles. This caused his work to be no longer an ordinary sketch and a unique character. In this study, although the content of Abdullah Ahdî's book will be evaluated in general, the scientific and political panorama of the period will be summarized, it will be tried to reveal the relationship between the issues of him and the features of the period.

Keywords: Ulema Organization, Sinobi Abdullah Ahdî, *al-Durru'l-Mansur*, Ibn Nuceym, *al-Ashbah and al-Nezair*.

Giriş

Ortaya konulan her eser aslında yazıldığı döneme ve şartlara dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bir kitabın ihtisarı/özeti olarak hazırlanmış metinler (muhtasar) de böyledir. Diğer bir ifadeyle her muhtasar metin, ihtisar ettiği metinde olmayan yeni tarihî, kültürel, sosyal bilgiler barındırır. Bir eser ihtisar edildiğinde sadece kısaltılmış olmamakta, muhtasar metne alınanların ve hatta alınmayanların bir anlamı bulunmaktadır. Tarihimiz boyunca yazılan, şerh, haşiye, talik, muhtasar vb. eserler bu zaviyeden incelendiğinde aslında her birinin diğerinin tekrarı olmadığı görülebilecek ve yazarın

eserini hangi maksatla yazdığı anlaşılabilir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'i üzerine de aşağıda belirtileceği gibi şerh, haşiye ve muhtasar tarzında birçok çalışmalar yapılmıştır. Abdullah Ahdî b. el-Kâdî Ali es-Sinobî de İbn Nüceym'in eserini ihtisar edenler arasındadır.¹ Ancak Abdullah Ahdî eseri sadece ihtisar etmekle kalmamış dönemindeki problemlerin neler olduğuna dair rapor niteliğinde kayda değer malumatlar sunmuştur. O, bunu kimi zaman İbn Nüceym'in kitabındaki ifadeleri eserine alarak, kimi zaman da almayarak yapmıştır.

Abdullah Ahdî'nin eserinin mukaddimesinde verdiği bilgilerden Sinoplu olduğu ve Sultan İbrahim devrinde (1640-1648) yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, aşağıda sözü edilecek eserini tamamladıktan sonra şer'î şerîfe hizmet etme niyetiyle kâdî olmak istediğini, ancak bazı engellerle karşılaştığını belirtmektedir. Müellifin eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla daha önce en alt kademededen başlayarak üst kademelere kadar müderrislik yapmış, daha sonra azledilmiştir. Bunun üzerine Sultan İbrahim'in huzuruna varmış ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserindeki kaidelerden ve kapsam itibarıyla bu kaidelerden istisna edilen konulardan yaptığı seçkiyi padişaha arz etmiştir. "Kâdîlık ve ihsanın anahtarlarını elinde tutan" padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kâdîlık kapısını açması talebinde bulunmuştur. Yine bu cümleden olarak yer değişikliği talebinde bulunan kâdîların nakil taleplerinin dikkate alınması, yerinde kalmak isteyenlerin de mağdur edilmemesi noktasında hasbi olarak arzuhalde bulunmuştur. Müellifin bu ve benzeri açıklamalarından döneminde kâdî tayin ve yer değişikliklerinin usulüne uygun yapılmadığı ve kayırmacılığa dönük bazı olumsuzlukların yaşandığı anlaşılmaktadır. Müellifin bu site-minin haklılığını tespit edebilmek için öncelikle döneminin genel durumunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu sebepten dolayı çalışmada öncelikle dönemin ilmiye teşkilatının içinde bulunduğu durum hakkında bilgi verilerek Abdullah Ahdî'nin öne sürdüğü düşünceleriyle bu şartlar arasındaki ilişki ortaya konulacaktır. Ardından konular işlenirken dönemin sosyal problemlerine değinilip değinilmediği de çalışma sınırları içerisinde ele alınacaktır.

¹ Daha önce Abdullah Ahdî ile ilgili 5-7 Ekim 2018 tarihinde gerçekleştirilen Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumunda "Sinobî Abdullah Ahdî b. Kadî Ali ve ed-Dürri'l-Mensûr isimli Eseri" başlıklı tebliğ sunulmuştur. Söz konusu tebliğ, bu makalenin kaleme alınmasında mülhem olmuştur.

1. Osmanlı İlmîye Teşkilâtı

Osmanlı Devleti'nde eğitim, yargı, fetva ve din hizmetlerini yerine getiren medrese menşeli ulema sınıfının oluşturduğu ilmîye sınıfı, Osmanlı Devleti içerisindeki seyfiye (askerî zümre) ve kalemiye (bürokratlar) ile birlikte üç temel meslek grubundan biridir. İlmîye teşkilatı ya da sınıfı denildiğinde sadece ulema tarafından yerine getirilen eğitim-öğretim ve dini hizmetler anlaşılmalı, özellikle kaza/yargının da bu teşkilatın üstlendiği önemli bir görev olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Müslümanlardan ve çoğunlukla Türklerden oluşan ilmîye sınıfı Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren önemli rol üstlenmiş, zamanla güç ve etki alanlarını derece derece kaybetmekle birlikte Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmüştür.² İlmîye sınıfının güç ve etki alanlarını kaybetmelerinde iktidar ve nüfuz mücadelelerinin etkisi olmakla birlikte belli bir dönemden sonra ilmîye sınıfının içerisinde bulunduğu hal de etkili olmuştur. Genellikle ilmîye sınıfının XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmaya başladığı belirtilerek liyakatin göz ardı edildiği, ilmîye sınıfına giriş mahiyetinde olan mülazemetin rüşvetle alınır satılır hale geldiği eleştirileri yöneltmiştir. İlmîye sınıfının imtiyazlarından yararlanmak isteyen ehliyesiz kimselerin eğitim-öğretim ve kaza/yargı makamlarını işgal ettikleri ifade edilmiştir.³

İlmîye sınıfına yönelik eleştiriler genellikle siyaset-nâme türü eserlerde ifade edilmiştir. Ancak araştırma konusu olan bu eser bir fıkıh (külli kaide) kitabı olmasına rağmen ilmîye sınıfına ve görevlerin tevzii noktasında adaletsiz davranan idarecilere yöneltilen eleştirileri ihtiva etmektedir. Bu yönüyle özgün olan eserin öncelikle müellifi ve müellifin yaşadığı dönemin özellikleri ele alınacak, ardından muhtevası araştırma konusu çerçevesinde tahlil edilecektir.

² Mehmet İpşirli, "İlmîye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 141; Cihan Kılıç, "Osmanlı İlmîye Teşkilatında Kariyer Sistemi", *Turkish Academic Research Review (TARR)* 3/1 (2018): 153-155.

³ Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 241; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 1: 154.

2. Abdullah Ahdî es-Sinobî'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Müellif eserinin mukaddimesinde kendisini Abdullah Ahdî b. el-Kâdî Ali es-Sinobî diye tanıtır. Ancak yapmış olduğumuz araştırmalarda müellifin hayatına dair ayrıntılı bilgiye ulaşamadık. Bununla birlikte müellifin mukaddimede verdiği bilgilerden nereli olduğuna, hangi tarihlerde yaşadığına, eğitim ve iş hayatına dair bazı bilgiler elde ettik. Buna göre Abdullah Ahdî, Sinoplu olup babasının ismi Ali'dir. Yazdığı eseri Sultan İbrahim'e ithaf etmesinden de Sultan İbrahim döneminde (1640-1648) yaşadığı anlaşılmaktadır. Yine müellifin eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla daha önce en alt kademededen başlayarak üst kademelere kadar müderrislik yaptığı ve daha sonra azledildiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Sultan İbrahim'in huzuruna varmış ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserindeki kaidelerden ve kapsam itibarıyla bu kaidelerden istisna edilen konulardan yaptığı seçkiyi padişaha arz etmiştir. O kendi tabiriyle "Kâdîlik ve ihsanın anahtarlarını elinde tutan" padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kâdîlik kapısını açması talebinde bulunmuştur. Yine bu cümleden olarak yer değişikliği talebinde bulunan kâdîların nakil taleplerinin dikkate alınması, yerinde kalmak isteyenlerin de mağdur edilmemesi noktasında hasbi olarak arzualde bulunmuştur.⁴

db | 225

Sultan İbrahim Birinci Ahmed ile Kösem Mahpeyker Sultan'ın oğlu olup IV. Murad ile ana baba bir kardeşirler. IV. Murad tahta geçtiğinde anaları ayrı diğer kardeşlerini katlettiğinde İbrahim'i de öldürmek istemiş, ancak validesinin müdahale ve ricası üzerine bundan vazgeçmiştir. Sultan İbrahim, IV. Murad'ın ölümüne kadar her an öldürüleceği korkusuyla yaşamış, dolayısıyla psikolojisi oldukça yıpranmıştır. Hatta IV. Murad'ın 1640'da öldüğü ve kendisine hükümdarlık müjdesi verildiği zaman bunun bir tuzak olduğu düşüncesiyle odasına kapanmış, ağabeyinin cenazesini görünceye kadar da tahta geçeceğine inanmamıştır.⁵

⁴ Abdullah Ahdî b. el-Kâdî Ali es-Sinobî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Murat Molla Kütüphanesi, Murat Molla, nr. 000796, 1b-3a.

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 3: 588. Ancak Sultan İbrahim ile ilgili bu kanaatlerin doğruyu aksettirmediği yönünde görüşler bulunmaktadır. Hatta sekiz yıl süren saltanatının bir önceki döneme göre nispeten daha sakin geçtiğini, ilk dört yılı itibarıyla de başarılı olduğunu kabul edenler de mevcuttur. Bkz. Feridun Emecen, "İbrahim (Osmanlı Padişahı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 274-281.

Sultan İbrahim'in bu hali devlet yönetimine de yansımış, idarede zuhur eden bu hoşnutsuzluklar ilmiye teşkilatı da dâhil olmak üzere birçok alana uzanmıştır. Bu dönemde bozulmanın bariz şekilde hızlandığı hatta had safhaya ulaştığı söylenebilir. Esasen bu bozulma ve yozlaşma çok daha öncelerden başlamıştır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devletinin malî, idarî ve askerî teşkilatı tedrici surette bozulmaya başlayarak zaman zaman emir ve fermanlarla ıslaha teşebbüs edildiği sırada aynı şekilde bozulmakta olan ilmiye teşkilatı da ıslah edilmeye çalışılmıştır.⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), müderris atamalarının liyakat esasına göre yapılması gerekirken müderrisliklerin ve kâdîliklerin rüşvet ile alınır satılır hale geldiğini ifade etmiştir. Zira bu makamlar mal mülk biriktirmek, siyasi iktidara hoş görünüp kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla meşgul edilir hale gelmiştir. Gelibolulu'ya göre devlet, ehil olana ve hak edene değil, rüşvet verene ve koruyucusu olana müderrislik ve kâdîlik görevlerini vermektedir. Âlimlerle âlim olmayan, erdemli olanla olmayan ayırt edilmemekte, aksine âlimler ve bir makama getirilmesi gerekenler kıyıya köşeye itilmektedir.⁷

226 | db

XVII. yüzyılda da bu kötü durum devam etmiştir. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) da XVII. yüzyılın başlarında devlet düzeninin bozulduğunu, kötü adamların sözünün geçer hale geldiğini ve yüze gülenlerin (yalakaların) yüz bulduğunu ve "Allah emanetleri ehline vermenizi emreder (Nisâ 4/58)" ayetinin göz ardı edilerek devlet menfaatlerinin ehliyetsiz kişilerin ellerinde kaldığını belirtmiştir. Ahmet Cevdet Paşa'nın belirttiğine göre irtikâp ve rüşvet kapıları açılmış, makam ve memuriyetler para ile alınıp satılır hale gelmiştir.⁸ Özellikle I. Ahmed (1603-1617) döneminden sonra, saltanatın ilk defa kardeş çocuklarına geçmesinin ortaya çıkardığı sıkıntılar ve Genç Osman (II. Osman)'ın saltanattan indirilmesi ve sonradan katledilmesi gibi olaylar devletin temel esaslarında zaafa neden olduğu gibi ilmiye sınıfının kadim nizamının bozulmasına da sebep olmuştur.⁹

⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 241.

⁷ Murat Çelik, "Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dönemin Eğitim Sistemine Yönelik Eleştirileri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014): 86.

⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 1: 47.

⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1: 48.

I. Ahmed döneminden kısa bir süre sonra Koçi Bey de arz ettiği risalesiyle Osmanlı'nın her alanda basamak basamak nasıl yozlaşmaya düçar olduğu hususuna öncelikle Sultan IV. Murad'ın dikkatini çekmeye çalışmıştır. Ardından Sultan İbrahim'in tahta geçmesiyle bu risaleyi bazı farklılıklarla Sultan İbrahim'e de arz etmiştir. Koçi Bey risalesinde devlet adamları tarafından alınan rüşvetin aleni ve resmi bir hal aldığını, memuriyetlerin açıktan açığa rüşvetle satıldığını gayet açık ve dikkate şayan bir ifade ile her iki padişaha, bilhassa IV. Murad'a bildirmiştir.¹⁰

Koçi Bey'in Osmanlı ile ilgili ele aldığı bozukluklardan birisi de ilmiye sınıfıyla ilgilidir. Koçi Bey'in bu konudaki tespitleri uzun olduğundan ve araştırmamızın sınırlarını aşacağından ihtisar ederek iktibas etmeye çalıştık. Onun söz konusu mülahazaları şu şekildedir:

“Tarîk-i ilim denilen medrese tedrisatı son derece bozulmuş ve yürürlükte olan teamül işlemez hale gelmiştir. Evvelce bir ilim öğrenmek isteyen danışmend olmak isterse âlimlerden birine intisap eder, evvela ondan mahrec dersi okur, istidadı ve kabiliyeti ortaya çıktıktan sonra müderrislerden birine yönlendirilirdi. Ondan ötekine böyle böyle hariçte, dâhilde ve sahnda uzun müddet danışmend olur, sonra istediği yerde karar kılıp daha sonra usulü dairesince mülazim olup, rûznâmçe-i hümayûna adı yazılırdı. ... Danışmend olup uzun zaman medreselerde ilim ile meşgul olmayınca mülazim olunmazdı. Yani ilim yolu gayet temiz ve mazbut bir halde idi. Ol sebepten içlerinde cahil barınmazdı. Kâdî ve müderrislerden her biri ilmen ve dinen liyakat ehli ve vakar sahibi kimselerdi. Onların gayeleri din ve devlete doğrulukla hizmet etmek ve halka faydalı olmaktı. Fakat 1594 tarihinden sonra bu düzen bozuldu. Evvela şeyhülislam olan Sunullah Efendi birkaç defa haksız olarak azlolundu, kazaskerler dahi sık sık azlolunmakla yerine gelenler azil korkusuna düşüp, devlet büyüklerine karşı dalkavukluk yapmaya mecbur kaldılar. Padişah huzurunda hak sözü söylemez oldular. Herkesin hatırını hoş etmeye önem verir oldular. Giderek her işe hatır karışmakla ve her işe göz yummakla hak sahibi olmayanlara

¹⁰ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, nşr. Zuhuri Danışman (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985), 12-13; Ömer Faruk Akün, “Koçi Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 143-148.

hak etmedikleri mevkiler verilip, eski nizam bozuldu. Kazaskerler dahi çok kısa zamanda yersiz olarak azlunmakla liyakatsiz kimseler mevkiini fırsat bilip memuriyetlerin çoğunu rüşvet ile ehil olmayanlara verir oldular. Mülazimlikler dahi usulüne uygun verilmeyip satılmaya başlayalı voyvoda ve subaşı kâtipleri ve avam tabakasından birçokları beş - on bin akçe ile mülazim oldu, sonra merdivenleri hızla tırmanarak müderris ve kâdî olup, ilim sahası cahillerle doldu. Ezcümle kâdîlik yolunda vasıta bilgidir. Yaş ve sene, soy ve sop değildir. Şimdi ise adaletle iş gördükleri vakit makamı eskilere verirler. Hâlbuki eskilik Allah yanında kâdîliğe sebep değildir. Şeriat seccadesi âlim ve adil olanlara gerektir. Sırf eskidir diye bir cahilin âlimin önüne geçirilmesi haksızlıktır.”¹¹

Risalede atamalarda “eskilik” üzerine o kadar durulmaktadır ki buradan körü körüne bir eskiliğin ya da kıdemi gözetmenin atamalarda bir ölçüt olarak esas alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumu Koçi Bey’in şu ifadeleri daha açık bir şekilde anlatmaktadır: “İmamlıkta dahi bilgili kimse daha yaşlının önüne geçer. Özellikle kâdîlik atamasında yaş, sene ve zamanın atama kriteri olması onların bilgide eşit oldukları zamandır. Yaşlı ile genç, bilgi ve marifette eşit olunca yaşlının önüne geçmesi daha doğrudur. Fakat bilgi ve marifetten nasibi olmayan bin yaşında dahi olsa halka faydası olmaz ve hakkı yanlıştan ayıramaz”. Koçi Bey’e göre ilmiye sınıfındaki bütün bu sorunların başı mülazimliğe girişteki adaletsizliktir. “Eğer yetki makamındaki yüksek dereceli âlimler (mevâlî/müderrisler ve kâdîlar) mülazimliği satmayıp hak sahibine verirlerse ilim yolu kısa zamanda yoluna girer ve ehliyetli olan ehil olmayanlara üstün gelir”.¹²

Mülazimlik ya da mülazemet medrese mezunlarının müderrislik ve kâdîlik almak için sıra beklemeleri, bu arada meslekî tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamalarını ifade eder. Mülazimliğin diğer bir ifadeyle akademisyenliğe giriş mahiyetinde kabul edilebilecek bir uygulama olduğu söylenebilir. Zira medrese mezunlarının çoğalmasa birikmelere yol açınca tayin için bekleme zorunluluğu doğmuş, atama bekleyenlerin de bir

¹¹ Koçi Bey, *Risale*, 52-55; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 247-249.

¹² Koçi Bey, *Risale*, 54-55.

deftere kaydedilmesi usulü benimsenmiştir. XVI. yüzyıl ortalarında Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin usule uygun yollarla beklemeyenlere de mülazemet hakkı tanınması şikâyetlere yol açınca Kanûnî Sultan Süleyman 944 (1537-1538)'te çıkardığı fermanla Rumeli Kazaskeri Ebüssuûd Efendi'den mülazemetin bir düzene konulmasını istemiştir.¹³ Görüldüğü üzere XVI. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bu olumsuzluklar sonraki dönemlerde önü alınmaz bir hal almış, Koçi Bey'in ifade ettiği gibi nihayet rüşvetle alınır satılır hale gelmiştir. Bu durum günümüze de önemli mesajlar vermekte olup akademisyenliğe girişte liyakatin ne derece önemli olduğu tarihi bir vakia olarak karşımıza çıkmaktadır.

Koçi Bey'in tespitleri araştırma konumuz olan eserin başında yer alan Abdullah Ahdî'nin dile getirdiği hususlarla da bire bir örtüşmektedir. Şöyle ki Abdullah Ahdî "Kâdîlik ve ihsanın anahtarlarını elinde tutan" padişahın kendisine ve diğer hak edenlere kâdîlik kapısını açması talebinde bulunurken¹⁴ bunun mefhum-i muhalifinden üstü örtük biçimde hak edenlere kâdîlığın vermediği anlaşılmaktadır. Netice olarak müellifin bu ve benzeri açıklamalarından döneminde kâdî tayin ve yer değişikliklerinin usulüne uygun yapılmadığı ve kayırmacılığın hâkim bir anlayış haline geldiği anlaşılmaktadır.¹⁵ Ancak Abdullah Ahdî'nin bu serzenişinde sübjektif mülâhazalarının da tesirinin olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü kendisi yukarıda da geçtiği üzere müderrislikten azledilmiş ve bir müddet kendisine görev verilmemiştir. Kendisine görev verilmemesinin bir aksülamel şeklinde tezahür edebileceği, dolayısıyla bu siteminde kendince maruz kaldığı haksızlığın etkili olabileceği nazarı dikkate alınmalıdır. Sonuçta bu durumun söz konusu eleştirilerinde bir etken olabileceği de düşünülmelidir. Ayrıca Sultan İbrahim'in saltanatı dönemi dikkate alındığında Osmanlı Devleti'nin idari olarak zaaf içerisinde olduğu ve bu olumsuzlukların bundan neşet etmiş olması da mümkün gözükmektedir. Netice olarak söz

¹³ Mülazemetle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 537-539.

¹⁴ Sinobî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 3a.

¹⁵ Bu hususta farklı görüşler de mevcuttur. Nitekim medreselere karşı menfi tutumların, Tanzimat dönemi batıcılar, Jön Türkler ve özellikle de II. Meşrutiyet ve erken dönem Cumhuriyet tarihçilerinin kaleminden çıktığına dair eleştiriler için bkz. Mustafa Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 50-51. Ancak yukarıda da geçtiği üzere bozulmalara dönük eleştirilerin 16. Yüzyılda başladığı da bir gerçektir. Bkz. Çelik, "Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dönemin Eğitim Sistemine Yönelik Eleştirileri", 86.

konusu olumsuzlukların böyle buhranlı dönemlerle eş zamanlı olduğu ve söz konusu dönemlerde daha fazla hissedildiği söylenebilir.

Abdullah Ahdî ilmî liyakatine mütenâsib bir vazife verilmediğini belirtse ve o bu siteminde kendince haklı olduğuna dair argümanlar ileri sürse de aşağıda ayrıntısını vereceğimiz mülahazalarda da görüleceği üzere takdim ettiği eserinde özgün bir yaklaşım ileri sürdüğü de söylenemez. Nitekim konuyla ilgili yer verdiği bahislerde İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ından nakillerde bulunmuş ama onu aşamamıştır. O, eserinde İbn Nüceym'in kitabında yer alan kaideleri konu birliğini dikkate alarak örnekler üzerinden sistematize etmeye çalışmıştır.

3. Abdullah Ahdî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* Adlı Eseri

İslâm hukukuna dair küllî kaideleri ihtiva eden eserler İslâm hukuk tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü küllî kaideler birçok fikhî meselenin hükmünü içermesinden dolayı kâdîlar için de pratikte kolay başvurulabilecek bir kaynak mahiyetindedir. Kanunlaştırma hareketinde de önemli bir yere sahip olan Mecelle'de yer alan ilk yüz kaide bir anlamda İslam hukukunun evrensel kurallarının öne çıktığı yüzünü teşkil eder. Esasında buna kaynaklık eden eserler daha eskiye dayanır. Hanefî İslâm hukukçuları arasında küllî kaideleri tespit ve cem eden Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî, Debûsî ve Ebû Hafs en-Nesefî gibi âlimler bulunmaktaysa da bu alandaki en dikkate değer çalışma İbn Nüceym tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta onun bu eseri İslam hukukunda, özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurlarından biri kabul edilmektedir. Bu öneminden dolayı *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, ihtisar edilmiş ve bunların önemli bir kısmı da basılmıştır. Bu eserlerden birisi de araştırma konumuz olan Abdullah Ahdî b. el-Kâdî Ali es-Sinobî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı yazma eseridir. Abdullah Ahdî, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserinden seçtiği kaideleri bir araya getirerek bu eserini yazmış, ancak müellif *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'i olduğu gibi ihtisar etmemiş, eserin tertip ve tasnifinde önemli değişiklikler yapmıştır. Küllî kaideleri konu alan klasik fıkıh eserlerinde önce kaideler zikredilip altında fûrua dair meseleler tartışılırken Abdullah Ahdî'nin eserinde ise fıkıhın konu başlıkları zikredilerek konular dâhilinde küllî kaideler işlenmiştir. Ayrıca o, İbn Nüceym'in farklı başlıklarda ele aldığı konuları tek başlık altında toplayarak daha sade ve öğretici bir yöntem benimsemiştir. Bununla birlikte daha önce de belirtildiği gibi

Abdullah Ahdî bu eserinde döneminde yaşanan bazı ilmî, idarî ve sosyal bazı problemlere de işaret ederek eseri özgün bir alana taşımıştır.

Abdullah Ahdî, Sultan İbrahim'in huzuruna vararak kâdîlık talebinde bulunduğu *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eserdeki kaidelerden ve kapsam itibarıyla bu kaidelerden istisna edilen konulardan yaptığı seçkiyi padişaha arz ettiğini ifade etmiştir. Ancak o, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'in kime ait olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Bu isimle hem Süyûtî (911/1503)'nin¹⁶ hem de İbn Nüceym'in eseri bulunmaktadır. Aşağıda belirtileceği üzere araştırmamız neticesinde Abdullah Ahdî'nin eserinin İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ının muhtasarı olduğu kanaatine varılmıştır. Şimdi İbn Nüceym ve eseri hakkında bilgi vererek bu kanaatimize delil teşkil eden ifadelere yer vereceğiz.

3.1. İbn Nüceym ve *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'i

Kaynaklarda adı Zeynüddin, Zeynelâbidîn ya da kısaca Zeyn olarak geçen İbn Nüceym, Nüceym isimli bir dedesine nispetle İbn Nüceym diye anılmaktadır. 926/1520 yılında Kahire'de doğmuş, 970/1563 yılında yine Kahire'de vefat etmiştir. Yazdığı eserlerle Hanefî fıkıhına katkıda bulunmuştur. Hanefî mezhebinde mütûn-i erba'adan kabul edilen Ebû'l-Berekât en-Neseffî'ye ait *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eseri *el-Bahrü'r-râ'ik* ismiyle şerh etmiştir. İbn Nüceym'in bir diğer önemli eseri de Mecelle'nin hazırlanması sırasında kendisinden önemli ölçüde faydalanılan *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eseridir. Bu eserde İslâm hukukundaki küllî kaideler ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümler konu edilmektedir. Hanefî İslâm hukukçuları arasında küllî kaideleri tespit ve cem eden Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî, Debûsî, Ebû Hafs en-Neseffî gibi âlimler bulunmaktaysa da bu alandaki en dikkate değer çalışma İbn Nüceym tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta onun bu eseri İslâm hukukunda, özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurlarından kabul edilmektedir. Bu öneminden dolayı *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, ihtisar edilmiş ve bunların önemli bir kısmı da basılmıştır.¹⁷

¹⁶ Süyûtî'nin eseri ile ilgili bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹⁷ Bkz. Baktır, "el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir", 11: 458; Ahmet Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 236.

Araştırmamız neticesinde Abdullah Ahdî'nin bu eserinin İbn Nüceym'e ait *Eşbâh*'ın muhtasarı olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü bazen yapılan alıntılarda *Eşbâh*'ta olduğu gibi "Kenz'in şerhinde beyan ettiğimiz gibi" ifadesi aynen tekrarlanmaktadır.¹⁸ Bu referansta İbn Nüceym diğer eseri *el-Bahru'r-râik*'e atıfta bulunmaktadır. Abdullah Ahdî de bu alıntıları aynen alarak İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ını ihtisar ettiğini göstermektedir. Yine bazı konularda bilgi verdikten sonra İbn Nüceym birinci tekil şahısla cümle kurmaktadır. Örneğin "âdil tek kişinin sözü on bir yerde kabul edilir" dedikten sonra bunları saymakta ve daha sonra "ben bir diğerini daha ilave ettim" diyerek konuya ekleme yapmaktadır.¹⁹ Bu konuyu da eserine alan Abdullah Ahdî ise "âdil tek kişinin sözü on bir yerde kabul edilir dedi, bunları saydı ve bir diğerini ilave ettim dedi" diyerek İbn Nüceym'in ifadelerini zikretmektedir.²⁰ Bu örnek de eserin İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ının ihtisarı olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Abdullah Ahdî'nin kendi görüşüymüş gibi sunduğu ifadelerinde de dikkatli olmak gerekmektedir. Zira Abdullah Ahdî bazen İbn Nüceym'in "dedim/derim" şeklindeki ifadesini olduğu gibi almakta ve bu görüşün kendisine ait olduğu zannı hâsıl olmaktadır. Ancak İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ına baktığımızda bu görüşün İbn Nüceym'e ait olduğu görülmektedir.²¹ Örneğin hibe konusunda İbn Nüceym "ben de dördüncü olarak şunu söylerim" şeklindeki ifadesini Abdullah Ahdî aynen tekrarlamaktadır.²² Abdullah Ahdî'nin ifadesinden kendi görüşüymüş gibi anlaşılrsa da İbn Nüceym'in görüşünü iktibas ettiği anlaşılmaktadır.

232 | db

3.2. *ed-Dürü'l-Mensûr*'un Muhtevası ve Değerlendirilmesi

Abdullah Ahdî'nin eseri, İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ının özellikle ilk üç bölümünün ihtisarı olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere İbn Nüceym kitabının birinci bölümünü iki kısma ayırarak ilk kısımda altı küllî kaideye yer vermektedir. Her kaidenin altında da o kaideyle ilgili fıkah konularına temas etmekte ve kaideyle ilintili diğer kaidelere de temas etmektedir. Birinci bölümün ikinci kısmında ise yine genel hüküm ve prensipler mahiyetinde olan on dokuz kaideye yer

¹⁸ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 3a, 28a, 29a, 34b.

¹⁹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1419/1999), 188.

²⁰ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 30a.

²¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 224.

²² Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 44a.

vermektedir.²³ Klasik fıkıh kitaplarının sistematığına göre alt bölümlere ayrılan ikinci bölümde ise çeşitli fıkıh konularına dair bilgiler genel hükümler şeklinde verilmiş, bunların istisnalarına da değinilmiştir. Üçüncü bölüm ise İslam hukukunda çokça karşılaşılan meselelere ayrılmıştır. Görüldüğü üzere İbn Nüceym eserinde aynı konuyla ilgili meseleleri farklı bölümlerde yeri geldikçe parça parça ele almıştır. Örneğin taharetle ilgili meselelere her üç bölümde de yer vermektedir. Bu da bir nevi dağınıklığa ve karmaşıklığa sebep olmaktadır. Abdullah Ahdî ise fıkıh bablarına ayırdığı kitabında her başlık altında önce kaidelere, ardından fenn-i sâni dediği başlık altında konuyla ilgili ikincil derecedeki önemli kaidelere ve bunların istisnalarına yer vermiş, daha sonra ise aynı konuyla ilgili çokça karşılaşılan meseleler hakkında kısaca bilgi vermiştir.

İbn Nüceym *Eşbâh* kitabına “ameller niyetlere göredir”²⁴ hadisini referans alarak “لا ثواب إلا بالنية” (Sevap ancak niyetle gerçekleşir) külli kaidesiyle başlar. Abdullah Ahdî ise bu kaideye ilk bahis olan Kitabü't-tahârette yer vermemiş ikinci bölüm olan Kitabü's-salâtın başında yer vermiştir. Aslında bu durum Hanefî mezhebinin anlayışına uygun bir yaklaşımdır. Çünkü Hanefî mezhebindeki genel yaklaşıma göre taharet -örneğin abdestin kendisi- kurbiyet ifade etmez; dolayısıyla ibadet değil ibadete araç durumundaki vesâildendir. Bu anlayıştan dolayı abdestte ve gusülde niyet farz olarak değerlendirilmemiştir. Abdullah Ahdî de bu durumu gözettiği için söz konusu kaideyi ilk olarak ibadetler kapsamında yer alan namaz konusunda zikretmiştir. Nitekim İbn Nüceym de niyetin namaz, zekât, oruç ve hacda sıhhat şartı olduğunu, abdest ve gusülde ise sıhhat şartı olmadığını belirtmiştir. Her ne kadar abdest ve gusülde niyet sıhhat şartı olmasa da birçok amelin niyetsiz gerçekleşmesi vakiasından hareketle “ameller niyetlere göredir” hadisinin “amellerin hükmü niyetlere göredir” şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Abdullah Ahdî de bu hassasiyeti dikkate almış olsa gerek ki bu kaideyi ilk olarak niyetin sıhhat şartı kabul edildiği namaz bölümünde zikretmiştir.²⁵

Abdullah Ahdî makâsîd bağlamında Allah'ın muradına peygamberler dışında hiç kimse tarafından vakıf olunamayacağını ancak bu konuda fakihlerin müstesna kıldığını belirtir. “Allah kimin

²³ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 17-136.

²⁴ Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1.

²⁵ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 4a.

hayrını murad etmişse onu dinde fakih kılar"²⁶ hadisini de buna delil göstererek Allah'ın hükümlerde gözetdiği makâsıdın fakihler tarafından anlaşılabilceğini temellendirmeye çalışır.²⁷

Yine makâsıdü'ş-şerî'a bağlamında devlet başkanı liyakati gözetmeden bir atama yapmışsa Abdullah Ahdî bunun caiz olmayacağını, zira onun tasarruflarının maslahatla kayıtlı olduğunu belirtmektedir.²⁸ Nitekim daha önce de ilmiye teşkilatı içerisinde cari bazı kayırmaların olduğu intibanı verecek uygulamalardan bahsedilmişti. Ayrıca devlet başkanının tasarruflarının maslahatla kayıtlı olduğuna dair kaideyi örneklendirirken vakfa mütevellî tayin etmeyle ilgili atamalardan örnek vermesi Osmanlı Devleti'nde vakıfların korunmasıyla ilgili genel politikanın bir gereği olduğu düşünülebilir.²⁹ Nitekim Abdullah Ahdî tarafından "vâkıfın şartı şârinin nassı gibidir" şeklindeki kaidenin de hatırlatılması bunu teyit etmektedir.³⁰ Ayrıca vakıf konusuna diğer konularla karşılaştırıldığında birçok konudan daha fazla yer verilmesi aynı gerekçeyle izah edilebilir.³¹ Söz gelimi eserde namaz konusuna üç sayfa, zekât konusuna bir buçuk sayfa yer verilmiş iken vakıf konusuna beş sayfa ayrılmıştır.

234 | db

Abdullah Ahdî'nin eserinde hacim itibariyle dikkat çeken bir diğer konu da kaza, şehadet ve dava konusudur. Görüldüğü kadarıyla eserde en fazla yer verilen konu da bu konudur.³² Bilindiği üzere muhâkeme (yargılama), hukukî bir çekişme içindeki iki tarafın mahkeme önünde talep ve delillerini serdetmesini, muhâkeme usulü ise bir dava sırasında mahkemelerin uymak zorunda olduğu usul esasları ifade eder. Bu hukuk dalına ait meseleler ve uyulması gereken kurallar klasik fıkıh kitaplarının başta kaza olmak üzere dava şehâdet ve ikrar vb. bölümlerinde ayrıntılarıyla incelenmiştir. Yargılamanın sağlıklı bir şekilde yapılması ve verilen hükmün isabetli olması için öncelikle kâdînin bu kurallara uyması lazımdır. Kâdînin muhâkeme meclisinde alışveriş yapmaması, taraflarla şakaşmaması, taraflardan hediye almaması ve taraflardan birinin da-

²⁶ Buhârî, "İlim", 13; "İ'tisam", 10; Müslim, "İmaret", 10; "Zekât", 98.

²⁷ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 18b.

²⁸ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 18b.

²⁹ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 19a.

³⁰ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 20a.

³¹ Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 19a-21b.

³² Sinobî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 27a-38a.

vetini kabul etmemesi vb. kurallar bu başlıklarda incelenir.³³ Abdullah Ahdî de eserinde bu konuya detaylı bir şekilde yer vermiştir. İkrar konusu da eklendiğinde eserin dörtte birlik bölümü muhâkeme usulü ve konuyla ilgili karşılaşılan problemlere ayrıldığı görülmektedir. Abdullah Ahdî'nin ilgili konuya bu kadar geniş yer vermesi atamalardaki usulsüzlük nedeniyle kâdîlarda oluşan eksikliğin giderilmesi ile bağlantılı olabilir. Nitekim dönemde atanan kâdîların liyakatsiz olmaları bir yana en çok ihtiyaç duyacakları konu da muhâkeme usulü ve bazı teknik bilgilerdir. İşte bu ihtiyacı karşılamak için Abdullah Ahdî kaza, şehadet, dava ve ikrar konusunu bu denli geniş ele almış olabilir.

Abdullah Ahdî, İbn Nüceym'in temas ettiği bazı konulara hiç yer vermemiştir. Bu durum eserin muhtasar olmasının bir sonucu kabul edilerek doğal karşılanabilir. Ancak Abdullah Ahdî'nin yer vermediği bazı konuların dönemindeki olumsuzlukları yansıtıyor olması dikkat çekicidir. O, bu tarz yerleri eserine almayarak adeta yöneticilere mesaj vermektedir. Yukarıdaki paragrafta Abdullah Ahdî'nin devlet başkanının ehil olmayan birini ataması durumunda db | 235

“Faide: daha önce söylediğimiz “Sultan’ın tasarrufu maslahatla kayıtlıdır” kuralının gereği olarak Sultan ehil olmayan birini müderris olarak atarsa bu atama sahih değildir. Çünkü ehil olmayanın atanmasında bir maslahat söz konusu olamaz. *Ayrıca zamanımızın sultanının müderris atarken ehil olduğuna inanarak atadığını biz biliyoruz.* Dolayısıyla ehliyet/liyakat (sultanın nazarında da) atamalarda ön koşul gibi kabul edilmektedir. (...) Sultan ehil olmayana bir görev verdiği zaman iki defa zulmetmiş olmaktadır. O, ehil olanı atamayarak (hak sahibine), ehil olmayanı atayarak da (hizmet görececek halka) zulmetmiştir.”³⁵

³³ Fahrettin Atar, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 117.

³⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 337.

³⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 337.

Abdullah Ahdî, yukarıdaki bilgilerden sadece “sultanın liyakati gözetmeden atama yapması halinde sahih olmayacağına” yer vermiş³⁶ diğerlerini ise muhtasarına almamıştır. Özellikle “Ayrıca zamanımızın sultanının müderris atarken ehil olduğuna inanarak atadığını biz biliyoruz” şeklindeki tespitte yer vermemiş olması dikkat çekicidir. Bu, döneminin özelliklerinde de görüldüğü üzere atamalarda yapılan haksızlığa bir tepki olarak görülebilir. O adeta idarenin atamalarda yaptığı haksızlıkların isteyerek ve kasıtlı olarak yapıldığını ima ediyor olmalıdır. İbn Nüceym’in “Sultan ehil olmaya bir görev verdiği zaman iki defa zulmetmiş olmaktadır. O, ehil olanı atamayarak (hak sahibine), ehil olmayanı atayarak da (hizmet görececek halka) zulmetmiştir” sözlerine yer vermemesi ise yine tepki olarak görülebileceği gibi yöneticilerden çekindiği için böyle bir tasarrufta bulunmuş da olabilir.

Abdullah Ahdî’nin kendi döneminde yaygın olan olumsuzluklara işaret etmek için yapıldığı izlenimini veren başka tasarrufları da bulunmaktadır. O, “Alınması haram olan şeyin verilmesi de haramdır” kaidesi altında İbn Nüceym’in verdiği örneklerden sadece birisine yer vermiştir. İbn Nüceym bu kural altında sırasıyla riba (faiz), zina eden kadına ödenen ücret (mehir), kâhine bilgisi karşılığında verilen ücret ve rüşvet gibi bazı örnekler verdikten sonra konuyla ilgili bilgiler vermektedir.³⁷ Abdullah Ahdî’nin burada verdiği tek örnek rüşvet örneğidir. O kaza, şahadet ve dava konusunun başında zikrettiği söz konusu kaidenin altında rüşvet alıp vermenin haram olduğunu ifade etmektedir. Ancak kişinin mal veya canına dönük bir korkusunun olması halinde ya da sultan yahut emir katındaki bir işinin yapılması için rüşvet verebileceğini belirtir. Bununla birlikte kâdî atamalarında yolsuzluğa yol açmasın diye kâdîları bu durumdan istisna etmiştir. Dolayısıyla bir kâdînin sayılan nedenlerle dahi olsa rüşvet alıp vermesi tecviz edilemez.³⁸

Müellif birçok kaideyi geniş biçimde ele almasına rağmen bazı kaideleri ise muhtasar bir şekilde zikretmekle yetinip yaptığı açıklamalar sınırlı kalmıştır. Örneğin “şüphe vaki olduğunda hadler düşer” genel kaidelerini açıklarken zaman aşımına uğrayan bir hadle ilgili şahadet kazif haddi hariç kabul edilmez. Şu var ki devlet otoritesinden uzak bir yerde gerçekleşen ve dava etme imkânının bu-

³⁶ Sinobî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 18b.

³⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 132.

³⁸ Sinobî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 28a.

lunmadığı haller, bunun dışındadır. Aynı şekilde sarhoş bir kimse- nin had ikrarında bulunması durumu da bu kaidenin kapsamında- dır. Zira böyle bir ikrarda şüphe vaki olmaktadır. Her şeye rağmen böyle bir durumda (şüphe vaki olup da hadlerin düşmesi durumun- da) tazmin hakkının saklı tutulacağı da belirtilir.³⁹

Abdullah Ahdî eserinde birçok kaynağa atıfta bulunmaktadır. Ancak “bu kaynaklar İbn Nüceym’in kullandığı ve kitabında zikret- tiği kaynaklar mıdır yoksa Abdullah Ahdî kendisi mi kaynak olarak kullanmıştır?” sorusu akla gelmektedir. Görülen o ki bu kaynaklar İbn Nüceym’in kullandığı kaynaklardır. Zira iki eser karşılaştırıldı- ğında çoğu yerde İbn Nüceym’in kaynak olarak kullanılan kitabın isminin geçtiği cümlelerin olduğu gibi alındığı göze çarpmaktadır.⁴⁰ Söz gelimi Kaza kitabının fenn-i sâni bölümünde Abdullah Ahdî’nin ifadelerinde kullanılan kaynak kitaplar aynen İbn Nüceym’in *Eş- bâh*’ında da geçmektedir. “Lafzen ve manen uyum lazımdır” kura- lından istisna edilen meselelerin birincisinde “Cessas’a dayanarak Fethü’l-kadîr’in Şehâdât kitabında olduğu gibi” ifadesine aynı şekil- de Abdullah Ahdî de yer vermektedir. İbn Nüceym’in “Hassâfta bu konuda farklı örnekler de gördüm” ifadesini yine Abdullah Ahdî de tekrar etmektedir.⁴¹ Bu durum eserin hemen tamamında göze çarpmaktadır. Yani Abdullah Ahdî İbn Nüceym’in ifadesini kendi ifadesiymiş gibi kullanma yanlışlığına düşmüştür. Ya da bu şekilde bir yanlış anlaşılmaya meydan verecek bu hususu izale etmede cid- di bir çaba sarf etmemiştir.

Sonuç

Abdullah Ahdî *ed-Dürrü’l-mensûr* adlı eserinde hangi kitabı ihti- sar ettiğini belirtmemiş olsa da eserin İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* adlı kitabının ihtisarı olduğu tespit edilmiştir. Ancak onun eserin daha bidayetinde kâdîlik atamalarıyla ilgili yaptığı serzeniş ve vurgular, bu eserin sıradan bir ihtisar olmanın ötesinde döneminin ilmiye sınıfına dair bazı özellikleri yansıtan bir çalışma olduğu izlenimini vermiştir. Küllî kaide derlemesi olan bu eser, bu zaviyeden mütalaa edildiğinde Abdullah Ahdî birçok yerde ilmiye teşkilatındaki bozulmaya işaret ederek liyakati gözetmeden yapılan atamalardan rahatsızlık duyduğunu dile getirmiş, ehil olmayan

³⁹ Sinobî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 15b.

⁴⁰ Sinobî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 29a-29b.

⁴¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 185; Sinobî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 29a.

kişilerin kâdîlık vb. ilmiye sınıfına ait görevlere getirildiğini ifade etmiştir. Hatta İbn Nüceym'in kitabından eserine almadığı bölümlerde dahi bu durumu ima eder nitelikte pasajlar bulunduğu tespit edilmiştir.

Abdullah Ahdî'nin kâdî atamalarına dair dile getirdiği bu kayırmacılık ve olumsuzlukların o dönemin ilmiye teşkilatındaki bozulmayla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. O, eserinde konuları işlerken dönemin bu sosyal problemlerine yer yer vurguda bulunmaktadır. Özellikle devlet başkanının tasarruflarını değerlendirirken liyakat üzerinde ehemmiyetle durarak liyakat gözetilmeden bir atama yapılması durumunda bunun caiz olmayacağını belirtmesi bunun çok açık bir delilidir. Müellifin bu eleştirilerinde sübjektif mülahazalarının da tesirinin olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü kendisi yukarıda da geçtiği üzere müderrislikten azledilmiş ve bir müddet kendisine görev verilmemiştir. Kendisine görev verilmemesinin bir aksülamel şeklinde tezahür edebileceği, dolayısıyla bu siteminde kendince maruz kaldığı haksızlığın etkili olabileceği nazarı dikkate alınmalıdır. Ayrıca Sultan İbrahim'in saltanatı dönemi dikkate alındığında Osmanlı Devleti'nin idari olarak zaaf içerisinde olduğu ve bu olumsuzlukların bundan neşet etmiş olması da mümkün gözükmektedir. Netice olarak söz konusu olumsuzlukların böyle buhranlı dönemlerle eş zamanlı olduğu ve bu durumların dönemin hassasiyetinden kaynaklandığı yorumunun daha makul olabileceği düşünülebilir.

238 | db

Abdullah Ahdî, İbn Nüceym'in eserinde yer alan kaidelerin dışında özgünlük bağlamında yeni bir kaide sunmamış olsa da o, fıkın konu başlıklarını dikkate alarak kitabı yeniden sistematize etmiş ve böylece eseri, ondan faydalanmak isteyenler için daha yararlanabilir bir kaynağa dönüştürmüştür. Bu açıdan bakıldığında eserin didaktik yönü ön plana çıkmaktadır.

Araştırma konumuz olan bu ve benzeri eserler aslında basit bir muhtasar gibi gözükse de fikhî değeri bir tarafa dönemin siyasi, ilmi, sosyal ve iktisadi yapısıyla ilgili bilgileri ihtiva etmesi açısından ayrı bir değer taşımaktadır.

Netice olarak Abdullah Ahdî eserinde küllî kaidelere dair bilgi vermekle beraber döneminin eğitimle ilgili meselelerine de parmak basarak özellikle ilmiye teşkilatındaki liyakati gözetmeden yapılan atamalar sonucu ilmiye teşkilatının yıprandığını îmâ etmiştir. Ayrıca

yapılan atamaların liyakat gözetilerek yapılması halinde ilmiye teşkilatının düzeleceğini belirterek liyakatin önemine vurguda bulunmuştur. Böylece onun bu eseri sıradan bir muhtasar olmaktan çıkmış, yer verdiği kimi konular itibarıyla siyaset-nâme türü bir eser izlenimi vermiştir.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Akün, Ömer Faruk. “Koçi Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 143-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Atar, Fahrettin. “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXV: 119-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Baktır, Mustafa. “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 458. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Baktır, Mustafa. “el-Eşbâh ve'n-Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Çelik, Murat. “Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dönemin Eğitim Sistemine Yönelik Eleştirileri”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014): 77-93.
- Emecen, Feridun. “İbrahim (Osmanlı Padişahı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 274-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1419/1999.
- İpşirli, Mehmet. “İlmiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İpşirli, Mehmet. “Mülâzemet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılıç, Cihan. “Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi”. *Turkish Academic Research Review (TARR)* 3/1 (2018): 153-170.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. Nşr. Zuhuri Danışman. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.
- Özel, Ahmet. “İbn Nüceym, Zeynüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XX: 236-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sinobî, Abdullah Ahdî b. el-Kâdî Ali es-. *ed-Dürri'l-Mensûr*. Murad Molla, 000796: Murad Molla Kütüphanesi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.



THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF ORAL AND WRITTEN CULTURE*

Süleyman GEZER**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Çeviri, **Geliş Tarihi:** 18 Haziran 2018, **Kabul Tarihi:** 21 Mart 2019, **Yayın Tarihi:** 29 Mart 2019, **Atf:** Gezer, Süleyman. "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019): 241-260.

Article Information

Article Types: Translated Article, **Received:** 18 June 2018, **Accepted:** 21 March 2019, **Published:** 29 March 2019, **Cite as:** Gezer, Süleyman. "The Qur'an in the Context of Oral and Written Culture". *Journal of Academic Research In Religious Sciences* 19/1 (March 2019): 241-260.



Abstract

It is a known fact that the first addressees of the Qur'anic revelation was Arab society so it's not surprising that the Qur'anic text reflects the elements, expressions and styles of the oral culture of that society. This article has an aim to clarify that there are great differences in understanding of the Qur'an before and after it was turned into a scripture. In this context, the Qur'an, revealed in Arabic, reflects the cultural and linguistic characteristics of its age. Regarding this fact, it is not surprising to witness several "oral" elements in the Qur'anic "Text".

Keywords: Oral, Written, Discourse, Text, Culture, Language.

* Bu Makale yazarın "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an" İsmiyle daha önce (İslâmî İlimler Dergisi, 3/2, 2008, s. 229-249) yayımladığı makalenin yine yazarın kendisi tarafından İngilizceye tercüme edilmiş halidir.

** Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bölümü / Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi Öğretim Üyesi / Hitit University, Divinity Faculty, Head of Tafsir Department, sulgezer@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3545-8076>

Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an

Öz

Bilinen bir gerçektir ki Kur'an vahyinin ilk muhatapları Arap topluluğudur. Bu nedenle Kur'an metninin bu toplumun sözlü kültür unsurlarını, ifadelerini ve üsluplarını yansıtması şaşırtıcı değildir. Bu makale Kur'an'ın bir metin haline dönüşmesinden sonra anlaşılmasında önemli değişimlerin olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Arapça vahyedilen Kur'an, çağının kültürel ve dil özelliklerini yansıtır. Buna göre Kur'an metninde çeşitli sözel unsurlar mevcuttur ve anlaşılmasında bu yapının dikkate alınması gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Sözlü, Yazılı, Söylem, Metin, Kültür, Dil.

Introduction

The Qur'an was revealed into the Arab Community having a certain language. The life-style of that community took its form around this language. What is underlined in the Qur'an is that it is Arabic and the revelation (wahy) took its shape on the basis of this language. In this context, it would not be wrong to say that although the revelation has a divine origin, its language is on a humane level, that is it is shaped by the linguistic forms and way of thinking of the community. In fact, there are clear references in the Qur'an expressing it was revealed in Arabic. This shows that the borders of the communication language is limited to that culture. This means that the Qur'an has the characteristics of all the specifics and features of the Arabic language. The linguistic discussions during the early period show that language was considered as a crucial factor to understand the Qur'an. It is a well-known fact that an oral culture widely dominated the society before the revelation period and it showed its effect in almost all areas of the life. It is a historical fact that Arabs -like their contemporaries- were living in an oral culture and their lifestyle was shaped on the basis of that culture. The oral factors such as poetry, rhetoric, myths and *akhbâr* support this idea as well. Besides, the Arabs were called as *ummî* (illiterate) society and this clearly shows that they were not good at writing. In addition, the word *ummî* means having a culture not directed by the texts. This is confirmed by the Qur'an itself as well as some historical datum. So, it can be said that understanding the Qur'an depends on understanding the culture it was revealed in.

The Primary Features of the Oral Culture

In the oral cultures, it is quite difficult to compile and gather the datum as there are no -or inadequate- recording materials making the transmitting possible from one generation to the next.¹ So, memory is a crucial factor to keep the datum and to transmit it to the next generations in these cultures.² Thus, memory plays an important role to keep and transmit the datum in such cultures lacking writing materials. Memory is considered as a kind of save in. In this context, memory has such a significant function as to shape the culture. Indeed, all the cultural datum is kept in the memories. In other words, in oral cultures, memory replaces writing as a more reliable tool to keep the datum. The Arab community, however they are *ummi*, memorized and transmitted the datum related to various events such as significant days, wars in detail. This transmission was generally in the form of poetry or rhetoric. Moreover, they were memorizing their lineage, the poems of the past, the names of the cavalries in the battlefield, their tribes and fathers' names.³

db | 243

The revelation was kept in the memories of the people during the early period. Although an official compilation was made during the life of the Prophet, memorizing was considered more important. The reason of this is that writing was not common in the society and Arabs had a natural inclination to memorizing. In that period, memory was given great significance in keeping the revelations.⁴ As is known, the revelations were in the memories of the people not in written materials in the early period. Also, writing

¹ About memory and recollection in oral cultures see also Jack Goody, *The Power of the Written Tradition*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 2000, p. 26-46.

² See also Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi (d.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, Beirut, Dâru'l-Fikr, 2001, v. I, pp. 295,304; Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş*, Ankara, ed. Salih Akdemir, Kitâbiyât, 2000, p. 31.; Celâluddin Abdurrahman Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l Qur'an*, Beirut, Daru'l-Kütübî'l- İlmîyye, 1987, v. I, p. 157. Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, İ.Ü. Publications, Edebiyat Fakültesi Press, 1973, p. 50.

³ Mahmûd Şükrü el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-arab*, ed. Muhammed Behcet el-Eserî, Beirut, v. I, p. 38; İbn Atiyye al-Endulusî, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l Qur'an*, ed. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hâncî, p. 32.

⁴ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Publications, 1996, p. 200-202.

was not in a kind what we understand it today. Only the consonant letters were written and you had to have some Qur'anic knowledge in order to differentiate the letters from each other. The ones having no experience on the Qur'an had some difficulties on reading it correctly. So, they had to make memorize. Here, it can be said that writing had a mnemonic factor for the memory.⁵ It was difficult to recite the Qur'an for the people having lack of memorization.

Today it is an astonishing fact to witness such a lot of *aqhbâr* (past accounts) transmitted by heart, not by writing. Arabs were considered as the people memorizing everything they hear.⁶ A Bedoun saying 'a letter in the heart is better than ten letters in the paper'⁷ is an important sign to show the place of the memory in the society. Likewise, the proverb 'Knowledge is not the one in the verses but the one in the hearts' is another evidence pointing to the place of the memory in that culture. Abû 'Umar reports that Arabs tended to memorizing, came to the fore with this feature and the people generally did not like writing. A report by Shâbî tells that Arabs were good at memorizing and some people could memorize any poem in their first hearing. Ibn Qutayba reports the reality that in Arab society the scholarship was based on listening and reciting: The first step of the *'ilm* is to keep quiet, the second to listen, the third to memorize, the fourth to understand, and the fifth to transmit.⁸ In this context it is reported that Ibn Abbas memorized the long ode (*qasîda*) of 'Umar ibn Abî Rabîa in his first hearing.⁹ Qatadah, likewise, reports that when he was reading a paper including the traditions (hadiths) of Câbir ibn 'Abdillah, he immediately memorized them.¹⁰ During the *tabiûn* period and afterwards, writing became widespread but some famous hadith scholars still did

⁵ For the Qur'an Manuscript and its development in the early period see also W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, ed. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu Publications, 1998, p.61-62.

⁶ Ahmed Emîn, *Duhâ'l İslâm*, Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, v. 1, p. 7.

⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *al-Bayân wa't-tabyîn*, ed. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beirut, Dâru'l-Cil, v. 1, p. 258.

⁸ Abû Muhammad Abdullâh b. Muslim b. Qutayba, *Uyûnu'l-akhbâr*, Cairo, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1925, v. II, p. 122. See Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa'l-Shu'ârâ*, Beirut, Dâru Ihyâi'l-'Ulûm, 1994, p. 22.

⁹ Abû Omar Yûsuf İbn Abdilberr, *Jâmi'u beyân-i'l-'ilm wa fadlih*, ed. Abdulkarîm el-Hatîb, Cairo, 1982, p. 116-117.

¹⁰ Ibn Abdilberr, *Jâmi'u beyân-i'l-'ilm wa fadlih*, p.116-117. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü-İlmu mustalahi'l-hadis*, Ankara, A. Ü. İ. F. Publications, 1987, p. 21. See Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, p. 1. Koçyiğit, *Hadis Usûlü-İlmu mustalahi'l-hadis*, p. 21.

not rely the ones writing the hadiths but not memorizing them as much as the ones both memorized and recited the hadiths. This shows how memorizing was given significance at that time.

In oral cultures, the people have to apply to some forms mostly being imprinted on the minds in order to transmit the culture, information and custom from generation to generation. These are kept by way of memorization. Nevertheless, nothing can be memorized and transmitted verbatim (word by word)¹¹. Here *verbatim* evokes the memorization and transmission of the hadiths in variants. The prophet Muhammad banned writing hadiths in his first years as he was afraid that they might be mixed with the Qur'anic verses. This led the oral transmission to become widespread. As a result, the hadiths were transmitted by taking the meaning into consideration, not the wording.¹² A report by Abû Saïd al Hudri explains this case: "We, almost ten people, sat and listened the hadiths from the prophet. Only two of us could repeat them *verbatim*; but when we all repeated them, it was approved that the meaning was the same."¹³

db | 245

In oral cultures, memorization mostly depends on rhythm. In Arab society with oral culture there is a deep connection between poetry and rhythm. There is a rhythmic structure in the legends belonging to the oral culture such as the cameleer's songs, lullabies, laments and hymns. According to the reports in hand, poems are read esoterically; that is monotonously but rhythmically.¹⁴ Arabic has such kind of rhythmic qualities as well. In Arabic, we see this in wording patterns. Each of these patterns has its own musical rhythm. The wording patterns in Arabic consist of, on one side, structures, patterns and forms, on the other hand, musical rhythms. By way of these rhythms which sound nice a listener can comprehend some part of the meaning. Arabic, in this context has a musical characteristics. It consists of rhythms whether it is a prose or a

¹¹ Jack Goody, *The Interface Between the Written and Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 86-91.

¹² Hatîb al-Bagdâdî, *al-Qifâya fi 'ilmi'r-rivâya*, ed. Ahmed Ömer Hâkim, Beirut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1986, p. 239-246; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, p. 76-77; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, İstanbul, Sır Publications, 2001, p. 223.

¹³ Hatîb al-Bagdâdî, *al-Qifâya fi 'ilmi'r-rivâya*, p. 240.

¹⁴ Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, p. 58.

poem. So it is always possible to see the connection between the meaning and the rhythm.¹⁵

As is known, it is more difficult to memorize a prose than a poem. In pre-Islamic period, many poems were recited in Arab society owing to this rhythmic characteristics.¹⁶ Likewise, the Qur'an has a rhythmic structure. The letters at musical frets come together at a certain composition and with the phonetic structure of them, the musical tone of the Qur'an appears.¹⁷ As for the prose, you do not feel the relation between the words and the feelings as there are no such factors as breath, musical tone and rhythm.¹⁸

When viewed from this aspect, a distinct rhythmical structure stands out especially in the short Meccan suras. The ends of the verses comprise of homogeneous and rhythmical words.¹⁹ Such a characteristics is both a literary device and a factor supporting memorizing.

Another significant feature of the oral cultures is the wide use of rhetoric. *Hitabah* deriving from the verb *hataba* lexically means sermonizing, eloquence. Terminologically the word is defined as an effective and strong oratory aiming to encourage a society to an action or to make them adopt an opinion.²⁰ Rhetorical structure is widely used both in pre-Islamic and Islamic periods. The effective usage of the words are provided in this way.²¹ The rich examples of the rhetorical structure are witnessed in the wars between the tribes in the pre-Islamic period. In addition, some people with different tribes gave a speech before the Prophet. The content of the

¹⁵ Muhammad al-Mabârek, *Fıkhul-luğa ve hasâisu'l-arabiyye*, Beirut, Dâr al-Fıkr, 1981, p. 280-282.

¹⁶ Yusuf Sancak, Hz. Peygamber Devrinde Şiir, Erzurum, Şafak Publications, 1999, p. 32; Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi*, Erzurum, Atatürk Üniveritesi Fen-Edebiyat Fakültesi Publications, 1993, p. 63.

¹⁷ Necdet Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesinde Özgün Bir Yaklaşım*, Ankara, Araştırma Publications, 2005, p. 38.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press 1976, p. 40. For a similar approach see also Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation" *The Book in the Islamic Word: The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, New York, State University of New York Press, 1995, p. 20.

¹⁹ See: Q 69: 1-52; 70:1-44; 89:1-30; 90: 1-20. On the other hand, this feature gradually disappears in the Medinan suras. Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesinde Özgün Bir Yaklaşım*, p. 35.

²⁰ Mahmut Kaya, "Hitabet," İstanbul, *DİA*, 1998, v. XVIII, p.156.

²¹ For the examples of rhetoric, see Jâhiz, *al-Bayân*, v. II, p. 31.

speeches were the tribal life, violent fights between the tribes.²² These speechmakers had an important position in the Arab society. In one sense, they were the voice and pioneer of their tribe in a similar way of a poet. The tribes preferred the ones with the strongest voice as they wanted the addressees to be effected in any subject such as negotiations, peace settlements, starting the war.²³ The role of the speechmakers was to defend his tribe ideally against others through eloquence. So they were the pride of the tribe. Today, the use of rhetoric maintains its importance to a large extent. In rhetoric teaching, the aim is to defend his view and confute the others. For this reason, thoughts include polemical and challenging to some extent. What is important in rhetoric is to have strong meanings, words and proofs. Beauty, clarity, the commonness of repetitions and synonyms, bywords, tone of voice are the features awaited in rhetoric.²⁴ Every year fairs were organized in various parts of the Arabian Peninsula to encourage poems reflecting a polemical atmosphere. In these fairs, poems were read and for the best one was given a prize. Jahiz states the vocal feature of the language in such a striking example:

Voice is the tool of wording. The parts of the sentences consist of sounds. Without sound, the motions of the tongue can compose neither a wording, nor an artistic writing. To state something, using gestures and facial expressions provide a more effective statement; like the use of wiles to stir the lust of man.²⁵

The other significant feature of the oral culture is to keep the ancestral culture strictly. According to the reports, the Arabs gathered between Mina Mosque and Mina Mountain after completing the Hajj and boasted of their ancestors to take credit for themselves. The topics they boasted of were bravery, generosity and visiting relatives.²⁶ They even gathered at graveyards and counted

²² Kaya, "Hitabet," p. 158.

²³ Jawâd Ali, *al-Mufasssal fî târihi'l-arab kable'l-islâm*, 1993, v. VIII, pp. 771-772.

²⁴ J. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Söziün Teknolojileşmesi*, ed. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Publishing, 1995, p. 132.

²⁵ Jâhiz, *al-Bayân*, v. I, p. 79.

²⁶ Abû Ja'far Muhammad b. Jarîr at-Taberî, *Jâmiu'l-bayân an te'vîli âyi'l-qur'an*, Beirut, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1992, v. II, p. 308; Abû Zakariyyâ Yahyâ b. Ziyâd al-Farrâ, *Maâni'l-qur'ân*, ed. Muhammed Ali en-Neccâr; Ahmed Yûsuf Necâtî, Dâr as-Surûr, v. I, p. 122.

the number of the graves belonging their lineage.²⁷ The Qur'an refers to such events.²⁸ Considering the sociocultural conditions, it can be seen that the dependence between the tribes result from the harsh conditions of the desert. As a result of this, the tribalism aroused. In order to survive in these conditions, they had to stick to their tribe.²⁹ During any attack by someone to the other, it's a relief for the attacked to remember that he had a tribe.³⁰ In the pre-Islamic Arab society, the tribes were referred with their distinctive features. Riding, hearing, seeing, speaking, honor, leadership were some of these features, which are pride of the tribe. The tribes were interested more what their ancestors did than what they themselves were doing because this was a privilege for a tribe against the others.³¹ The effect of the ancestral culture are felt in the nomadic societies more than the urban ones considering the development of the latter ones in trade, culture, and writing. As Ibn Khaldun stated, there is a parallelism between the development of the city life and its writing and culture.³² There are verses in the Qur'an related to this fact. When they did something wrong, "They said, "We found our fathers worshippers of them." In another verse: "Rather, they say, "Indeed, we found our fathers upon a religion, and we are in their footsteps [rightly] guided." One more verse: "And when it is said to them, "Follow what Allah has revealed," they say, "Rather, we will follow that upon which we found our fathers." Even if Satan was inviting them to the punishment of the Blaze?"³³

248 | db

Oral Culture and Types of Expression

Colloquial language or spoken language is the one used by the people in their daily routines. So it can be considered as one of the

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, v. IV, p. 589.

²⁸ Q 102: 1-2. See also Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Publications, İstanbul 1984, v. IV, p. 374.

²⁹ See Cevad Ali, *al-Mufasssal*, v. 1, p. 466; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, Ankara, A. Ü. İ. F. Publications, 1991, p. 71.

³⁰ Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînu'l-akli'l-arabî*, ed. İbrahim Akbaba, İstanbul, İz Publications, 1997, p. 127.

³¹ Muhammad b. Mansûr at-Taymî as-Sem'ânî, *al-Ansâb*, ed. Abdurrahmân b. Yahyâ al-Muallimî, v. I, p. 62-63. About how to investigate the lineage see the same work, v. I, p. 62-88.

³² Abdurrahman b. Muhammad Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, ed. Ali Abdolvâhid Vâfi, Cairo, p. 417. See also Muhammad Ahmad Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, ed. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Publications, 2002, p. 114.

³³ See Q 21: 53; 43: 22-23; 31: 21.

tools helping to make daily life easier. This language serves to make a direct contact in practical conditions. For this reason, to state certain datum about any specific condition is considered enough for the communication. Let's give an example. Think two men trying to hang a painting to the wall. One of them on the ladder and the other waiting an instruction from him. The one on the ladder says: 'Hammer, please!' 'A bigger nail!' and asks: 'Is it OK?'The other one waiting says: 'A little below', 'a little bit right/left'³⁴. It's almost impossible to understand this dialogue unless you are acquainted with the situation. The conversation already does not aim it. In daily language, the objective content of the expressions are not in the foreground. What is important is the expressions used in daily life.³⁵

In oral language, as the addressees and context are known, expressions such as 'look at that', 'give me this', 'throw that' are understandable.³⁶ It's no use telling the names in such conditions. So what is important is to state only the needed information during a daily spoken language. In such kind of language, gestures and facial expressions are the tools supporting the communication. Using these, you even do not need to tell a word to express yourself. This feature of spoken language is replaced with punctuation marks in written language; but they can compensate for the gestures and facial expressions only to some extent.

In oral culture, one of the common expression types is the jointed phrase. This is also used to express successive statements.³⁷ To state linguistic terms, it is arranging the sub clauses as main clauses. In oral cultures, the turning of the sub clauses into main clauses via conjunctions stems from their functional usage instead of their meaning.

Any information or thought in written languages and cultures are mostly expressed via sub clauses. In oral expressions, what

³⁴ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, ed. Vural Ülkü, Ankara, Türk Dil Kurumu Publications, 1995, p. 183-184.

³⁵ Porzig, *Dil Denen Mucize*, p. 183.

³⁶ John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, ed. İbrahim Emiroğlu, Abdülhatif Tüzer, Ankara, Ankara Okulu Publications, 2002, p. 25.

³⁷ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, ed. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual Publications, 1998, p. 39. To see more detail about the jointed phrases, Berke Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, İstanbul, Multilingual Publications, 1998, p. 93.

takes attention is that the expressions are consecutive rather than obeying a strict language. This helps syntax. By way of this, language is shaped by colloquial speech. As for written language, it takes its form by detailed and fixed grammar because in written language, getting meaning depends on language. Written language lacks lively atmosphere which helps to transfer meaning. Jointed expressions are common in the Qur'an as in the Bible.³⁸ The passages below describe such a kind. Let's look at surah at-Takwir:

1. When the sun (with its spacious light) is folded up;
2. When the stars fall, losing their lustre;
3. When the mountains vanish (like a mirage);
4. When the she-camels, ten months with young, are left untended;
5. When the wild beasts are herded together (in the human habitations);
6. When the oceans boil over with a swell;
7. When the souls are sorted out, (being joined, like with like);³⁹

250 | db

As can be clearly seen, the main clauses are stated in the form of sub clauses via conjunctions. It is seen that although the verses begins with 'and' in the original form, in some parts of the translation we witness 'when', 'so' instead of 'and'. So, in the translated form, we see that the passage is translated with the sense of written culture. So this shows that written language is more sensitive to grammar.⁴⁰

Another type of expression in oral cultures is categorization. It is about use of patterns to strengthen the memory. The thoughts and expression elements based on discourse do not say much thing alone. When synonyms and antonyms, idioms and clauses are categorized, they get the feature of a definitive phrase. We observe the features of oral expressions in the Qur'an which is an oral discourse in its origin:

³⁸ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, p. 54.

³⁹ Q 81: 1-9; 32: 22-34.

⁴⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, ed. Düccane Cündioğlu, İstanbul, İslamoğlu Publications, 1993.

Not equal are the blind and the seeing, nor are the darkneses and the light, nor are the shade and the heat, and not equal are the living and the dead.⁴¹ Evil words are for evil men, and evil men are [subjected] to evil words. And good words are for good men, and good men are [an object] of good words.⁴² Have you not considered how Allah presents an example, [making] a good word like a good tree, whose root is firmly fixed and its branches [high] in the sky? It produces its fruit all the time, by permission of its Lord. And Allah presents examples for the people that perhaps they will be reminded. And the example of a bad word is like a bad tree, uprooted from the surface of the earth, not having any stability.⁴³ A [large] company of the former peoples, and a few of the later peoples.⁴⁴ Say, [O Muhammad], "Indeed, the former and the later peoples, are to be gathered together for the appointment of a known Day."⁴⁵ And the forerunners, the forerunners⁴⁶ Is the reward for good [anything] but good?⁴⁷ Then the companions of the right - what are the companions of the right? And the companions of the left - what are the companions of the left?⁴⁸ He is the First and the Last, the Ascendant and the Intimate, and He is, of all things, Knowing.⁴⁹

It's possible to see categorizing expressions in synonymous-antonymous phrases like "a good word- a strong tree, a bad word- a weak tree, seeing-unseeing, lightness-darkness, knowing-unknowing, alive-dead, hotness-shade, first-last, apparent-obscure, formers-latters, earth-sky". The use of categorization is to help memorizing and provide permanence in the mind.

We have already stated that keeping information and transmitting it to the next generations occurs mostly via memory. So it is understandable to witness facilitative repetitions in oral cultures. In this context, it is worth considering that the prophet was continuously repeating to memorize the first revelations.⁵⁰ It's possible to

⁴¹ Q 35: 19-22.

⁴² Q 24: 26.

⁴³ Q 14: 24-26.

⁴⁴ Q 56: 13-14, 39-40.

⁴⁵ Q 56: 50.

⁴⁶ Q 56: 10.

⁴⁷ Q 55: 60.

⁴⁸ Q 56: 8-9.

⁴⁹ Q 57: 3.

⁵⁰ Q 75: 16-17. For more comments see Tabarî, *Jâmiu'l-bayân*, v. 12, p. 338-341; Abû'l-Kâsim Mahmûd b. Omar az-Zamakhsharî, *al-Kashshaâf an hakâiqi gavâmizi't-tenzil ve*

turn back to the writing if any; but what if not? It's possible to check the writing from beginning to the end. However this is not possible in oral discourses. In oral cultures, "the more you memorize, the more you know". When addressing to a community, the speaker is more inclined to repetitions due to the physical conditions. He sometimes makes repetitions two or three times to help the addressees understand the speech better.⁵¹ It's indispensable to witness the standardized, cliché and repeated phrases. In Iliad and Odysseus; council meeting, mobilizing the army, challenging, plundering the enemy, the shield of the hero are some of the phrases repeated frequently.

In the societies the basis of which is based on traditions and orality, language mostly depends on dialogue and struggle to each other so in these societies confuting the others' opinions or uttering more eloquent words than others are very significant. That is, in oral societies, more contentious styles are witnessed. As for writing, it brings abstraction which pulls the people from their contentious environment. It separates the one having knowledge from the known. As for oral tradition, that abstraction never occurs. Any kind of oral communication, whether about attraction or hostility, is direct and in human affairs.⁵² Proverbs and riddles are not only information storage but also a feature challenging people to the oral intelligence competitions. When bandied about a proverb or a riddle, people around are expected to utter more effective ones.⁵³

It is known that there were some competitions in which poets were challenging to one another in ancient Arabic society formed in the oral culture. These happened in special days and as part of some rules. In these tribes, poets were used as a trump card to the others. According to the style of competition of the poet, one tribe might get an edge over another one. The wound made by a poet of a tribe could only be compensated for the same or more biting wound made by a poet of the other tribe.⁵⁴ Due to this presupposition, thoughts are challenging and defensive. In this context, it is

⁵¹ 'uyûni'l-eqâvîli fî vucûhi't-te'vîl, Beirut, Dâr al- Qutu al-'Ilmiyya, 2003, v. IV, p. 648-649.

⁵² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, p. 56.

⁵³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, p. 60-61.

⁵⁴ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, p. 60.

⁵⁴ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, p. 11, 15.

significant to remember the fairs organized in various parts of the Arabian Peninsula to encourage poem reflecting a challenging atmosphere. Poems were read and the best one got the prize.⁵⁵

Lack of writing makes difficult to single a part of discourse out and analyze it specifically and analytically as in any written statement.⁵⁶ In fact, in our daily routine, abstract thinking has very little importance. It is full of behaviors dictated by the culture.⁵⁷ In such forms, the concreteness of the information reveals itself inevitably. In ancient Arabic poetry, statements about the visible world are miscellaneous as the mind isn't tend to categorical and abstract thinking.⁵⁸ In these poems, the words like camel, cloud, wine, some animals, and some natural events are expressed in more than one word. Using synonyms stem from lack of categorical and abstract thinking. In such cultures, for example, instead of an abstract word 'tree', they use 'the thing bearing fruit', 'the thing shading'. In the Qur'an, according to its types and features many names are used to express the camel such as 'bahîrah', 'sâibah', 'vâsilah' and 'hâm'. The reason of this usage is that in daily routine such expressions had significant value.

Some Features of Written Culture

Writing is to dictate a language within the frame of certain rules. Writing and language are two different things. Writing is important from the aspects that it reflects language and provides a system everybody is in agreement on it.⁵⁹ Also, we can define the written language, apart from its distinctive features, as the written form of oral language. Putting it on the paper means that oral language is standardized. So, written language is the one having tradition and distinctive features. In oral language, words can have regional differences but in written language you should obey some certain rules.⁶⁰ Ibn Khaldun, emphasizing writing is an art peculiar to human being, defines it as pictures and figures revealing oral words and pointing the meanings in the human mind. With regard

⁵⁵ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, p. 27.

⁵⁶ Goody, *The Power of The Written Tradition*, p. 24.

⁵⁷ Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Publications, 1995, p. 118.

⁵⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, p. 45-46.

⁵⁹ Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, p. 84.

⁶⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Press, 1990, v. I, p. 86.

to its pointing to meaning, writing comes after verbal expressions so writing is a secondary tool of language.⁶¹ It is fact that writing has a basis shared by everyone. Aristotle points out that written language is less defective than oral one.⁶²

Discourse, after having a written character, is a repeated and static message from then on. As for the spoken language, that is impossible. When you request someone go over his explanations, he will do that, but with different words and structures. By transferring an oral message into a written one, it passes from temporal area to the spacial. So, an unrepeatable discourse becomes repeatable millions of times. The process of turning discourse into writing is a process opening to the universality. After this process, dialogue becomes impossible any longer and discourse is not itself anymore and turns into another context.⁶³ In this sense, writing regains its power only by being re-recorded. Writing a discourse has some advantages such as keeping its meaning and recording it, it causes the language to lose its liveliness as well.⁶⁴

254 | db

The ways of communication in oral and written message differ. So it is understandable that there happens some changes in the modes of communication while transferring an oral message into a written one. The most important one is the link between the message and the speaker. Instead of a face to face interaction in oral message, a written message turns out a reading-writing relation. So writing takes a direct interaction away. With Ricoeur's words, the dialogical situation has exploded. Writing-reading relation is quite different from speaking-listening one.⁶⁵ Written language, so to say, draws the pictures of the sounds and it's linear in the space. As for oral language, it's phonetical and linear in the time.⁶⁶

Another change during the transformation of a discourse into a written text is that the reference field of the language undergoes a change. That is, in oral discourse, the relation of meaning-reference

⁶¹ Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, p. 417.

⁶² Aristoteles, *Retorik*, ed. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Publications, 1995, p. 193.

⁶³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, ed. Husamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Publications, 1998, p. 64.

⁶⁴ Osman Bilen, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Ankara, Kitâbiyât, 2002, p. 25.

⁶⁵ Ricoeur, *Interpretation Theory*, p. 29.

⁶⁶ Ellul, *Sözün Düşüşü*, p. 63.

is the one referring to itself. In discourse relation there is a shared area by the speaker and the addressee. This includes dialogue. After writing, this dialogical relation ends. The text breaks its time-frame and spreads an unknown one.⁶⁷

Another change occurs between the message and the tools transmitting it. As is known, during the pre-Islamic and Islamic revelation process, the revelations were recorded to such elements as stones, leathers, palm logs, papyrus and papers. So the oral discourse were made permanent. In fact, this is a great cultural success. But anyway, here, gestures and facial expressions, tuning, ways of expressions, the mood of the speaker or the addressee disappear. In this sense, a written message can only give us a picture of the events.⁶⁸ Because what is made permanent in writing is not the events but the words. In this context, what Jahiz said is important:

“Discourse is limited to the time it is uttered. As for writing, it includes both the time of speaking and the things other than this. Writing preserves past and includes present. Writing is read without the dimension of time and place. As for discourse, it does not exceed its addressees.”⁶⁹

db | 255

In Arabs the weakening of story-telling literature which is a feature of oral culture is related to this. During the Umayyads and Abbasids this type of literature was its peak. After the books became widespread and the people could find opportunity to read, they did not have to go to the council of the storytellers thus this literature weakened.⁷⁰ As the rates of reading increased this kind of literature weakened.

To take attention between oral and written language, comparing a preacher in a mosque and an author at his desk would be sound. These two are very different actions. The preacher can apply to gestures and facial expressions, different tunings and repetitions in order to increase the interest of the addressees. He can change the topic and give different examples to support his idea. He can

⁶⁷ Ricouer, *Interpretation Theory*, pp. 34-35.

⁶⁸ Ricouer, *Interpretation Theory*, pp. 26-27.

⁶⁹ Jâhiz, *al-Bayân*, v. I, p. 80.

⁷⁰ Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, ed. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Publications, 2003, p. 98.

adapt his voice to the subject. As a result, he will do his best by using the advantages of the oral discourse. As for the author, he can do none of them.⁷¹ For this reason, As Ricoeur said, publishing preaches as a book is a bit boring since all the effects stressed above will disappear then.⁷²

In oral discourse, the references are clear but in written language the references of the language are mostly vague. The reason of this, as Jahiz said, is that “a text is read in everywhere and can be taught every time; as for discourse, it does not exceed its addressees and reach others”.⁷³

So, considering the discussions till here, we can make a summary about the difference between the written and oral language: Oral discourse is based on listening and it is impermanent, fluent, dynamic, rhythmic, subjective, defective⁷⁴, repetitive, tonic, concrete and echoing, happening in the present time, collective and belonging to a community. As for a written language it is based on seeing and it is permanent, fixed, ordered, objective, perfect, abstract, graphical, in space, time-out, noncommon, having individual features.⁷⁵ Of course these are not indispensable characteristics but de facto differences.

Evaluating the Qur’anic Discourse in the Context of Oral-Written Culture

The textual structure of the Qur’an has oral characteristics. It has a lot of exclamations, narrations and myths about the history, rhythmical harmony in the ends of the Meccan verses. These are the features of oral discourse. By the way, there is a certain difference between the Meccan and the Medinan verses in terms of style. Meccan suras are shorter and more rhythmic while Medinan ones are longer and less rhythmic. The rhythmic style disappears in later

⁷¹ See Abû’l A’lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur’an*, ed. Muhammad Han Kayanî et al., İstanbul 1996, p. 9-10;

⁷² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Publications, 1998, p. 86.

⁷³ Jâhiz, *al-Bayân*, v. I, p. 80. Jâhiz, *Kitâb al-Hayevân*, ed. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâr al-Jîl, Beirut, v. I, p. 41.

⁷⁴ Jâhiz, *al-Bayân*, v. I, p. 80.

⁷⁵ These features are systematized by way of Daniel Chandler’s paper “Biases of the Ear and Eye,” <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html>, (p.6). About the comparison between oral and written language see more in Günay, *Metin Bilgisi*, p. 27-32.

periods. In the first stages we witness a more functional language including the topics such as the entity and oneness of Allah.

It's quite understandable that the Qur'an has many oral elements as it was revealed to a society in which an oral culture is dominant. Someone reading the Qur'an attentively will immediately notice that demonstrative pronouns are used more than nouns and pronouns. In addition, adverbs of time and place are not mentioned clearly. Instead, you witness such statements as 'that day', 'today', 'two towns'.⁷⁶

As is known, this subject is named as 'mubhemât' in the works of 'Ulûmu'l Qur'ân. Such kind of statements require that the addressees have information about the matter. These are vague statements especially for the ones subjected to the Qur'anic Text. Another style of addressing is oaths in the Qur'an. In the oral societies oaths are frequently applied to convince the addressee. As a historical element, oaths are applied to provide peace and trust in the societies having no written law.

db | 257

Another narration style in the Qur'an is repetition. In oral cultures, information is transmitted by heart as there is lack of literacy and recording materials. Repetition is an important factor facilitating to keep the information or the message in the mind. Regarding the Qur'an as a written text and the repetitions as dull and defect means not to understand the text in its culture and disregard its formation process.

Hazf (omitting) is another oral feature applied when the addressees know each other. During the discourse some elements out of the discourse such as nodding and pointing to something makes the message understandable without needing to utter any words on it. Likewise, the speaker do not tell every detail as he knows that the addressees are already informed on it. In the Qur'anic Text, some verses supposed as not completed are in fact clear and completed ones in the first addressees of the Qur'an. So, *hazf* is an important oral element applied when the speaker is sure that the addressees have some knowledge on the subject he will mention.

⁷⁶ In the Qur'an, see many 'mubhemât' (ambiguity) examples: Q 2: 197; 6: 52; 20: 2; 107: 2-4; 9: 7, 108; 8: 41 et al.

It is understandable for the addressees confronting the Qur'an as a completed text (Mushaf) in later periods to find some ambiguities in it. That is, in oral communications, it is less possible to witness problems in understanding the message. For this reason, the Prophet did not have not much explanation on the revealed verses and did very little *tafsir* during his lifetime. His companions after his death confined themselves to these explanations. After the 'Qur'an' became 'Mushaf' and the natural context were skipped in time, the interpretations and *tafsir* process gained speed. As it is seen, there is a great gap between the relation of the Qur'an with its first addressees and the later ones. For the first addressees, the Qur'an is a discourse in which they find the answers of their questions. So there is a live relation between the Qur'an and the first addressees. As for the written text, it does not reflect the whole picture to us. So there exists many verses needing more explanations. In the works of 'Ulûmu'l Qur'an, we see that these meaning gaps are tried to be filled, in fact. In such works, repetitions, oaths, exclamations and such kind of oral characteristics are tried to be explained to the reader. Especially the disciplines of the occasions of revelations (Asbâb an- Nüzûl) can be considered as the one to establish the meaning.

Conclusion

The atmosphere of the revelation can be considered as the period in which the oral culture was mostly dominant and the oral literature was in demand. Historical datum and the expression of the Qur'an supports this fact. It is a clear indicator that poetry and rhetoric were determining factors in Arab Society at that time. As the Qur'an was revealed to that society, it is understandable to see cultural traces in its statements and style. Today, the Qur'an is a written text. But in its origin, it is an oral discourse. So we do not mention a problem of understanding for the first addressees. For later ones, there is a completed text (Mushaf). In order to understand this text, we need a non-textual context. It is a necessity to reveal the atmosphere of the revelations and contextualize them. The occasions of revelations (Asbâb an-Nuzûl) grew out of this concern.

References

- Aksan, Doğan (1990), *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Press.
- al-Alûsî, Mahmûd Şükrü, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab*, ed. Muhammed Behcet el-Eserî, Beirut.
- al-Bagdâdî, Hatîb (1986), *al-Qifâya fî 'ilmi'r-rivâya*, ed. Ahmed Ömer Hâkim, Beirut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye.
- al-Endulusî, Ibn Atiyye *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l Qur'ân*, ed. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hâncî.
- al-Farrâ, Abû Zakariyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Maâni'l-qur'ân*, ed. Muhammed Ali en-Neccâr; Ahmed Yûsuf Necâtî, Dâr as-Surûr,
- Ali, Jawâd (1993), *al-Mufasssal fî târihi'l-arab kable'l-islâm*.
- al-Jâbirî, Muhammad Âbid (1997), *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînu'l-akli'l-arabi*, ed. İbrahim Akbaba, İstanbul, İz Publications.
- al-Mabârek, Muhammad (1981), *Fıkhu'l-luğa ve hasâisu'l-arabiyye*, Beirut, Dâr al-Fikr.
- al-Mawdûdî, Abû'l A'lâ, *Tafhîm al-Qur'an* (1996)ed. Muhammad Han Kayanî et al., İstanbul.
- Aristoteles (1995) *Retorik*, ed. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Publications.
- as-Sem'ânî, Muhammad b. Mansûr at-Taymî, *al-Ansâb*, ed. Abdurrahmân b.Yahyâ al-Muallimî.
- at-Taberî, Abû Ja'far Muhammad b. Jarîr (1992), *Jâmiu'l-bayân an te'vîli âyi'l-qur'an*, Beirut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye.
- az-Zamakhsharî, Abû'l-Kâsım Mahmûd b. Omar (2003), *al-Kashshaâf an hakâiqi gavâmi-zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvili fî vucûhi't-te'vîl*, Beirut, Dâr al- Qutu al-İlmiyya,
- Bergue, Jacques (1995), "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation" *The Book in the Islamic Word: The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, New York, State University of New York Press.
- Bilen, Osman (2002), *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Ankara, Kitâbiyât.
- Çağıl, Necdet (2005), *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayesesinde Özgün Bir Yaklaşım*, Ankara, Araştırma Publications.
- Çetin, Nihat M. (1973), *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, İ.Ü. Publications, Edebiyat Fakültesi Press.
- Demirayak, Kenan - Savran Ahmet (1993), *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi*, Erzurum, Atatürk Üniveritesi Fen-Edebiyat Fakültesi Publications,
- Demirci, Muhsin, (1996), *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Publications.
- Dıraz, Abdullah, (2000). *Kur'an'a Giriş*, ed. Salih Akdemir, Ankara, Kitâbiyât.
- el-Câhız, Abû Osman Amr b. Bahr, *al-Bayân wa't-tabyîn*, ed. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beirut, Dâru'l-Cîl,
- Ellul, Jacques (1998) *Sözün Düşüşü*, ed. Husamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Publications.
- Emîn, Ahmed, *Duhâ'l İslâm*, Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (1984). *Tefsîru'n-Nesefî*, İstanbul, Kahraman Publications.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr (1987), *el-Itkân fî Ulûmi'l Qur'ân*, Beirut, Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye,
- ez-Zerkeşî Bedruddîn Muhammed b. Abdullah (2001), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, Beirut, Dâru'l-Fikr,
- Ferdinand de Saussure (1998), *Genel Dilbilim Dersleri*, ed. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual Publications.
- Goody, Jack (1991) *The Interface Between the Written and Oral*, Cambridge, Cambridge Universty Press.

- Goody, Jack (2000), *The Power of the Written Tradition*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- Halefullah, Muhammad Ahmad (2002), *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, ed. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Publications.
- Hamidullah, Muhammed (1993), *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, ed. Salih Tuğ, İstanbul, M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications.
- Hizmetli, Sabri (1991), *İslam Tarihi*, Ankara, A. Ü. İ. F. Publications.
http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html.
- Hüseyn, Tâhâ (2003) *Câhiliye Şiiri Üzerine*, ed. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Publications.
- Ibn Khaldûn, Abdurrahman b. Muhammad, *Muqaddima*, ed. Ali Abdolvâhid Vâfi, Cairo, n.d.
- Ibn Qutayba, (1994), *al-Shi'r wa'l-Shu'ârâ'*, Beirut, Dâru İhyâi'l-'Ulûm.
- Ibn Qutayba, Abû Muhammad Abdullâh b. Muslim (1925), *'Uyûnu'l-akhbâr*, Cairo, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye.
- İbn Abdilberr, Abû Omar Yûsuf (1982), *Jâmi'u beyân-i'l-'ilm wa fadlih*, ed. Abdulkarîm el-Hatîb, Cairo.
- Jâhiz, *Kitâb al-Hayevân*, ed. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâr al-Jîl, Beirut.
- Karacabey, Salih, (2001), *Hadis Tenkidi*, İstanbul, Sır Publications.
- Kaya, Mahmut (1998), "Hitabet," İstanbul, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*.
- Koçyiğit, Talat (1987), *Hadis Usûlü- 'İlmu mustalahi'l-hadis*, Ankara, A. Ü. İ. F. Publications.
- Mardin, Şerif (1995), *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Publications.
- Ong, J. Walter (1995), *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, ed. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Publishing.
- Özcan, Zeki (1998), *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Publications.
- Porzig, Walter (1995), *Dil Denen Mucize*, ed. Vural Ülkü, Ankara, Türk Dil Kurumu Publications.
- Ricoeur, Paul (1976), *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press.
- Sancak, Yusuf (1999), *Hız. Peygamber Devrinde Şiir*, Erzurum, Şafak Publications.
- Ünver, Mustafa, "Kur'an'ı Anlamada Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslâmiyât*, v. 6.
- Vardar, Berke (1998), *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, İstanbul, Multilingual Publications
- Watt, W. Montgomery (1998), *Kur'an'a Giriş*, ed. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu Publications.
- Wilson, John (2002), *Dil, Anlam ve Doğruluk*, ed. İbrahim Emiroğlu, Abdüllatif Tüzer, Ankara, Ankara Okulu Publications.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (1993), *Kur'an-ı Kerim ve Medli*, ed. Düccane Cündioğlu, İstanbul, İslamoğlu Publications.

