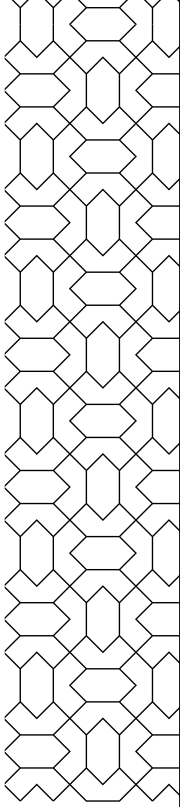


BOZIFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:9
TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2020
SAYI/ISSUE: 18

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Revelation Faculty Owner Dean
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

Baş Editör
Editor-in Chief
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

Editör Yardımcısı
Editorial Assistant
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/esma.yakin@yobu.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor
Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@yobu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@yobu.edu.tr

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Muhammet Ali ERDAL m.ali.erdal@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin CENAN yasin.cenan@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)
Arş. Gör. Derya EREN derya.eren@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR r.bakir@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)
Arş. Gör. Dr. Yusuf BALUKEN yusuf.baluken@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ sahbztugbaa@gmail.com
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

PROF. DR. AHMET HIKMET EROĞLU
eroglu@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
PROF. DR. RECAİ DOĞAN
rdogan@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
PROF. DR. TALİP ÖZDEŞ
talip.odes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. ERCAN ESER
ercan.eser@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. GÜLHAN TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. İRFAN GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. İSMAİL PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. MEHMET TÖZLUYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. MUSTAFA NECATİ BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. SUAT ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DOÇ. DR. ORHAN YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULALİ ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DR. ÖĞR. ÜYESİ MÜNTEHA BEKİ
munteha.beki@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DR. ÖĞR. ÜYESİ NILÜFER ATEŞ
nilufer.ates@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAHATTİN YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜMİT HARUN AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot Yılda 2 Sayı / Biannual
Period

Grafik Tasarım ve TAVOOS
Uygulama
Graphic Design Practice

Basım Yeri Hermes Ofset Ltd. Şti.
Place of Publication İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi Aralık 2020
Publication Date

Yazışma Adresi Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Correspondence Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat
Address

Tel /Phone +90 (354) 242 11 20 (pbx)
Faks /Fax +90 (354) 242 11 21

URL <http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta bozokilahiyatdergisi@gmail.com
e-mail

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz. Dergimizde yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır ve **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **İSAM** data base and **TUBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

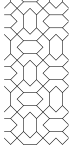
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)

Hakem Kurulu / Board of Referees

(17. ve 18. Sayı)

Prof. Dr. Ayşe Sıdika OKTAY (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ÖZ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali ÇETİN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. Emrah DİNDİ (Sinop Üniversitesi)
Doç. Dr. Enver BAYRAM (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülhan TÜRK (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan YERKAZAN (Amasya Üniversitesi)
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa KARA (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Muzaffer TAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Orhan YILMAZ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer ACAR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Sabri ÇAP (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Suat ERDEM (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman PAK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Veli ABA (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Doç. Dr. Yakup BİYİKOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah PAKOĞLU (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL (Kafkas Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ersan ÖZTEN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK (Yozgat Bozok Üniversitesi)

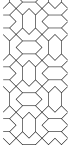
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Hilmi BİLGİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Luay Hatem YAQOOB (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman AKTAŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA (Kayseri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYGÜL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Hasan YÜCEL (Ankara Üniversitesi)
Dr. Yusuf BALUKEN (Yozgat Bozok Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 11 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 15-39 İBNÜ'L-EKFÂNÎ'NİN (Ö. 749/1348) İLİMLERİ TASNİFİ VE BU TASNİFTE HADİS İLMİ
Ibn al-Akfânî's (d. 749/1348) Classification of Sciences and Hadith Science in His Classification
Ali ARSLAN
- 41-69 EBÜ ALİ EL-CÜBBÂÎ'NİN KİTÂBÜ'L-MAKÂLÂT ADLI ESERİNDE KELAMÎ EKOLLERE BAKIŞININDEĞERLENDİRİLMESİ
Assessment of Abū 'Alī al-Jubbā'ī's View of Kalāmī Schools in His Book Kitāb al-Maqālāt
Mehmet TÖZLUYURT
- 71-90 TEKLİF VE TAHAMMÜL KAVRAMLARI EKSENİNDE BAKARA SÜRESİ 286. ÂYETİN MUHTEVASINA YÖNELİK BAZI MÜLAHAZALAR
Some Considerations on the Content of the 286th Verse of Sūrat of Baqara in the Context of Offer and Endurance
Mustafa KARA
- 91-117 HZ. MUÂVİYE'Yİ ÖVEN VE YEREN BAZI HADİSLERİN TAHLİLİ VE TENKİDİ
Analysis and Criticism of Some Hadiths That Praising and Reviling to Mu'āwiya
Orhan YILMAZ

- 119-146 **GOLDZİHER VE M. H. EZ-ZEHEBÎ'NİN ÇAĞDAŞ TEFSİR TARİHİ YAZICILIĞINA TESİRİ**
Goldziher and M. H. ez-Zehebî's Effect on Modern Tafsîr Historiography
Abdullah AYGÜN
Sümeyye İNAN
- 147-173 **EBÛ NUVÂS'IN ŞARAP (HAMRİYYÂT) ŞİİRLERİ**
The Bacchic Poetry (Khamriyyât) of Abû Nuvâs
Esat AYYILDIZ
- 175-203 **İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE SEMERKANT VE BUHARA HANEFÎ KELÂM ÂLİMLERİ ARASINDAKİ İHTİLAFLAR**
The Disputes Between the Hanafi Kalam Scholars of Samarkand and Bukhara According to Ibn al-Humam
Halil ÖZTÜRK
- 205-228 **İLK DÖNEM İSLÂM TARİHİ'NDE SIRA DIŞI BİR KADIN: SECÂH VE PEYGAMBERLİK İDDİASI**
An Extraordinary Woman in The Early Islamic History: Sadjâh and Prophecy Claim
İlyas UÇAR
- 229-256 **HADİS RİVÂYETİNDE HAKEME BAŞVURMA YÖNTEMİ**
The Methodology of Referring to an Arbitrator in the Hadîths Narration
Selahattin AYDEMİR
- 257-288 **İSLÂM CEZA HUKUKUNDA ORTAKLAŞA YAPILAN HIRSIZLIK**
Common Theft in Terms of Islamic Criminal Law
Üzeyir KÖSE
- 289-307 **KİRÂATLERDE İHTİLÂF KAVRAMI**
Concept of "Ikhtilâf" in Qirâ'ats
Cafer YERLİKAYA



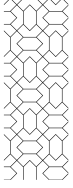
EDİTÖRDEN

Akademik hayatının 9. yılına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER) tüm dünyayı derinden etkileyen COVID 19 salgını gölgesinde 18. sayısını yayımlamaktadır. Salgın nedeniyle pek çok insanımızın yanında çok değerli akademisyenlerimizi kaybetmenin derin üzüntüsünü yaşıyoruz. Bu vesile ile hayatını kaybeden vatandaşlarımıza ve akademisyenlerimize Yüce Allah'tan rahmet, yakınlarına sabrı cemil diliyoruz. Hassaten bu sayımıza makale gönderen, hakem süreçleri tamamlanan ve fakat yayımlanmasına kavuşamayıp hayatını kaybeden Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi (ZBEÜ) İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Arslan'a Yüce Allah'tan rahmet ve ailesine sabır diliyoruz.

Dergimiz ULAKBİM TR DİZİN'den sonra önemli bir aşama daha kat ederek 11.02.2020 tarihinden itibaren EBSCO veri tabanında yer almaya başladı. 18. sayımızda birbirinden farklı alan ve konuları kapsayan on bir bilimsel makaleyi sizlerle buluşturmanın sevincini yaşıyoruz. Bu vesile ile bu sayıda emeği geçen başta dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR olmak üzere Yazı İşleri Müdürü Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT, Arapça Dil Editörü Doç. Dr. Suat ERDEM, Editör Yardımcısı Esmâ AYGÜN YAKIN, İngilizce Dil Editörü Hatice GÖKTAŞ, Alan Editörleri Dr. Yusuf BALUKEN, Safiye İNCEYILMAZ, Muhammed Ali ERDAL, Yasin CENAN, Tuğba ŞAHBAZ, Derya EREN, Rahime Eymen BAKIR, Sümeyra ÇALIK ile Yayın Kurulu Üyelerimize, yazarlarımıza ve hassaten dergimize gelen makalelere hakemlik yaparak çok değerli katkılar sunan birbirinden kıymetli akademisyenlerimize tüm dergi ekibimiz adına gönülden teşekkür ediyorum.

31 Haziran 2021 tarihinde yayımlanacak olan 19. sayımızda sağlıklı günlerde buluşmak ümidiyle...

31 Aralık 2020
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 9 | SAYI / ISSUE (2020/18)

CITATION

Ali ARSLAN, "İbn al-Akfânî's (d. 749/1348) Classification of Sciences and Hadith Science in His Classification" *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 15-39.



İBNÜ'L-EKFÂNÎ'NİN (Ö. 749/1348) İLİMLERİ TASNİFİ VE BU TASNİFTE HADİS İLMİ

İbn al-Akfânî's (d. 749/1348) Classification of Sciences and Hadith Science in His Classification

Ali ARSLAN

Doç. Dr.,

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

arslanalikarabuk@gmail.com, Orcid: 0000-0003-1085-9604.

Öz

Müslümanlar, tercüme faaliyetleri yoluyla farklı kültürlerle ait ilmî birikimle tanışmışlardır. Bu yeni durum İslâm'ın "ilim" kavramına yüklediği anlamı da etkilemiştir. Bu etki neticesinde "ilim" kavramı felsefî ilimleri de kapsayacak bir şekilde genişlemiştir. İlimlerin tasnifi konusunda filozoflar tarafından yapılan çalışmaların benzeri, İslâm âlimlerince de yapılmaya başlamıştır. Bu tasniflerde ilimlerin ilgi alanları ve hudutları belirlenmeye gayret edilmiştir. Böylelikle ilimler arasındaki ilişkiler ortaya çıkarılmıştır. Bu konudaki önemli çalışmalardan biri de çok yönlü bir âlim olan İbnü'l-Ekfânî'ye (ö. 749/1348) aittir. O, yaptığı tasnifte kendinden önceki çalışmalardan istifade etmiş ve onlara göre daha detaylı bir tasnif ortaya çıkarmıştır. Müellif bu çalışmasında ayrıca, hakkında bilgi verdiği ilimlerle ilgili literatüre de yer vermiştir. İlimlerin tasnifi, geçmişte âlimlerin önemle üzerinde durdukları bir konu olmakla birlikte günümüzde gereken ihtimamı gördüğünü söylemek biraz zordur. Dolayısıyla İbnü'l-Ekfânî ve ilimleri tasnifi de aynı derecede sınırlı sayıda çalışmaya konu olmuştur. Çalışmamızda onun bu konudaki en önemli eseri olan İrşâdü'l-kâşîd çerçevesinde ilim tasnifi ve bu tasnifte hadîs ilmine verdiği yer gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, İlimlerin Tasnifi, İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-kâşîd, Nevâmîs.

Abstract

Muslims got acquainted with the scientific knowledge of different cultures through translation activities. This new situation also affected the meaning Islam attributed to the concept of "science". As a result of this effect, the concept of "science" has expanded.

KAYNAKÇA

Ali ARSLAN, "İbnü'l-Ekfânî'nin (Ö. 749/1348) İlimleri Tasnifi ve Bu Tasnifte Hadis İlimi" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 15-39. **Makale Geliş T:** 08.08.2020 **Kabul T:** 20.10.2020

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

ded to include philosophical sciences. Like to the work done by philosophers on the classification of sciences, Islamic scholars have started to do so. One of the important works on this subject belongs to Ibn al-Akfānī (d. 749/1348), a versatile scholar. In his classification, he benefited from the previous classification studies and created a more detailed classification according to them. The author also included the literature on the sciences he gave information about in this work. Although classification of sciences is a subject that scholars have emphasized in the past, it is a little difficult to say that it sees the necessary attention today. Thus, the subject of Ibn al-Akfānī and his classification of sciences has been subject to an equally limited number of studies. In our study, the most important work in this subject, the classification of science within the framework of *Irshādu'l-qāşid*, and the place he gives to the science of ḥadith in this classification are shown.

Keywords: Ḥadith, the Classification of the Sciences, Ibn al-Akfānī, *Irshādu'l-qāşid*, Nawāmīs.

Giriş

Asıl adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Enşârî es-Sincârî olan İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348), başta tıp, fizyonomi, mineroloji gibi ilimler olmak üzere, felsefe, matematik, edebiyat, tarih alanlarında iyi yetişmiş bir âlimdir. Musul'un batı bölgesinde bulunan Sincâr şehrinde dünyaya gelmiştir. Eğitim hayatına aynı zamanda kadılık görevi yapan babasından aldığı derslerle başladığı muhtemeldir. Fakat onun hayatının önemli bir kısmı Mısır'da geçmiştir. Kâhire'de derslerine devam ettiği kişilerin başında muhaddis ve fakih olan İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) gelmektedir. Müellif Mısır'da ortaya çıkan tâun salgınında 749/1348 yılında vefat etmiştir.¹

Tıp, fizyonomi ve mineroloji alanlarında eserleri bulunan İbnü'l-Ekfânî'nin önemli eserlerinden biri de *İrşâdü'l-kāşid ilâ esne'l-makāşid*'dir. Eser ansiklopedik tarzda yazılmıştır. Eserde İslâm ilimleri ve bu ilimlerin ortaya çıkış tarihi hakkında kısa bilgiler verilmiş ve bu ilimlerin tasnifi yapılmıştır. Müellifin bu eserinde özellikle İbnü'n-

¹ Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mukāffa'l-kebir*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 5: 46-48; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/22-24; Şükran Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî'nin İkmâlû's-siyâse fî ilmi'l-firâse adlı eseri", *Divân -İlmi Araştırmalar*, 10/1 (2001), 227-228; Cahid Şenel, "İbnü'l-Ekfânî'nin "İrşâdü'l-Kâşid"ı ve "Nevâmîs" in İlimler Sınıflandırması Literatüründe Yer Edinme Süreci", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 189-193.

Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'ini takip etmesi, kendinden önceki tasnif çalışmalarından etkilendiğini göstermektedir.

Bilindiği üzere ilimlerin tasnifi konusu özellikle filozofların üzerinde durdukları önemli bir çalışma alanıdır.² İbnü'l-Ekfânî de kendinden önceki filozoflar tarafından yapılan tasnif çalışmalarına bu eseriyle katılmıştır. O, ayrıca Fârâbî (ö. 339/950) tarafından yazılan *İhşâ'ü'l-'ulûm* ve daha sonra yine İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-hudûd*'dan da istifade etmiştir.³ İbnü'l-Ekfânî'nin bu eseri hem sonra yazılmıştır hem de daha sistematik ve kapsamlıdır. Onun kitabının bir başka önemli özelliği ise tanıttığı her bir ilim için, ilgili eserlerin bir listesini vermiş olmasıdır.

İbnü'l-Ekfânî eserine, mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimede o öncelikle, insanın saadeti ebediyyeye ulaşmasına vesile olan ilmi öğrenmeye muhtaç olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu eserini yazma amacının, ilimlerin nevilerini beyan etmek olduğunu bildirmektedir. Peşinden iki başlık altında, ilim ve âlimlerin şerefine ve eğitim-öğretimin tarifi ile eğitim-öğretimin iyi bir şekilde yapılabilmesi için gerekli şartları ihtiva eden farklı konulara değinmektedir. Daha sonra ilimleri tasnifte kullandığı metodu anlatıp, ilimleri nazarî ve amelî olarak iki başlık altında sınıflandırmaktadır.⁴

Bilindiği üzere bu tasnif yeni değildir. İlimlerin konuları birbirinden birçok noktada farklı olduğundan, ilimler arasındaki irtibatın tam olarak anlaşılabilmesi ilk çağlardan itibaren özellikle felsefede önemli bir araştırma konusu olmuştur.⁵ Nitekim İslâm felsefesi üzerinde ciddi anlamda etkisi olan, ilkçağ Yunan felsefe ve ilmîni en yüksek noktaya çıkaran, kendi asrındaki ilimleri sınıflandıran Aristo (m.ö. 384–322) da benzeri bir tasnif yapmıştır. Bundan dolayı Aristo, konu, amaç, metot ve eğitim-öğretim açısından ilimleri sınıflandıran ilk filozof olarak ka-

² Bk. Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İliminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât* 4 (2003), 111–113; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011), 539–544.

³ İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", 21/22–24.

⁴ İbnü'l-Ekfânî Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî, *İrşâdü'l-kâşid ilâ esne'l-mağâşid*, thk. Abdü'l-mün'im Muhammed Ömer (Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 91–107.

⁵ İlimlerin tasnifi konusundaki literatür için bk. Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran/2019), 51–66.

bul edilmektedir. O ve daha sonra onun peşinden giden âlimler ilimleri, nazarî, amelî ve üretime dayalı ilimler şeklinde üç başlık altında işlemişlerdir.⁶ İbnü'l-Ekfânî de bu konuya değinerek kendi asrındaki ilimleri sınıflandırmıştır.

Söz konusu eserde altmış ilim dalı ile ilgili olarak yazılmış dört yüz civarında kitaba işaret edilmektedir. Bu kitaplar ise muhtasâr (başlangıç), mutavassıta (orta seviye) ve mebsûta (ileri seviye) başlıkları altında sıralanmıştır.⁷ Bu açıdan bakıldığında, eserde aynı zamanda pedagojik esasların da gözetildiğini söylemek mümkündür. Bu sayede eser bibliyografik bir karaktere de sahip olmuştur. Örnek olarak verilen eserler Mısır bölgesinde milâdî on dördüncü yüzyılda yaygın olan kitaplardan oluşmaktadır. Eserde yaklaşık 190 âlimin ismi geçmektedir. Bunlardan dokuz tanesi Yunanlıdır. Altmış tanesi ise o asırda henüz hayatta olan âlimlerdir. Eser kendinden sonra bu alanda yapılan çalışmalar için de vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Mesela Memlûklüler dönemi önemli âlimlerinden, tarihçi ve münşî Kalkaşendî (ö. 821/1418) *Şubhu'l-a'şâ fi şimâ'ati'l-inşâ* isimli eserinde, Osmanlı dönemi âlimlerinden Taşkoprizâde (ö. 968/1561) *es-Sa'âdetü'l-fâhire fi siyâdeti'l-âhire* ve *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm* isimli eserlerinde İbnü'l-Ekfânî'nin bu eserinden istifade etmişlerdir.⁸

Bu çalışmada *İrşâdü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid* çerçevesinde İbnü'l-Ekfânî'nin ilimleri tasnifi ve bu tasnif çerçevesinde hadîs ilmine nasıl yer verdiği üzerinde durulacaktır. İlimler tasnifi ile ilgili literatür üzerine yapılan çalışmalarda da belirtildiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi âlimlerin bu konudaki eserleri üzerine çalışmalar fazla olmakla birlikte, İbnü'l-Ekfânî gibi âlimlerin bu alandaki görüşleri ile ilgili araştırmalar daha azdır.⁹

⁶ Aristoteles, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Bames (Princeton: Princeton University, 1995), 2: 1619-1620.

⁷ Örnek için bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 111.

⁸ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", 21/22, 23.

⁹ Bu konudaki çalışmaların azlığı ile ilgili olarak bk. Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", 79.

1. İbnü'l-Ekfânî'nin Kitabını Yazma Amacı ve İlmin Şerefi

İbnü'l-Ekfânî, kitabını yazma amacı olarak, insanoğlunun kendi beşerî yönünü tekmîl etmeye ihtiyaç duymasını göstermektedir. Ona göre beşerî yön, nazarî ve amelî kuvveleri bakımından beraberce tekmîl edilmelidir. Çünkü bu, saadeti ebediyyeye vesiledir. Hakka inanmak ve hayır işlemek için, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmeye ihtiyaç vardır. Bunun için hakikatlerin bilgisini elde etmemizi sağlayan, faziletle ne kastolunduğunu beyan eden ve rezilliklerden bizi koruyan ilmi öğrenmemiz gerekir. O, bu amaçlarla kitabını yazdığını ifade ettikten sonra da ilimleri tasnif ettiğini belirtmektedir. Bu kitabı okuyanların, her bir ilmin halini ve diğer ilimlerle olan irtibatını öğrenmesi, ilimler arasında kıyas yapıp en faziletlisini seçmesi gibi başka yönlerden bu kitaptan istifade etmelerini amaçlamıştır.¹⁰

İbnü'l-Ekfânî, ilmin ve âlimlerin şerefi konusunda bazı hususlara temas etmektedir. Aslında o bu konunun çok net olduğu ve bundan dolayı da bu konuyu çok uzatmaya gerek olmadığı kanaatindedir. Ona göre ilmin şerefi için şu hususlar kâfidir: Allah Teâlâ'nın kendini bu sıfatla vasıflaması, peygamberlerine ilim vermesi, evliyaya hâs kılması, ma'rifetu'llâha vesile kılması, ebedî hayata sebep kılması, vb. O, bu hususlara delil olarak bazı âyetlere de işaret etmektedir: "Allah O'dur ki yedi göğü ve yerden de onlar kadarını yarattı. Emir bunlar arasında iner ki Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını bilesiniz."¹¹ "Kulları içinde Allah'tan ancak âlimler korkar."¹² "İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."¹³ "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"¹⁴

O, insanın bir şey öğrenmediği müddetçe bi'l-kuvve insan, ilim sahibi oldukça da bi'l-fiil insan olduğunu belirtmektedir. Ona göre tam bir cehâlet içinde olanlar da hayvan seviyesindedirler. Nitekim bu duruma işaret eden âyette şöyle buyurulmaktadır: "Yoksa sen onların çoğunun

¹⁰ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 91-92.

¹¹ Talâk, 65/12.

¹² Fâtır, 35/28.

¹³ Ankebût, 29/43.

¹⁴ Zümer, 39/9.

(söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.”¹⁵

Ahlâk ilminde; ilim, şecâat, iffet ve adalet olarak dört ana faziletin belirlendiğini ifade eden müellif, bunların içinde de en şereflişinin ilim olduğunu belirtmektedir. Ona göre ilim haricindeki diğer özellikler bazı hayvanlarda da bulunabilirken, ilim sadece insanlarda ve meleklerde bulunur. İlimlerin hepsi bu şereften pay almakla birlikte, aralarında derece farkı vardır. Yine ilimler içinde zararlı olan ilim yoktur, özünde hepsi faydalıdır. Cehâlet ise zararlıdır. Fakat ilimde ve âlimde bulunması gereken şartlara riâyet edilmeyince, bazı ilimler zararlı veya faydasız olarak görülebilir. Her ilmin bir sınırı, her âlimin de dikkat etmesi gereken hususlar vardır. Mesela tıp ilminin bütün hastalıkları tedavi ettiği sanılır, fakat böyle değildir. İlimlerin gayesi maddî kazanç sağlamak değil, hakikate ulaşmak ve ahlâkı güzel hale getirmektir. Bu itibarla meslek sahibi olmak için ilim öğrenen kişi gerçek âlim değil, sadece âlime benzeyen birisidir.¹⁶

2. İbnü'l-Ekfânî'nin İlimleri Tasnifi

“İlim” kelimesinin ifade ettiği anlam, İslâm düşünce tarihinde -özünde bir değişiklik olmamakla birlikte- bazı farklılıkları da içinde barındırmıştır. İlk zamanlar vahiy yoluyla gelen bilgi ve Resûlullah'tan (s.a.s.) nakledilerek sonraki nesle ulaştırılan haberler anlamında kullanılırken, ilerleyen devirlerde fıkıh, kelâm gibi ilimler de kastedilmeye başlanmıştır.¹⁷ Felsefî eserlerin tercüme edilmesiyle birlikte ilim ve ilimlerin sınıflandırılması üzerine yapılan çalışmalar ise ayrı bir boyut kazanmıştır. Hicrî üçüncü asırda başlayan ilimlerin tasnifi ile ilgili çalışmaların ilki, Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) tarafından gerçekleştirilmiştir. O, *Kitâbu'l-hudûd* isimli risâlesinde, ilimleri dinî ve dünyevî olarak ikiye ayırmıştır.¹⁸ Yukarıda da işaret edildiği üzere daha sonra

¹⁵ Furkân, 25/44.

¹⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşîd*, 94-96.

¹⁷ Ali Arslan, *Hadis İliminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak “Haber” Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadis Usûlü Eserlerinde İncelenmesi* (Ankara: İlahiyât Yayın, 2019), 15-51.

¹⁸ Câbir b. Hayyân, “*Kitâbu'l-hudûd*”, *Muhtâru resâil-i Câbir b. Hayyân*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 1935), 100-101.

Kindî (ö. 252/866 [?]),¹⁹ Fârâbî (ö. 339/950)²⁰ ve Âmirî (ö. 381/992)²¹ gibi âlimlerle bu gelenek devam ettirilmiştir. Bu filozoflardan sonra gelen İbnü'l-Ekfânî'nin ilimleri tasnifi ise önceliklerden etkilenmekle birlikte, İslâmî ilimlerin hemen her alanındaki en temel eserlerin yazımının tamamlanmasından sonra yapılmış olması hasebiyle daha bir önem arz etmektedir.

İbnü'l-Ekfânî ilimleri kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre ilimler, bizzat kendisi kastolunanlar (kendisi için öğrenilen) ve böyle olmayanlar (başkasına vesile olanlar) diye iki kısma ayrılır. Birinci kısımdakiler, hikemî ilimlerdir. O, hikmet kelimesi ile insanın gücü miktarınca, nazarî ve amelî kuvveleri (güçleri) bakımından nâtık nefsi kemâle erdirmesini kastetmektedir. Nazarî olan, mevcûdât ve onların halleri hakkındaki bilgilerde, yakînî itikâda sahip olmakla meydana gelir. Amelî olan ise, faziletleri elde etme ve rezilliklerden uzaklaşma vasıtasıyla nefsi tezkiye etmekle gerçekleşir. İkinci kısımdakiler, bizzat kendisi için öğrenilmeyen, başkalarına vesile olan âlet ilimleridir. Bunlar ise manalar için olan mantık; lafız ve yazılar vasıtasıyla manalara ulaşmaya vesile olacak konularda da edebiyat ilmidir.²² İbnü'l-Ekfânî dil ilmi ile ilgili olarak ise önemli bir noktaya işaret etmektedir. Ona göre lügat, tasrîf, meânî, beyân, bedî', arûz, kâfiye, nahiv, kitâbet ve kıraat kaideleri gibi on ilimden müteşekkil olan edebiyat ilmi, sadece Arapçaya mahsus bir ilim değildir. Bilakis diğer milletlerin lügatlerine de şâmilidir.²³

Hikemî ilimleri nazarî ve amelî diye iki kısma ayıran İbnü'l-Ekfânî, nazarî olanları a'lâ, evsât ve ednâ olarak üç başlık altında incelemekte-

¹⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmud Kaya (İstanbul: 1994), 159-163.

²⁰ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ el-Fârâbî et-Türkî, *İlşâ ü'l-ülüm*, nşr. Osman Muhammed Emîn (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949), 43-113.

²¹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb (Riyâd: Dâru'l-isâle, 1108/1988), 80-81; Ali Arslan, "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020), 114-115; Ali Arslan, "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri (Âmirî (ö. 381/992) Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 372-380.

²² İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 106.

²³ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 109.

dir. Bu ilimler de sırasıyla şunlardır: metafizik (ilm-i ilâhî), matematik (ilm-i riyâzî) ve fizik (ilm-i tabîî). Eğer bir ilimde üzerinde inceleme yapılan husus maddî ve cismânî olmayan şeyler ise o ilim, ilm-i ilâhî; zihinde veya zihin dışında olan maddî şeyler ise o ilim, ilm-i tabîîdir. Eğer sadece zihinde maddiyâttan ayrı düşünülebilin ve zihin dışında ise maddeden ayrı olması mümkün olmayan konuları inceleyen ilim ise ilm-i riyâzîdir. Riyâzî ilimler de hendese, hey'et, aded ve mûsikî olmak üzere dört tanedir. Amelî hikmet ilimleri de siyaset, ahlâk ve tedbîru'l-menzil (ev idaresi) olarak üç kısma ayrılır. Siyaset âmmenin işleriyle, ahlâk tek bir şahsın işleriyle ve ev idaresi de tek bir şahsın diğer hususî işleri ile de ilgilenen ilimdir. Bu anlatılanlar aslî ilimlerdir, diğerleri ise fer'îdir.²⁴

Bir ilme hakikî ilim denilebilmesi için kendisinde mutlaka bulunması gereken özellikleri sayarken İbnü'l-Ekfânî, kendi muâsırı Cildekî'nin (743 (1342-43) veya 762 (1360-61)) *el-Burhân fî esrâri ilmi'l-mîzân* isimli eserinden istifade etmiştir. Ona göre hakikî ilim için mutlaka mevzu (konu), mebâdî (ilmin ilkeleri), mesâil (ilmin problemleri) ve gayesi bulunmalıdır. İbnü'l-Ekfânî bunlar içinde özellikle mevzu üzerinde durmaktadır. Çünkü mevzu, bir ilmi diğerlerinden ayıran konu ve o ilmi ilim yapan en önemli husus olup, o ilmin sınırlarını belirler. Mevzunun tarifini ise, o ilme ait arazların durumlarının araştırılması olarak yapmaktadır. Yani mevzu, o ilimde araştırılan asıl şeydir. Bu araştırılan mevzu küllî olduğunda o ilim asıl, cüzî olduğunda ise fer' olur. Mesela tıp ve tabiat ilmi gibi. Tıp ilmi sadece sıhhatli olup-olmamak bakımından insan cismini inceler.²⁵ Bu itibarla da mutlak olarak bütün cisimleri inceleyen tabiat ilminin altındadır. İbnü'l-Ekfânî eserinde, bu ilimlerden sadece küllî ilimlerin mevzularından bahsedeceğini özellikle vurgulamaktadır.²⁶ Böylelikle o, eserinde hakkında bilgi verdiği ilim dallarının belli başlı ana konularına ve o alanda yazılmış ilgili eserlere

²⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kāşid*, 107-108.

²⁵ Tıp ilmi ve Tıbb-ı Nebevî hakkında ayrıca bk. Veli Aba, *Tıbb-ı Nebevî -Kaynağı ve Bağlayıcılığı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 20-50.

²⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kāşid*, 108.

değınmiş olup, aynı zamanda kendinden önceki tasniflerden istifade etmekle birlikte, daha derli toplu bir ilimler tasnifi yapmıştır.

Burada şu hususa da işaret etmek gerekmektedir. İslâm tarihi boyunca bir kısmına yukarıda da işaret edildiği üzere ilimler tasnifi, ilimlerin birbiri ile irtibatı konusu, Osmanlı Devleti'nin son devirlerinde daha canlı olmak üzere ilgi duyulan bir alan olmuştur.²⁷ Fakat günümüz araştırmalarının bu seviyede olduğunu söylemek zordur. İlimlerin tasnifi ile eğitim-öğretim müfredatı ve anlayışı üzerinde de doğrudan bir etkilenme olduğu ise aşıkârdır.

3. İbnü'l-Ekfânî'nin İlimler Tasnifinde İlm-i İlâhî (Metafizik)

İbnü'l-Ekfânî, ilm-i ilâhîyi (metafizik) ilimlerin temeli olarak görür. Ona göre kim bu ilmin hakikatlerine tam vâkıf olursa, büyük bir başarı elde etmiştir. Yine bu ilmi elde edemeyenler de büyük bir hüsrân içindedirler. Bu ilme duyulan ihtiyaç çok fazla olduğundan dolayı da, ona ulaşma yolları farklıdır. Bazıları bu ilme, bahs (araştırma) ve nazar yöntemiyle ulaşmaya çalışırlar, bunun için de delil ve burhan ortaya koyarlar. Bunlar, reisleri Aristoteles (m.ö. 384-322) olan araştırmacı filozoflardır (hükemâ). Ona göre araştırmacıların bu yolu, öğrenmek isteyen kimse için en faydalı yoldur. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise bu ilmin mebâdisine (ilkelerine) uygun hareket etmek ve kesin burhan ortaya koymaktır. Fakat o, bu yolu tercih edenlerin azlığından da yakınmaktadır.²⁸

İlm-i ilâhîyi elde etmek için başka bir metot benimseyenler ise, riyâzetle nefsi tezkiye etme yolunu tutan nüssâk (kendilerini Allah'a adayanlar, ehl-i tasavvuf) zümresidir. Bunlar vicdândan başka delil ortaya koymazlar. İslâm milletinde bunlara sûfîler denilmektedir ki, birtakım şer'î edepi ve ıstılahları vardır. Ayrıca bu iki metodu birleştiren başka bir grup daha vardır ki, bunlar bahs ve nazarla başlayıp nefsi tezkiye ile devam ederler. Böylelikle ilk iki metodu birleştirmiş olurlar. Bu

²⁷ Bu konu ile ilgili olarak bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak / Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 25-58.

²⁸ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 132-133.

metot ise Sokrat (m.ö. 399), Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) nispet edilir.²⁹

İlm-i ilâhî mevcûdâtı, taayyün, sübût, hakikatlerini tahakkuk, ona bitişen arazlar, birbiri arasındaki münâsebetler, umûmî ve husûsî olması gibi özellikleriyle, madde ve eklentilerinden soyulmuş olması yönüyle araştırır.³⁰ Bu ilmin konusu madde ve maddeye bitişen şeylerden tamamen soyutlanmış olduğundan, bu ilim “mâ ba'de't-tabâ” diye de bilinir. Rubûbiyet ilmine şâmil olduğundan “ilm-i ilâhî” diye de tabir olunur. Bu ilmin amacı insanı kemâle erdirmek ve onun saadeti ebediyyeye kavuşmasını sağlamaktır. Bunun dışındaki bütün ilimler, eğer ahiret işleri ile ilgili ise bu ilme bir vesiledir, şayet dünya geçimi ile alakalı ise bu ilme hizmetçidir. Yine diğer ilimler temel ilkelerini, ilm-i ilâhîden alır ve bu ilme ihtiyaçları vardır. Bu ilmin başka ilimlere ihtiyacı yoktur.³¹

Ehil olmadığı halde nazar metodunu tercih edenlerin ise hem kendilerini hem de başkalarını dalâlete düşüreceklerine işaret eden İbnü'l-Ekfânî, dalâlete düşen fırkalara örnekler vermektedir. Bunun peşinden ise nazardan yüz çevirenlere ve insanoğlunun acziyetini itiraf edenlere, Allah'ın peygamberler göndermekle ihsanda bulunduğunu ifade etmektedir. Allah bu peygamberlere insanların şu anda ve gelecekte ihtiyaç duyacakları şeyleri, onları faziletli kılacak ve rezillikten uzaklaştıracak hususları vahyetmiştir. Yine peygamberleri, sözlerinin doğruluğuna delil olması için çeşitli mucizelerle desteklemiştir. Bu durumu açıklayan ilme ise nevâmîs ilmi denir.³² Dolayısıyla ona göre nevâmîs ilmi, ilm-i ilâhî ile yakın irtibat halindedir. Çünkü ilm-i ilâhî, mevcûdâtın tamamını inceleyen bir ilimdir. Burada şuna da işaret etmek gerekmektedir. İbnü'l-Ekfânî dil ilimleri ve mantık hakkında bilgi verdikten sonra ilm-i ilâhîye geçmektedir. İlm-ilâhîden sonra ise ilm-i nevâmîs gelmekte, daha sonra ise ilm-i tabîî ve matematik ilimlerine geçmektedir. İlm-i nevâmîse her ne kadar ilm-i ilâhî içinde işaret etmiş olsa da sanki bu ilmi, ilm-i ilâhî ile tabîî ilimler arasında bir yere konumlandır-

²⁹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 134.

³⁰ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 132.

³¹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 132.

³² İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 136.

miş gibi de durmaktadır.³³ Onun bu ilmi, nazarî-amelî ayırımının dışında tutmak gibi amacının olduğu da sezilmektedir.

4. İbnü'l-Ekfânî'ye Göre İlm-i Nevâmîs

Grekçede “kanun” anlamına gelen bu kelime Arapçada “nâmûs” olarak geçmektedir.³⁴ Kur'ân-ı Kerim'de geçmeyen kelime, vahyin başlangıcı ile ilgili bilgi veren hadîslerde geçmektedir. Bu hadîslerde Hz. Peygamber (s.a.s.) ilk vahiyle ilgili başından geçenleri eşi Hz. Hatice'ye (ö. 620) anlattığında, eşi onu amcası Varaka b. Nevfel'e götürmüş ve o da “... Musa'ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir” demiştir.³⁵ Buhârî (ö. 256/870) bu rivâyetteki “nâmûs” kelimesini “sır sahibi” olarak açıklamakta ve kişi başkalarından sakladığı şeyleri bu kişiye bildirir diye izah etmektedir.³⁶ Bundan dolayı da nâmûs-i ekber, Cebrâil (a.s.) olarak anlaşılmıştır.³⁷ Cürçânî (ö. 816/1413) ise bu kelimeyi “Allah'ın koyduğu şeriat” olarak tarif etmiştir.³⁸ Yunan felsefe eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinden sonra ise nâmûs kelimesinin “kanun” ve “ilâhî kanun” anlamı yaygınlık kazanmıştır.³⁹

İbnü'l-Ekfânî eserinde, Yahûdî ve Hristiyanlar hakkında da bilgi verdiği bölümün peşinden ilm-i nevâmîse değinmektedir. Yahûdî ve Hristiyanların bazı inanışlarına Kur'ân-ı Kerim'de işaret edildiğini belirtmekte ve onların iddialarına karşı çıkmaktadır: “Allah zalim ve inkârcıların söylediklerinden çok yücedir. Bize İslâm'ı bahşeden ve Nebi'si (s.a.s) ile bizi doğru yola ulaştıran Allah'a hamdolsun” diyerek de her ne kadar diğer dinler hakkında bilgi verse de İslâm'ı üstün tuttu-

³³ İbnü'l-Ekfânî'de ilm-i nevâmîsin konumu için bk. Şenel, “İbnü'l-Ekfânî'nin “İrşâdü'l-Kâsîd'ı ve “Nevâmîs”in İlimler Sınıflandırması Literatüründe Yer Edinme Süreci”, 209.

³⁴ Fuat Aydın, “Nâmûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/381.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bed'ü'l-vahy”, 3; “Enbiyâ”, 23.

³⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 23.

³⁷ Aydın, “Nâmûs”, 2/381.

³⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985), 258.

³⁹ Aydın, “Nâmûs”, 2/382.

ğunu açıkça belirtmektedir.⁴⁰ Çünkü onlar özellikle kitap ve peygamberlik müessesesi hakkında yanlış görüşlere saplanmışlardır. Bundan dolayı o, ilm-i ilâhî ile ilgili bölümde ilm-i nevâmîse işaret etmiş ve bu ilimle ilgili daha sonra daha ayrıntılı bilgi vereceğini söylemiştir. Nitekim ona göre bu ilim ile ilm-i ilâhînin arasında yakın bir ilişki vardır. Bundan dolayı da ilm-i ilâhînin peşinden, ilm-i nevâmîse geçmektedir.

İbnü'l-Ekfânî nevâmîs ilmini, nübüvvetin ahvâli, hakikati ve ona olan ihtiyaçtan bahseden bir ilim olarak tarif etmektedir. “Nâmûs” kelimesinin de vahiy, vahyi getiren melek ve sünnet anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Bu ilmin faydası ise, kendisi vasıtasıyla nübüvvetin vucûbunun, insanoğlunun varlığını devam ettirmesinde ve ahirete intikalinde şeriata duyduğu ihtiyacın açıklanmasıdır. Yine bu ilim sayesinde hak peygamberlik ile batıl davetler arasındaki fark ortaya çıkar ve peygamberlere mahsus mucizeler ile siddik ve velilere mahsus kerâmetler tanınır.⁴¹

Peygamber göndermenin, Allah'ın insanlığa bir lütfu ve rahmetinin bir tecellisi olduğunu ifade eden İbnü'l-Ekfânî, buna sebep olarak da insanların dünyevî işlerinin tamamlanması ve ahiret halinin beyan edilmesini göstermektedir. Şeriat da bundan dolayı tasdik edilmesi zorunlu olan sahih itikâdları, Allah'a yakınlaşmak için yerine getirilmesi ve devam edilmesi gerekli olan ibâdetleri, faziletli olan şeylerin emredilmesi ve reziletli olanların da nehyedilmesi gibi hususlara şâmidir. Bütün bu hususlar ise sekiz şer'î ilim altında tanzim edilmiştir ki bunlar; Kırâât, rivâyetü'l-hadîs, nebiye inzal edilmiş olan Kitap'ın tefsiri, dirâyetü'l-hadîs, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkh, cedel ve fıkhıtır.⁴²

O, ilimleri bu şekilde sıralamasını, nakli esas alarak şu amaca bağlamaktadır: Bununla kastolunan ya nakil, ya nakledilen şeyi (menkûl) anlamak, ya açıklamak (takrîr), ya deliller ile onu desteklemek veya ahkâm istinbâtıdır. Eğer Resûlullah'ın Allah'tan vahiy vasıtasıyla getirdikleri nakledilirse bu, ilm-i kırââtıtır; peygamberden sâdır olan şeyler nakledilirse bu da, ilm-i rivâyetü'l-hadîstir. Nakledilen şeyin anlaşılması

⁴⁰ Örnek için bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 151.

⁴¹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 152.

⁴² İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 152.

(fehmi) açısından bakıldığında da, eğer Allah'ın kelâmının anlaşılması ile ilgili ilim ise, bu ilm-i tefsîrî'l-Kur'ân; şayet Resûl'ün kelâmının anlaşılması ile ilgili ilim ise, ilm-i dirâyetü'l-hadîstir. Açıklama (takrîr) bakımından ise eğer görüşlerin (ârâ') açıklaması ise bu, ilm-i usûlü'd-dîn; fiillerin (ef'âl) açıklaması ise bu, ilm-i usûlü'l-fıkhtır. Bu açıklamada (takrîr) kendisinden yardım alınan ilim ise ilm-i cedeldir, istinbât olunan ahkâmı bilmek ile ilgili ilim de, ilm-i fıktır.⁴³ Böylelikle o, şariat ilimlerinin nakil etrafında teşekkül ettiğine işaret etmektedir. Nitekim bunu ilgili ilimlerin tarifinde daha net bir şekilde ifade etmektedir. Mesela kırâât ilmini, Kur'ân'ın semâ-'ı muttasıl ile sabit olan lügat ve ı'rabını nakleden ilim diye tarif etmektedir.⁴⁴

İbnü'l-Ekfânî'nin tarifi kendisinden önce ilimler tasnifi konusunda önemli eser veren, aynı zamanda İslâm felsefesini terminoloji, problemler ve metod yönlerinden temellendiren meşhur Türk filozofu Fârâbî'den (ö. 339/950) biraz farklılık arz etmektedir. Fârâbî, dinî ilimleri burada olduğu gibi ayrı ayrı saymamaktadır. Fârâbî, ilimlerin tasnifini yaptığı eserlerinden biri olan *İhşâ'ü'l-'ulûm*'da ilimleri beş kısım halinde şu şekilde tasnif etmiştir: 1- Dil ilmi, 2- Mantık, 3- Matematik ilimleri (aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlık ve tedbir ilmi), 4- Tabiat ve metafizik (ilm-i ilâhî), 5- Siyaset-fıkıh-keleâm.⁴⁵ O, dinî ilimlerden fıkıh ve keleâm haricinde herhangi birine yer vermemiş, onları da siyaset biliminin yanında zikretmiştir. İbnü'l-Ekfânî ise dinî ilimleri, ilm-i ilâhînin peşinde konumlandırmıştır. Diğer taraftan da eserinin son bölümlerinde amelî ilimler yani siyaset, ahlâk ve tedbîru'l-men zil ilimleri hakkında bilgi verdiği yerde de Peygamber'in hayatının bilinmesinin önemine işaret etmiştir. Ona göre bu üç ilim hakkında, faziletli ve övülmüş idareciler gibi kişilerin hayatlarından istifade edilmelidir. Fakat bu konuda en faydalı olan, Nebi'nin (s.a.s.) sîretidir.⁴⁶ Dolayısıyla ona göre, amelî ilimler için de peygamber çok önemli bir konumdur.

⁴³ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 152.

⁴⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 152-154.

⁴⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sahbân Halifât (Amman: 1987), 220-229.

⁴⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 223.

İbnü'l-Ekfânî'ye göre ilimler tasnifi, şema halinde şu şekilde gösterilebilir:

İLİMLER		
HİKEMÎ İLİMLER		ÂLET İLİMLERİ
Nazarî İlimler	Amelî İlimler	
1. Fizik	1. Ahlâk	1. Edebiyat
2. Matematik	2. Ev İdaresi	2. Mantık
3. İlm-i İlâhî (Nevâmîs):	3. Siyaset	
a. Kırâât		
b. Rivâyetü'l- hadîs		
c. Tefsir		
d. Dirâyetü'l- hadîs		
e. Usûlü'd-dîn		
f. Usûlü'l-fıkıh		
g. Cedel		
h. Fıkıh		

İslâmî ilim geleneğinde vahiy, yani nakle dayanan bilgi temel kabul edildiğinden, İslâm medeniyeti asıl manada Kur'ân ve sünneti temel alan bir medeniyettir. Bu itibarla İslâmî ilimler İbnü'l-Ekfânî'de de görüldüğü üzere, genel olarak Kur'ân ve sünnetin tespit edilmesi, anlaşılması ve günlük hayata tatbik edilmesi esas alınarak yapılmıştır. Felsefî eserlerin tercüme vasıtasıyla İslâm medeniyetine dâhil olmasıyla, bu tasnif biraz etkilenmiştir. Felsefî ilimler nazarî ve hikemî diye ikiye ayrılmış ve dinî ilimler de Fârâbî'de olduğu üzere kimilerinde siyaset ilminin altına, İbnü'l-Ekfânî'de olduğu üzere de ilm-i ilâhînin peşine yerleştirilmiştir.

5. İbnü'l-Ekfânî'nin Tasnifinde Hadîs İlimi

İbnü'l-Ekfânî yukarıdaki bölümde işaret edildiği üzere hadîs ilmini nevâmîs ilmi içerisinde saymıştır. Nevâmîs ilmini de başta nakil ve menkûlü anlamayı esas alarak tasnif etmiştir. Hadîs ilmini bu çerçevede

nakli itibariyle ilmü rivâyeti'l hadîs, menkûlün anlaşılması itibariyle de ilmü dirâyeti'l-hadîs ismi altında iki ayrı ilim olarak ele almıştır. Onun içinde yaşamış olduğu hicrî sekizinci asır, hadîs tarihi açısından rivâyet döneminden yaklaşık üç asır sonrasıdır. Bu dönemde genel eğitim sisteminde de bazı değişiklikler yapılmış, diğer ilimlerin öğretiminde olduğu gibi hadîs eğitiminde de kurumsallaşma başlamış, dâru'l-hadîsler faaliyetine geçmiştir. Bu asırlarda rivâyet geleneği de değişmeye başlamış, tek tek hadîslerin/haberlerin naklinden ziyade rivâyet dönemlerinde tedvin ve tasnif edilen hadîs rivâyet kitaplarının nakledilmesi sürecine geçilmiştir. Böylelikle de bu kitaplardan bir kısmı otorite kazanmıştır. Hadîs ilmi ile ilgili çalışmalar da artık bu eserler çerçevesinde yapılmaya başlamıştır. Hadîs usûlü açısından bakıldığında ise, bu konudaki en temel kaynaklar bu asırlarda ortaya konulmuştur.⁴⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Ekfânî'nin hemen öncesi dönem, cerh-ta'dil, ricâl, ihtilâfu'l-hadîs, ilelü'l-hadîs ilmi gibi alanlardaki eserler, ayrıca temel hadîs kaynaklarını cem, zevâid, şerh, etrâf ve tahrir çalışmalarının yoğun olarak yapıldığı bir dönemdir.

İbnü'l-Ekfânî'nin, hadîs ilmi ile ilgili olarak kendi devrine kadar olan ve yukarıda özet halinde işaret edilen çalışmaları da göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yaptığı anlaşılmaktadır. Ona göre ilm-i rivâyetü'l-hadîs, kırâât ilmi ile nakle dayanması bakımından ortaktır. Bu itibarla ikisinin tarifinde aynı noktaların üzerinde durmuştur. O bu ilmi, Nebî'nin (s.a.s.) sözlerini ve fiillerini semâ-i muttasıl ile nakleden ilim diye tarif etmektedir.⁴⁸ Nitekim kırâât ilmini de benzeri şekilde tarif ettiği yukarıda geçmişti.

İbnü'l-Ekfânî, tanıttığı ilimden sonra aslında o ilim ile ilgili yazılmış eserlere işaret etmektedir. Hatta bu eserleri muhtasâr, mutavassıt ve mebsût diye de üçe ayırmaktadır. Fakat o, rivâyetü'l-hadîs ile ilgili eserleri böyle bir ayırma tabii tutmamıştır. Hadîs rivâyet kitapları üçüncü

⁴⁷ Bk. Talat Koçyiğit, "Önsöz", *Hadis İstihlaları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi (Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbetü'l-fiker)*, mlf. İbn Hacer el-Askalânî (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 6-7; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 218-264; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 139-163.

⁴⁸ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 155.

asırda büyük oranda tasnif edildiğinden ve daha sonraki dönemlerde de bazılarının otorite kazanma süreci tamamlandığından, bu eserler içinde öne çıkmış olanlara işaret etmiştir. Bu itibarla o, ilk önce sahihliği üzerinde icma edilenleri sıralamıştır. Bunlar da Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) kitaplarıdır. Bu iki kitaptan sonra da diğer meşhur sünen kitapları olan, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn-i Mâce (ö. 273/887) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'leridir. Daha sonra ise meşhur müsned eserleri gelmektedir ki bunlar da Ahmed (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Bezzâr (ö. 292/905), vb.lerinin *Müsned*'leridir. Bunlardan sonra da aynı zamanda Resûlullah'ın (s.a.s.) sîretini de içeren *Zehrû'l-ĥamâ'il* isimli eseri zikretmektedir.⁴⁹

İbnü'l-Ekfânî, hadîs rivâyet kitaplarını yukarıdaki haliyle sıraladıktan sonra, bunlardan seçilmek suretiyle sadece hadîs metinlerini ihtiva eden kitapları ayrıca zikretmektedir. O aslında bu ifadeleriyle önceden işaret ettiği kitapların hadîs haricinde de bazı bilgileri ihtiva ettiğini de belirtmiş olmaktadır. Bu kitaplardan da iki tanesine yer vermektedir. Birisi ahkâm ile ilgili hadîsleri ihtiva eden İbn Dakikûl'îd'in (ö. 702/1302) *el-İmâm* isimli eseridir. İkincisi ise terğîb ve terhîb konusunda Nevevî'nin (ö. 676/1277) tasnif ettiği *Riyâzû'ş-şâlihîn*'dir.⁵⁰ Böylelikle o, hadîs rivâyet kitaplarından on üç tanesine işaret etmiştir. Fakat bunların kendi içinde sınıflandırmasını yapmamıştır. O, bu son zikredilenleri sanki diğer ilimlerdeki eserleri sıralarken muhtasâr başlığı altında sıraladıkları yerine saymaktadır. Çünkü bir önceki kitaplardan seçilmiş olan ve sadece hadîsleri ihtiva eden kitaplar derken biraz bu yönüne vurgu yapmaktadır.

⁴⁹ İbnü'l-Ekfânî bu eseri İbn Seyyidinnâs'a nispet etmektedir. İbn Seyyidinnâs'ın siyer ile ilgili en meşhur eseri 'Uyûnü'l-eser fî funûnî'l-meğâzî ve'ş-şemâ'il ve's-siyer'dir. Eserdeki hadîsler bilindiği üzere senedleriyle birlikte zikredildiğinden, eser mevcut haliyle diğer siyer kitaplarından da farklılık arz etmekte, hatta hadîs kitabı özelliği taşımaktadır. İbnü'l-Ekfânî bu eseri kastetmiş olabilir. Ayrıca İbnü'l-Ekfânî'nin *Zehrû'l-ĥamâ'il* ismiyle zikrettiği eser, Suyûtî'nin kaleme almış olduğu Tirmizî'nin Şemâ'ilü'n-nebî'sinin muhtasârı olan *Zehrû'l-ĥamâ'il 'ale'ş-Şemâ'il* olmalıdır. Eser, *Zehrû'l-ĥamâ'il ale'ş-Şemâ'il*, adıyla Mustafa Aşur tarafından 1988 yılında Kâhire'de yayımlanmıştır. Bk. Erdoğan Köycü, *Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara: Araştırma Yayınları, (2016), 62.

⁵⁰ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 155-156.

İbnü'l-Ekfânî'nin tasnifte yer verdiği diğer bir hadîs ilmi ise, dirâyetü'l-hadîstir. Daha sonraki devirlerde rivâyetü'l-hadîs ilmi ifadesi ile birlikte kullanılan dirâyetü'l-hadîs ilminden bahseden ilk kişi de aslında, tespit edilebildiği kadarıyla İbnü'l-Ekfânî'dir. Dirâyetü'l-hadîs ilminde genel itibariyle râvî ve mervînin, diğer bir ifade ile rivâyetin hem sened hem de metnin bütün hallerinin ele alındığı ilim olarak tanımı daha sonraki dönemlerde ağırlık kazanmıştır. Bu ilimde merfû, mevkûf ve maktû' rivâyetlerin sahih, hasen ve zayıf gibi durumları, ayrıca bu rivâyetlerin hadîs tahammül ve edâ yollarından hangisiyle aktarıldığı, râvîlerin halleri gibi konular araştırılmaktadır. Bu itibarla dirâyetü'l-hadîs ilmi çok geniş bir alanı kapsamaktadır ve diğer hadîs ilimleri olan cerh ve ta'dîl, garîbü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsîh ve mensûh gibi ilimleri içine almaktadır. İlk zamanlar dirâyetü'l-hadîs ifadesi yerine, ulûmü'l-hadîs terimi gibi bazı ifadeler kullanılırken, özellikle İbnü'l-Ekfânî ile birlikte bu isim daha fazla tercih edilmiştir.⁵¹

Dirâyetü'l-hadîs ilmi ile rivâyetü'l-hadîs ilminin hangisinin daha önce ortaya çıktığı konusunda kesin bir şey söylemek veya bunları tamamen birbirinden ayırmak da biraz zor görünmektedir. Haberlerin nakli ve bu nakil esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar başta Kur'ân-ı Kerim'de ele alınmıştır.⁵² Hz. Peygamber (s.a.s.) bu konuda insanlara en güzel örnek olmuş, daha sonra ise sahâbe, haberlerin naklinde çok dikkatli davranmış, titizlik göstermiş, herhangi bir konuda şüpheye düştüklerinde Peygamber'in sağlığında bizzat kendisine müracaat etmiş, vefatından sonra da Peygamber'den duyan kimselerden semâ yoluyla almaya gayret etmişlerdir.⁵³ Bütün bu çabalar bir manada daha sonra dirâyetü'l-hadîs ilmi olarak isimlendirilen ilmin esasını teşkil etmiştir.⁵⁴

İbnü'l-Ekfânî bu ilmi, rivâyetin çeşitleri ve ahkâmı, râvîlerin şartları, mervînin sınıfları, rivâyetin manalarını ortaya çıkarmanın kendisiyle

⁵¹ İsmail Lütfi Çakan, "Dirâyeti'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/366.

⁵² Bk. Ali Arslan, *Hadis İliminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadis Usulü Eserlerinde İncelenmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 55-65.

⁵³ Orhan Yılmaz, *Sahâbe ve Mevkûf Hadis*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 30-70.

⁵⁴ Çakan, "Dirâyeti'l-hadîs", 9/366.

bilindiği ilim diye tarif etmektedir. Dirâyetü'l-hadîs'te, tefsir ilminde de ihtiyaç duyulan lügat, nahiv, sarf, me'ânî, beyân, bedi' ve usul ilmine ihtiyaç duyulur. Ayrıca nakledenlerin tarihine de vâkif olmak gerekir. O, dirâyetü'l-hadîs kitaplarına ise şunları örnek vermektedir: Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Takrîb ve't-teysîrî*, Hâkim'in (ö. 405/1014) '*Ulûmu'l-hadîs*'i⁵⁵ (eserin meşhur ismi *Ma'rifetü 'ulûmi'l-(uşûli'l-) hadîs*'tir) ve Hatîb'in (ö. 463/1071) *el-Kifâye*'si. O, bu eserlerle ilgili olarak şu hususa da dikkat çekmektedir: Bunlar giriş kitaplarıdır, yoksa bu ilimle ilgili her hususta yeterli kitaplar değildir.⁵⁶ O, bu ilimle ilgili tavsiye ettiği kitaplar arasında da bir sınıflandırma yapmamıştır. Fakat bu eserlerin, giriş mahiyetinde eserler olduğunu belirtmesi, bunların muhtasâr olduğu yönüne bir işaret olarak düşünülebilir. Dolayısıyla bu ilimdeki mutavassıt ve mebsût eserlerle ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Dirâyetü'l-hadîs ile ilgili olarak İbnü'l-Ekfânî sadece hadîs usûlü kitaplarına işaret etmiştir. Bilindiği üzere bu kitaplar hicri dördüncü asır sonrasında ortaya çıkmıştır. Her ne kadar rivâyet usûl ve esasları ilk devirlerden itibaren ortaya çıkmaya başlasa da bu kaidelerin kitaplara geçmesi biraz daha sonra olmuştur. Bu kaideler ilk zamanlar rivâyet eserlerinin farklı bölümlerinde bir araya getirilmiştir. İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini bu kaidelerin bir araya getirildiği ilk eser olarak saymak mümkündür. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih'nin* Kitâbu'l-ilim bölümü, *Şâhih-i Müslim*'in mukaddimesi, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inin *el-İlel*'i⁵⁷ bunlara verilebilecek ilk örneklerdir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un Mekkelilere yazdığı mektup dirâyetü'l-hadîs konusunda ilk eserlerden sayılabilir. Daha sonraki asırlarda ise müstakil hadîs usûlü kitapları yazılmaya başlanmış ve İbnü'l-Ekfânî'nin de işaret ettiği üzere bu alanın temel eserleri telif edilmiştir.⁵⁸

Hicrî altıncı ve yedinci asırlar ayrıca İslâmî ilimler için bazı değişim-

⁵⁵ İbnü'l-Ekfânî, Hâkim'in esiri için Takrîb'in aslı demektir. Oysa Takrîb, İbn Salâh'ın Ulûmu'l-hadîs'inin özetidir. Dolayısıyla bu eseri kastetmiş olabilir.

⁵⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâşid*, 155-156.

⁵⁷ Tirmizî ve İlel'i için bk. Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Sahih*'in metot yönünden incelenmesi için bk. Erdoğan Köycü, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, (2013), 57-99.

⁵⁸ Yücel, Hadis Tarihi, 89; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 23.

lerin yaşandığı dönemlerdir. Başta kelâm, usûl-i fıkıh, tefsir ilimlerinde bu durumu görmek mümkündür. Bu ilimler arasındaki irtibat biraz daha sağlamlaşmış ve buna ilave olarak da İslâm dünyasına tercüme faaliyetlerinden sonra giren bazı ilimlerden de istifade edilmeye başlanmıştır. İlk zamanlar biraz mesafeli durulan mantık ve felsefe gibi ilimler bir müddet sonra dinî ilimler arasına katılmış ve bunların metodları da kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum hadîs ilmine de yansımıştır.⁵⁹ Hadîs ilmi ile ilgili bütün bu gelişmeleri dikkate alan İbnü'l-Ekfânî, yapmış olduğu tasnifinde de bunu göstermiştir. Nitekim İbnü'l-Ekfânî'den önceki ilimler tasnifinde hadîs ilminin bu şekilde bir ayırımı tabi tutulmasında, bu hususların da göz önünde bulundurulması gerekir. Mesela ilimler tasnifi ile ilgili önemli bilgi veren önceki âlimlerden Âmirî (ö. 381/992), yaptığı tasnifte hadîs ilmini bütün dinî ilimlerin başlangıcı olarak düşünmüş ve onu en başa almıştır. Fakat hadîs ilmini kendi içinde farklı bölümlere ayırmamıştır.⁶⁰ Bunda en büyük etkinin, hadîs ilmi açısından hâlâ az da olsa rivâyet döneminin devam ettiği hususu göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yani Âmirî'nin yaşadığı asır, hadîs usûlü kitapları veya şerh edebiyatı ile ilgili eserlerin henüz daha yeni yeni ortaya çıktığı bir dönemdir. İbnü'l-Ekfânî dönemi ise bütün bu çalışmaların olgunlaştığı bir devir olmaktadır.

İbnü'l-Ekfânî, hadîs ilmi açısından yukarıda işaret edilen bazı değişikliklerin olduğu dönemde yaşamıştır. Bu gibi değişikliklerin olması normaldir, çünkü her dönemin ihtiyaçları, insanların talep ettiği hususların farklılaşması kaçınılmazdır. Ayrıca bu dönemde ilmî disiplinlerin gelişimi ve farklı ilimlerin birbirinden etkilenmesi de hız kazanmıştır. Aslında bu etkileşimler daha önceki yıllarda da kısmen başlamıştır. Hadîs ilmi açısından bu gelişmelere bakıldığında rivâyet esaslı, yani sened ve subût merkezli hadîs çalışmalarından, metni öncelikli olarak esas alan çalışmalara geçildiği görülmektedir.⁶¹ Mesela İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi' u'l-uşûl li-ehâdisi'r-resûl* isimli eserinde buna dair

⁵⁹ Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", 109; Ali Arslan, "Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13, (2019), 118-120.

⁶⁰ Âmirî, *el-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, 80-81; Arslan, "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri (Âmirî (ö. 381/992) Örneği)", 372-380.

⁶¹ Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", 109.

açıklamaları bulmak mümkündür. O, *Kütüb-i Sitte* hadîslerini cemetmeyi amaçladığı bu eserini üç ana bölüme ayırmış ve ilk bölüm olan “Mebâdî”de hadîs usulünü özetlemiştir. Burada bahsettiği konular, hadîs ilminde bir öncekinden farklı bir döneme geçildiğinin de göstergesidir ki, kaynaklarına bakıldığında genel itibariyle fıkıh usulü kitaplarından istifade edildiği görülmektedir. O, istifade ettiği fıkıh usulü ve hadîs usulü eserlerini zikrettikten sonra bu mukaddimede, saydığı kitaplardaki görüşleri cemettiğini ve gerektiğinde de özetlediğini ifade etmektedir. Yine o, kitabında hadîs tâlibinin mutlaka ihtiyaç duyacağı konulara yer verdiğine işaret etmektedir. Bu konuların ise sadece rivâyetle yetinip, dirâyetin faziletini anlamayanların dışında, herkesin bilmesi gereken konular olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁶²

İbnü'l-Esîr'in de vurguladığı üzere altıncı ve yedinci asırlar, rivâyetin yanında dirâyetin de öne çıktığı, yani hadîs ilminde farklı bir aşamaya geçildiği devirlerdir. Aslında önceki asırlarda da sadece rivâyetle yetinmenin eleştirildiği, hadîslerin ahkâmı üzerinde de durulmasının gerekli olduğu bazı hadîs usulü eserlerinde vurgulanmıştır. Fakat bu dönemdeki değişiklikler öncekinden biraz daha farklıdır. Mesela hadîs eserlerinde senedli bilgi naklinin terk edilmeye başlaması, bu değişimin hangi yönde olduğuna dair örnek olarak zikredilebilir. Bütün bunlar yukarıda da ifade edildiği üzere, bu asırlarda artık rivâyet devrinin tamamlanıp, hadîsle ilgili çok farklı alanlarda çalışmalara yoğunlaşıldığı dönemler olmuştur. Kısaca bu asırlarda ilm-i dirâyeti'l-hadîs daha merkezî bir konuma yerleşmiştir.⁶³ İbnü'l-Ekfânî'nin ismine işaret ettiği İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1333) da bu hususu şöyle ifade etmektedir: “İçinde bulunduğumuz bu asırda muhaddis, rivâyet ve dirâyet itibariyle hadîsle iştigal eden kimsedir.”⁶⁴

Burada şu hususa da işaret etmek yerinde olacaktır. Dirâyetü'l-hadîs ilminin önemi konusundaki bu gelişmelere rağmen, konuya hadîs usulü eserlerinde aynı ilginin gösterildiğini söylemek zordur. Aslında

⁶² İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-uşûl fi-çhâdisi'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, (Dımaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1969), 1/68-69.

⁶³ İlgili devrin özellikleri için bk. Özafşar, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”, 110.

⁶⁴ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Qavâ'id fi 'ulûmi'l-ğadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Riyâd: 1404/1984), 27.

hadîs ilminin diğer ilimlere göre konumu ve diğer ilim dallarıyla irtibatı gibi konular, hadîs usûlü ile ilgili eserlerde üzerinde fazla durulan konulardan değildir.⁶⁵ Bu konular daha çok Âmirî gibi âlimler tarafından yazılan ilimlerin sınıflandırmasını konu alan eserlerde ele alınmıştır. Bu eserler içinde ilk defa İbnü'l-Ekfânî hadîs ilmini böyle iki başlık altında incelemiştir. O, öncelikli olarak dirâyetü'l-hadîs'e örnek olarak bazı hadîs usûlü eserlerine dikkat çekmiştir. Peşinden de o, bu ilmi tanıtırken, "Tefsir ilminde de ihtiyaç duyulan lügat, nahiv, sarf, me'ânî, beyân, bedî' ve usûl ilmine bu ilimde de ihtiyaç duyulur." diyerek, bu ilmin daha ziyade metin ağırlıklı bir ilim olduğuna vurgu yapmıştır.

Sonuç

İlimlerin tasnifi başta felsefe olmak üzere birçok alanda önemli etkileri olan bir çalışma alanıdır. Bu itibarla da Antik çağdan itibaren filozofların ilgi duydukları bir alan olmuştur. Aslında konu günümüzde de ehemmiyetinden bir şey kaybetmiş değildir. İlmî çalışmalar başta olmak üzere, insan hayatını ilgilendiren hemen her konunun düzenli bir şekilde ortaya konulması ve bu düzenin temininin devamı için tasnif bir zorunluluktur. Burada şu noktanın özellikle belirtilmesi gerekir ki, tasnif ciddi bir etkinlik olup, keyfi olarak yapılamaz. Tasnif ile tasnifi yapmanın ilim anlayışı arasında sıkı bir irtibat bulunmaktadır. Bundan dolayı tasnif, temel bazı esaslar dikkate alınarak yapılmıştır. Bu hususa dikkat edilmediğinde, birçok karmaşanın ortaya çıkması ise muhakkaktır.

İlimlerin tasnifi ile ilgili çalışmalar, hemen her dönemde âlimlerin dikkatini çeken önemli konulardan olmuştur. İslâm filozofları da bu konuya eğilmişler ve kendi ilim anlayışları çerçevesinde yeni tasnifler ortaya çıkarmışlardır. Bu tasnif çalışmalarına daha sonraki dönemlerde katılan âlimlerden biri de İbnü'l-Ekfânî'dir (ö. 749/1348). O, *İrşâdü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid* isimli eserini ansiklopedik bir tarzda yazmış ve eserinde İslâmî ilimler ve bu ilimlerin ortaya çıkış tarihi hakkında kısa bilgiler vermiştir. Daha sonra ise bu konuda kendinden önce yazılmış eserlerden de istifade ederek yeni bir tasnif ortaya koymuştur. Eser,

⁶⁵ İbnü'n-Nefis'in hadîs usulüne dair kitabı gibi bazı eserler istisna kabul edilebilir. Bk. İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *el-Muhtaşar fi 'ilmi usûli'l-hadis, thk. Ammâr et-Tâlibî* (Katar: 1418/1997), 575, 576.

hacmine nispetle oldukça tafsilatlı bilgiler içermekte olup, sistematik bir tarzda yazılmış ve bu alanda kendinden sonra yazılmış eserlere de etki etmiştir.

İbnü'l-Ekfânî ilimleri hikemî ve âlet ilimleri diye ikiye ayırmış, sonra da hikemî ilimleri nazarî ve amelî olarak kendi içinde iki kısımda incelemiştir. Onun ,önceki filozoflar tarafından tasniflerde de işaret edilen nevâmîs ilminin yerini tespitteki yaklaşımı önem arz etmektedir. O, peygamberlikten bahsedilen bu ilme, ilm-i ilâhî ile ilgili bölümde işaret etmiş, fakat onu nazarî ilimler ile amelî ilimler arasına yerleştirmiştir. Hatta bu ilmi, iki ilim arasında bir yerde düşündüğü de söylenebilir. Nitekim o, amelî ilimleri anlattığı bölümü bitirirken, bu konuda peygamberlerin en güzel örnek olduğuna dikkat çekmiştir.

İbnü'l-Ekfânî hadîs ilmine, nevâmîs ilmi içinde yer vermiştir. Hadîs ilmini de nakledilen bir ilim olması itibariyle ilm-i rivâyetü'l hadîs; menkûlün anlaşılması yönünden de ilm-i dirâyetü'l-hadîs olarak ilk defa iki ayrı isimle zikreden âlim olmuştur. Bu taksim daha sonraki süreçte de etkili olmuş, hadîs ilmi genel itibariyle iki kısımda incelenmiştir. Onun devrinde diğer ilimler gelişim süreçlerini tamamladıkları gibi, hadîs ilmi de tamamlamıştır ki onun bütün bu gelişmeleri dikkate alarak tasnif yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, hadîs ilminde artık başka bir evreye girildiğinin de bir göstergesi sayılabilir. Nitekim bu asırlarda hadîs eserlerinde sened zincirleri terk edilmeye başlamıştır ki, bu husus rivâyet merkezli çalışmalardan ziyade, artık metin merkezli çalışmaların daha ön plana çıktığının başka bir işaretidir.

İslâm'da ilim, ilk zamanlar vahiy ve sünnet çerçevesinde ele alınmış ve ilim kelimesi ile de nakledilen bilgi kastedilmiştir. Dolayısıyla ilmî faaliyetler Kur'ân ve sünnetin tespit edilmesi, anlaşılması ve günlük hayata aktarılması alanlarında yoğunlaşmıştır. Daha sonra da bunlar farklı ilim dalları olarak teşekkül etmiştir. Bu durum ise her bir ilmin tarifinin yapılmasını, mevzusunun sınırlarının belirlenmesini, mebâdiini, mesâil ve maksadının nelerden ibaret olduğunun açıklanmasını gerektirmiştir.

Günümüzde İslâmî ilimlerin konumu ve işlevi hakkında tam bir netlik bulunmadığı iddia edilebilmektedir. Özellikle teknolojik alanda Müslümanların geri planda kalması, bazı sorgulamaları gündeme getirmiş ve bu da kimi çevrelerce tarihî süreç içinde tekâmül eden İslâmî

ilimlerin geri plana itilip, doğrudan naslara müracaat edilmesi gibi bir tutumun ortaya çıkarılmasına sebep olarak ileri sürülmüştür. Bunun en önemli çaresinin, ilimlerin neleri araştırdığının yanında, birbiri ile ilişkilerinin tespit edilmesinden geçtiği aşikârdır.

Gerek İslâmî ilimler arasındaki ilişkileri sağlam ve doğru bir şekilde ortaya koyacak, gerekse İslâmî ilimlerin diğer ilimlerle irtibatını belirleyecek bir tespit hâlâ önemli bir mesele olarak durmaktadır. Bu konudaki araştırmalara İbnü'l-Ekfânî'nin bakış açısı önemli katkı sağlama imkânına sahiptir. O, dinî ilimlerin, ilimler tasnifindeki yerini çok açık bir şekilde *İrşâdî'l-kāşîd*'da ortaya koyan ilk âlimlerdendir. Çalışmada, bu gibi sebeplerle onun ilimler tasnifi ortaya konulmuştur. İlimler tasnifi üzerine bazı çalışmalar olsa da özellikle bu tasniflerde hadîs ilminin yeri konusunda fazla çalışmanın bulunmaması bu konunun seçiminin önemli sebeplerindendir. İlim tasnifi konusunda eseri bulunan diğer âlimlerin bu konudaki tasniflerinin ortaya çıkarılması ise ayrıca önemlidir.

Teşekkür

Bu çalışma, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi tarafından (2020-68500357-01 Proje Kodu) desteklenmiştir.

Kaynakça

- Aba, Veli. *Tıbb-ı Nebevî -Kaynağı ve Bağlayıcılığı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- el-Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb. Riyâd: Dâru'l-isâle, 1408/1988.
- Aristoteles. "Metaphysics". *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University, 1995.
- Arslan, Ali. *Hadîs İlminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadîs Usulü Eserlerinde İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Arslan, Ali. "Hadîs Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13, (2019), 115-141.
- Arslan, Ali. *Hadîs İlminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Episte-*

- molojik Değeri ve Hadîs Usulü Eserlerinde İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Arslan, Ali. “Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadîs İlminin Yeri”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020): 111-132.
- Aydın, Fuat. “Nâmûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/381-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi' uş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câbir b. Hayyân. “Kitâbu'l-hudûd”, *Muhtâru resâil-i Câbir b. Hayyân*. nşr. Paul Kraus. 97-114. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı ve matbaatüha, 1354/1935.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu'ta'rifât*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfî. “Dirâyeti'l-hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demir, Halis. “İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran/2019), 48-89.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhşâ'ül-'ulûm*. nşr. Osman Muhammed Emîn. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949.
- İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî. *İrşâdü'l-kâşîd ilâ esne'l-makâşîd*. thk. Abdü'l-mün'im Muhammed Ömer. Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Esîr. *Câmi' u'l-uşûl fi-ehâdîsi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1969.
- İbnü'n-Nefîs, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm. *el-Muhtaşar fi 'ilmi uşûli'l-hadîs*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Katar: 1418/1997.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İbnü'l-Ekfânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/22-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fazlıoğlu, Şükran. “İbnü'l-Ekfânî'nin İkmâlu's-siyâse fi ilmi'l-firâse adlı eseri”. *Dîvân -İlmî Araştırmalar*. 10/1 (2001), 227-238.
- Kindî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmud Kaya. İstanbul: 1994.
- Koçyiğit, Talat. “Önsöz”. *Hadîs İstulahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi (Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker)*. mlf. İbn Hacer el-Askalânî. 5-8. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Köycü, Erdoğan. *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Köycü, Erdoğan. *Muhammed b. İsâ et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Muḳaffa'l-kebir*. thk. Muhammed el-Ya'îlâvî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Hadîs İliminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* 4 (2003), 105-120.
- Şenel, Cahid. "İbnü'l-Ekfânî'nin "İrşâdü'l-Kâsîd"ı ve "Nevâmîs" in İlimler Sınıflandırması Literatüründe Yer Edinme Süreci". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 29 (2016), 189-221.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Riyâd: 1404/1984.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011), 533-556.
- Yılmaz, Orhan. *Sahâbe ve Mevkûf Hadîs*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019, 30-70.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

CITATION

Mehmet TÖZLÜYURT, Assessment of Abū 'Alī al-Jubbā'ī's View of Kalāmī Schools in His Book Kitāb al-Maqālāt, *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 41-69.



EBŪ ALİ EL-CÜBBÂİ'NİN KİTÂBÜ'L-MAKÂLÂT ADLI ESERİNDE KELAMÎ EKOLLERE BAKIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Assessment of Abū 'Alī al-Jubbā'ī's View of Kalāmī Schools in His Book Kitāb al-Maqālāt

Mehmet TÖZLÜYURT

Doç. Dr.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

mehmet.tozluhurt@bozok.edu.tr. Orcid: 0000-0003-4422-9010.

Öz

Kur'an, inanan insanların hem kendi aralarında hem de başka din mensuplarıyla iletişimde ne tür bir üslup takınması gerektiğinin ipuçlarını ortaya koymuştur. Özellikle dinî konuların tartışılmasında kullanılacak üslubun, bir yandan sosyal barışın ve huzurun sağlanmasında, diğer yandan dinî konuların doğru bir şekilde anlaşılmasında olumlu katkı sunacağı muhakkaktır. Ancak gerek bir ırka mensubiyet gerekse fikrî taraftarlık Müslüman bireylerin üslubunu olumsuz etkilemiştir. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Bir dönem zulme maruz kalanlar, şartlar kendi lehlerine döndüğünde taraf olarak konumlandığı kimselere karşı farklı bir üslup sergilemektedir. İnananlardan beklenen, başkalarına gösterilmesi gereken saygı ve hoşgörüyü, "yumuşak ve hikmetli söz söyleme" üslubunu kendi din mensuplarına da göstermeleridir.

Bu çalışmada sosyal çalkantıların en yoğun olduğu mihne sonrası dönemin önemli âlimlerinden olan, züht ve takvasıyla bilinen Mu'tezilî Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) ekollere karşı kullandığı üslubun ne olduğu değerlendirilmektedir. Makalede ayrıca dinî konulardaki üslup sorununun yalnızca ilmî yöntemlerle çözüme kavuşturulacağına önemi üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Ebû Ali el-Cübbâî, Üslup, Mihne, Mevâlî, Siyaset.

Abstract

The Qur'an reveals clues to what kind of style believers should engage in their communication, both among themselves and with members of other religions. It is certain

KAYNAKÇA

Mehmet TÖZLÜYURT, "Ebû Ali El-Cübbâî'nin Kitâbü'l-Makâlât Adlı Eserinde Kelamî Ekollere Bakışının Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 41-69. **Makale**

Geliş T: 14.07.2020 **Kabul T:** 5.11.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

that the style that will be used especially in the discussion of religious issues will contribute positively to the provision of social peace and tranquillity on the one hand and to the proper understanding of religious issues on the other. But, both belonging to a race and intellectual support continue to have a negative impact on the style of Muslim individuals in the past as well as in the present. Under the present circumstances, those who are subjected to a period of persecution exhibit a different style to those whom they position as parties when the circumstances turn in their favour. What is expected of believers is to show the respect and tolerance that must be shown to others, and to show the “soft and wise words” style to the members of their religion.

In this study, Mu'tazili Abū 'Alī Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb ibn Salām al-Jubbā'ī (d. 303/916), one of the most important scholars of the post-mihna (religious persecution) period, known for his zuhd (self-discipline) and piety, was the most intense of the social upheavals what is the style used against schools is evaluated. The article also focuses on the importance of solving the stylistic problem in religious matters only by scientific methods.

Keywords: Kalām, Abū 'Alī al-Jubbā'ī, Style, Mihnah, Mawālī, Politics.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen Cemel ve Sıffîn gibi elim vakaların İslam dünyasında birtakım fikrî kırılmalara neden olduğu bir gerçektir. Müslümanlarca bu olaylarla bağlantılı olarak iman, kader, büyük günah vb. konularda birtakım ekollerin doğuşunun alt-yapısını hazırlayan yorumlar yapılmıştır. Dinî konularda oluşan görüş farklılığı İslam âlimlerince hoş karşılanılmış ve bu tür görüş sahiplerine karşı tekfir söyleminden ziyade birleştirici bir üslup kullanılmıştır. Bu üslup Müslümanlarca “Ehl-i kible tekfir edilemez”¹ ifadesiyle önemli bir ilkeye dönüştürülmüştür. Küfrü, “Hz. Peygamber'i, Allah Teâlâ'dan getirdiği şeyler hususunda tekzip etmektir” şeklinde tanımlayan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin bunun dışındaki söylemlerinden dolayı herhangi bir kimsenin İslam dininin dışında görülmemesi gerektiğini vurgulaması da bu ilkeyi destekler niteliktedir.²

Durum böyle olmakla birlikte İslam düşünce tarihinde nadiren de olsa dinî anlayışlarından dolayı Müslümanların birbirlerine karşı maksadını aşan tarzda bir üslup kullandığı da bir vakıdır. İnananları birbirine karşı bu tür bir söyleme sevk eden etkenlerin başında taassup

¹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Usmâne'l-Bettî, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri ile birlikte) haz. Mustafa Öz, 7. Baskı, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2011), 83.*

² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka, çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 27.*

derecesinde bir düşünceye bağlılık gelmektedir. Bu duruma Hanbelilerin, Hz. Peygamber tarafından bildirilen “istiva”yı yalanlıyorlar gerekçesiyle Eş‘arileri tekfir etmeleri örnek olarak verilebilir. Benzeri tekfir söylemlerine diğer ekollerde de rastlamak mümkündür.³

Müslümanın züht ve takva sahibi olması, bazen kendi ekolüne muhalif gruplara karşı sert üslup kullanmasına hatta onları küfürle itham etmesine engel olamamıştır. Bunun en müşahhas örneği mihne sonrası dönemde yaşayan Mu‘tezilî Ebû Ali el-Cübbâî’dir. Cübbâî, yaşadığı çevrede ilim ve ahlakıyla tanınmış ve Mu‘tezile ekolünün sistemleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte o, diğer İslam ekolleriy-le fikrî mücadele sırasında bu ekollere karşı aşırı ifadeler kullanmaktan çekinmemiştir.

Makalede önce üslup kavramı üzerinde durulacak, sonra Ebû Ali el-Cübbâî’nin, görüşlerinden dolayı diğer ekol mensuplarına karşı kullandığı üslup üzerinde etkisi olduğu düşünülen Mu‘tezile’nin uyguladığı ya da maruz kaldığı muameleye değinilecektir. Sonrasında ise Cübbâî’nin günümüze ulaşan *el-Makâlât* adlı eserinden hareketle onun diğer ekol müntesiplerine sergilediği üslubun ne olduğu ifade edilecektir.

1. Üslup Kavramı

“Üslup” sözcüğü; “sanat, yön, mezhep, konuşanın sözünde takip ettiği metot, biçim, tarz, eda, stil, ifade tarzı, anlatım yolu” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Bu tariften yola çıkarak “üslup”u, “zihinde beliren anlamın söz veya yazıyla ifade edilmesi, ya da insanın kendisine ait olmayan anlatım biçimi” şeklinde tarif etmek mümkündür.⁵ Edebî anlamda “üslup”, “bir kimsenin kendini ifade etmede yazılı olarak izlediği yol”, “yazarın, ortaya koyduğu ibarede kendine özgü lafızlardan ifadeleri-

³ Bk. Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 29-30.

⁴ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (byy: yy., ty), 2058; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 2: 398; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 313.

⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2058; Nusreddin Bolelli, *Belağat*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 30-31.

ni seçmesi” veya “yazarın kişisel duygularını, fikirlerini, düşüncelerini anlatması biçimidir.”⁶ Ebü'l-Bekâ (öl. 1094/1683) “üslup”u, “metot” ve “tarz”⁷ kavramlarıyla açıklamıştır. Arap edebiyatında “üslup”, daha çok amacı ve dinleyenler üzerindeki tesiri dikkate alınarak, “Maksadı en kısa yoldan ve dinleyici üzerinde etkisi en fazla olacak lafızlarla söz söyleme durumudur”⁸ şeklinde tanımlama yoluna gidilmiştir. Bir başka açıdan üslup; “bir yazar veya konuşmacının kelimelerini seçerken ve sözlerini düzenlerken uyguladığı metot” veya “sözündeki amacını ve bu amaç için kullandığı kelimelerin manalarını ifade ederken kendisiyle diğer birey veya konuşmacılardan ayrıldığı ifade tarzı”, ya da “bireyin ifadesinde veya yapıtında, diğerlerinden farklılaştığı özellik”⁹ şeklinde de tanımlanmıştır.

Üslubu belirleyen yahut üslubun farklılaşmasında etkili olan birtakım unsurlar vardır. Bu unsurlar öznenen, muhataptan ve konu ile maktandan kaynaklanabilir.¹⁰ Burada önemine binaen “öznenen kaynaklanan etkenler” üzerinde durulacaktır.

Üslup üzerinde etkili olan ve öznenen kaynaklanan etkenlerin birincisi bireyin kişiliğidir. Kişilik, bireyin kendine has, kendisini ayırt edici davranışların tamamıdır. Kişiliğin oluşumunda etkisi olan mizaç ya da huy ise yaşam içerisinde kişiye özgü, oldukça sınırlı, belirli duygusal tepkilerin nitelik ve nicelik açısından değişmesidir.¹¹ Mizaç özelliklerinin bireyden bireye değişkenlik gösteren kızmak, öfkelenmek, sıkılmak, neşelenmek vb. duygular olduğu belirtilebilir. İnsan tabiatının/ mizacının üslup üzerinde etkili olduğu bazı âlimlerce dile getirilmiştir.¹²

⁶ Mecdî Vehbe ve Kâmil Mühendis, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-Lügati ve'l-Edeb*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1979), 22.

⁷ Eyyüb b. Mûsâ el-Kefevî Ebü'l-Bekâ, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 82.

⁸ Mecdî Vehbe, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Arabî*, 23; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.), 42-43.

⁹ Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943), 2: 199; Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 39-40.

¹⁰ Celalettin Divlekçi, *Anlam-Üslup Bağlamında Kur'ân'ın Üslup Analizi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 80.

¹¹ Özcan Köknel, *Kişilik*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, ty.) 19.

¹² Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî, *el-Vasâta beyne'l-Müte'ebbî ve Husûmihî*,

İnsanlar; dış görünüşleri, iç âlemleri, akli ve duygusal yetileri bakımından birbirlerinden farklılık gösterdiği gibi kişiliklerini ifade eden üslupları da farklılık arz etmektedir.¹³

Öznenen kaynaklanan etkenlerden ikincisi bireyin dünya görüşüdür. Bir bireyin evren, Tanrı, din, insanlık, gelecek vb. konularda sahip olduğu inançlar, düşünceler, tavırlar ve değerler toplamı o kişinin dünya görüşünü oluşturur. Dünya görüşü kişinin bilinçli gayretlerinin, çalışma ve araştırmalarının neticesi olarak benimsenebildiği gibi bir şartlanma sürecinin sonucunda da oluşabilir.¹⁴ Bu bakış şekli zorunlu olarak iç dünyasında (enfüste) ve çevrede (afakta) meydana gelen olayları tabii ya da edebî bir dille aktarmak durumunda olan insanın dili kullanım sürecine, şekline ve üslubuna tesir edecektir. Herhangi bir mezhebe mensubiyeti bulunan kişinin Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in sözlerini yorumlama biçimi, içeriğin yanında üslup olarak diğer mezhep mensuplarının anlayışından da farklı olacaktır.

Üslup üzerinde etkili olan ve öznenen kaynaklanan etkenlerden üçüncüsü bireyin yetiştiği ortamdır. Yetişilen ortamın ikliminin, tabiat şartlarının bireyin yaşam tarzı ile huy ve karakteri üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu bir gerçekliktir.¹⁵ Sert mizaca sahip bedevi bir şair olan Ali b. Cehm (öl. 863) ile Halife Mütevekkil arasında yaşanan diyalog yetişilen ortamın üslup üzerindeki etkisini göstermesi bakımından güzel bir örnektir. Zira bedevi şairin Halifeyi överken kullandığı saygısız ve seviyesiz ifadeler kendi yaşadığı ortamdan edindiği kelimelere dayalı olup zamanla farklılık göstermiştir.¹⁶

Muhatap kitleye ve içinde bulunulan ortama uygun üslup kullanılması gerektiği Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biridir.¹⁷

thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: yy., ty), 32; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, thk. Muhammed Uveyda, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 310.

¹³ Ali Bû Mulham, *fi'l-Uslûbi'l-Edebi*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1968), 62, 63.

¹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 274.

¹⁵ Ali Bû Mulham, *fi'l-Uslûbi'l-Edebi*, 63.

¹⁶ Hasen Saîde'l-Kerîmî, *Kavlîm alâ Kavl*, (Beyrut: Dâr Lübnan li't-Tıbbâ ve'n-Nesr, 1975), 3/239-241; Abdülhakîm Belba', *en-Nesru'l-Fenni ve Eseru'l-Câhız fihî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1975), 53-54.

¹⁷ Bakara, 2/263; İsrâ, 17/23, 28; Tâ hâ, 20/42-44; Ahzâb, 33/70-71; Muhammed, 47/21.

Zira Yüce Allah Kur'an'da “*Ona yumuşak söz söyleyin*”¹⁸ buyurarak Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara, normal şartlarda inanmayanlarla olan diyaloglarında onlara karşı gönül alıcı bir üslup kullanmalarını tavsiye etmektedir. Ehl-i kible olmayanlara bu muameleyi uygun gören Yüce Allah'ın elbette ki Müslümanların birbirine karşı çok daha yumuşak bir üslubu tercih etmelerini beklediği sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Çünkü Allah, şartların zorlaştığı dönemlerde Müslümanları; “*kâfirlere karşı şiddetli, ama kendi aralarında merhametli*”¹⁹ ayetiyle tanımlamaktadır. Hatta Allah Teâlâ Âl-i İmrân suresinin 159. ayetinde bizzat Hz. Peygamber'e hitaben zikrettiği; “*Eğer sen kaba ve katı yürekli biri olsaydın, muhakkak insanlar çevrenden dağılırlardı*” ifadesiyle inananlara yapılan kabalığın faydadan çok zarar getireceğini vurgulamaktadır. Zikri geçen ayetlerden, inanç ve fikrî aidiyeti öne çıkararak kaba ve sertlikle değil, akıl ve bilginin kontrolündeki bir üslupla hareket edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

2. İslam Düşünce Tarihinde Ebû Ali el-Cübbâî'ye Kadar Mu'tezile ve Üslup

Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından olan Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'dan (öl. 255/869) sonra Basra Mu'tezile ekolünün en önemli temsilcisidir. O, Ebû Yakup Yusuf eş-Şahhâm'a (öl. 270/883) öğrencilik etmiş, hocasının ölümünün ardından Basra Mu'tezile'sinin reisliğini yapmıştır. Onun bu yükselişinde kelimini kolaylaştırması ve sevdirmesinin yanında genç yaşta cedel ilminde kazandığı şöhret de etkili olmuştur.²⁰ Mehdî-Lidînellâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtaẓâ (öl. 840/1437) onun, tartışma meclislerinde ilmî konulardaki keskin zekâsına ek olarak örnek alınması gereken bir tevazua sahip olduğunu belirtir. Kelam ilminin yanında o, fakih, takva sahibi, âbid,

¹⁸ Tâ hâ, 20/44.

¹⁹ Fetih, 48/29.

²⁰ Mehdî-Lidînellâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtaẓâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, nşr. T. W. Arnold, (Haydarâbâd: 1316), 45; *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Beyrut, yy., 1961), 80; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (öl. 385/995), *Kitâbü'l-Fihrist*, (by: yy, ty), 217-218.

onurlu, asil ve sözlerinin insanlar üzerinde etkili olduğu bir kişiliğe sahiptir.²¹

Ebû Ali el-Cübbâî'nin üslubuna geçmeden önce onun üslubu üzerinde etkisi olabileceğini düşündüğümüz Mu'tezile ekolünün fikrî mücadele üslubunun önemli bir örneği olması bakımından tarihsel tecrübesine kısaca göz atmakta fayda görüyoruz. Mu'tezile, genelde Arap olmayan/mevâlî²² insanların oluşturduğu bir mezheptir.²³ Mevâlî sınıfını oluşturan insanlar, Emevi Devleti döneminde asker sınıfının dışında ırk ayrımının farkına varılmadığı alanlardan ilim, el sanatları ve esnaflıkla uğraşmışlardır. Bu insanlar içerisinde ilim alanında pek çok başarıya imza atmış âlimler yetişmiştir. İslami ilimlerin kuruluş ve gelişmesi de bu âlimler sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak sonraki yıllarda mevâlînin kültürel alandaki bu ilerlemesi hadisçiliği ön plana çıkaranlar tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır.²⁴

Mu'tezile ekolü içerisinde Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî'den (öl. 131/748) sonra en önemli kişilerden olan Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (öl. 144/761),²⁵ ikinci Abbasi halifesi Ebû

²¹ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 46; *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 80; Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlül-İtrizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Tunus: yy., 1974), 283. Cübbâî'nin kelimî konulardaki bazı görüşleri oğlu Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (öl. 321/933), Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî (öl. 324/935-36) ve Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) olmak üzere birtakım âlimlerce eleştirilmiştir. (Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûlül-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 23, 210, 230, vd.). Ancak Kâdî Abdülcebbâr eserlerinde Cübbâî'nin görüşlerini zaman zaman eleştirse de ondan “Şeyhimiz” diye bahsetmekten de geri durmamaktadır. (Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûlül-Hamse*, 1: 126, 238, 272). Eş'arî de düşünce dünyasında önemli etkiye sahip olan hocasının görüşlerini *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde değerlendirmiştir. (Bk. Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/232-242), *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 129-130).

²² Bk. Meryem, 19/5; Ahzâb, 33/5; Nisâ, 4/33.

²³ Ali Sami Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, (Kahire: 1968), 377.

²⁴ Ahmet Akbulut, “Müslüman Geleneğinde Önemli Kırılma Noktaları”, *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, ed. Ş. Ali Düzgün, (İstanbul, Endülüş Yayınları, 2017), 19.

²⁵ Bk. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûlül-Hamse*, 16; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 5; Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât (öl. 300/913), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red a'lâ ibni'r-Râvendiyye'l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicazi, (Kahire: yy., 1988), 237; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehrîstânî (öl. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife: 1993), 1: 40-41; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül*

Cafer Mansûr'dan (öl. 158/775) yakınlık görmüştür.²⁶ Amr b. Ubeyd, sonraki halife Mehdi hakkındaki kırıncı söylemleri sebebiyle siyasilerin Mu'tezile'ye tepkili olmasına neden olmuştur.²⁷ Bununla birlikte Mehdi, inkârcılık ve zenâdika akımlarının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak için başta Mu'tezile âlimleri olmak diğer ilim adamlarından cedel kitapları yazmalarını istemiştir. Selefiyye/Ehl-i Hadis, cedel yoluyla dinin inşa edilemeyeceğini ve savunulamayacağını, cedelle kurulan sistemin yine cedelle yıkılacağını iddia ederek Mu'tezilî âlimleri ve yöntemlerini hakarete varacak derecede kötülemişler,²⁸ ancak çeşitli amaçlarla onların görüşlerinden faydalanan Abbasi yönetimine karşı herhangi bir ithamda bulunmamışlardır.

Mu'tezile, Hârûn Reşid'in (öl. 193/809) hilafeti sırasında Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf'ın (öl. 235/849-50) liderliğinde Basra'da, Bişr b. Mü'temir'in (öl. 210/825) önderliğinde Bağdat'ta ekol haline dönüşmüştür. Hz. Ali b. Ebî Tâlib (öl. 80/699-700) taraftarları olan Zeydîlerle yakın temas halinde olan Bağdat ekolü, Hârûn Reşid'in yanında itibar kaybına uğramıştır.²⁹ Bu yakınlık Bişr b. Mü'temir'in Râfizilikle itham edilmesine ve ardından hapse atılmasına sebep olmuştur.³⁰ Ayrıca Bişr'in öğrencisi olmanın ötesinde yakın arkadaş da olan Sümame b. Eşres (öl. 213/828) de zındık³¹ olmakla suçlanmış ve işkenceye maruz kalmıştır.³²

Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 265.

²⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî el-Hüzelî (öl. 345/956), *Mürüci'z-Zehab*, (Beyrut: yy., ty), 2: 302; Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlül'-İ'tizâl*, 246-248.

²⁷ Mes'ûdî, *Mürüci'z-Zehab*, 2: 302; Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlül'-İ'tizâl*, 247.

²⁸ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 9. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 36-37.

²⁹ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 70-72.

³⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlül'-İ'tizâl*, 265.

³¹ Zındık: Âlemin kadımlığını öne sürmekle, tevhidi ve ahireti inkâr etme durumunda olup inanmış gibi gözüken kimseleri ifade eden bir terimdir. Bu kavram zamanla inananlar tarafından bazı Müslüman fırka mensupları hakkında da kullanılmaya başlanmıştır. Bağdâdî eserinde, Ebû Yûsuf, İmam Şâfiî, Mâlik b. Enes'in Mu'tezilîleri zındık olmakla itham ettiğini nakletmiştir. Abdülhâbir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, (Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, 1988), 308-309. Müslüman olduğu herkesçe bilinenler hakkında bu tür ithamlar mezhep taassubunun ulaştığı boyutu göstermesi açısından önemlidir. Mustafa Öz, "Zındık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 391.

³² Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târî*, (Beyrut: yy., ty), 7: 148.

Bermekilerin temsilcisi olduğu ulusçu düşüncenin Abbasi Devleti'nde birtakım sıkıntılara sebebiyet vermesi, nakilciliğin Sümeniyye düşüncesine karşı İslam'ı savunmada tam manasıyla başarılı olamaması doğal olarak Hârûn Reşid'i Mu'tezile âlimlerine yakınlaştırmıştır. Hârûn Reşid, bu yakınlaşmanın bir göstergesi olarak Mu'tezilî Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'yi (öl. 202/817) zeki, âlim, ilme değer veren ve hükümdarlık öncesi ve sonrasında mevâlî desteğine dayanan oğlu Me'mun'un (öl. 218/833) eğitiminde görevlendirmiştir. Hilafeti sırasında Me'mun'un birinci önceliği her siyasinin temel hedefi olan Müslümanların birliğidir. O, bu uğurda Mu'tezilî âlim Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd'ın (öl. 240/854) da fikrî desteğiyle 212/827 yılında devletin resmî mezhebi olarak Mu'tezile'yi ilan etmiştir.³³

Me'mun, toplum üzerinde etkinliği olan, bunun yanında siyasal açıdan da kendi yönetimine karşı muhalefet cephesini oluşturan hadisçileri, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini reddetmelerinden hareketle hedef almıştır. Zira "Kur'an mahlûk değildir" görüşü, Abbasi Devleti'nin aleyhine muhalefetin sloganı haline gelmiştir.³⁴ Me'mun, onların kendilerini hak din ve cemaat sahibi kimseler olarak takdim ettiklerini, başkalarını ise batıl, küfür ve tefrika ehli kimseler olarak değerlendirdiklerini, bu tavırlarıyla insanlara yöneldiklerini ve insanları kandırdıklarını belirtmiştir. Ayrıca onların yanlış yolda olduklarını, sarıldıkları şeyin dinle alakasının olmadığını, batılı hakka tercih ettiklerini zikretmiştir.³⁵

Me'mun'a göre hadis ehli; ümmetin kötülere, sapıklığın önderleri, tevhitte nasipleri az, imandan payları olmayan, cahil, şeytanın dostlarına konuştuğu dili konuşan, Müslümanlara karşı aşırı şekilde düşman olan, şahitlik yaptıkları takdirde şahitliklerine itibar edilmeyen, sözüne ve ameline güvenilmeyen kimselerdir. Bunun yanında onları Allah'a ve

³³ Şihâbeddîn Ya'kut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, (Mısır: yy., 1924), 2:34; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 73-74.

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-Hadâreti'l-Arabî*, (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabîyyeti, 2000), 97-98.

³⁵ Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 8: 632; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 133-134.

Kur'an'a karşı yalan uyduran ve Allah'ı gerçek manada bilmeyen kimseler olarak da tanıtır.³⁶

Me'mun, "Halku'l-Kur'an" fikrini reddeden insanların/hadis ehlinin güvenilir olmadığı için emanet, adalet, şahitlik, sözde doğruluk hususlarında üstün bir konumu işgal etmelerini ve halkın işleriyle ilgili konularda bunlara görev verilmesini uygun görmemiştir. Me'mun daha da ileri giderek muhalif gördüğü kimselerin kişiliklerini mihneye tabi tutmuştur. Zira o, sorgulanan kişilere fert olarak hakaret etmekle kalmayıp kendi düşüncesine dönmedikleri takdirde onlara karşı kılıç kullanacağını ima etmiştir.³⁷

Me'mun'un Mu'tezile'ye olan ilgisi ve yakınlığı kendisinden sonra gelecek olan halifeye bıraktığı vasiyet mektubunda da açıkça gözükmektedir. Şöyle ki "Ebû Abdullah Ahmed b. Duâd yanında bulunsun, işlerinde ona danış. Zira o, bu işe layık bir kimsedir" diyerek veziri İbn Ebî Duâd'ı övmüştür. Halife Mu'tasım (öl. 227/842) bu tavsiyeye bağlılığını İbn Ebî Duâd'ı baş kadılık makamına getirmekle göstermiş, hatta devlet yönetimiyle ilgili bütün işlerde onun desteğine müracaat etmiştir.³⁸

Mihne döneminde Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ile Halife Mu'tasım arasında ilginç bir diyalog yaşanmıştır. İbn Hanbel idare tarafından sorgulandığı esnada "Allah'ın Rasulü insanları neye davet etmiştir?" diye sormuştur. Mu'tasım da "Allah'tan başka ilah olmadığına, şehadete" şeklinde cevap vermiştir. İbn Hanbel, kendisinin de buna şehadet ettiğini, Hz. Peygamber'in Allah'ın Rasulü olduğuna, beş vakit namaza, zekâta, oruca ve hacca da şehadet ettiğini bildirmiştir.³⁹ Bir bakıma o, bu tavriyle Halku'l-Kur'an gibi dinin aslından olmayan meselelerde işi iman küfür çatışmasına götürmenin yanlışlığına dikkat çekmek istemiştir. Ahmed b. Hanbel görüşlerinden dönmediği için Mu'tezilî düşüncenin hâkim olduğu yönetim tarafından sıkıntılara maruz kalmış-

³⁶ Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülük*, 8: 633.

³⁷ Bk. Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülük*, 8: 636, 640-644; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, (Kahire: yy., 1947), 169; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 158.

³⁸ Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülük*, 649-650; Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 4/141; Carullah, *el-Mu'tezile*, 171.

³⁹ Carullah, *el-Mu'tezile*, 173.

tır. Ancak onlar bir adın anılmasını yasaklamanın bu adı ölümsüzleştirdiğini düşünememişlerdir.

Yukarıda hakkında kısaca bilgi verilen ve “mihne” olarak adlandırılan bu süreç yaklaşık yirmi yıl sürmüş, 237/852 yılında Halife Mütevekkil (öl. 247/861) tarafından sona erdirilmiştir. Bu dönemde Me'mun'un benimseyip sürdürdüğü devlet felsefesi terk edilmiş, bu gelişme kimileri tarafından sünnetin zaferi nitelendirmesiyle tarihteki yerini almıştır.⁴⁰ Halife Mütevekkil mihne döneminin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'e izzet ve ikramda bulunmuş, bu ilgi devlet görevlilerinin atanmasında da kendini göstermiştir.⁴¹ İbn Hanbel'in cenaze merasimi Ehl-i Hadis ve halk tarafından gövde gösterisine dönüşmüştür. Cenazeye katılanlar, Ahmed b. Hanbel'in lehine olmak üzere Mu'tezile'ye, kin ve nefretlerinin bir göstergesi olarak yerici ve lanetleyici sözler sarf etmişlerdir.⁴² Mu'tezilî kimliğiyle tanınan bütün yöneticiler ve memurlar devlet işlerinden el çektirilmiş, devletin merkezinden sürgüne gönderilmişlerdir. Ayrıca şairlerin diliyle hicvedilmişlerdir. Abbasi şairi Ebül-Atahiy'e'nin Ahmed b. Ebî Du'ad hakkında “Ey İbn Ebî Du'ad! Sen dini gerilettin ve sana tabi olanlar mürted oldu” şeklindeki söylemi bunlardan sadece biridir.⁴³ Hatta Mu'tezile, “Kur'an mahlûktur” görüşünden dolayı hadisçiler tarafından inkârcı olmakla suçlanan Cehmîyye'ye nispet edilmiştir.⁴⁴

Mihne sonrasında ilmî kişiliği yargılanan, hakarete uğrayanlar sadece Mu'tezilî âlimler olmamıştır. Mihneye boyun eğip Ehl-i Hadis'i

⁴⁰ Ahmet Akbulut, “Müslüman Geleneğinde Önemli Kırılma Noktaları”, 23; M. Zeki İşcan, *Selefilik*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 165. Watt'ın ifadesine göre Mu'tezile için altın çağ sona ermiş, gümüş çağı başlamıştır. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 371.

⁴¹ Meş'udî, *Mürüçü'z-Zehab*, 4: 14; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 196.

⁴² Ebül-Ferec İbn Cevzî (öl. 597/1201), *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut 1977), 418; Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 9: 189; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 1: 298.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 4: 153. Ayrıca bk. Taberî, *Târihü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 9: 189.

⁴⁴ Buhârî'ye (öl. 256/870) göre, Yahudi ve Hıristiyanların arkasında namaz kılmakla Cehmî ve Râfizilerin arkasında namaz kılmak arasında fark yoktur. Buhârî bu ekollere mensup insanlara selam verilmesinin, hasta olanlara ziyarete gidilmesinin, onlarla evlenilmesinin, şahitliklerine itibar edilmesinin ve kestiklerinin yenilmesinin doğru olmadığını ifade eder. Muhammed b. İsmail Buhârî, (*Halku Ef'âli İbâd*, (Beyrut: yy., 1984), 13, 17.

yalnız bırakmak ve görüşünü menfaat karşılığında değiştirmekle suçlanan Ali b. el-Medînî (öl. 234/848) bunlardan biridir. Mu'tezilî düşünceye destek verdiği gerekçesiyle onun rivayetleri sahih bulunmamış ve ondan hadis rivayet edilmemiştir. Hatta zayıf râviler içerisinde değerlendirilmiştir.⁴⁵ Buhârî de Mu'tezilî düşünceye sahip olmamasına rağmen Halku'l-Kur'an konusunda Ehl-i Hadis'le benzer fikirler ortaya koymadığı için yalnız bırakılmıştır. İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/922) ise Kur'an'ı onlar gibi anlamadığı, reddettikleri bazı rivayetleri kabul edip eserinde zikrettiği ve İbn Hanbel'in fakih olduğunu tanımadığı gerekçesiyle mühlid ilan edilmiş ve ev hapsinde tutulmuştur.⁴⁶

Mihne galibi Ehl-i Hadis tarafından kendilerinden olmayanlarla konuşulması, selam alınıp verilmesi, bir arada oturulması, hastalıklarında ziyaretlerine gidilmesi, arkalarında namaz kılınması, onlarla evlenilmesi, kendilerine mirasçı olunması sakıncalı davranışlar olarak kabul edilmiş, bu insanlar zındık, müşrik veya kâfir olarak isimlendirilmiştir. Tevbe etmedikçe onlarla herhangi bir sosyal münasebette bulunulmamış, onlar öldürülmeyi, kılıçla boyunlarının vurulmasını hak etmiş kimseler olarak görülmüştür.⁴⁷

Ehl-i Hadis'in uyguladığı siyaset "tarihle hesaplaşmak/karşı mihne"⁴⁸ olarak ifade edilebilir. Onlar, Mu'tezilî âlimlerin şahsında tarihin belli bir döneminde zirvede olan kelimine dolayısıyla akla⁴⁹ karşı tavır alarak nakilciliğin din konusunda hâkim fikir haline getirilmesine sebep olmuşlardır. Unutulmamalıdır ki insan ancak aklıyla insandır ve başka-

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Ebi Hatim (öl. 327/938), *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrut: yy., 1925), 4: 194; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ösmân ez-Zehebî (öl. 748/1348), *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4: 8.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 2: 162.

⁴⁷ Bk. Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, 11-22.

⁴⁸ Tarihle hesaplaşmak olarak ifade edilebilecek olan "Karşı Mihne Uygulamaları" hakkında geniş bilgi için bk. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaleti'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2017), 1, 75-110.

⁴⁹ Malatî'nin "Kelim ilmiyle uğraşanlar Mu'tezilî âlimlerdir. Onlar tartışmanın usulünü bilen, meselelerin iç yüzüne vâkıf olan akli tefekkür gücü üstün olup hüküm çıkarabilen, muhaliflerine karşı deliller ortaya koyan, akli ve nakli ilimlerin yerini tespit edebilen kimselerdir" ifadesi de bunu göstermektedir. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehlil'-Ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Saïdü'd-Dîn el-Meydânî, (Riyad: 1994), 49.

larına, doğayı incelemek ve onun insana önerdiği gibi tüm gizemleri açıklamak için akıldan nasıl yararlanmaları gerektiğini öğretmekten daha güzel bir şey yoktur.

3. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Üslubu

Ebû Ali el-Cübbâî, *Makâlât* adlı eserinde tarihî süreçte Mu'tezile'nin maruz kaldığı aşağılanmanın da etkisiyle muhalif kabul ettiği Mürcie, Haşviyye, Hâriciyye, Râfiziyye ve İmâmiyye'ye karşı sert, aşağılayıcı, müsamahasız ve tekfir üslubunu kullanmayı tercih etmiştir. Mu'tezile ekolüne karşı ise saygın, övücü ve destekleyici üslubu ön plana çıkarmıştır. Şimdi Cübbâî'nin benimsediği bu farklı üslupların neler olduğunu açıklayalım.

3.1. Kendi Muhitine Karşı Üslubu

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile arasında pek çok konuda ihtilaf bulunduğunu zikreder. Bununla birlikte o, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı güzel bir üslupla sahabeden sonra dünyada kendisinden ders alınan en önemli kişilerden biri olarak takdim eder.⁵⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (öl. 377/987) ise Cübbâî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a aykırı görüşler ortaya koyması, hatta onu tekfire varacak derecede eleştirmesiyle beraber büyük bir oranda onun görüşlerine değer verdiğini belirtir.⁵¹

Abdülkâhir b. el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) tarafından Cübbâî de dâhil tüm Mu'tezile mensupları sapık olarak itham edildiği gibi bilgisizlik, fâsıklık ve küfürle vasıflandırılmıştır. Bağdâdî eserinde Cübbâî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Nazzâm'ı bazı görüşlerinden dolayı küfürle itham ettiğini nakletmiştir. Bağdâdî'ye göre o, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı mahlûk (yaratılan şey) hakkındaki görüşünden, Nazzâm'ı ise "Allah'ın fiillerinden doğan şeyler, yaratılışının gereğidir" ve "Allah'ın kudreti zulme dönüşebilir" fikrinden dolayı tekfir etmiştir. Aynı Bağdâdî,

⁵⁰ Cübbâî mensubu bulunduğu Mu'tezile ekolünün iki önemli ismi olan Vâsıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd'in sahabenin öğrencisi olma bahtiyarlığına sahip olduklarını ifade eder. İbn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 47. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Furâk*, 107-110.

⁵¹ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, 40.

Nazzâm'ın fikrinin kendi mezhebinin görüşüyle benzer olmasından hareketle asıl inkârcı olanın Cübbâî olduğunu ve onun sapkın fikirleriyle Hûzistan⁵² halkını sapıklığa götürdüğünü iddia etmiştir.⁵³ Bağdâdî'nin Mu'tezile ve Cübbâî'ye yönelttiği olumsuz eleştirisini kelam karşıtlığından ziyade mezhepsel bir duruş olarak değerlendirmek faydalı olacaktır.

Cübbâî, Mu'tezile'nin Hz. Osman'ın katledilmesi konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Mu'tezile'ye göre, Hz. Osman mazlum olarak öldürülmemiştir. Onlar bu görüşün aksini iddia edenlerin Muhâciri, Ensârı ve iyilikte bunlara tabi olanları, mü'min/masum imamı öldürme suçundan dolayı İslam dininden çıkartıklarını ima etmiş olacağını belirtirler. Yüce Allah, Nisâ 92. ayette mü'minin başka bir mü'mini kasten öldürme hakkının olmadığını belirtir. Buradan hareketle Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Hz. Osman yanlışlıkla değil kasten öldürülmüştür. Zira Hz. Osman mazlum olarak katledilmiş olsaydı Hz. Ali'nin onların biatını kabul etmesi doğru olmazdı. Bu konuda Cübbâî, Hz. Osman'ın Müslümanların icmasıyla öldürüldüğü kanaatini taşımakta ve Mu'tezile'den farklı düşünmemektedir. Ona göre bu olay zalim ve Kur'an'ın hükmüne aykırı davranan bütün yöneticilere uygulanması gereken geçerli bir yoldur.⁵⁴

Cübbâî'nin Mu'tezile'nin görüşüne yer verdiği bir diğer konu iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamaktır. Mu'tezile'nin, Müslümanların arasını ıslah ve dinin ikamesi için kıyam etmenin gücü yeten herkese

⁵² Hûzistan: 1925'e kadar İranlıların çöle benzeyen yaylalarında dolaşan bedevî Arap kabilelerinden dolayı "Arabistan" dedikleri yerleşim yerinin adıdır. Hûzistan, batıda Irak, güneyde Basra körfezi, kuzeyde Zagros sıradağları ile çevrilidir. Ayrıca İllâm (Kırmanşâhân), Luristan (Hürremâbâd), Bahtiyârî, Çehârmahal, İsfahan ve Fars bölgeleriyle sınırı bulunmaktadır. Hûzistan bölgesi 638 yılında İslam ordusu tarafından fethedilmiştir. Sonrasında bölge sırasıyla Emeviler, Abbasiler, Büveyhiler, Selçuklular, İlhanlılar, Akkoyunlular, Safevîler, Osmanlılar ve İran hâkimiyetine girmiştir. Recep Uslu, "Hûzistan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 18/436-439.

⁵³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 104, 111, 120, 161. Bağdâdî'nin mezhepleri ve taraftarlarını özellikle de Mu'tezile ve önde gelen temsilcilerini eleştirirken takındığı tavır ve üslupla ilgili bk. Halil Öztürk, "Kelâmî Fırkaların Tenkidinde Dil ve Üslup: Abdülkâhîr el-Bağdâdî Örneği", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"* (10-12 Ekim 2019 Eskişehir), 541-553.

⁵⁴ Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (öl. 303/916), *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca ve Yusuf Arkaner, (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2019), 133-134.

farz olduğu, ancak kıyam için tayin edilen bir lider ve belli sayıda insanın olması gerektiği görüşüne sahip olduğunu ifade eder. Mensubu bulunduğu topluluğun anlayışlarını Kur'an'dan aldığını ve hakikate daha yakın olduğunu ifade eden Cübbâî, onlar hakkında herhangi bir olumsuz ifade kullanmadığı gibi tarihî süreç içerisinde kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin düşüncelerinin sert yanlarını da törpülemiştir.⁵⁵

3.2. Mürcie'ye Karşı Üslubu

Cübbâî, Mürcie'nin Allah'ın cezası ile azabının hükmünü erteleme-leri, bunda da şüphe içinde olmaları, imanın amel olmaksızın sadece söz olduğunu iddia etmeleri, Allah'ın merhameti dolayısıyla tevbe etmeyen kimsenin bütün günahlarını bağışlayacağını dile getirmelerini doğru bulmaz. Mürcie'yi, anlaşılmasında herhangi bir sıkıntının olmadığı ayetleri reddetmekle itham eder.⁵⁶ Onların durumunu, uzak bir yerden seslenildiğinde sözü anlamayanların durumuna benzetir. Hatta daha da ileri giderek onları, haberleri yalanlayan ve nübüvveti inkâr eden Sofistlerden Mülhidler, Dehriyyeden Sümeniyye, Seneviyye, Mecûsiler, Sâbiyye ve Hıristiyanlarla eş tutar.⁵⁷

Mürcie'yi, din konusunda insanları taklit ederek dinlerini öğrendikleri şeklinde yorumladığı görüşleri nedeniyle Cübbâî, İslam'dan çıkmış bir grup olarak kabul eder. Cübbâî gerekçesini şu şekilde açıklar: İslam dini sadece Kur'an'a tabi olup ondan öğrenilir. Çünkü ona göre “*Rabbinizden size indirilene yani Kur'an'a uyun*”⁵⁸ ayeti bunu emretmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın, elçisini özellikle din konusunda başkalarına (Yahudi ve Hıristiyanlar) uyduğu takdirde onlar tarafından Allah yolundan saptırılacağı konusunda uyardığını belirtir.⁵⁹ Allah'ın, mü'minleri de hüküm verme konusunda Allah'ın kitabından başkasına uymamaları

⁵⁵ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 61, 76, 139; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 2. Baskı, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 42-45.

⁵⁶ Örnek ayetler: Nisâ, 4/124; Kehf, 18/2; Ankebût, 29/1-2; Zümer, 39/53-54. Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 115-121.

⁵⁷ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 36-37.

⁵⁸ A'râf, 7/3. Bk. Ahzâb, 33/2.

⁵⁹ Bk. En'âm, 6/116.

hususunda uyardığını zikreder.⁶⁰ Cübbâî'nin taklidin mü'mini dinden çıkardığı konusundaki tespitini tarafgir bir söylem olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Zira onun bu konuda delil olarak sunduğu ayetler incelendiğinde, dinin taklit edilerek öğrenilmesinin yasaklanmasından ziyade mü'minlerin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e bağlı olmayan rehberlere uymaktan menedildiği görülecektir.

Cübbâî'nin Mürcie'ye karşı sert bir üslup kullanmasının altında yatan bir diğer gerekçe ise onların Kur'an'dan ziyade insanların naklettikleri ve çelişkilerle dolu hadislere tabi olmaları olsa gerektir. Ona göre hadisler, ya Kur'an'a uygundur. Bu durumda onlara ihtiyaç duyulmaz. Ya da Kur'an'a aykırıdır. Bu durumda da o hadisler batıldır. O bu sözlerini Hz. Peygamber'in “*Benden size ulaşan şeyleri, Allah'ın kitabına arz edin*”⁶¹ hadisiyle delillendirir.⁶² Ne var ki Cübbâî'nin hadisleri kabul eden Mürcie'yi yine hadisten delil getirerek eleştirmesi anlaşılır bir durum değildir.

Cübbâî, kendileriyle Mürcie'yi dinlerini bina ettikleri deliller açısından kıyaslamaktadır. O, Mürcie'yi küfür ehli olarak değerlendirmesini delillerinin zayıflığına, kendilerinin iman ehli olduklarını ise görüşlerini bina ettikleri delillerin sağlamlığına bağlamaktadır. Bu bağlamda ona göre insanların bilgisi inayet, talep ve kazanım/iktisap yoluyla elde edilir. Sonuncusu da kendi içerisinde üç kısımdır. Birincisi aklın sağladığı, ikincisi duyular yoluyla elde edilen, üçüncüsü ise üzerinde ihtilafın olmayıp söz birliğinin gerçekleştiği haber bilgisidir. Haber bilgisi de içerisinde ihtiyaç duyulan her şeyin açıklamasının bulunduğu ve inanan bir topluluk için hidayet ve rahmet olan Kur'an; Hz. Peygamber'den nakledilen sahih sünnet; Müslümanların üzerinde ittifak ettiği şeyler olmak üzere üç kısımdır.⁶³ “Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri şeyler” hususuna gelince, ekollerin herhangi bir konu hakkında görüş birliği içerisinde olmalarını beklemek hayal olduğu gibi beklenen bir durum da olmasa gerektir.

⁶⁰ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 145.

⁶¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, (Riyad: yy, 1994), 2/1191.

⁶² Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 145.

⁶³ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 146.

3.3. Haşviyye'ye Karşı Üslubu

Hanbelilerin tamamını kapsamamakla birlikte İbn Hanbel'in ismi etrafında birleşen ve Mu'tezile'nin mihne döneminde uyguladığı radikalizmin farklı bir türünü sergileyen bu insanlar, muhalifleri tarafından verilen bir isimle Haşviyye veya Haşeviyye olarak nitelendirilmişlerdir.⁶⁴

Cübbâî, Haşviyye ehlini şaşkın, uykucu, sarhoş olmalarının yanında ayak takımı, kralların yandaşı, şüpheci, her azgın zorbanın yardımcısı, her zalim fâsikın destekçisi olarak tarif eder. Onların imkânsız kabul etmek, batıl her şeyi tasdik etmek, günahkâr olanlara yardım etmek, adaletsizlik yapana boyun eğmek, zalim olanlara yoldaş olmak gibi vasıflarının da bulunduğunu belirtir. Bu tür özellikleri kazanmalarını Kur'an'ı terk etmelerine ve her türlü hadisi kabul etmelerine bağlamaktadır.⁶⁵

O, Haşviyye'yi Allah'ın görülemeyeceği ile ilgili ayetin⁶⁶ beyanını reddederek, İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in “*Dolunay gecesinde birbirinizi itip kakmadan ayı gördüğümüz gibi Rabbinizi göreceksiniz*”⁶⁷ dediğini rivayet etmeleri gibi uydurulmuş her hadisi, işittikleri her batılı ve batıla uygun olup doğruya aykırı her şeyi kabul etmekle suçlamıştır.⁶⁸

Cübbâî, Haşviyye'nin “Allah suretler gibi olmayan bir surettir, eller gibi olmayan eli vardır” gibi görüşe sahip olduğunu, putlara tapanların yaptığını ayıplamalarına ve onların dinlerini kötülemelerine rağmen onlarla aynı konumda olduklarını ifade eder. Zira Cübbâî'ye göre ister imal edilmiş ister kalbinde temessül etmiş bir surete tapan herkes Allah'a ortak koşmuştur. Haşviyye'yi Allah'tan sakınmaları ve küfre düşmemeleri, Allah'ı yaratılanlara benzetmemeleri konusunda samimi uyarılarının karşılık bulmadığını, tam aksine kendilerinin onlar tarafından bid'atçı olmak, sünnete ve cemaate aykırı davranmakla itham edildiğini belirtir.⁶⁹

⁶⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (öl. 255/869), *Mecmû'u Resâi'l-Câhiz*, Mısır: yy., 1979), 1: 283; Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999), 61-63.

⁶⁵ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 38. Benzer ifadeler için bk. 55-56, 76.

⁶⁶ Bk. En'âm, 6/103.

⁶⁷ Buhârî, “Mevâkîf”, 16, 26; Müslim, “Mesâcid”, 211.

⁶⁸ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 39; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 288-300.

⁶⁹ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 40-41.

“O gün baldır açılır”⁷⁰ ayetinin Haşviyye tarafından “Allah’ın baldırının inananlara gösterilmesi” şeklinde yorumlandığını belirten Cübbâî, Yüce Allah’ın bu tür söylemlerden münezzeh olduğunu belirtir. Böyle bir yorumda bulunanları cahil ve sapkın olarak nitelendirir. Ona göre “baldır” kelimesinden maksat “insanların başına gelecek dehşetli bir olaydır.”⁷¹

Cübbâî, insanları özellikle de Haşviyye’yi ihtilaf edilen konularda gerçeği ararken tartışmada ispat etme ve hakkaniyetli olma yolunu benimsemeye davet etmektedir. Ona göre ancak bu şekilde doğrunun bilgisine ulaşılabilecektir. İnsanların ilimden ziyade anlamadan ve araştırmadan liderlik peşinde olduklarından yakınmaktadır. İnsanların bu uğurda kendi görüşlerini beğenip bir başkasının görüşünü yermekle meşgul olduklarını ifade eder. Herkes gibi kendilerinin de Allah’tan yardım ve başarı istediklerini belirtir.⁷² Cübbâî’nin de benzer bir hataya düştüğü ifade edilebilir. Zira onun da diğer insanlar gibi “ben merkezci” bir yaklaşım sergilediği zikredilebilir. Hâlbuki doğrunun önündeki en büyük engel “ben merkezci” yaklaşımdır. Bireylerin böyle bir yaklaşımdan kurtulma çabası içerisinde olması faydalı olacaktır.

Haşviyye’nin, mîsak⁷³ ayetiyle ilgili açıklamalarının⁷⁴ akıl ve izandan uzak olduğunu belirten Cübbâî, “İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir”⁷⁵ ayetini de delil getirerek onların hayvanlardan daha aşağı bir konumda olduklarını zikreder. Cübbâî, ayrıca Haşviyye’yi cahil, anlayışı kıt ve bilgileri zayıf olmakla nitelendirir. Onlar hakkındaki şu sözleri ilginçtir: “Onlar bir yerde Kur’an’ın hak ve Hz. Peygamber’in nebilerin sonuncusu olduğu-

⁷⁰ Kalem, 68/42.

⁷¹ Haberi sıfatların Kur’an’da kullanımıyla ilgili olarak bk. Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 42-43.

⁷² Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 44.

⁷³ Bk. A’râf, 7/172.

⁷⁴ Onlara göre Allah, hurma bohçasını salları gibi Âdem’i salladı ve ondan bir zürriyet çıkardı. Bunların bir kısmını onun sağına, diğer kısmını da soluna koydu. Âdem’in sağında olanlara “Bunlar cennettedirler ve cennet amellerini işleyeceklerdir. Ben bundan sorumlu değilim” dedi. Allah daha sonra onları cennete attı. Sonra Âdem’in solundaki zürriyet için “Bunlar cehennemliklerdir ve cehennem amellerini işleyeceklerdir. Ben bundan sorumlu değilim” dedi. Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 45-46.

⁷⁵ A’râf, 7/179.

nu ikrar ederken, sonra kalkıp İsa b. Meryem'in yeryüzüne ineceği yönündeki rivayetleri kabul ederek bunu iptal ederler. Bu tavırlarıyla onlar, Kur'an'ın tenziline uymakla birlikte tevil yoluyla onu reddederler. Kur'an'ı fiziki olarak bir araya getirirler ancak tahrif ederek ayrıştırırlar. Farkında olmadıkları halde kendilerini doğru yolda görüp hata etmediklerini sanırlar lakin aklını kullanmayan bir topluluk olduklarından yanlış yolda olduklarının bile farkına varamazlar."⁷⁶

Mu'tezile âlimlerinin anlayışlarının Kur'an'a dayandığını bu nedenle de gerçeğe daha yakın olduğunu ifade eden Cübbâî, hakkında ihtilaf söz konusu olan bir meseleyi sadece Kur'an'a arz ettiklerini belirtir. Haşviyye'nin ise anlayışları konusunda adamları/hadis ravilerini taklit ettiklerini bu nedenle de Kur'an'ı öğrenmekten ve onun ayetleri üzerinde tefekkür etmekten uzaklaştıklarını ifade eder.⁷⁷ Özellikle Hz. İbrahim kıssasında kelimcilerin kurban edilenin İsmail olduğu yönünde görüş birliği içinde olmalarına rağmen Haşviyye'nin Hz. İshak tercihinin yanlış olduğunu, onların bu kabullerinin Yahudi ve Hıristiyanlara arka çıkmak anlamına geleceğini belirtir.⁷⁸

Cübbâî, Haşviyye'nin hadis ravilerinin tevsikine dair anlayışlarının doğru olmadığını belirtir. Haşviyye tarafından Ziyad b. el-Evzâî ve Halife b. Velîd'in güvenilir, emin, bağışlanmış ve salih kimseler olarak takdim edildiğini belirtir. Ancak bu kimselerin, Kâbe'yi yıkmak için Haccâc b. Yusuf ile mancınık ipini gerdiklerini, siyah sütunu kırıp parçalayanlara ve Kâbe'nin içinde İbnü'z-Zübeyr'i öldürenlere yardım ettiklerini belirtir. Ardından da Mescid-i Haram içinde atların gezindiğini, Hicr'de kafaların uçtuğunu ve yerlerin kana bulandığını ifade eder.⁷⁹ Bütün bu yaşananlardan hareketle Cübbâî, zikri geçen insanları sika/güvenilir olmadıkları sonucunu çıkarır.

Haşviyye'yi zındık olmakla, mühlitlere destek çıkmakla ve cebir anlayışını benimsemekle eleştiren Cübbâî, onları Yezid b. Muaviye, Ümeyyeoğulları ve destekçilerine Hz. Peygamber'in şefaatinin ulaşacağını iddia etmekle bir nevi cebir anlayışına arka çıkmakla itham et-

⁷⁶ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 52-53.

⁷⁷ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 61, 76.

⁷⁸ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 60-61.

⁷⁹ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 71.

mektedir. Ona göre ismi geçen kişiler halk nazarında itibar kaybına uğramamak için her yaptıkları kötülüğü kadere bağlamışlardır. Hz. Hüseyin ve yakınlarının şehit edilmesinin ardından “Allah’ın kazası üstün, kaderi galip gelmiştir” demişlerdir. Kâbe’yi mancınıkla taş yağmuruna tutmalarının Allah’ın kaderi olduğunu, fakir ve miskinlerin mallarına el koyduklarında ise bunun “Allah’ın rızkı” olduğunu dillendirmişlerdir. Cübbâî kendilerinin ise “Allah’ın meleklerinin ve bütün insanların laneti bunu yapanların üzerine olsun” şeklinde dua ettiklerini ifade eder.⁸⁰

Cübbâî’ye göre Yüce Allah, “*Ey iman edenler! ...Sizden olan ulü’l-emre/idarecilere itaat edin*”⁸¹ ayeti gereğince Müslümanların işlerini gören, kendisiyle memleketlerin güvende olduğu ve kulların durumunun iyileştiği bir devlet başkanının olmasını ümmete gerekli kılmıştır. Haşviyye’nin ise korkak, gaddar, günahkâr zalime, insanların apaçık en cahiline, en akli zayıfına, bilgisizine, inatçısına, fesat noktasında en önde gelenine imamet akdine razı olduklarını belirtir. Sayılan vasıflara sahip insanların başa geçmeleriyle yeryüzünde bozgunculuğun arttığını, zinaya yönelenlerin ıslah edilmediğini, Allah’ın malını servet edininip, kullarını köleleştirdiklerini ve dinini bozduklarını zikreder. Ardından da fakir insanların mallarına konarak atlar, çalgılar ve cariyeler satın aldıklarını, içtikleri içkinin sarhoşluğuyla günah işlediklerini, verdikleri sözlerden caydıklarını sıralar. Ona göre Haşviyye, böyle kimselerin imametine razı olmalarını, Hz. Peygamber’in ve hidayet önderlerinin makamında bulunmalarına bağlamışlardır. Daha sonra da Allah’ın: “*Zulmedenlere meyletmeyin...*”; “*...doğrularla beraber olun*”; “*(Ey Muhammed!) ...sakın hainlerin savunucusu olma*”⁸² ayetlerini tilavet etmişlerdir.

Cübbâî, Allah’ın çok defa günahkâr ve zalim kâfirlerle savaşmayı emrettiği⁸³ halde Haşviyye’nin Allah’ın kitabında indirdiğinin aksine Allah’ın ve peygamberinin emrettiğiyle inatlaşarak zalimleri önder edininip arkalarında namaza durduklarını ve zekâtlarını onlara verdiklerini

⁸⁰ Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 76.

⁸¹ Nisâ, 4/59.

⁸² Hüd, 11/113; Tevbe, 9/119; Nisâ, 4/105. Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 81-83.

⁸³ Bk. Tevbe, 9/12, 112.

belirtir. Bütün bunlara rağmen kendilerinin doğru yolda olduklarını iddia etmelerinin anlaşılır bir durum olmadığını ifade eder.⁸⁴

Ebû Ali el-Cübbâî, Ehl-i Hadis'i mukaddem hususların dışında özellikle zat-ı ilâhînin ilim sıfatına ilişkin görüşleri açısından da eleştirir. Öncelikle o, Allah'ın zatıyla âlim olduğu şeklindeki Mu'tezile'nin ilişkisini zikrederek değerlendirmesine başlar. Başka bir ifadeyle Allah kendi dışında bir ilim olmaksızın âlimdir. Dolayısıyla Haşviyye'nin Allah'ın kıyamete kadar meydana gelecekleri bildiği ve bunların da olmaktan başka ihtimallerinin olmadığı tarzındaki görüşlerinin bu anlamda yanlış olduğu ortadadır. Böylesine bir bakış açısını da Ebû Ali el-Cübbâî onların temyizlerinin kılıfına bağlamaktadır. Ona göre Allah'ın ilmi kulları günah işlemeye zorlayıcı değildir. Şayet Allah'ın ilmi kulların günahlarını zorunlu kılsaydı, onları ilmiyle sorumlu tutup hesaba çekmesi gerekirdi. Allah, insanların yapmadığı halde bildiği bir şeyle azap etmez. Zira bilmek, eylemi zorunlu kılmamaktadır.⁸⁵

Cübbâî Haşviyye'yi, birtakım ayetleri⁸⁶ delil getirmek suretiyle fiilden önceki istitaatin varlığını inkâr etmekle itham etmektedir. Ona göre, onlara istitaat konusunda soru sorulduğunda fiillerinin ve istitaatlerinin olmadığını, sünnet ve cemaat ehlinden olup dinlerinin kocakarı dini gibi olduğunu belirtirler. Onların söylemlerinden istitaatleri olmaması nedeniyle insanların isyana ve günah işlemeye zorlandıkları ve boyun eğdirildikleri için bütün insanların itaatkâr olduğu sonucu çıkar. Allah, cahil Haşviyye'nin dediklerinden münezze ve yüceler yücesidir. Zira Allah her bireyi ancak gücünün yettiği ölçüde sorumlu tutar.⁸⁷

Cübbâî, Müslüman olan Haşviyye'nin diğer Müslümanlar gibi adaleti ve tevhidi gerçekleştirmesi gerekirken cebir, teşbih ve dinsizliği savunduğunu belirtir. Ona göre Haşviyye, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur",⁸⁸ "Gözler O'nu göremez hâlbuki O, gözleri görür"⁸⁹ ayetleri-

⁸⁴ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 81-83.

⁸⁵ Bk. Şûrâ, 42/27; Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 88-89; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 230-240.

⁸⁶ "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır." Âl-i İmrân, 3/97. Ayrıca bk. Nisâ, 4/25; Duhâ, 93/11.

⁸⁷ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 93.

⁸⁸ Şûrâ, 42/11.

⁸⁹ En'âm, 6/103.

ni görmezden gelerek Allah konusunda Hz. Musa'dan istekte bulunup sonrasında yıldırım çarpanların⁹⁰ durumuna düşmüştür. Bu tavırlarıyla Haşviyye'nin dilleriyle kendilerini Allah'a nispet etmekle birlikte İslam adını hak edecek eylemler içerisinde olmadıklarını belirtir.⁹¹ Cübbâî'ye göre din iddia ile olacak bir şey değildir.

Cübbâî'ye göre Haşviyye, zanna uyarak Hz. Osman'ın şehit olmayı istediğini ifade etmiştir. Bu iddialarını, doğruluğu hakkında herhangi bir kanıt olmayan rüyaya dayandırmışlardır. Onların zannına göre Hz. Osman rüyasında, Hz. Peygamber'in tavsiyelerine uyarak savaşmayı değil şehit olarak cennette Hz. Peygamber'e kavuşmayı tercih etmiştir. Rüya temeline dayanan bu düşünce Cübbâî'ye göre hem nakil hem de akıl açısından yanlıştır. Naklî delil Kur'an'ın "*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın*"⁹² ayetidir. Akli delil ise Hz. Osman'ın iki açıdan hatalı olduğudur. Birincisi o, haklı bir yönetici ise rüyaya itibar etmek yerine imkânlar ölçüsünde düşmanlarıyla mücadele etmesi ve kendi eliyle kendisini tehlikeye atmaması gerekirdi. İkincisi şayet yöneticiliği hak eden biri değil idiyse bu durumda imamet konusunda geri durması en akılcı yol olurdu.⁹³

3.4. Hâriciyye'ye Karşı Üslubu

Cübbâî, Hâricîlerin Hz. Ali ile Muhâcir ve Ensâr'dan onunla birlikte olanların küfre girdiğini iddia ettiklerini zikreder. Temelde Hâricîler, Hz. Ali'nin Nisâ 92. "*Hatalı bir şekilde olması dışında bir mü'minin diğer mü'mini öldürmeye hakkı olmaz*" ayetine aykırı davranarak kendi yöneticiliğini kabul etmeyen Müslümanları katlettiğini dolayısıyla onun ve taraftarlarının İslam dininden çıktıklarını belirtirler. O, bu düşüncelerinden dolayı Hâricîleri insafı davet etmektedir. Tartışmada taraflar insafı olduğunda; doğru, yüzün suretinin temiz aynada görüldüğü gibi ortaya çıkması mümkündür. Zuhuf 19. "*Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir*" ayeti gereğince Müslümanların lideri hakkındaki şahitliklerinden, ona, Muhâcir ve Ensâr'dan

⁹⁰ Bk. Bakara, 2/55; Furkân, 25/21.

⁹¹ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 94.

⁹² Bakara, 2/195. Ayrıca bk. Nisâ, 4/29, 71.

⁹³ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 136-137.

destekçilerine nispet edilen mürted olma ithamlarından sorguya çekileceklerini belirtir.⁹⁴ Cübbâî'nin Hz. Ali hakkında insanları insafa davet ederken aynı insafı Hz. Osman'a göstermekten imtina etmesi anlaşılır bir durum değildir.

Cübbâî, Hâricîleri özellikle Hz. Ali ile ilgili ithamlarından dolayı Tâhâ 61. "Musa onlara şöyle dedi: 'Yazıklar olsun size! Allah'a karşı yalan uydurmayın, yoksa ağır bir ceza ile kökünüzü kazır; iftira eden mutlaka perişan olur'" ayetinden hareketle Allah'ın kitabı Kur'an'ın hakemliğine davet etmektedir. Cübbâî, Hz. Ali'nin amacının Kur'an'ın yaşanmasını sağlamak, hakikati ortaya çıkarmak olduğunu belirtir. Cübbâî'ye göre Hâricîler, Allah'ın kitabına aykırı hareket ettiğinden İslam'dan çıkmıştır. Çünkü onlar dinî bilgilerinin taklit yoluyla elde etmişlerdir. "Rabbinizden size indirilene uyun"⁹⁵ ayeti gereği İslam dini yalnızca Kur'an'a tabi olup ondan alınır.⁹⁶ Cübbâî'nin, Hz. Ali'nin hakem olayında masum olduğundan hareketle Hâricîler'i küfürle itham ederken Hz. Ali'nin ve dirayet sahibi önde gelen sahabilerin yaşadıkları bütün sıkıntılara rağmen onlara yönelik tekfir müessesesini işletmediklerini dikkate almaması anlaşılır bir durum olmasa gerektir. Zira Hz. Ali Hâricîler hakkında "Hayır, onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir"⁹⁷ ifadesini kullanmıştır.

3.5. Râfîzîlere ve İmâmiyye'ye Karşı üslubu

Bu kısımda Cübbâî'nin Râfîzîlere ve İmâmiyye'ye karşı kullandığı üsluba ayrı başlıklar halinde değineceğiz. Zira o, *el-Makâlât* adlı eserinde Râfîzîler ile İmâmiyye'yi farklı ekoller olarak değerlendirmiştir.

3.5.1. Râfîzîler'e Karşı Üslubu: Cübbâî bu grubu; iyiliğin yayılmasını ve kötülüğün sona ermesini istemeyen, mevcut durumlarıyla ilgili olarak öncekileri suçlamakla kalmayıp onları tekfir eden bir zümre şeklinde tarif edip bekledikleri imamın zuhur edeceği ve gaybı bildi-

⁹⁴ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 141-142.

⁹⁵ A'râf, 7/3.

⁹⁶ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 143.

⁹⁷ Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istulâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 3/413; Orhan Yılmaz, *Rivâyetlerde Hz. Ali* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 15-17.

ğiyle ilgili iddialarının gerçeği yansıtmadığını ifade eder. Bu iddiasını da Hz. Ali'nin İbn Mülcem tarafından kılıçla yaralanmasını örnek göstererek ispata çalışır. Zira Hz. Ali gaybı bilmiş olsaydı yaralanacağını bilir ve evinden dışarı çıkmazdı. Râfizilerin hileli bir şekilde yani Hz. İsa'nın kıyamete yakın yeryüzüne ineceğini kabul etmekle Kur'an'ı ve peygamberlik kurumunu inkâr ettiklerini dile getirir.⁹⁸

Cübbâî Râfizilerin kendi kriterlerine göre sika olan kimselerden Vâkıa suresi 27 ve 41. ayetlerde yer alan “*Sağdakiler, ne mutlu sağdakilere!*” ile “*Soldakiler, ne yazık o soldakilere!*” ifadelerinden birincisinin Hz. İbrahim, Hz. Muhammed, Ali ve diğer vasiler; ikincilerin ise Firavun, Kârûn, Hâmân, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğu şeklinde gelen rivayetleri doğru kabul ettiklerini ifade eder. Hatta insanın dünya var edilmeden önce yaratıldığı iddialarına yer verir. Ancak onların bu iddialarının doğru olmadığını zikreder.⁹⁹

3.5.2. İmâmiyye'ye Karşı Üslubu: Cübbâî'ye göre İmâmiyye, insanların dini desteklemesi ve iyiliği hâkim kılması için gaybı bilen bir imamın gelmesinin gerektiği, zira insanların Hz. Peygamber'den sonra İslam'dan çıkıp mürted olduğu görüşüne sahiptir. Bir diğer iddiaları ise Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında vahiy Hz. Ali'ye nazil olmuştur. Onlar Hz. Ali'nin zoraki ilk iki halifeye biat ettiği görüşündedirler. Cübbâî'ye göre Hz. Ali Muhâcir ve Ensâr'la birlikte Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir. O, delil getirilmediği sürece onların görüşlerinin kuru bir iddiadan ibaret olduğunu belirtir ve İmâmiyye'nin Allah'ın kitabına muhalefet ettikleri gerekçesiyle İslam dininden çıktıklarını zikreder.¹⁰⁰

Sonuç

Hız. Peygamber sonrasında meydana gelen elim olaylar İslam dünyasında özellikle itikadî konularda farklı düşüncelerin oluşmasında etkili olmuştur. Zamanla bu düşünce farklılıkları, birtakım insanlar tarafından daha sert bir şekilde ifade edilir hale gelmiştir. Belli bir görüşün öne çıktığı çevrelerde yetişen insanların bu tür söylemlerden etkilenmemesi

⁹⁸ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 98, 104-105.

⁹⁹ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 112.

¹⁰⁰ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 140, 145, 148-149. Krş. Şeyh Sâduk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1978), 94-99.

düşünülemez. *el-Makâlât* adlı eserinden hareketle mezhepleri değerlendirmesini ele aldığımız Ebû Ali el-Cübbâî, bunun en güzel örneğidir. Zira o, muhalif olarak kabul ettiği ekolleri yaşadığı çevrenin ve mensubu bulunduğu Mu'tezile ekolünün etkisiyle eleştiriye tabi tutmuştur. Onun diğer ekollere karşı sert ve aşağılayıcı bir üslup kullanmasının temel nedeni, Mu'tezile'nin mihne öncesi ve sonrasında maruz kaldığı muamele olsa gerektir.

Cübbâî, aralarında her ne kadar görüş farklılığı bulunsa da mensubu bulunduğu ekole karşı övücü ifadeler kullanmıştır. Cübbâî, onların dinî problemlerin çözümünde Kur'an'ı referans aldıklarını, bu nedenle de en doğru görüşe sahip olduklarını belirtir. Aynı Cübbâî, Haşviyye başta olmak üzere Mürcie, Hâriciyye, Râfizî ve İmâmiyye'ye karşı çok sert bir dil kullanmıştır.

Cübbâî, Mürcie'yi Allah'ın kitabını bir kenara bırakarak Allah'ın cezası ile azabının hükmünü ertelemeleri ve insanları taklit ederek dinlerini öğrenmeleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Haşviyye'yi Allah'ın görüleceğini dile getirmeleri, Allah'ı yaratılanlara benzetmeleri, misak ayetiyle ilgili açıklamalarının akıl ve izandan uzak olması, cebir anlayışını benimsemeleri zalim idarecileri imam olarak kabul etmeleri fiilden önceki istitaatin varlığını inkâr etmeleri gibi hususlarda apaçık ayetlere aykırı davranmakla itham etmiştir. Hz. Ali'nin küfre girdiğini dillendiren Hâriciyye'yi, Kur'an'a aykırı davranmakla suçlamıştır. Râfizilerin, beklenen imamın zuhur edeceği görüşünü benimsemeleri; İmâmiyye'nin ise gaybı bilen bir imama imanın şart olduğunu ve Hz. Peygamber sonrasında vahyin Hz. Ali'ye inmeye devam ettiğini benimsemeleri nedeniyle küfre girdiğini belirtmiştir. Bir bakıma Cübbâî, inanç esası olmayan fer'i meselelerdeki yorumlarından dolayı zikri geçen ve her biri Müslüman olan ekol mensuplarını bilgisiz, cahil, şaşkın, aklını kullanmayan vb. olmakla itham etmiştir.

Cübbâî'nin İslam dinini en güzel şekilde sadece kendi ekolünün anladığını, ötekilerin anlayışlarının ise yanlış olduğunu iddia etmesinin Kur'an mantığıyla bağdaşması söz konusu değildir. Zira Cübbâî'nin *el-Makâlât* adlı eserindeki görüşleri büyük oranda tepkisellik üzerine bina edilmiş, doğruya ulaşmak ana hedef olmaktan çıkmış, yerini ise tepki gösterilen şeyin insanların nazarında zayıflatılması almıştır. Ayrıca

inananlarca oluşturulan bir ekolün fertlerinin tamamını cahil olmakla itham etmesi de başka bir çıkmazdır. Asıl olması gereken, insanların doğru söylemleri konusunda hakkı teslim etme anlayışının hâkim kılınması, yanlışlarının ise kaba ve hakaretten uzak, yumuşak bir üslupla dile getirilmesidir. Sonuç olarak grubunu ve kendini İslam'ın savunucusu olarak görüp diğer insanları ve görüşlerini İslam'a zarar veren olarak değerlendirmek Müslümanalar arasındaki birlikteliğe zarar vermekten başka bir işe yaramayacaktır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. "Müslüman Geleneğinde Önemli Kırılma Noktaları". *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*. ed. Ş. Ali Düzgün. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ali Bû Mulham. *fi'l-Uslûbi'l-Edebî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1968.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999), 57-100.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Belba', Abdülhakîm. *en-Nesru'l-Fennî ve Eseru'l-Câhuz fihî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1975.
- Bolelli, Nusreddin. *Belağat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'âli İbâd*. Beyrut: yy., 1984.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaleti'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2017), 1, 75-110.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Musakkafûn fi'l-Hadâreti'l-Arabî*. Beyrut: Merkezi Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Mecmû'u Resâi'l-Câhuz*. Mısır: yy., 1979.
- Cübbaî, Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk.

- Özkan Şimşek. A. İskender Sarıca ve Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilazîz. *el-Vasâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: yy., ts.
- Divlekçi, Celalettin. *Anlam-Üslup Bağlamında Kur'ân'ın Üslup Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ebü Hanife, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Usmâne'l-Bettî*. (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri ile birlikte). haz. Mustafa Öz, 7. Baskı. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî. *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâtı ve'l-furûki'l-Luğaviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*. çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Hamevî, Şihâbeddîn Ya'kut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Üdebâ*. Mısır: yy., 1924.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-Belâğâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târî*. Beyrut: yy., ts.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red a'lâ ibni'r-Râvendiyîye'l-Mülhid*. thk. Muhammed Hicazi. Kahire: yy., 1988.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*. Riyad: yy, 1994.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*. Dımeşk: h. 1347.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut 1977.
- İbn Ebî Hatim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: yy., 1925.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. byy: yy., ts.
- İbn Murtaşâ, el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Münnye ve'l-Emel*. nşr. T. W. Arnold. Haydarâbâd: h. 1316.
- İbn Murtaşâ, el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: yy., 1961.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. byy: yy, ts.

- İbnü'l-Esîr. *el-Meseli's-Sâir*. thk. Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İşcan, M. Zeki. *Selefilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Kâdî Abdülcabbâr, Abdullah b. Ebü'l-Hüseyn el-Hemedânî. *Fadlül'-İ'tizâl ve Tabakâtül'-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: yy., 1974.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kerîmî, Hasen Saîd. *Kavlün alâ Kavl*. Beyrut: Dâr Lübnan li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Köknel, Özcan. *Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, ts.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*. thk. Saîdü'd-Dîn el-Meydânî. (Riyad: yy., 1994.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüzelî. *Mürücu'z-Zeheb*. Beyrut: yy., ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1955.
- Neşşâr, Ali Samî. *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: yy., 1968.
- Öztürk, Halil. "Kelâmî Fırkaların Tenkidinde Dil ve Üslûp: Abdülkâhîr el-Bağdâdî Örneği". *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*, 10-12 Ekim 2019, Eskişehir, 541-553.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Mehna. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife: 1993.
- Şeyh Sâduk. *Risâletül'-İ'tikâdâtül'-İmâmiyye*. çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü'l-Rusûl ve'l-Mülûk*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. 9. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Uslu, Recep. "Hüzistan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 18/436-439.
- Vehbe, Mecdî ve Mühendis, Kâmil. *Mu'cemü'l-Mustalahâtü'l-Arabiyye fi'l-Lüğati ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1979.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yılmaz, Orhan. *Rivayetlerde Hz. Ali*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmil-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

CITATION

Mustafa KARA, "Some Considerations on the Content of the 286th Verse of Sûrat of Baqara in the Context of Offer and Endurance", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) pp. 71-90.



TEKLÎF VE TAHAMMÛL KAVRAMLARI EKSENİNDE BAKARA SÛRESİ 286. ÂYETİN MUHTEVASINA YÖNELİK BAZI MÛLAHAZALAR

Some Considerations on the Content of the 286th Verse of Sûrat of Baqara in the Context of Offer and Endurance

Mustafa KARA

Doç. Dr.,

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

mustafakara@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5497-1131.

Öz

Bu makalede "Teklif ve Tahammül Kavramları Ekseninde Bakara Sûresi 286. Âyetin Muhtevasına Yönelik Bazı Mûlahazalar" konusu işlenmektedir. Makalenin temel problemi, "Bakara sûresi 286. âyette '*Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez*' buyrulduğu halde, aynı âyette '*Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!*' şeklinde dua edilmesinin gerekçesi ne olabilir?" sorusudur. Makalenin amacı, çalışmanın temel problemini oluşturan soruya cevap bulmaktır. Araştırmanın temel hipotezi, Kur'an'da bir âyeti incelerken, o âyeti hem siyâk-sibâk ilişkisi içerisinde ve -varsa- sebeb-i nüzûl rivayetleri ile birlikte değerlendirmek hem de bağlantılı olduğu başka âyetlerle beraber yorumlamak gerektiğidir. Bu hipotez, ilgili âyetin tüm yönleriyle açıklığa kavuşturulmasının önemini de ortaya koymaktadır. Makalenin kapsamı, Bakara sûresi 286. âyetle sınırlı tutulmaktadır. Araştırmanın yöntemi, literatür taramasına dayanmaktadır. Bu doğrultuda, başta Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in (s) hadisleri olmak üzere, Bakara sûresi 286. âyetle ilgili tefsir külliyatında yer alan bilgiler ve yapılan diğer çalışmalar sentezlenerek değerlendirilmektedir. Makale, *Giriş* kısmını takip eden üç alt başlıktan meydana gelmektedir. Bu alt başlıklar şunlardır: *i. Kavramsal Çerçeve. ii. Bakara Sûresi 286. Âyetin Tahlili. iii. Makalenin Temel Sorusunun Tartışılması.* Makalenin temel problemi doğrultusunda, âyetin ilk cümlesindeki "*Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez*" ifadesinin *teklif*, devamındaki "*Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!*" duasının ise *tahammül* türünden sorumluluklar içerdiği sonucuna varılmıştır.

Anahitar Kelimeler: Tefsir, Kur'an ilimleri, Bakara 286. Âyet, Teklif, Tahammül.

KAYNAKÇA

Mustafa KARA, "Teklif ve Tahammül Kavramları Ekseninde Bakara Sûresi 286. Âyetin Muhtevasına Yönelik Bazı Mûlahazalar" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) ss. 71-90. **Makale Geliş T:** 18. 08.2020 **Kabul T:**13.10.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Abstract

In this article, the subject of “Some Considerations on the Content of the Verse 286. Sūrat of Baqara in the Context of Offer and Endurance” is discussed. The main problem of the article is that, in Sūrat al-Baqara, 286, the verse says, “O our God! Do not load a heavy load on us as you have installed before! O our God! What could be the reason for praying to us that we are not able to afford him? “ It is the question. The purpose of the article is to find the answer to the question that is the main problem of the study. The basic hypothesis of the research is that while examining a verse in the Qur’an, it is necessary to evaluate that verse both in the relationship between *siyāk-sibāk* and conformity, and if any, with the narrations of the reason for the descent. This hypothesis also reveals the importance of clarifying all aspects of the relevant verse. The scope of the article is limited to verse 286 of Sūrat al-Baqara. The method of the research is based on the literature review. Accordingly, the information and other studies in the commentary on the 286th verse of the Sūrat al-Baqara verse, especially the Qur’an verses and the hadiths of the Prophet Mohammad are synthesized and evaluated. The article consists of three subtitles that follow the *Introduction*. These subheadings are: *i. Conceptual Framework. ii. The Analysis of Verse 286 of al-Baqara. iii. Discussion of the Main Question of the Article.* In line with the main problem of the article, the proposal of the phrase “Allah does not bear a burden that no one can carry to anyone” in the first sentence of the verse is followed by the words “O our God! Do not load a heavy load on us as you have installed before! O our God! Don’t upload to us things we can’t afford!” it is concluded that his prayer includes responsibilities of endurance.

Keywords: Tafsir, Quranic Sciences, Baqara 286th Verse, Offer, Endurance.

Giriş

Yüce Allah (cc) tarafından, hayat sahibi insanlarca okunsun, anlaşılın ve evrensel ilkeleri hayata aktarılın diye¹ gönderilmiş ilâhî bir mesaj olan Kur’ân-ı Kerîm’de duâ içerikli bazı âyetler yer almaktadır. Bunlardan birisi de Bakara sûresi 286. âyettir. Bu âyette özel bir konu dikkat çekmektedir. Bu konu şöyle ifade edilebilir: Söz konusu âyetin ilk kısmında “*Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez.*” buyrulduğu halde, sonrasında ‘*Ey Rabbimiz! Bizden öncelilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!*’ şeklinde dua edilmesinin gerekçesi ne olabilir?” Bu soru, cevaplandırılmaya muhtaç bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

İşte bu makalede ilgili soruya yanıt aranmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle *teklîf* ve *tahammül* kavramları incelenmekte, ardından Bakara sûresi 286. âyet tahlil edilmekte, daha sonra da araştırmanın

¹ el-Bakara 2/2; el-İsrâ’ 17/9-10; en-Neml 27/91-92; el-‘Ankebût 29/45; Yâsîn 36/69-70; Sâd 39/29; ez-Zuhruf 43/44 vd.

temel sorusu/problemi tartışılmaktadır. Elde edilen bulgular *Sonuç* kısmında aktarılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında Bakara sûresi 286. âyetin daha doğru anlaşılmasında etkili olduğunu düşündüğümüz *teklif* ve *tahammül* kelimeleri üzerinde durmak istiyoruz.

1.1. Teklîf

Teklif kelimesi Arapça'da "bir şeye düşkün olmak, bir şeyi zorluğuna rağmen üstlenmek, zorluk, meşakkat, yükümlülük"² anlamlarına gelen *k-l-f* (ك-ل-ف) kök harflerinden türetilmiş olup, "birisine zor bir iş yüklemek"³ demektir. Terim olarak *teklif*, "Yüce Allah'ın kulumu bir işi yapma veya yapmama konusunda yükümlü tutması"⁴ anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen *mükellef* ise sözlükte "bir şeyi yapma zorunluluğu olan, memur, aklen sorumlu tutulabilir kimse"⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda *teklif*, "şârinin, kulların fiilleriyle ilişkili olarak mükellefi yapma veya terk etme yönünden içinde meşakkat bulunan bir sorumlulukla yükümlülük altına alması"⁶ demektir. Bu tanımdan *teklifin*, emir ve nehiy içeren bir hitap olarak muhataba yöneldiği anlaşılmaktadır.

Mükellefiyetin temel şartı, bireyin temyiz kudretine sahip olarak bulûğa ermesidir. Bu nedenle akıl hastaları ile çocuklar mükellef sayıl-

² Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, "klf", *Müfradâtü elfâzî'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 721-722; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşeri, "klf", *Esâsu'l-belâğ* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1992), 549-550; Muhammed A'lâ b. 'Ali b. Muhammed Hamîd et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Lutfi 'Abdülbedî' vd. (Kahire: y.y., 1963), 1/504-505.

³ İsfehânî, "klf", 721-722; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/504-505.

⁴ İsfehânî, "klf", 721-722; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/504-505. *Teklif* konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

⁵ Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "klf", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 12/141-142; İsfehânî, "klf", 721-722; Sinanoğlu, "Teklif", 40/385.

⁶ Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. 'Ali el-Huseynî es-Seyyidü's-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000), 113.

mazlar.⁷ Bu istikamette kulların dinen yapmakla veya kaçınmakla yükümlü oldukları işlere *ef'âl-i mükellefin*, bu fiillerle ilgili hükümlere de *ahkâm-ı teklîfiyye* denir.⁸

İslam düşüncesinde mükellefin dinî ve hukukî sorumluluğu *teklîf* kavramıyla ifade edilmektedir.⁹ Bu bağlamda *teklîf*, “fayda sağlamak ya da zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir eylemi gerçekleştirmesi veya terk etmesi için başkasına bildirimde bulunmak”¹⁰ demektir. Sözü edilen bildirim de ancak zaruri bilgiyi yaratmak veya delilleri ortaya koymakla mümkün olur. Dolayısıyla böyle bir bildirim, ancak Yüce Allah tarafından yapılabilir; yani Mu‘tezilî ekolün de benimsediği gibi hakikatte *teklîf* ancak Allah’a aittir.¹¹ Bu nedenle insanların *teklîfte* bulunması sadece mecazî olarak anlaşılabilir.

Kelam ilminde *teklîf*, Yüce Allah’ın (cc), kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutmasının (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) aklen mümkün olup olmaması açısından ele alınmaktadır. Bu çerçevede İslâm düşüncesinde ve özellikle de fıkıh ve kelam literatüründe üzerinde hassasiyetle durulan bir kavram olan *teklîf-i mâ lâ yutâk* “güç yetirilemeyecek şeylerin insana teklif edilmesi”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla mükellefin yükümlülüğünün gereğini yerine getirecek imkâna yani temyiz kudretine sahip olmaması, onun *teklîf-i mâ lâ yutâk* kabilinden bir şeyle yükümlü tutulduğunu gösterir.¹³ *Teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda, iki zıddın bir araya getirilmesi, bir kişinin aynı anda birden fazla yerde

⁷ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: y.y., 1992), 1/343-352; Zekiyüddîn Şa‘bân, *Uşûlü’l-fıḫih’l-İslâmî* (Beirut: y.y., 1971), 275-277.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ* (Bulak: y.y., 1322h), 1/65-66; Sinaoğlu, “Teklîf”, 40: 385.

⁹ Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti ile Doğanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2006), 247-265.

¹⁰ Cürçânî, *Târîfât*, 113.

¹¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 510.

¹² İmâmü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Rüküddîn ‘Abdülmelik b. ‘Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Akîdetü’n-nizâmiyye fi erkânî’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1992), 42, 55.

¹³ Abdunasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (2015), 287.

bulunması, bir şeyin yoktan yaratılması, herhangi bir araç kullanılmaksızın havada uçulması gibi durumlar örnek verilebilir.

K-l-f kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da sekiz yerde geçmektedir.¹⁴ Bu kapsamda, *يُكَلِّفُ* *yükellifü*¹⁵ ve *نُكَلِّفُ* *nükellifü*¹⁶ fiilleri başlarında *لَا* “nefy/olumsuzluk” edatı bulunduğu için “sorumlu tutmamak, sorumluluk yüklememek”; *تُكَلِّفُ* *tükellefî*¹⁷ edilgen fiilleri *لَا* olumsuzluk edatıyla kullanıldığı için “sorumlu tutulmamak”; *الْمُتَكَلِّفِينَ* *el-mütেকellifîn*¹⁸ kelimesi ise “zorluk çıkarıcılar” anlamlarına gelmektedir.

1.2. Tahammül

Arapça'da *h-m-l* (ح-م-ل) kök harflerinden türetilen ve sözlükte “bir yükü sırtına alıp taşımak”¹⁹ anlamına gelen *tahammül*, “bir kimsenin kendisine yüklenen ağır sorumluluklar ve muhatap kılındığı güç durumlar karşısında dayanıklılık göstermesi, karşılaştığı durumlara katlanmaya çalışması”²⁰ demektir. *Tahammül* kelimesinin özellikle sözlük anlamından hareketle şunu söylemek mümkün gözükmektedir: Bir kimsenin ya da toplumun *tahammül* türünden bazı şeylerle yükümlü tutulmasında o kişinin veya milletin dahlinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira İsrailoğulları örneğinde olduğu gibi, Yüce Allah'ın (cc) helal kıldığı bazı şeyleri azgınlıkları sebebiyle kendilerine haram kıldıkları bilinmektedir. Burada, insanların -başlangıçta- üzerlerinde bir sorumluluk olarak bulunmayan, yani üzerlerine elzem olmayan bir işin, kendi haddini bilmezlikleri ve aşırılıkları nedeniyle mükellef tutulmaları söz konusudur.

H-m-l kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 64 yerde geçmektedir.²¹ Bu bağlamda; *حَمَلٌ* *hamele*, *حَمَلَةٌ* *hamelet*, *حَمَلْتُمْ* *hamelte*, *حَمَلْنَا*

¹⁴ Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, “klf”, *el-Mu'cemu'l-müfehras li elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 716; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 634.

¹⁵ el-Bakara 2/286; et-Talâk 65/7.

¹⁶ el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/42; el-Mü'minûn 23/62.

¹⁷ el-Bakara 2/233; en-Nisâ' 4/84.

¹⁸ Sâd 38/86.

¹⁹ Zemahşerî, “hml”, 142-143; Isfehânî, “hml”, 257-258; İbn Manzûr, “hml”, 3/331-335.

²⁰ Isfehânî, “hml”, 257-258; İbn Manzûr, “hml”, 3/331-335.

²¹ 'Abdülbâkî, “hml”, 268-269; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 243-244.

hamelnâ, اِحْتَمَلْ *ihtemele*, اِحْتَمَلُوا *ihtemelû*, يَحْمِلُ *yahmilü*, يَحْمِلُنَّ *yahmilü(nne)*, يَحْمِلُوا *yahmilû*, يَحْمِلُونَ *yahmilûne*, يَحْمِلْنَ *yahmilne*, تَحْمِلُ *tahmilü*, اَحْمِلُ *ahmilü* ve تَحْمِلْ *nahmil* şeklinde ma'lûm (etken) kalıptaki fiiller ile حَمِلَ *hummile*, حَمِلَتْ *humilet*, حَمَلُوا *hummilû*, حَمَلْنَا *hummilnâ*, يُحْمِلُ *yuhmel* ve يُحْمِلُونَ *tuhmelûne* biçimindeki meçhûl (edilgen) fiiller; ayrıca اِحْمِلُ *ihmil* ve تُحْمِلْ *tuhammil* şeklindeki emir kalıpları; حَمَلْ *haml*, حَمِلْ *huml* ve اَلْأَحْمَالُ *el-ahmâl* kelimeleri; حَامِلِينَ *hâmilîne*, اَلْحَامِلَاتُ *el-hâmilât* حَمَّالَةٌ *hammâleh* kelimeleri; حَمُولَةٌ *hamûleh* sözcüğü bazı âyetlerde “maddî anlamda taşımak”;²² bazılarında “manevî anlamda taşımak”;²³ bir kısmında ise “hamile kalmak”²⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca تَحْمِلُ *tahmil*²⁵ fiili de “kışkırtmak” manasına gelmektedir.

2. Bakara Sûresi 286. Âyetin Tefsîri

Bakara sûresi 286. âyet ve meâli şu şekildedir:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Allah hiçbir canı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz. (Herkesin) kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Ey Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlâmızsn. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!

Âyetin nüzûl sebebi: Bu âyetin nüzûl sebebi hakkında kaynaklarda şu bilgiler mevcuttur:

i. “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi sadece Allah’ındır. İçinizdekileri açığa

²² el-En’âm 6/142, 146; et-Tevbe 9/92; Hûd 11/40; Yûsuf 12/36, 72; er-Ra’d 13/8, 17; en-Nahl 16/7; el-İsrâ’ 17/3, 70; Meryem 19/27, 58; el-Mü’minûn 23/22; el-’Ankebût 29/60; Fâtır 35/11; Yâsîn 36/41; el-Mü’min 40/80; Fussilet 41/47; el-Kamer 54/13; el-Hâkka 69/11, 14; el-Mesed 111/4.

²³ el-Bakara 2/248, 286; en-Nisâ’ 4/112; el-En’âm 6/31; en-Nahl 16/25; Tâhâ 20/87, 100, 101, 111; en-Nûr 24/54; el-’Ankebût 29/12, 13, 60; el-Ahzâb 33/58, 72; Fâtır 35/18; el-Mü’min 40/7; ez-Zâriyât 51/2; el-Cumu’a 62/5; el-Hâkka 69/17.

²⁴ el-A’râf 7/189; er-Ra’d 13/8; Meryem 19/22; el-Hacc 22/2; Lukmân 31/14; Fâtır 35/11, 18; Fussilet 41/47; el-Ahkâf 46/15; et-Talâk 65/4, 6.

²⁵ el-A’râf 7/176.

*vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir.*²⁶ âyeti nâzil olunca bazı Müslümanlar Hz. Peygamber'e (s) gelip; "Ey Allah'ın elçisi! Biz şimdiye kadar namaz, oruç, cihad, sadaka gibi gücümüzün yettiği amellerle mükelleftik. Şimdi ise bu âyet nâzil oldu. Biz içimizden geçirdiklerimiz nedeniyle de cezalandırılırsak, mahvolduk. Bizim gücümüz buna yetmez!" dediler. Hz. Peygamber (s) de onlara; "Siz de sizden önceki Yahudi ve Hıristiyanlar gibi, 'İşittik, isyan ettik!' mi demek istiyorsunuz! Siz aksine 'İşittik ve itaat ettik, bağışla bizi Rabbimiz, varış ancak Sana'dır!' deyin." diye cevap verdi. Onlar da "İşittik ve itaat ettik, bağışla bizi Rabbimiz, varış ancak Sana'dır!" dediler ve dilleri böyle söylemeye alıştı. Bunun üzerine içerisinde, "O Rasûl, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler)... Allah hiçbir camı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz..." cümlelerinin de geçtiği Bakara sûresi 285 ve 286. âyetleri nâzil oldu.²⁷

ii. "İçinizdekileri açığa vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir." âyeti nâzil olduğunda bazı sahabîlerin: "Ey Allah'ın elçisi! Elimizle, ayağımızla, dilimizle yaptıklarımızdan tevbe edelim. Fakat vesveseden nasıl sakınacağız, ondan nasıl tevbe edeceğiz? Bu mümkün değil!" demeleri üzerine, "Allah hiçbir camı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz..." âyeti indirildi.²⁸

Bakara sûresi 286. âyetin iniş sebebine dair rivayetlerden, ashâbın bir kısmının, 284. âyetteki "İçinizdekileri açığa vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir." ifadesi ile 286. âyetteki "Allah hiçbir camı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz." cümlesi

²⁶ el-Bakara 2/284.

²⁷ Müslim, "İmân", 199, 200; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/233, 2: 412; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 2/40; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 3/95, 96. Bakara sûresi 286. âyetin nüzûl sebebi hakkında geniş bilgi için bk. Bedreddin Çetiner, *Fâtihadan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'ân Âyetlerinin İnîş Sebepleri-* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 1/122-123.

²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/102. Bakara sûresi 284. âyette geçen "İçinizdekileri açığa vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir." ifadesinin, şahitlikle ilgili olduğu ve herhangi bir hadiseyi görüp de hakikati gizleyenlerin Yüce Allah tarafından hesaba çekileceğini vurguladığı ifade edilmektedir. (Ebu'l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1985), 3/65).

arasındaki irtibattan haberdar olsalar da bu âyetlerin bağlam ilişkisini tam olarak kuramadıkları anlaşılmaktadır.

İnsan sorumluluklarının onun gücünün üstünde olamayacağını dile getirildiği, bireysel sorumluluğun vurgulandığı ve bazı dua ifadelerinin gündeme getirildiği bu âyette dikkat çeken hususları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- *“Allah hiçbir canı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz.”* Yüce Allah bu cümlede çok temel bir prensibi vurgulamakta ve hiç kimsenin üstesinden gelemeyeceği, gücünün yetmeyeceği herhangi bir şeyle yükümlü tutulamayacağını, yükümlü tutulmaması gerektiğini ilkeleştirmektedir. Böylelikle Yüce Allah, emrettiği ya da yasakladığı her bir buyruğun, -aşında- kulların güçleriyle orantılı ve yapabilecekleri türden işler olduğunu dolaylı biçimde ifade etmektedir.

- Âyetteki *لَا يَكْفِي* *illâ* edatları, cümleye “vurgu” manası katmakta ve “Allah hiçbir canı gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz.” prensibinin dışında herhangi bir şeyin söz konusu olamayacağını hükme bağlamaktadır. Bu kapsamda “Allah sizin için kolaylık ister; sizin için zorluk istemez.”²⁹ âyeti son derece dikkat çekicidir. Zira İslâm dini başlı başına kolaylık içeren bir dindir; zorluklar daha çok insanların yorum ve uygulamalarından kaynaklanmaktadır.

- Bu âyet, “Biz hiç kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemeyiz.”³⁰ “Hiçbir can (insan) gücünün dışında (bir şeyle) yükümlü tutulamaz.”³¹ âyetleri ile birlikte okunduğunda, Yüce Allah’ın (cc) “hükme bağladığı, emrettiği ya da yasakladığı esaslar çerçevesinde hiçbir cana kaldıramayacağı bir sorumluluk yüklediği/yüklemeyeceği” temel prensibine rahatlıkla ulaşılabilir. Böylelikle *teklîf-i mâ lâ yutâk* yani Yüce Allah’ın, güç yetirilemeyecek şeyleri kullarına teklif etmesinin imkânsızlığı ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda, başta Konevî olmak üzere bazı âlimlerin kaleme aldıkları eserlerine “Kuluna, ancak çekeceği şeyi yükleyen Allah’a hamd olsun.”³² ifadeleri ile başlamaları oldukça manidardır.

²⁹ el-Bakara 2/185.

³⁰ el-En’âm 6/152; el-A’râf 7/42; el-Mü’minûn 23/62.

³¹ el-Bakara 2/233.

³² İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, İstanbul Büyükşehir Bele-

• Bu âyet, Yüce Allah'ın her zorlukla birlikte en az bir tür kolaylığın bulunduğu³³ ve her zorluğun sonrasında bir kolaylık yaratacağı³⁴ gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde, Allah'ın (cc) insana yüklediği her sorumluluğun veya insanlar tarafından “zorluk” olarak algılanan her işin ardından mutlaka bir kolaylık ve bir rahatlama söz konusu olacağı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan işlerin kolaylaşmasının ya da zorlaşmasının bir ayağını da kulların tutum ve davranışlarının belirlediğini söylemek mümkündür. Zira Kur'an'da “*Muhakkak ki işleriniz çeşitlidir. (Bu nedenle) kim, (malını Allah rızası için) verir, duyarlı davranır ve en güzeli tasdik ederse, kolayı ona (daha da) kolaylaştırırız. Kim de cimrilik eder, kendi kendine yeterli olacağını sanır, en güzeli yalanlarsa ona da zoru (cehennemi) kolaylaştırırız.*”³⁵ ifadeleri yer almaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın emirleri yerine getirildiğinde sonucun kolaylaşacağını, yasakları işlenince de cehenneme girişin kolaylaştırılacağını göstermektedir. Burada belirleyici olan kulun tercih ve iradesidir.

• Âyetteki *لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ* (“Herkesin) kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir.” ifadesi, Yüce Allah'ın bir başka temel prensibi ve evrensel ilkesi olan “sorumlulukların şahsiliği”ne vurgu yapmaktadır. Konuyla ilgili olarak Kur'an'da ayrıca şu âyetler bulunmaktadır: “*Her nefis, kazandığının karşılığında tutukludur/rehindir.*”³⁶ “*De ki: O, her şeyin Rabbi iken ben Allah'tan başka Rab mı arayacakmışım! Herkesin kazanacağı (kötülük) yalnız kendi aleyhinedir. Hiçbir (günah) yüklüsü, başkasının (günah) yükünü yüklenemez. Sonunda dönüşünüz sadece Rabbinizedir ve O, ihtilafa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir.*”³⁷ “*Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarımız sizindir.*

diyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 11b. Konevî'nin bu risalesi hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Bayram, “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk' Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019): 137-179.

³³ el-İnşirâh 94/5-6.

³⁴ et-Talâk 65/7.

³⁵ el-Leyl 92/4-10.

³⁶ el-Müddessir 74/38.

³⁷ el-En'âm 6/164. Benzer mesajlar için bk. el-Bakara 2/48, 123, 134, 141, 286; el-En'âm 6/52; el-İsrâ' 17/13-15; el-'Ankebût 29/12; Lukmân 31/33; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; Fussilet 41/46; el-Câsiye 45/15; en-Necm 53/38; el-Mümtehine 60/3; ez-Zilzâl 99/7-8

*Siz onların yaptıklarından sorguya çekilmezsiniz.*³⁸ “Allah yolunda savaş! ‘Sen (öncelikle) sadece ve sadece kendinden sorumlusun. Mü’minleri de (savaşa) teşvik et!’ Allah kâfirlerin gücünü elbette kıracaktır. Allah’ın gücü (azabı) daha çetin ve cezası daha şiddetlidir.”³⁹ “İman edenlere ve onlara imanla tabi olan nesillere gelince; Biz onları nesilleriyle buluşturacağız. Onların amellerinden hiçbir şey eksiltmeyeceğiz. Herkes kazandıklarına karşı rehindir (yaptıklarıyla buluşacaklardır).”⁴⁰ Bütün bu âyetlerde, “sorumlulukların şahsiliği” bağlamında, kişinin kazandığı şeyler iyiye bunların kendi lehine, kötü şeyler ise kendi aleyhine olacağı, hiç kimsenin başkasının günahlarını üstlenemeyeceği, önceki nesillerin birer ümmet oldukları, gelip geçtikleri, onların kazanıp ettiklerinin kendilerine yazıldığı, muhataplarının ise kendilerine yazılacağı, öncekilerin yaptıklarından muhatapların yani sonrakilerin sorumlu tutulmayacağı, mahşerde kimsenin kimseye bir faydasının dokunamayacağı, herkesin yaptığıyla yüzleşeceği açıkça vurgulanmaktadır. Burada verilmek istenen mesaj açık ve nettir: “Kim bir iyilik yaparsa kendi lehine, kim de bir kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur.”

• Âyette, gerçek mü’minlerin yaptığı bazı dualara yer verilmekte ve günümüz müslümanlarının da benzer dualar yapmaları hususunda adeta kendilerine rehberlik edilmektedir.

• Âyetteki رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا “Ey Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma!” dua cümlesi, mü’minlerin beşer yönünü öne çıkarmakta; insanın unutmaya ve hata yapma eğilimlerini vurgulamaktadır. Zira unutkanlık ve hata yapma birer insanlık vasfıdır. Bu nedenle insanlar, birtakım görevlerini unuturlar ya da bir şeyin doğru olduğunu sanarak hata işlerlerse, affetmesi için Yüce Allah’tan bağışlanma dileğinde bulunmak ve mahşerde bunlardan dolayı sorgulanmamak adına işte bu şekilde dua etmeleri kendilerine öğretilmektedir. Ancak âyetin mesajını her türlü şeyi unutmak veya her türlü işte hata yapmak şeklinde genelleştirmek doğru değildir. Çünkü bir farzın unutulması muhtemel olsa da haramların işlenmesinin unutulması pek söz konusu olmaz. Âyetteki رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا “Bizi sorumlu tutma!”

³⁸ el-Bakara 2/134, 141.

³⁹ en-Nisâ’ 4/84.

⁴⁰ et-Tûr 52/21.

ifadesinin başka âyetlerde *لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ* “Allah sizi sorumlu tutmaz!”⁴¹ şeklinde beyan edilmesinin hikmeti de bu olsa gerektir. “Allah sizi sorumlu tutmaz!” ifadesi ayrıca “*Ey Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma!*” duasının kabul edildiğini adeta müjdelemektedir. Konu bağlamında Hz. Peygamber’in (s) “Hata ve unutmadan doğan sorumluluklar ümmetinden kaldırılmıştır.”⁴² ifadesi de çok önemli bir müjde olarak oldukça dikkat çekicidir.

• Bu âyetteki ikinci dua cümlesi *رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا* “*Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yüklemeye!*” şeklindedir. Bu duada mü’minler, daha öncekilere yüklenenler gibi ağır yüklerin kendilerine yüklenmemesini istemektedirler. Burada sözü edilen “öncekilere yüklenen ağır yük”ten kasıt, başta Yahudiler ve Sebeliler olmak üzere Yüce Allah’ın ilâhî prensiplerini hiçe sayan, kendi aşırılıklarını ve ürettikleri kural ve yasakları onaylayan toplumlara yüklenen ağır sorumluluklar olabilir. Konu kapsamında Kur’an’da Hz. İsa’nın (s) İsrailoğullarına “*Size haram kılınan şeylerin bir kısmını helal kılmak için (gönderildim).*”⁴³ şeklinde hitap ettiği görülmektedir. Bu ifadeler, Yahudilerin kendi kendilerine bazı hükümler ve yeni yeni haramlar ihdas ettiklerini göstermektedir. Yine Kur’an’da Sebelilerle ilgili olarak “*Nankörlük ettikleri için onları böyle cezalandırmıştık. Nankörden başkasını hiç cezalandırır mıyız!*”⁴⁴ ifadeleri yer almaktadır.

• Bu âyette geçen *إِصْر* *isr* kelimesi “yük, esaret, hapis, ağır yük, bağ, boyunduruk, ağır sözleşme”⁴⁵ gibi anlamlara gelmektedir. İlgili kelimenin içerdiği manalardan hareketle bu âyetten, Yüce Allah’ın (cc) insanlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklediği sonucu asla çıkarılamaz. Zira eski toplumlara verilen nimetlerle onlara uygulanan imtihanlar arasında paralel bir ilişki söz konusudur. Ancak onlar, kendilerine verilen nimetlerin kadrini bilmedikleri için maruz kaldıkları cezalar

⁴¹ el-Bakara 2/225; el-Mâide 5/89.

⁴² İbn Mâce, “Talâk”, 16. Ayrıca rivayet için bk. Nasr b. Muhammed es-Semerkindi, *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: y.y., 1996), 1/190.

⁴³ Âl-i ‘Imrân 3/50. İsrailoğullarının aşırılıkları nedeniyle çarptırıldıkları cezalar ve yükledikleri ağır sorumlulukları konu edinen başka âyetler için bk. Âl-i ‘Imrân 3/93; en-Nisâ’ 4/160; el-En‘âm 6/146 vd.

⁴⁴ Sebe’ 34/17.

⁴⁵ Zemahşerî, “isr”, 17; Isfehânî, “isr”, 74; İbn Manzûr, “isr”, 1/152-153.

da Yüce Allah tarafından nimetlerle orantılı bir şekilde belirlenmiştir. Dahası kendi yaptıkları azgınlıkları, başlarına gelen bir azaba dönüşmüş, yani onların sınır tanımayan halleri, Allah tarafından kendileri için sorumluluğu ağır bir yüke dönüştürülmüştür. Burada bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusudur. Bu çerçevede, toplumların azgınlıkları sebep, sorumluluğu ağır bir yükü imtihan edilmeleri ise sonuçtur. İşte mü'minler de önceki milletlerin başına gelenlerin hiç olmazsa bir kısmını bildikleri için Yüce Allah'tan böyle bir talepte bulunmuşlar, ağır imtihanlara tabi kılınmamalarını istemişlerdir. *اِصْر* *isr*⁴⁶ kelimesinin A'râf sûresi 157. âyetteki kullanımında da Hz. Peygamber'in (s) nitelikleri sayılırken onun insanların boyunlarında bulunan "ağır yükleri ve prangaları çözüp atması"ndan söz edilmektedir. Dolayısıyla orada verilen mesajla bu âyetteki bilgiler aynı noktada buluşmaktadır.

• Âyetteki *رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ* "*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!*" ifadesiyle, mü'minlerin güç yetirilemeyecek sorumluluklarla mükellef tutulmama arzuları dile getirilmektedir. Burada da yine bir önceki cümlede olduğu gibi eski kavimlerin aşırılıkları nedeniyle maruz kaldıkları sorumluluğu ağır mükellefiyetlere bir atıf söz konusudur. Zira Yüce Allah'ın ilâhî emir ve yasakları çerçevesinde bir hayat yaşayan mü'minlerin, taşıyamayacakları bir sorumlulukla yükümlü olmayacakları, bu âyetin başındaki "*Allah hiçbir cam gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz!*" ifadesiyle müjdelenmektedir.

• Yüce Allah (cc), âyetteki *وَأَعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا* "*Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı!*" ifadeleriyle, mü'minlerin dua sözleri bağlamında "af, bağışlanma ve merhamet edilme" gibi kelimeler kullandıklarını hatırlatmaktadır. Bu cümlelerden hareketle, aynı dua sözleriyle benzer isteklerde bulunmaları gerektiği günümüz Müslümanlarına öğretilmektedir.

• Âyetin son kısmındaki *أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* "*Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!*" isteği, Yüce

⁴⁶ *اِصْر* *isr* kelimesi Âl-i İmrân sûresi 81. âyette "ahit, ağır söz, sorumluluk" anlamlarında kullanılmaktadır. (Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 1/227; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/334; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzîl ve 'uyûmi'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/372; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: y.y., ts.), 8/120).

Allah'ın (cc) “mevlâmız” oluşuyla ilişkilendirilmektedir. Burada dikkat çeken husus, mü'minlerin birbirlerine karşı değil, kâfirlere karşı bir yardım isteğinden söz edilmiş olmasıdır. Böylece günümüz Müslümanlarının da Müslüman kardeşlerine karşı değil, kâfirlere karşı böyle bir taleplerinin olması gerektiği öğretilmektedir. Zaten mü'minler birbirlerinin kardeşleridir;⁴⁷ onlar birbirlerinin bütün tutum ve davranışlarından ve tüm hallerinden güven içinde olmak⁴⁸ durumundadırlar.

• Âyette geçen مَوْلَى *mevlâ* kelimesi “efendi, yardımcı, işleri çekip çeviren,⁴⁹ sahip, mâlik, dost,⁵⁰ koruyucu”⁵¹ gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu kelime Kur'an'da *el-mevlâ*,⁵² *mevlâ*,⁵³ *mevlâküm*,⁵⁴ *mevlâhu*,⁵⁵ *mevlâhum*⁵⁶ ve *mevlânâ*⁵⁷ kalıplarında da geçmekte ve dört âyetteki kullanımı hariç⁵⁸ hepsinde de Yüce Allah (cc) için zikredilmektedir. Dolayısıyla söz konusu kelime, -olumlu anlamda- Yüce Allah için kullanıldığından, başka insanlara sıfat olarak verilmesinin son derece sakıncalı olduğunu düşünmekteyiz.

3. Makalenin Temel Problemine Dair Tartışma

Daha önce de ifade edildiği üzere makalenin temel problemi, “Bakara sûresi 286. âyette ‘Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez’ buyrulduğu halde ‘Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!’ şeklinde dua edilmesinin gerekçesi ne olabilir?” sorusudur.

⁴⁷ el-Hucurât 49/10.

⁴⁸ Buhârî, “İmân”, 10; Müslim, “İmân”, 162.

⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/328.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/159.

⁵¹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/190.

⁵² el-Enfâl 8/40; el-Hacc 22/78.

⁵³ Muhammed 47/11.

⁵⁴ Âl-i 'Imrân 3/150; el-Enfâl 8/40; el-Hacc 22/78; et-Tahrîm 66/2.

⁵⁵ et-Tahrîm 66/4.

⁵⁶ el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30.

⁵⁷ el-Bakara 2/286; et-Tevbe 9/51.

⁵⁸ en-Nahl 16/76; el-Hacc 22/13; ed-Duhân 44/41; el-Hadîd 57/15. مَوْلَى *mevlâ* kelimesi en-Nahl 76'da “(kölenin) efendisi”, el-Hacc 13'te “kötü dost”, ed-Duhân 41'de “faydasız dost”, el-Hadîd 15'te ise “cehennemin oradakilere dost olması” anlamlarında kullanılmaktadır.

Bahse konu soru çerçevesinde şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

• Hem kendi bütünlüğü içerisinde hem de birbirleriyle münasebetlerinde Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişki asla söz konusu olamaz. “Onlar Kur’ân’ı inceden inceye düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası katından (gönderilmiş) olsaydı mutlak surette onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”⁵⁹ âyeti bunun delilidir.

• Kur’ân âyetlerini yorumlarken -varsa- sebep-i nüzûle dair rivayetler, bağlam (siyâk-sibâk) ilişkisi, başka âyetlerle münasebet, kavramsal çerçeve ve anlam derinlikleri gibi hususlara dikkat etmek gerekir. Bu hususlar, bütün Kur’ân âyetleri için başvurulması kaçınılmaz yöntemlerdir. Zira Kur’ân bir bütündür; parçacı yaklaşımlarla ondan sağlıklı sonuçlar elde etmek mümkün değildir.

• Sebeb-i nüzûl rivayetleri ekseninde denilebilir ki: Bakara sûresi 286. âyetin girişindeki “Allah hiçbir cam gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz!” ifadesi, “... İçinizdekileri açığa vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir.”⁶⁰ âyeti bağlamında bazı Müslümanların Hz. Peygamber’e (s) yönelik: “Ey Allah’ın elçisi! Biz şimdiye kadar namaz, oruç, cihad, sadaka gibi gücümüzün yettiği amellerle mükelleftik. Şimdi ise bu âyet nâzil oldu. Biz içimizden geçirdiklerimiz nedeniyle de cezalandırılırsak, mahvolduk. Bizim gücümüz buna yetmez! Elimizle, ayağımızla, dilimizle yaptıklarımızdan tevbe edelim. Fakat vesveseden nasıl sakınacağız, ondan nasıl tevbe edeceğiz? Bu mümkün değil!”⁶¹ sözleriyle ilişkilendirilebilir. Zira sözü edilen rivayetlerden, bu sözler üzerine “O Rasûl, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, mü’minler de (iman ettiler)... Allah hiçbir cam gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz...” cümlelerinin de geçtiği Bakara sûresi 285 ve 286. âyetlerin nâzil olduğu anlaşılmaktadır.

• Bakara sûresi 286. âyetin iniş sebebine dair rivayetlerden, ashâbın bir kısmının, 284. âyetteki “İçinizdekileri açığa vursanız da onları gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir.” ifadesi ile 286. âyetteki

⁵⁹ en-Nisâ’ 4/82.

⁶⁰ el-Bakara 2/284.

⁶¹ Müslim, “İmân”, 199, 200; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/233, 2: 412; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2/40; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/95, 96.

“Allah hiçbir cam gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz.” ilkesi arasındaki irtibattan haberdar olsalar da bu âyetlerin siyâk-sibâk ilişkisini tam olarak kuramadıklarını göstermektedir.

- Bakara sûresi 286. âyetin ilk cümlesinde de açıkça beyan edildiği gibi Yüce Allah’ın hiçbir kuluna taşıyamayacağı bir yük yüklemesi ve onu üstesinden gelemeyeceği bir sorumlulukla mükellef tutması söz konusu değildir. Bu kapsamda Yüce Allah’ın (cc) kullarına verdiği emirler ve muhatapları sorumlu tuttuğu hususlar, hem yerine getirilmesi açısından kolaydır hem de insanların yararınadır. Böylece *teklîf-i mâ lâ yutâk* denilen “güç yetirilemeyecek şeyin teklif edilmesi” gündemden düşmektedir.

- *Teklîf*, meşakkatle ilişkili bir kavramdır. Bu doğrultuda Yüce Allah (cc) tarafından insana yüklenen sorumluluk ve yükümlülüklerin bazı meşakkatleri barındırdığı açıktır. İnsanın mükellefiyetlerini yerine getirebilmesi adına onun düşünsel ve fiziksel olarak bu yükümlülükleri ifa edebilecek durumda ve bu meşakkatleri aşacak kudrete sahip olması gerekmektedir.⁶² Mükellefiyetin temel şartının, “bireyin temyiz kudretine sahip olarak bulûğa ermesi”⁶³ şeklinde belirlenmesinin ve bu istikamette akıl hastalarıyla çocukların mükellef sayılmamasının temel sebebi de bu olsa gerektir.

- Âyetin ilk cümlesindeki “Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez” ifadesi *teklîfle* ilişkili bir hükümdür. Âyetin devamında mü’minlerin duasına konu olan “Ey Rabbimiz! Bizden öncelilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!” şeklindeki istek ise *tahammül* türündendir. Kavramsal çerçevede ifade edildiği üzere *teklîf*, “birisine zor bir iş yüklemek, zorluğuna rağmen bir şeyi üstlenmek, Yüce Allah’ın kulunu bir işi yapma veya yapmama konusunda yükümlü tutması”⁶⁴ anlamlarına gelmektedir. Âyetin muhtevasından da anlaşılacağı gibi *teklîfte*, sorumlu tutulan iş ne kadar zor olursa olsun, üstesinden gelinebilecek boyuttadır. *Tahammülde* ise, “bir yükü sırtına alıp taşımak”⁶⁵ manası vardır.

⁶² Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı”, 283-308.

⁶³ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 1/343-352; Şa‘bân, *Uşûlü’l-fıkḥi’l-İslâmî*, 275-277.

⁶⁴ Zemahşerî, “klf”, 549-550; İsfehânî, “klf”, 721-722; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/504-505.

⁶⁵ İsfehânî, “hml”, 275-258; Zemahşerî, “hml”, 142-143; İbn Manzûr, “hml”, 3/331-

Bu nedenle *tahammül* türünden yükümlülüklerde, kişi veya toplumların, başlangıçta üzerlerinde bir sorumluluk olarak bulunmayan bir işin, kendi haddini bilmezlikleri veya aşırılıkları nedeniyle mükellefiyetlerine geçmesi söz konusudur. Buna, Yüce Allah'ın (cc) helal kıldığı bazı şeylerin, azgınlıkları sebebiyle İsrailoğullarına haram kılınmasını⁶⁶ örnek vermek mümkündür.

• Bir kişi veya toplumu sorumluluk altına sokan *teklîf*in sadece Yüce Allah'a (cc) ait olduğu⁶⁷ bir gerçekliktir. Dolayısıyla insanların diğer insanlara *teklîfte* bulunması sadece bir öneri mahiyetindedir.

• Yüce Allah'ın (cc) bir insanı ya da toplumu kendisinde zorluk bulunan bir eylemi gerçekleştirmesi veya terk etmesi gibi herhangi bir *teklîf*le sorumlu tutulmasında, o kişi ve toplum için fayda sağlamak ya da bir zararı gidermek amacı bulunabilir.⁶⁸ Buna savaş/cihadı örnek vermek mümkündür. İlk bakışta savaş hoş görülüp kabul edilen bir sorumluluk değildir.⁶⁹ Ancak din, mukaddesat, vatan, istiklâl ve istikbal gibi ulvî değerler söz konusu olduğunda, savaş/cihad kaçınılmaz hale gelir ve bu durum sadece Yüce Allah'ın bilgisi dâhilinde olan nice hikmetler barındırır.

• Yüce Allah'ın (cc) insanlara *teklîf* ettiği yükümlülüklerin bir de mükâfat boyutu vardır. Bu bağlamda Kur'ân'da ifade edildiğine göre, iman eden ve imanı ile uyumlu sâlih amel işleyen mü'minlere zemininden ırmaklar akan cennetler verilecektir⁷⁰ ve bu ödül dünya hayatındaki en büyük başarı⁷¹ olarak tanımlanmaktadır.

• Her ne kadar mükellefin yükümlülüğünün gereğini yerine getirecek imkâna yani temyiz kudretine sahip olmaması, onun *teklîf-i mâ lâ yutâk* kabilinden bir şeyle yükümlü tutulduğunu gösterse⁷² de Yüce Allah'ın (cc), kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutması

335.

⁶⁶ Kur'ân'da, azgınlıkları sebebiyle İsrailoğullarına haram kılınan şeyler konusunda bk. Âl-i 'Imrân 3/93; en-Nisâ' 4/160; el-En'âm 6/146 vd.

⁶⁷ Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 510.

⁶⁸ Cürcânî, *Târîfât*, 113.

⁶⁹ el-Bakara 2/216.

⁷⁰ el-Bakara 2/25, 82, 277; el-Nisâ' 4/57, 122, 124, 173; İbrâhîm 14/23; el-İsrâ' 17/9; el-Burûc 85/11 vd.

⁷¹ es-Sâffât 37/60-61; el-Burûc 85/11.

⁷² Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı", 287.

aklen mümkün değildir.⁷³ Bu kapsamda âyetteki رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!” cümlesi, mü’minlerin güç yetirilemeyecek şekilde tahammül türünden bir sorumlulukla yükümlü tutulmama arzusu olarak anlaşılmalıdır. Âyetin başındaki “Allah hiçbir cam gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmaz” ifadesiyle mü’minlerin “Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!” duası birlikte düşünüldüğünde, burada Yüce Allah’ın insanlara teklif ettiği *ef’âl-i mükellefîn* hükmündeki sorumluluklarla insanların dahlinin bulunduğu tahammül türünden yükümlülüklerin birbirinden ayrı kategoride değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira *teklîfte* insanın güç ve kabiliyetiyle orantılı sorumluluklar mevcut iken, daha önceki toplumların tabi tutulduğu ağır imtihanlarda olduğu gibi tahammülde bu gücü aşan yükümlülükler söz konusudur.

- Netice itibarıyla *teklîf* türünden mesuliyetler, doğrudan Yüce Allah (cc) tarafından insanlara yüklenen ve üstesinden gelinabilir sorumluluklardır; tahammül şeklindeki yükümlülükler ise, kişi ve toplulukların kendi kendilerine yükledikleri ağır sorumluluklar veya insan fiilleri neticesinde Yüce Allah’ın birey ve toplumları mükellef kıldığı başarılması güç imtihanlardır, diyebiliriz.

Sonuç

“Teklif ve Tahammül Kavramları Ekseninde Bakara Sûresi 286. Âyetin Muhtevasına Yönelik Bazı Mülahazalar” konusunun işlendiği bu makalede, şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir tenakuz söz konusu değildir.
- Makalenin temel problemini oluşturan, “Bakara sûresi 286. âyette ‘Allah hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez’ buyrulduğu halde ‘Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!’ şeklinde dua edilmesinin gerekçesi ne olabilir?” sorusunun cevaplandırılmasında *teklîf* ve *tahammül* kelimelerinin mana inceliklerine müracaat edilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda, âyetin ilk cümlesindeki “Allah hiç

⁷³ Cüveynî, *Akîdetü’n-nizâmiyye*, 42, 55.

kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemez” ifadesi teklîf, devamında “Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!” şeklindeki mü’minlerin duası ise tahammül türündendir.

- Yüce Allah’ın (cc) hiçbir kuluna taşıyamayacağı bir yük yükleme- si ve onu üstesinden gelemeyeceği bir sorumlulukla mükellef tutması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) mümkün değildir.

- Yüce Allah’ın (cc) kullarına *teklîf* ettiği her sorumlulukta az ya da çok bir meşakkat olabilir. Ancak bu meşakkat, kulun üstesinden gelebileceği boyuttur. *Tahammülde* ise, yükümlülüklerin üstesinden gelmek, kulun gücünü aşabilir.

- Bireyi sorumluluk altına sokan *teklîf* sadece Yüce Allah’a (cc) aittir.

- Yüce Allah’ın (cc) kulunu sorumlu kıldığı herhangi bir *teklîfte* bireysel veya toplumsal açıdan bazı faydalar bulunabilir.

- Yüce Allah’ın (cc) insanlara *teklîf* ettiği yükümlülüklerin dünya ve ahirete yönelik bir dizi mükâfat boyutu da vardır.

- Sözün özü: Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasında -varsa- sebep-i nüzûl rivayetleri, bağlam (siyâk-sibâk) ilişkisi, diğer âyetlerle münasebet, kavramsal çerçeve ve anlam derinlikleri gibi hususları dikkate almak önem arz etmektedir. Bakara sûresi 286. âyetin anlaşılmasında da bu hususların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

En doğrusunu Yüce Allah (cc) bilir.

Kaynakça

Kur’ân-ı Kerîm.

‘Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemu’l-müfehras li elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001.

Abdulcebbar, Kadı. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006.

Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 20 Cilt. Beyrut: ‘Alemlü’l-Kütüb, 1998.

Âlûsî, Ebu’l-Fadl Mahmûd. *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’î’l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1985.

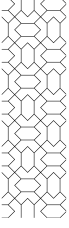
Bayram, İbrahim. “Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk’ Risalesi Bağlamında İsmail

- Konevî'nin Teklif Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019): 137-179.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Cürcânî, Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. 'Ali el-Huseynî es-Seyyidü's-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn 'Abdülmelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf. *Akîdetü'n-nizâmiyye fi erkâmî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri-*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustaşfâ*. 2 Cilt. Bulak: y.y., 1322h.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb. *Müfradâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2010.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Teklîf-i mâ lâ yutâk*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 11b.
- Kozalı, Abdurrahim. "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Doğanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2006), 247-265.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 33 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

- Semerkindî, Nasr b. Muhammed *Tefsîru Ebi'l-Lays: Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1996.
- Sinanoglu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Süt, Abdunasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1971.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. 'Ali b. Muhammed Hamîd. *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Lutfî 'Abdülbedî' vd. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1963.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâğ*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. 2 Cilt. Kuveyt: y.y., 1992.

CITATION

Orhan YILMAZ, "Analysis and Criticism of Some Hadiths that Praising and Reviling to Mu'âwiya", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) pp. 91-117



HZ. MUÂVİYE'Yİ ÖVEN VE YEREN BAZI HADİSLERİN TAHLİLİ VE TENKİDİ

Analysis and Criticism of Some Hadiths That Praising And Reviling to Mu'âwiya

Orhan YILMAZ

Doç. Dr.

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc Prof.

Yozgat Bozok University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Studies.

orhanyilmaz04@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5251-241X.

Öz

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali (öl. 40/661) ilk İslâm devletinin idaresini üstlenmiştir. Hulefâ-i râşidîn olarak bilinen bu dört halifenin arkasından Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680) hilafet makamına geçmiştir. Miladi 630 tarihinde, Mekke'nin fethi esnasında babası Ebû Süfyân (öl. 31/651-52) ile birlikte Müslüman olan Hz. Muâviye, Hz. Peygamber'e (sav) iki yıl sahâbilik etmiştir. Zekâsı, kabiliyeti, özel eğitimi ve aileden tevarüs ettiği yöneticilik yeteneği ile temayüz eden Hz. Muâviye, Hz. Ömer döneminde Şam bölgesinde bir yerleşim birimine vali olarak atanmış, Hz. Osman döneminde ise bölgenin umumi valisi olmuştur. Hz. Ali ile girdiği iktidar mücadelesinden galibiyetle çıkan Hz. Muâviye yirmi yıl süren valilik görevinden sonra yirmi yıl da halifelik yapmıştır. Onun döneminde fütuh hareketleri ile birlikte İslâm coğrafyasında önemli gelişmeler olmuştur. O, bütün bu çabaları ve başarıları neticesinde dostlar kazandığı gibi düşmanlar da kazanmıştır. Özellikle Hz. Ali ile olan siyasi çekişmeleri belli çevrelerde Hz. Muâviye'ye olan düşmanlığın artmasına neden olmuştur. Hz. Ali-Muâviye kutuplaşması neticesinde sevenleri Hz. Muâviye lehine, sevmeyenleri de aleyhine hadisler uydurmuşlardır. Bu çalışmada Hz. Muâviye'nin lehinde ve aleyhinde kayıtlı bazı meşhur hadisler sened ve metin yönüyle incelenmiştir. Onu öven ve yeren bu hadislerin önemi, kaynağı, ortaya çıkış zamanı, sahih ve sabit olup olmadıkları üzerinde durulmuştur.

Anahitar Kelimeler: Hadis, Hz. Muâviye, Sened, Metin, Hadis Tenkidi.

Abstract

In the history of Islam, after the Prophet Muahammad (pbh), Abū Bakr (d. 13/634), 'Umar (d. 23/644), 'Uthmān (d. 35/656) and 'Ali (d. 40/661) who are four chalips un-

KAYNAKÇA

Orhan YILMAZ, "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahliili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) ss. 91-117. **Makale Geliş T:** 10.09.2020 **Kabul T:** 16.11.2020 **Makale**

Türü: Araştırma Makalesi.

dertook the administration of the first Islamic state. After these four known as Rightly Guided Caliphs, Mu'āwiya b. Abī Sufyān (d. 60/680) passed to the position of caliphate. In 630 AD, during the conquest of Mecca, Mu'āwiya, who became Muslim with his father Abū Sufyān (d. 31 / 651-52), was friends with the Prophet for two years. Mu'āwiya, distinguished by his intelligence, talent, special education, and managerial skills that he inherited from the family was appointed governor of settlement in Damascus during the reign of 'Umar. During the 'Uthmān period, he became the general governor of the region. After serving as governor for twenty years, he served as a caliph for twenty years. During his period, the movements of futures accelerated, the borders of the country reached from Bukhāra to Kayravan, from Yemen to Istanbul, from Armenia to beyond the Ceyhun River. As a result of all these efforts and successes, he gained both friend and enemy. Especially the political conflicts with 'Ali caused an increase in the hostility towards Mu'āwiya in certain circles. As a result of 'Ali-Mu'āwiya polarization, those who like him concocted ḥadīths in favor of Mu'āwiya and those who do not like him against him. In this study, some famous ḥadīths, which are variants in favor and against Mu'āwiya, are examined in terms of promissory notes and texts. The importance of these ḥadīths that praise and revile him, their source, the time of their emergence, whether they are authentic or fixed, are emphasized.

Keywords: Ḥadīth, Mu'āwiya, Praising, Reviling, Criticism.

Giriş

Sünni âlimlerin ekserisi Hz. Ali ile Muâviye arasında vuku bulan siyasi mücadeleyi ve Siffin Savaşı'nı ictihadî bir mesele olarak görmüş ve Ali'nin ictihadında isabet ettiğini, Muâviye'nin ise isabet edemediğini söyleyerek kimseyi incitmeden bu durumu izah etme yoluna gitmişlerdir. Şîi ulema ve bazı Sünni çevreler ise bu mücadelede Hz. Ali'yi haklı görmüş, Hz. Muâviye'yi ise iktidara gelebilmek için her yolu meşru gören bir gasıb olarak tanıtmışlardır.¹

Geçmişte yaşanan bu tartışma ve mücadeleler sonraki dönemlerde rivayetlere de yansımıştır. Bu rekabet savaş meydanlarında kılıç ve kalkan, fikir meydanlarında ise münazara ve münakaşalarla devam etmiştir. Taraftarlık taassubu ile girilen bu rekabet, tarihî olayları çarpıtmaya, Hz. Peygamber'in ağzından hadis uydurmaya yahut mevcut rivayetleri tahvil

¹ Ya'kûbî, *Târīhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut: y.y., 1992), 2: 175; Yaşar Kutluay, *İslâmiyet'te İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, (Ankara: Pınar Yayınları, 1995), s. 49. Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi İctimâî Hadiselerle Hadîs Münasebetleri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), s. 93; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelamî Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992) s. 208; Osman Nuri Dural, *Muâviye Bin Ebi Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 97; <http://www.caferialik.com/makaleler/ehl-i-beyt-a-s/676-h%C3%BCseyini-yol-ve-emevi-yol> 28/02/2020.

ve tağyir etmeye kadar varmıştır. Hz. Ali ve Hz. Muâviye de iftiralara veya abartılı övgü ve yergilere maruz kalanlardandır. Menâkıb-ı Ali kitaplarında Hz. Ali'ye övgüler yağdırıp onu insanüstü bir varlığa dönüştüren taraftarları Hz. Muâviye'yi ise en ağır ifadelerle yermiş ve ona en çirkin sıfatları yakıştırmışlardır.² En kötüsü de bu yakıştırmaları Hz. Peygamber'e (sav) isnad etmeleri olmuştur. Bu çalışmada Hz. Muâviye'nin hayatı hakkında özet bilgiler verildikten sonra, onunla ilgili muteber hadis kaynaklarında kayıtlı rivayetlere yer verilecektir.

1. Hz. Muâviye'nin Hayatı

Muâviye b. Ebî Süfyân b. Sahr b. Harb b. Ümeyye, bi'setten beş yıl önce, miladi 605 senesinde Mekke'de dünyaya gelmiştir.³ Babası Ebû Süfyân Mekke'nin yönetimini üstlenmiş zengin bir tüccar olduğu için Muâviye varlık içinde büyümüş, dönemin imkânları çerçevesinde iyi bir eğitim almıştır. Muâviye'nin annesi Hz. Hamza'yı Uhûd Savaşı'nda şehit ettiren Hind bint Utbe b. Rebîa b. Abdişems b. Abdimenâf b. Kusayy el-Kureşiyî'dir (öl. 14/635). Hind de kocası Ebû Süfyân gibi Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'e biat eden kadınlar arasında yer almıştır.⁴ Muâviye'nin Hanzale (öl. 2/624), Yezîd (öl. 18/640), Utbe (öl. 43/663) ve Anbese isiminde dört erkek kardeşi, Ümmü Habibe, Ümmü Hakem ve Ümeyye isimlerinde üç de kız kardeşi vardır.

Mekke müşrikleri ile Medineli Müslümanlar arasında yapılan Bedir Savaşı'nda (2/624) Ebû Cehil'in (öl. 2/624) öldürülmesi üzerine Ebû Süfyân (öl. 31/652) komutayı ele almıştır. Bu savaşta Mekke müşriklerinden yetmiş kişi ölmüş, yetmiş kişi de esir alınmıştır. Ölenler arasında

² İbn Mutahhar Hillî, *Kitâbu minhâci'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, thk. Muhammed Reşid Salim, (Kahire: 1962), s. 113. İnsanların eleştiri anlayışlarının nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak bk. Mehmet Tözluyurt, *Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 11-30.

³ Bazı rivayetlerde Hz. Muâviye'nin bi'setten yedi yıl veya on üç yıl önce dünyaya geldiği bildirilmiş olsa da en yaygın ve hakikate uygun olan görüş onun bi'setten beş yıl önce dünyaya geldiği haberdur. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâvût, (Şam: er-Risâletü'l-alemiyye, 2017), 3: 120; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15 cilt. (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986), 11: 398; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1412), 6: 151.

⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk., İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru sadr, 1968), 8: 172.

Ebû Süfyân'ın büyük oğlu Hanzala, Hind'in babası Utbe b. Rebia, kardeşi Velid b. Utbe ve amcası Şeybe b. Rebia da vardır.⁵

Hz. Muâviye'nin Müslümanlara karşı babası Ebû Süfyân ile birlikte katıldığı ilk savaş Hendek'tir (m. 627).⁶ Hendek Savaşı müşriklerin son saldırı savaşı olarak bilinmektedir. Bu savaştan üç yıl sonra Mekke fethedilmiş Kâbe putlardan arındırılmıştır. Uzun yıllar İslâm'a ve Müslümanlara karşı mücadele eden Ebû Süfyân ve ailesi de Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olmuştur. Ebû Süfyân ve oğulları Mekke'nin fethinden hemen sonra gerçekleştirilen Huneyn Gazvesi, Tebuk Seferi ve Yermük Savaşı'nda Müslümanların yanında yer almışlardır.⁷

Hz. Muâviye İslâm'ı kabul ettikten 2 yıl sonra Allah'ın Resülü vefat etmiştir. Hz. Ömer döneminde Şam bölgesinde bir yerleşim biriminin valisi olan Muâviye bu görevi yirmi yıl sürdürmüş, Hz. Ali'nin vefatından sonra da halife olmuştur. Yirmi yıl da hilafet makamında kalan Muâviye, 60/80 yılında yetmiş sekiz yaşında iken vefat etmiştir.⁸

2. Hadislerde Hz. Muâviye

Hadis ve siyer kaynaklarımızda ister sahâbî, ister tâbiîn veya etbeuttâbiîn olsun şöhret sahibi, önemli kişilerin lehinde veya aleyhinde maktû, mevkûf ve merfû rivayetlere rastlanmaktadır. İslâm tarihinde önemli yeri olan şahsiyetlerden biri de yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Muâviye'dir. Hem halife hem de sahâbî olması sebebiyle onun hakkında da pek çok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden bir kısmı onun fazileti ile ilgili iken bir kısmı da onu yeren türden haberlerdir. Bu çalışmada onun lehinde ve aleyhinde vârid olduğu söylenen bazı meşhur ve merfû rivayetler incelenecektir.

2.1. Hz. Muâviye'yi Öven Rivayetler

2.1.1. “Allah'ım! Sen Muâviye'ye Kitabı ve Hesabı Öğret” Rivayeti

Sahâbeden Irbâd b. Sâriye'nin (öl. 75/694) naklettiği bu rivayete göre

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk., Mustafa es-Seka (Kahire: 1955), 2: 209, İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b.Ebî Süfyân*, (Ankara: Fecr Yay.), s. 39.

⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 172.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:195; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 397.

⁸ Zehebî, *Siyer*, 3: 159.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “اللَّهُمَّ عَلِّمْ مُعَاوِيَةَ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ، وَقِهِ الْعَذَابَ/ Allah'ım! Sen Muâviye'ye kitabı ve hesabı öğret, onu azaptan koru.”⁹

Mezkûr hadis Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve İbn Hıbbân (öl. 354/965) gibi önemli muhaddisler tarafından tahrir edilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in kaydında bu ifade başka bir hadisin devamı olarak kayıtlıdır. Bu rivayette Hız. Peygamber'in bir Ramazan ayında bazı sahâbîleri sahur yemeğine davet ettiği, ardından da Muâviye için bu duayı yaptığı ifade edilmiştir.¹⁰

Hız. Peygamber ⇒ İrbâd b. Sâriye es-Sülemî (öl. 75/695) ⇒ Ebû Ruhb es-Seme'i (öl. 70/690) ⇒ el-Hâris b. Ziyâd (öl. 190/806) ⇒ Yunus b. Seyf (öl. 120/738) ⇒ Muâviye b. Sâlih (öl. 160/777) ⇒ Abdurrahman b. Mehdî (öl. 230/845) ⇒ Abbâs b. Abdilazîm el-Anberi (öl. 250/865) ve Ahmed b. Sinan (öl. 259/873) ⇒ Abdullah b. Kahtâbe ⇒ İbn Hıbbân (öl. 354/965)¹¹ şeklindeki isnad zinciriyle gelen rivayet sened bakımından çeşitli tenkitlere maruz kalmıştır. İbn Hacer'in “leyyinü'l-hadis” olarak nitelendirdiği tâbiünden el-Hâris b. Ziyâd'ın başka âlimler tarafından da mechûl ve zayıf olarak nitelendirildiği görülmektedir.¹² Ayrıca Şamlı olması da onun Hız. Muâviye taraftarları arasında yer alabileceği ve Hız. Muâviye'ye gereksiz övgüler yapabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Senedde yer alan diğer bir râvi de Yunus b. Seyf'tir. Tam adı Yunus b. Seyf el-Kelâ'i el-Hımsî (öl. 120/738) olan râvinin de Humuslu olduğu görülmektedir.¹³ Tarihi bilgilere göre mezkûr râvi kendinden yetmiş yıl sonra vefat eden el-Hâris b. Ziyâd'dan rivayette bulunmuştur. İsnadda yer alan bazı râvilerin cerh edilmiş olması, bazılarının ise Suriye bölgesinde ikame etmesi rivayetin sıhhati konusunda şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca Hâris b. Ziyâd'ın ölüm tarihi

⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001): 28: 383; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hıbbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 16: 191; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Mustafa Azami, (el-Mekteberü'l-İslâmî, 2003), 2: 932; Zehebî, *Siyer*, 3: 124.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 2: 913.

¹¹ İbn Hıbbân, *Sahîh*, 16: 191.

¹² İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-beşâir, 2002), 2: 513; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf, (Riyad: Dâru'l-vatan, 1998), 2: 804.

¹³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve fefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvad Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3: 343.

ile Yusuf b. Seyf arasında oldukça uzun bir süre vardır. Yine râvilerden tebeuttâbiîn tabakasına mensup Muâviye b. Salih (öl. 160/777) Şam bölgesinde resmî görevle bulunmuş biridir.¹⁴ Müşterek râvi konumundaki Abdurrahman b. Mehdî el-Basri'nin (öl. 230/845) de münkerü'l-hadis olduğu ifade edilmiştir.¹⁵

Gerek râvilerin Şam bölgesinden olması gerekse seneddeki illetlerden dolayı mezkûr hadisin sahih rivayet şartlarını taşımadığı söylenebilir.

Aslında Hz. Peygamber'in yeni iman etmiş bir gence eğer onda bir yetenek gördü ise iltifatta bulunması ve ona dua etmesi çok da yadırganacak bir durum değildir. Ancak söz konusu kişi uzun yıllar Hz. Peygamber'e karşı savaşan Mekke lideri Ebû Süfyân'ın oğlu ve İslâm tarihi boyunca siyasi kimliği sahâbî kimliğinin önünde yer alan bir isim olunca onu öven ve yeren rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması kaçınılmaz olmakta, Hz. Muâviye'yi yüceltmek gayesiyle bazı müspet veya menfi icraatlarının Hz. Peygamber'e söylettirilmesi ihtimalini akla getirmektedir.

2.1.2. “Allah'ım! Onu Hidayete Erdir” Rivayeti

Rivayete göre Hz. Peygamber bir duasında Hz. Muâviye'yi kastederek “اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًا وَاهْدِ بِهِ”/Allah'ım! Onu hidayete vesile olan ve hidayete üzere olan biri eyle. Onun vasıtasıyla insanları hidayete ulaştır.” şeklinde dua etmiştir. Bazı tarih ve tabakât kitaplarında yer alan bu ifade¹⁶ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Tirmizî (öl. 279/892) gibi önemli muhaddisler tarafından da kaydedilmiştir.¹⁷

İmam Tirmizî mezkûr hadisi, Hz. Peygamber ⇒ Abdurrahman b. Ebî Umeyra ⇒ Rabia b. Yezîd ⇒ Said b. Abdilaziz ⇒ Ebû Müshir Abdil'âla b. Müshir ⇒ Muhammed b. Yahya senediyle zikretmiştir.

Bazı âlimlerin sahâbî, bazılarının tâbiînden saydığı Abdurrahman b. Ebî Umeyra el-Ezdi'nin (öl. 70/689) Humus'ta oturduğu, ticaretle uğ-

¹⁴ Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 4: 219.

¹⁵ Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 5: 520.

¹⁶ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eshrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefüddin, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998), 7: 204; Zehebi, *Siyer*, 3: 126; Cemâluddin Ebû'l-Haccâc el-Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eshrâf bi ma'rifeti'l-etrâf* üzerine yapılan çalışmalar için bk. Erdoğan Köycü, *el-Mizzî'nin Hadis İlmi'ndeki Yeri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 43-44.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29: 426; Tirmizî, “Menâkıb”, 48; Zehebi, *Siyer*, 3: 125.

raştığı ve hadis rivayeti konusunda iyi olmadığı ifade edilmiştir.¹⁸ Hadisin râvilerinden Rabia b. Yezîd'in (öl. 80/700) de Şam'da yaşadığı, hicri seksenlerde vefat ettiği ve Hz. Muâviye'nin sohbetlerine katıldığı belirtilmektedir.¹⁹ Künyesi İbn Ebî Yahya et-Tenûhî ed-Dımeşkî olan Sa'id b. Abdilaziz'in (öl. 167/783) ise Şam müftülüğü yaptığı, çok hadis rivayet etmediği ancak pek çok muteber râvinin kendisinden hadis naklettiği bildirilmiştir.²⁰ Şam'ın önemli âlimlerinden biri olan râvilerden Ebû Müshir'in (öl. 220/835) hadis yanında meğâzî ve ensâb ilimlerinde şöhrete ulaştığı; Ebû'l-Ala künyesi ile de bilinen râvinin halife Me'mun (öl. 218/833) döneminde "Kur'an mahlûktur" demediği için hapse atıldığı ve orada öldüğü ifade edilmiştir.²¹ Râvilerden Muhammed b. Yahya'nın kim olduğu ise tespit edilememiştir.

Ahmed b. Hanbel ise; Hz. Peygamber ⇒ Abdurrahman b. Ebî Umeyra el-Ezdî ⇒ Rabia b. Yezîd ⇒ Said b. Abdilaziz ⇒ Velid b. Müslim ⇒ Ali b. Bahr ⇒ Ahmed b. Hanbel ⇒ Abdullah b. Ahmed senediyle rivayet etmiştir.

Velid b. Müslim (öl. 195/811) Ebû'l-Abbâs ed-Dımeşkî künyesi ile bilinen râvinin hadis hafızı meşhur bir âlim olduğu ancak tedlis yaptığı gerekçesi ile müdellisler arasında zikredilmiştir.²²

Ebû'l-Hasan el-Farisî künyesi ile bilinen Ali b. Bahr'ın (öl. 234/849) sika olduğu ve pek çok kişinin kendisinden hadis naklettiği bildirilmiştir.²³ Söz konusu hadisi Hz. Peygamber'den rivayet eden el-Müzenî el-Ezdî'nin (öl. 61/680) sahâbî olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bazı kaynaklarda onun tâbiinden olduğu ve Şam'da ikamet ettiği ifade edilmiştir.²⁴ İsnadın ortak râvisi olan Said b. Abdilaziz'in dışındaki râvilerin sika olduğu ifade edilmiştir. Said b. Abdilaziz'in yaşlılık dönemlerinde ihtilata düştüğü ve riva-

¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 674.

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 5: 239.

²⁰ Zehebî, *Siyer*, 8: 32.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 363.

²² Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Esmâü'l-müdellisîn*, thk. Mahmud Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-ceyl, t.y), 1: 102; Zehebî, *Siyer*, 9: 212.

²³ Zehebî, *Siyer*, 11: 12.

²⁴ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4: 1836; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2: 674.

yetleri birbirine karıştırdığı söylenmiştir.²⁵ Bu rivayetin Muâviye ve oğlu Mervan isnadıyla geldiğini söyleyenler de vardır.²⁶

Tirmizî'nin senedinde yer alan Ebû Müshir Abdil'âla b. Müshir'in (öl. 211/826) İbn Ebî Dürâme ismiyle meşhur olduğu ve onun da Şam'da ika-met ettiği belirtilmiştir.²⁷ Yine her iki senedin ortak râvilerinden Rabia b. Yazîd'in (öl. 121/738) Şam'ın fakihlerinden abid bir zat olduğu belirtilmiştir.²⁸

Hiz. Muâviye hakkındaki bu rivayetin senedinde yer alan ilk râvinin tâbiinden olma ihtimali, diğer râvilerin Şamlı olması, ortak râvinin ise yaşlılık dönemlerinde ihtilata düşmesi bu rivayetin sened yönüyle zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. İlk râvi işaret edildiği gibi tâbiinden olursa söz konusu hadisin mürsel hadislerden sayılacağı, mürsel hadisin ise ancak bazı şartlar dâhilinde makbul olabileceği ifade edilmiştir.²⁹

2.1.3. “Allah’ım! Onunla Hidayet Ver” Rivayeti

Ebû İdris el-Hevlânî'nin anlattığına göre Hiz. Ömer, Umeyr b. Saîd'i Humus valiliğinden azledip onun yerine Muâviye b. Ebî Süfyân'ı atayınca insanlar Muâviye hakkında ileri geri konuşmaya başladılar. Bunun üzerine Umeyr; “Onun hakkında hayırdan başka bir şey söylemeyin, zira ben Hiz. Peygamber'in Muâviye için “اللَّهُمَّ اهْدِنِي بِهِ/Allah'ım! Onunla hidayet ver” dediğini duydum” der.³⁰

Tirmizî'nin rivayet ettiği hadisin isnad zinciri şu şekilde kayıtlıdır: Hiz. Peygamber⇒Umeyr b. Said (öl. 115/734) ⇒Ebû İdris el-Hevlânî (öl. 80/700) ⇒Yunus b. Halbes (öl. 132/750) ⇒Amr b. Vâkıd (öl. 180/797) ⇒Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (öl. 237/852) ⇒Muhammed b. Yahya (öl. 275/889) ⇒Tirmizî (öl. 279/893).

Kütüb-i Tis'a içinde sadece Tirmizî'nin naklettiği ve garib hadis³¹ ola-

²⁵ İbnü'l-Esîr Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-Usûl fi ehâdîsi'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1972), 9: 107.

²⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtîm er-Râzi, *İlelül-hadis*, thk. Muhibbuddin el-Hatib, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1985), 2: 362.

²⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 363.

²⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 407.

²⁹ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985), s. 118.

³⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 48. Zehebî, *Siyer*, 3: 126.

³¹ Garib hadis, herhangi bir tabakada râvi sayısının tek olduğu âhâd hadis türüdür. Garib

arak değerlendirdiği bu rivayetin isnadında Amr b. Vâkıd (öl. 171/788) vardır. Ebû Hafs ed-Dımeşkî künyesi ile bilinen Amr b. Vâkıd mecruh râviler arasında yer almıştır. Buhârî onu “münkerü'l-hadis”, Nesâî ve Dârekutnî ise “metrükü'l-hadis” olarak değerlendirmiştir.³²

Râvilerden Ebû İdris el-Hevlânî (öl. 80/700), İzullah b. Abdillâh künyesi ile meşhur olmuş tâbîinden biridir. Şam'da kadılık ve vaizlik görevlerini de yapmış olan Ebû İdris el-Hevlânî, Ebû Zer, Ebû'd-Derda, Ebû Hureyre, Huzeyfetü'l-Yeman, Ebû Musa el-Eş'âri gibi önemli sahâbilerden rivayetlerde bulunmuştur.³³ Yunus b. Halbes'in kim olduğu ise belli değildir.

Mezkûr haberin râvilerinden Amr b. Vâkıd'ın cerh edilmesi ve Şamlı olması, yine Ebû İdris el-Hevlânî'nin Şam'da Muâviye'nin memurlarından biri olarak kadılık görevinde bulunması, Yunus b. Halbes'in mechûl râvilerden olması rivayetin zayıf olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Sened yönüyle zayıf olduğu anlaşılan rivayetin metin yönüyle de tenkide muhtaç olduğu görülmektedir. Zira Hz. Ömer'in görevden azlettiği ve yerine Muâviye'yi atadığı Umeyr'in bu işten hoşnut olmuş gibi konuşması hatta Muâviye aleyhine konuşanları susturması insan fitratına ve dönemin şartlarına pek uygun düşmemektedir.

2.1.4. “On İki Halife Yönetime Gelmedikçe Hilafet Son Bulmaz” Rivayeti

Müslim'in kaydettiği bir habere göre on iki halifeden sonra saltanatın başlayacağı ve bu halifelerin de Kureyş kabilesinden olacağı haber verilmiştir. Bu rivayette dolaylı yoldan da olsa Hz. Muâviye'ye bir övgünün olduğu görülmekte, onun halifeliğinin Hz. Peygamber tarafından haber verildiğine işaret edilmektedir. Söz konusu rivayet Müslim'de; “*On iki halife gelip geçmedikçe hilafet son bulmaz*” lafızları ile kayıtlıdır.³⁴

Müslim, mezkûr hadisi Hz. Peygamber ⇒Câbir b. Semûra ⇒Husayn ⇒Cerir ⇒Kuteybe b. Saîd senediyle kaydetmiştir. Tamamı sika râvilerden

teriminin anlamları hakkında bk. Yusuf Akgül, “Garibu'l-Hadis Eserlerinde Geçen Garib Kelimeler Hakkında Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2.2 (2012/2), ss. 98-100.

³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 701.

³³ Zehebî, *Siyer*, 4: 273; *Târîhu'l-İslâm*, 2: 890.

³⁴ Müslim, “İmâre”, 1.

oluşan bu isnad zincirinden dolayı söz konusu hadis sahih olarak değerlendirilmiştir. Ancak mezkûr hadisin mana ve mefhum yönüyle bazı çelişkiler barındırdığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in kesin ifadelerle on iki halifeden sonra krallığın başlayacağını söyleyerek gelecekte haber vermesi başlı başına bir tartışma konusudur.³⁵ Eğer Hz. Peygamber gelecekte olacakları biliyor olsaydı onun verdiği haberin tarihe uygun olması, yani on iki halifeden sonra saltanatın başlaması gerekirdi. Oysa beşinci halife Hz. Muâviye oğlu Yezîd'i yerine tayin ederek hilafeti sonlandırmıştır. Yani kısa süre hilafet makamında bulunan Hz. Hasan'ı da sayarsak toplam altı halifeden sonra Yezîd sultan olarak devletin başına geçmiştir. Ayrıca on iki halifeden sonra saltanatın başlayacağı bilgisi hilafetin otuz yıl süreceğini bildiren rivayetle de çelişmektedir.³⁶ Bu ikinci hadiste geçen otuz yılın ilk beş halife dönemi olduğu bazı kaynaklarda ifade edilmiştir.³⁷ Hulefâ-i râşidîn ve altı ay süren Hz. Hasan'ın hilafeti otuz yıla denk düşmekte, akabinde Emevi Devleti dönemi başlamaktadır. Hz. Muâviye de dahil, Emevi Devleti'nin yöneticileri her ne kadar kendilerini halife olarak isimlendirmiş olsalar da krallar gibi yaşamaları sebebiyle bu tartışılmıştır.³⁸

Hilafetin otuz yıl süreceğini bildiren İbn Hıbbân rivayeti ile on iki halifeden sonra saltanatın başlayacağını bildiren Müslim rivayeti arasındaki teâruz cem ve te'lif ile giderilemediği için tercih yapmak zorunlu hale gelmektedir. İbn Hıbbân rivayeti sened yönüyle daha zayıf olsa da tarihî realiteye uygunluk bakımından tercihe şayandır.

2.1.5. Hz. Muâviye'nin Halife Olacağını Haber Veren Rivayet

Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği bir rivayete göre Hz. Muâviye'nin halife olacağı açıkça bildirilmiştir. Bu haberde anlatıldığına göre Muâviye

³⁵ Ali Binol, "Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kur'an'daki bağlamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/13 (2018/13), ss. 171-173.

³⁶ "الْخِلاَفَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا" / *Benden sonra hilafet otuz yıl daha sürecektir, sonra saltanat başlayacaktır* İbn Hıbbân, *Sahîh*, 15: 392.

³⁷ Hz. Ebû Bekir; iki yıl dört ay, Hz. Ömer; on yıl altı ay; Hz. Osman; on iki yıl, Hz. Ali; dört yıl sekiz ay; Hz. Hasan; altı ay halifelik yapmıştır. Toplamı otuz yıla tekabül etmektedir. Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 24: 24.

³⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârf*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 8: 77.

elinde bir su kabı ile Resûlüllah'ın odasına girer. Hz. Peygamber başını kaldırıp Muâviye'yi görünce ona, “*Ey Muâviye! Bir gün yönetim işini üstlenirsen Allah'tan kork ve adil ol*”³⁹ der. Hz. Muâviye bu söze binaen halife olma ümidiyle yaşamıştır.

Bu hadisin isnad zincirinde; Ebû Ümeyye Amr b. Yahya b. Said'in dedesi Huseyn b. Haris (tâbiîn) ⇒Ebû Ümeyye Amr b. Yahya b. Said (tebeuttâbiîn) ⇒Ravh (tebeuttâbiîn) ⇒Ahmed b. Hanbel vardır. Senedi oluşturan tüm râvilerin sika olduğu bildirilmiştir. Ancak hadisin mürsel olduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'den nakilde bulunan Ebû Ümeyye'nin dedesi el-Hüseyn b. el-Hâris el-Kûfi tâbiînden olduğu halde Hz. Peygamber'den nakilde bulunmuştur. Mürsel hadisin zayıf hadisler arasında yer aldığı bilinen bir husustur.⁴⁰

Bu rivayetin benzeri, Muâviye ⇒Abdülmelik b. Umeyr ⇒İsmail b. İbrahim b. Muhâcir ⇒Yahya b. Ebî Zaide isnadıyla nakledilmiştir. Söz konusu rivayette Muâviye; “Allah'a yemin olsun ki beni halifelğe sevk eden şey Hz. Peygamber'in; “*إِنْ مَلَكَتْ فَأَحْسِنُ ، يَا مُعَاوِيَةَ* / *Ey Muâviye! Melik olduğunda iyi davran*”, sözü olmuştur” bilgisine yer verilmiştir⁴¹ Mezkûr haberin isnadını oluşturan râvilerden İbrahim b. Muhâcir'in rivayette fahiş hatalar yaptığı, oğlu İsmail'in de zayıf olduğu pek çok âlim tarafından bildirilmiştir.⁴²

Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber Muâviye'ye: “*Bir gün hilafet makamına gelirsen ne yaparsın?*” şeklinde bir soru sorar. Orada bulunan Ümmü Habibe; “Ya Resûlellah! O halife olacak mı?” diyerek merakını gidermek ister. Hz. Peygamber, “Evet” diyerek yanıtlar ancak bazı sorunların çıkacağını da haber verir. Bunun üzerine Ümmü Habibe kardeşi Muâviye için Hz. Peygamber'in dua etmesini ister.⁴³

Hz. Muâviye'nin henüz çok gençken aile geleneğinde var olan idareciliği aklına koyması normal bir durum olsa da Hz. Peygamber'in “*Bir*

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 129.

⁴⁰ Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûri İbn Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, (Dimeşk: Mektebetü'l-Farabî, 1984), s. 31.

⁴¹ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 11: 147.

⁴² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (Riyad: Daru's-semî, 2000), 3: 128.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 123.

gün melik olursan iyi davran” sözüne dayanarak idareciliği istediği makul gözükmemektedir. Ayrıca diğer ulu sahâbîler dururken Hz. Peygamber’in yeni Müslüman olmuş, malı ve canıyla Allah yolunda henüz bir cehdi olmayan bir gencin ileride yönetici olacağını bildirmesi de haberin sonradan ihdas edildiği izlenimini uyandırmaktadır.

2.2. Hz. Muâviye’yi Yeren Rivayetler

Hadis kaynaklarımızda Hz. Muâviye’yi yeren rivayetlere de rastlanmaktadır. Şia kaynaklarında bu tür rivayetlerin daha çok olduğu açıktır. Zira Şiî anlayışına göre Muâviye, hilafeti nass ile sabit olan Hz. Ali’ye karşı gelmiş, onun elinden makamını zorla çekip almış bir gâsıptır. Muâviye bu tutumu ile Allah’ın emrini çiğnemiş en zalim kişilerden biridir. Hz. Muâviye’ye olan bu düşmanlığın rivayetlere yansımamış olması elbette düşünülemezdi.

2. 2.1. “Muâviye Seni Yoksul Bırakır” Rivayeti

Medine’ye hicret eden ilk kadın sahâbîler arasında yer alan Fâtıma binti Kays (öl. 54/674) önce Ebû Amr b. Hafs’la evlenir. Fâtıma bir müddet sonra şiddetli geçimsizlik nedeniyle eşinden boşanır. Muâviye b. Ebî Süfyân, Ebû Cehm b. Suhayr ve Üsâme b. Zeyd Fâtıma’ya talip olurlar. Fâtıma kiminle evleneceği konusunda kararsız kalınca Hz. Peygamber’e danışır. Allah’ın elçisi ona Üsâme ile evlenmesini tavsiye eder. Fâtıma binti Kays Üsâme ile evliliğe önce itiraz etse de Hz. Peygamber’in diğer seçeneklerin uygunsuzluğuna dikkat çekmesi üzerine Üsâme ile evliliğe razı olur. Diğer iki adayı eleyen ifadeler hadis kaynaklarında; “أَمَّا أَبُو جَهْمٍ، فَلَا يَصْعُ عَصَاهُ عَنْ” وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُغْلُوكَ لَا مَالَ لَهُ، انْجَحِيَ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ *elinden sopa eksik olmaz, Muâviye ise malı olmayan fakir birisidir. Öyle ise sen Üsâme ile evlen*” şeklinde kayıtlıdır.⁴⁴ Bu rivayete göre Hz. Peygamber Muâviye fakir olduğu için Fâtıma binti Kays’ın onunla evlenmesine razı olmamış, Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir.

Söz konusu hadisin Buhârî hariç *Kütüb-i Sitte*’yi oluşturan hadis kaynaklarında ve diğer önemli kitaplarda yer alması onu dokunulmaz bir ri-

⁴⁴ İmam Mâlik, “Talâk”, 23; Müslim, “Talâk”, 36, 47; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 39; Tirmizî, “Nikâh”, 37; Nesâî, “Nikâh”, 22.

vayete dönüştürmüştür. Oysa kaynak ve sened yönüyle her ne kadar sahih olsa da mezkûr rivayet, metin ve mana yönüyle tenkide açıktır. Nitekim bazı âlimler manadaki illet sebebiyle bu rivayet hakkında susmayı tercih etmişlerdir.⁴⁵

Güzelliği, zekâsı ve nesep sahibi olmasıyla meşhur olan Fâtıma binti Kays'ın denklik bakımından Hz. Muâviye gibi soylu, iyi eğitilmiş ve zengin biriyle evlendirilmesi beklenirken onun köle bir ailenin çocuğu olan Üsâme b. Zeyd ile evlenmesi tavsiye edilmiştir. Bu durum Üsâme'nin güzel ahlakı ve müttakî oluşuyla izah edilseydi bu çok yerinde ve maruf sünnete uygun bir yaklaşım olurdu. Ancak söz konusu hadiste geçtiği üzere Muâviye'nin fakir oluşu sebebiyle Üsâme'nin tercih edildiği şeklindeki izah tarihî gerçeklere muvafık olmadığı gibi maruf sünnete de uygun değildir. Zira Hz. Muâviye ve onun babası Ebû Süfyân Mekke'nin fethine kadar müşriklere liderlik yapmış, oldukça zengin biridir. Ayrıca Mekke'nin fetminden hemen sonra yapılan Huneyn Seferi akabinde ganimet olarak Ebû Süfyân ve oğluna yüzer deve yanında yüklü miktarda para da verilmiştir.⁴⁶ Zaten zengin olan Hz. Muâviye'nin bu ganimetlerle daha da zengin olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Hz. Muâviye'nin eşini geçindiremeyecek kadar yoksul olduğu yolundaki hadis onun Müslüman olmadan önce de zengin olduğunu haber veren haberlere muhaliftir. Ayrıca pek çok hadiste Hz. Peygamber mal mülk sahipleri ile değil güzel ahlak sahipleri ile evlenilmesini tavsiye etmiştir.⁴⁷

2.2.2. “Allah Senin Karnını Doyurmasın” Rivayeti

İbn Abbâs'ın anlattığına göre bir gün Hz. Peygamber ona Muâviye'yi çağırmasını söyler. İbn Abbâs gidip Muâviye'yi çağırır, ancak onun yemek yediği söylenince döner gelir ve durumu Hz. Peygamber'e bildirir. Hz. Peygamber bir kez daha onu Muâviye'yi çağırarak için gönderir. İbn Abbâs yine aynı bilgi ile döner ve Hz. Peygamber'e Muâviye'nin yemek yediği-

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala's-sahiheyin*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 4: 61.

⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 116.

⁴⁷ Buhârî, “Nikâh”, 15; Müslim, “Radâ”, 53; “Radâ”, 64; Nesâî, “Nikâh”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 5.

ni söyler. Bu durum üçüncü kez tekrar edince Hz. Peygamber Muâviye için “لَا أَشْبِعُ اللَّهَ بَطْنَهُ”/Allah onun karnını doyurmasın” şeklinde bir bedduada bulunur. İbn Abbâs bu olaydan sonra Muâviye’nin bir daha doymadığını söylemiştir.⁴⁸

Tedvîn döneminin ilk hadis kaynaklarından biri olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin (öl. 204/819) *Müsned*’inde söz konusu rivayetin senedi şöyledir: İbn Abbâs ⇒ Ebû Hamza el-Kassâb ⇒ Ebû Avâne ⇒ Hişâm ⇒ Ebû Dâvûd ⇒ Yunus.⁴⁹

Müslim’in kaydında ise sened; İbn Abbâs ⇒ Ebû Hamza el-Kassâb ⇒ Şu‘be ⇒ Ümeyye b. Halid ⇒ İbn Beşşâr ⇒ Muhammed b. Müsenna el-Anaziy şeklindedir.⁵⁰

Zehebî ise bu haberi, İbn Abbâs ⇒ Ebû Avâne ⇒ Musa b. İsmail ⇒ Hişâm b. Ali ⇒ Ali b. Hişâm ⇒ Hâkim tarikiyle kaydetmiştir.⁵¹

Birkaç farklı senedle gelmesi ve seneddeki râvilerin sika olması sebebiyle rivayetin isnad yönüyle sahih olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Sened ve kaynak bakımından sahih olsa da metin ve mana bakımından söz konusu hadis şerhe ve tenkide muhtaçtır. Zira bu hadise göre Hz. Peygamber maruf sünnetine muhalif olacak bir tutum sergilemiş, sadece geç kaldı diye Hz. Muâviye’ye bedduada bulunmuştur. Bu beddua neticesinde Hz. Muâviye ömrünün sonuna kadar bir türlü doyamamış, yedikçe daha çok açlık hissetmiş, acıktıkça da yemiştir.

Eğer Hz. Peygamber’in ona bu şekilde beddua ettiği doğruysa bu olayın Medine’de ve Hz. Peygamber’in son yılları içinde gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Zira 630 yılında, Mekke’nin fethinden sonra Hz. Muâviye Müslüman olmuş ve bir müddet sonra Medine’ye gelmiş ve orada Hz. Peygamber’e komşu olmuştur. Allah’ın elçisi oldukça zeki ve okuma yazma bilen bu kıymetli gencin yeteneklerinden istifade etmek için ona çeşitli görevler vermiş, mektuplar yazdırmıştır. Yeni Müslüman olmasına rağmen önemli görevler üstlenmiş olan bu yetenekli gence Hz. Peygamber’in “Karnın doymasın” şeklinde bir bedduada bulunması ve bu bedduanın da

⁴⁸ Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdül-Muhsin et-Türki, (Kahire: Mektebetü’l-hicr 1999) 1: 359; Müslim, “Birr, Sıla ve Âdâb”, 25; Zehebî, *Siyer*, 3: 123.

⁴⁹ et-Tayâlisî, *Müsned*, 1: 359.

⁵⁰ Müslim, “Birr”, 25.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 3: 119.

kabul olması tarihî verilere uygun olmadığı gibi Resûlullah'ın merhamet sıfatı ve bilinen sünneti ile de uyumlu değildir. Zira Hz. Muâviye'nin hayatı boyunca çok yemek yediği, yemeğe bir türlü doyamadığı yolunda sahih ve sabit bilgiler mevcut değildir. Zengin bir tüccar, vali ve devlet başkanı olarak her türlü imkâna sahip olan Hz. Muâviye iddia edildiği gibi çok yemek yemiş olsaydı, beden bakımından çok kilolu ve yakışksız olurdu. Aşırı yemeden dolayı sağlıklı bir hayat sürdürür ve erken yaşta ölürdü. Sahih ve sabit olan bilgilere göre bunların hiçbiri olmamış, aksine oldukça yakışıklı ve sağlıklı olduğu ifade edilmiştir.⁵² Anlaşılan o ki çok yemek yediği, yemeğe doyamadığı şeklindeki ifadeler Hz. Muâviye'yi aşığılamak için muhalifleri tarafından uydurulmuş sözlerdir.

2.2.3. “Ümeyye Oğullarının 40. Seneye Ulaştıklarında Zulmedeceği” Rivayeti

Ebû Zer'den gelen merfû bir rivayete göre Hz. Peygamber; “إذا بلغت بنو أمية أربعين اتخذوا عباد الله حولا و مال الله نحلا و كتاب دغلا / Ümeyye oğulları kırkıncı seneye ulaştıklarında Allah'ın kullarını köle edinirler. Allah'ın malına el koyarlar ve kitapta (Allah'ın) kusur bulurlar” buyurmuştur.

Hâkim'in (öl. 405/1014) kaydettiği ve Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Ta'lik*'inde munkatı olduğunu belirttiği rivayetin senedi Ebû Zer ⇒ Râşid b. Sa'd ⇒ Ebû Bekir b. Ebî Meryem ⇒ Bakiye b. el-Velid ⇒ Ebû Uteybe Ahmed b. el-Ferc el-Hicazi ⇒ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yakub şeklinde kayıtlıdır.⁵³

Hadisi Ebû Zer'den nakleden Humuslu Râşid b. Sa'd'ın (öl. 113/732) tâbiinden sika bir râvi olduğu söylenmiştir.⁵⁴ İbn Adi ve İbn Hibbân gibi âlimler Râşid b. Sa'd'dan nakleden Ebû Bekir b. Ebî Meryem'in (öl. 156/772) ise zayıf bir râvi olduğunu, rivayetlerinde çok hata ettiğini ve onun hadislerinin delil olamayacağını söylemişlerdir.⁵⁵ Bakiye b. el-Velid'in (öl. 197/813) zayıf olduğu, hadis rivayetinde hatalar yaptığı;⁵⁶ Ebû

⁵² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 308.

⁵³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 525.

⁵⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 43.

⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, 7: 65; *Târîhu'l-İslâm*, 4: 258.

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, 12: 521.

Uteybe Ahmed b. el-Ferc'in (öl. 280/894) ise Humuslu olduğu ve zayıf râvilerden olduğu söylenmiştir.⁵⁷

Haberi nakleden beş râviden üçünün sika râvilerden olmadığı görülmektedir. Bu durumda söz konusu rivayetin sened yönüyle makbul haberlerden olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Sened yönüyle sahih olmayan mezkûr rivayetin metin yönüyle de sahih olmadığı, siyaseten üretilmiş manalar içerdiği görülmektedir. Zira hicretin 37. yılında Sıffın Savaşı'nın gerçekleştiği, 40. yılında Hz. Ali'nin şehit edilmesi akabinde Hz. Muâviye'nin iktidara geldiği ve böylece Ümeyye oğullarının yönetimi ele aldığı bilinen bir husustur.

2.2.4. “Bu Ümmetin Helaki Kureyşli Bir Çocuğun Elinden Olacaktır” Rivayeti

Ebû Hureyre'den gelen merfû bir rivayette Hz. Peygamber'in; “هلاک هذه الأمة على يدي أغيلة من قريش/Bu ümmetin helaki Kureyş'ten bir çocuğun elinden olacaktır” buyurmuştur. Hâkim'in Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu halde tahrir etmediklerini söylediği rivayet⁵⁸ âli isnada sahiptir. Zira isnad zincirinde sahâbî râvisi hariç sadece iki kişi vardır.

Hadis, Ebû Hureyre ⇒ Ammar b. Ebî Ammar ⇒ Ebû Bekir b. Ebî Meryem senediyle kayıtlıdır. Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) nakilde bulunan Ammar b. Ebî Ammar'ın (öl. 120/737) sika râvilerden olduğu söylense de⁵⁹ ondan nakilde bulunan İbn Ebî Meryem'in (öl. 156/772) sika olmadığı ve onun hadisi ile delil getirilemeyeceği bir önceki rivayette dile getirilmişti.

Mana yönüyle de yine Hz. Muâviye'nin yönetimine razı olmayan muhalif grupların siyaseten ürettikleri bir haber olarak anlaşılmaktadır. Zira ümmet hiçbir Kureyşlinin elinde helak olmamıştır. Dünyevi bir meselede Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesi, geleceği sadece Yüce Allah'ın bildiğini haber veren ayet ve hadislerle muhaliftir.

2.2.5. “Muâviye'yi Minberimde Görürseniz Öldürün” Rivayeti

Ebû Said el-Hudrî ve Amr b. Ubeyd'den gelen merfû bir rivayete göre Hz. Peygamber, “إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه/Muâviye'yi minberimde

⁵⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 1: 575; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* 6: 491.

⁵⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 525.

⁵⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 463.

görürseniz onu öldürün.” buyurmuştur. Pek çok tâli hadis kaynakları ile siyer ve meğâzî kitaplarında yer alan bu rivayet, sened ve metin yönüyle mevzû olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰ İbnü'l-Cevzî bu rivayetin senedini incelemiş ve altı tarikten geldiğini tespit etmiştir. Her tarikte Ubbâd b. Yakub gibi Rafıza'dan olan ve Hz. Muâviye aleyhine hadisler uyduran pek çok râviden söz etmiştir.⁶¹ Bazı kaynaklarda mezkûr rivayette geçen Muâviye'nin, Muâviye b. Ebî Süfyân değil de Muâviye b. Tâbut olduğu söylene de bu görüş itibar görmemiştir.⁶²

Buhârî'nin anlattığına göre Hz. Ömer'in halife olduğu bir dönemde muhtemelen Şam'da iken Muâviye hutbe okumak için minbere çıktığında Ebû Nadra isimli bir şahıs kalkıp Hz. Peygamber'e ref ederek bu haberi rivayet eder. Orada bulunanlar böyle bir hadisin olup olmadığını öğrenmek için Hz. Ömer'e mektup yazarlar. Hz. Ömer bu mektuba cevap vermeden hakkın rahmetine kavuşur. İmam Buhârî bu haberi nakleden Ebû Nadra'nın Hz. Peygamber döneminde yaşamadığı halde merfû rivayetlerde bulunduğunu söylemiştir. Buhârî seneddeki diğer râvilerin sika olmayışı ve metindeki illetler sebebiyle bu haberin mevzû olduğunu söylemiştir.⁶³ İbn Kesîr, “Bu, yalan bir haberdir. Şayet doğru olsaydı, sahâbî Allah rızası için kınayanın kınamasından korkmadan bu işi yapardı” demiştir.⁶⁴

Benzeri bir rivayette de; “*Hilafet Ebû Süfyân hanedanına haramdır. Bir gün Muâviye'yi minberim üzerinde göreceksiniz onun karnını yarın*” denilmiştir. Mevzû olduğu anlaşılan bu rivayet bir önceki rivayetin açıklayıcısı olarak nakledilmiş gibidir. Bu habere göre Muâviye iktidara gelmemeli, şayet gelirse ona karşı savaş açılmalıdır. Hz. Ali taraftarlarının uydurmuş olması muhtemel olan bu rivayet, ne yazık ki Şîî sitelerinde sahih bir haber olarak dolaşmaktadır.⁶⁵

Hz. Muâviye'yi öldürmeyi teşvik eden bu haber, cana kıymayı haram

⁶⁰ Süyûtî, *el-Leâli'l-mesnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1983), 1: 389; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 3 cilt, (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1968), 2: 25.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2: 26, 27.

⁶² Süyûtî, *el-Leâli*, 1: 389.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.), 1: 162.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 434.

⁶⁵ Bk. <http://www.caferilik.com/makaleler/ehl-i-beyt-a-s/676-h%C3%BCseyini-yol-ve-emevi-yol>.

kılan ayet ve hadislere muhalif olduğu gibi yönetici fâsık bile olsa ona itaati emreden⁶⁶ hadislerle de tenâkuz halindedir.

2.2.6. “Sünnetimi İlk Değiştirecek Kişi” Rivayeti

İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Zer ⇒ Ebû'l-Aliye ⇒ Avf ⇒ Ebî Halde ⇒ Hevze b. Halife senediyle kaydettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, “أَوَّلُ مَنْ يُبَدِّلُ سُنَّتِي رَجُلٌ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ / *Sünnetimi değiştirecek ilk kişi Ümeyye oğullarından biri olacaktır*” buyurmuştur.⁶⁷

Râvilerinin sika olduğu ve senedde bir inkıtanın bulunmadığı bu rivayet, isnad yönüyle sahih gözükmektedir. Mezkûr rivayeti doğru kabul edenlere göre Hz. Peygamber'in sünnetini değiştiren ilk kişi ya Hz. Muâviye ya da onun oğlu Yezîd'dir. Zira Hulefâ-i râşidîn'den sonra yönetimi üstlenen Ümeyye oğulları içinde önemli değişiklikler yapan idarecilerden biri Muâviye diğeri de onun oğlu Yezîd olmuştur.

Bazı yorumlara göre ise hadiste bahsi geçen kişi ne Hz. Muâviye ne de onun oğlu Yezîd'dir. Burada bahsi geçen kişi Ebû Süfyân'ın diğer oğlu Yezîd'dir. Anlatıldığına göre Yezîd İbn Ebî Süfyân Şam'da vali iken bir savaş neticesinde Müslümanlar epey bir ganimet elde ederler. Ele geçirilen ganimetler arasında oldukça güzel bir cariye de vardır. Bu cariye bir Müslümanın hissesine düşer. Vali Yezîd, buna razı olmaz ve bu güzel cariyeyi kendine alır. Haksızlığa uğrayan bu şahıs durumu Ebû Zerr'e anlatır ve ondan yardım talep eder. Ebû Zer, Yezîd'in makamına çıkar ve yaptığı işin yanlış olduğunu ifade ettikten sonra yukarıda geçen hadisi okur. Sünneti değiştiren kişi olmaktan korkan Yezîd, cariyeyi sahibine iade etse de hadiste geçen kişi olmaktan kurtulamamıştır.⁶⁸

Eğer bu hadis mana yönüyle sahih kabul edilse bile Hz. Peygamber'in belli bir kişiden ziyade bir aileyi yani Ümeyye oğullarını kastetmektedir. Zira Hz. Peygamber Beni Ümeyye ailesinin eninde sonunda iktidarı ele geçireceğini ve sünnetine muhalif işler yapacağını tahmin etmektedir. Zira bu aile İslâmiyet'ten önce de yöneticilik yapmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu toplumu çok iyi tanıdığını ve bu ailenin

⁶⁶ Buhâri, “Ahkâm”, 42.

⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef*, 7: 260.

⁶⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Metâlibiu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, 19 cilt, (Suud: Dâru'l-âsime, 1419), 12: 459.

yönetime olan hırsını çok iyi bildiğini göstermektedir. Gerçekten de Ebû Süfyân ailesi çok geçmeden iktidarı ele geçirmiş ve uzun yıllar devleti idare etmiştir.

3. Siyer ve Meğâzî Kitaplarında Hz. Muâviye

Hz. Muâviye Hz. Peygamber'den sonra elli yıl yaşamıştır. Bu uzun süre içinde pek çok siyasi, dinî ve ilmî tartışma ve kavganın içinde yer almış, sevenleri ve sevmeyenleri olmuştur. Onu öven rivayetlerin ekserisi siyasi destekçileri tarafından rivayet edilirken yeren rivayetler de Hz. Ali taraftarlarınca üretilmiştir. Hz. Muâviye'yi üstün görmek isteyenler onun meziyetlerini mübalağa edip hadis olarak rivayet ederken, hasımları da boş durmamış onu hem siyasi hem de ahlaki yönüyle hafife alan rivayetler üretmişlerdir.

Hz. Muâviye'nin güvenilir ve saygın bir idareci olduğu ya Hz. Peygamber ya Cebrail yahut önemli bir sahâbîye söyletirilmiştir. Hatta Hz. Muâviye'yi öven bazı rivayetler daha etkili olsun diye onun rakibi konumundaki Hz. Ali'ye söyletirilmiştir. Örneğin bir rivayette Hz. Ali'nin; “Ey insanlar! Muâviye'nin emirliğini hor görmeyin. Allah'a yemin olsun ki eğer onu kaybederseniz aranızda savaşlar çıkar ve pek çok kişinin kellesi Ebû Cehil karpuzu gibi yere düşer”⁶⁹ dediği, bir başka rivayette ise “Cebrail'in gökten inip Muâviye'nin emin bir kişi olduğu için vahiy kâtibi tayin edildiğini” haber vermiştir.⁷⁰

Ebû Hureyre'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber; “*Emin olanlar üç kişidir. Ben, Cebrail ve Muâviye*” buyurmuştur.⁷¹ Söz konusu rivayetin iki isnad zincirinden yaygın olanı Hz. Peygamber ⇒Ebû Hureyre ⇒Muhammed b. Sirin ⇒Eyyub es-Sahteyânî⇒Hammad b. Zeyd'dir. ⁷² Diğeri ise Hz. Peygamber ⇒Ebû Hureyre ⇒Ubeydullah⇒ Yahya b. Ubeydullah ⇒İsmail b. Ayyaş ⇒Yezîd b. Abdi Rabbih⇒Muhammed b. Sehl b. Asker ⇒Hasen'dir. Bu seneddeki Hasen'in, Hasan b. Osman b. Ziyad olduğu ve bu kişinin kezzâb olduğu bildirilmiştir.⁷³

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 20.

⁷⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8: 123.

⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 3: 130.

⁷² Suyûtî, *el-Leâli*, 1: 382.

⁷³ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 3: 67.

Benzer bir haber Enes b. Malik'ten merfû olarak rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre bir gün Hz. Peygamber; “*Allah katında üç emin kişi vardır*” der. Orada bulunan bir sahâbî bu kişilerin kim olduğunu sorar. Allah'ın elçisi bu üç kişiyi; kendisi, Cebrail ve Muâviye olarak sayar.⁷⁴

Hz. Muâviye'nin güvenilir olduğunu göstermek için uydurulan bir başka rivayet yine Ebû Hureyre vasıtasıyla merfû olarak rivayet edilmiştir. Bu habere göre Hz. Peygamber'in, “*Cebrail bana geldi ve Ey Muhammed! Allah vahyini bana ve sana emanet etti. Sen de Muâviye'ye emanet et*” dediği ifade edilmiştir.⁷⁵

Daha da ileri gidilerek onun az kalsın nebi olacağı Hz. Peygamber'e söylettirilmiş, “*Muâviye, hilminden ve Rabbimin kelamı üzerine güvenilirliğinden dolayı az kalsın nebi olarak gönderilecekti*” denilmiştir.⁷⁶

Bazı rivayetlerde Muâviye'nin Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi sevilen sahâbîlerle yarışırıldığı da görülmektedir. Anlatıldığına göre Hz. Peygamber bir meselede Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile istişare eder. Bu iki sahâbî, “Allah ve Resûlü daha iyi bilir” diyerek görüş beyan etmekten kaçınırlar. Hz. Peygamber, “*Öyleyse gidin bu konuyu Muâviye'ye sorun, ondan destek alın zira o, işinde sağlam ve güvenilir biridir*” buyurur.⁷⁷

Bazı rivayetlerde Hz. Muâviye'nin vahiy kâtibi olması sebebiyle övüldüğü görülmektedir. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre bir gün Cebrail yere iner ve Hz. Peygamber'e; “*Muâviye'yi kâtip edin, çünkü o güvenilir bir kişidir*” der.⁷⁸ İbn Abbâs'ın anlattığına göre Ayetü'l-Kürsi nazil olunca Hz. Peygamber inen ayetleri yazdırmak için Muâviye'yi çağırır. Muâviye gelir ancak ayetleri yazacak kalem bulamaz. Bunun üzerine Yüce Allah Cebrail ile bir kalem gönderir. Hz. Muâviye kalem ararken Hz. Peygamber; “*Kulağındaki kalemi al*” der. Muâviye bir de bakar ki kulağının arkasında üzerinde kelime-i tevhid yazılı olan altından bir kalem var. Kalemi kulağından alır ve ayeti yazar.⁷⁹ Benzeri bir rivayette Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e; “*Muâviye'ye bir kalem gönderdim, ona söyle bu kalemlerle*

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, 3: 129.

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 3: 129.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 3: 128.

⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 3: 127.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 3: 130.

⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 3: 129.

Ayetü'l-Kürsi'yi yazsın, harekelesin ve noktalasın” dediği rivayet edilmiştir.⁸⁰

Bazı merfû rivayetlerde Muâviye'nin cennete gireceği ve onu sevmenin farz olduğu da bildirilmiştir.⁸¹ Zeyd b. Sabit'in rivayetine göre; bir gün Hz. Muâviye kız kardeşi Ümmü Habibe'nin kucagında uyurken Hz. Peygamber; “*Onu seviyor musun?*” diye sorar. Ümmü Habibe; “Evet Ya Resûlellah” deyince Hz. Peygamber; “*Vallahi ben onu senden daha çok seviyorum, onu cennet yastıkları üzerinde uyuyorken görüyorum*” der.⁸² Hz. Aişe'den gelen bir başka rivayette ise Hz. Peygamber; “*Onu cennette çalılı çalılı yürüyorken görür gibiyim*” buyurmuştur⁸³. Anlatıldığına göre Cafer b. Ebî Tâlib Resûlullah'a dört ayva getirir. Resûlullah elindeki ayvalardan üçünü Muâviye'ye verir ve ondan kendisini bu ayvalar ile cennette karşılamasını ister.⁸⁴ Abdullah b. Ömer'in bildirdiğine göre bir gün Hz. Peygamber; “*Birazdan buraya cennetlik biri gelecek*” der, az sonra Hz. Muâviye çıkıp gelir.⁸⁵ Bir başka rivayette; “*Cebrail yeşil bir varak getirdi. Onun üzerinde “Lâ ilâhe illellâh Muhammedün Resûlullâh, Muâviye'yi sevmek kullarıma farzdır yazılıydı” bilgisine yer verilmiştir.⁸⁶*

Siyer ve meğâzî kitaplarında yukarıdaki rivayetlerin aksine Hz. Muâviye'yi şiddetle yeren pek çok haber mevcuttur. Hz. Muâviye düşmanlarının uydurduğu anlaşılan bir habere göre Hz. Peygamber Muâviye için “*O, cehennemde kilitli bir tabut içindedir*”⁸⁷ buyurmuştur. Abdullah b. Amr'm anlattığına göre bir gün Resûlullah etrafında bulunan insanla-

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 3: 129. Hz. Muâviye'nin vahiy kâtipliği meselesi sürekli gündeme getirilerek ona üstünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Oysa onun vahiy kâtipleri arasında olduğu yolundaki haberler zayıf yahut mevzû rivayetlerden oluşmaktadır. Zira Ayete'l-Kürsi, Muâviye'nin henüz Müslüman olmadığı dönemde yani Mekke'nin fethinden önce nazil olmuştur. Diğer yandan vahiy kâtiplerinin isimlerini zikreden tarih kitapları bu isimler arasında Hz. Muâviye ismine yer vermemiştir. Hz. Muâviye'nin Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in isteği üzerine çeşitli mektuplar yazdığı, bundan dolayı ona kâtip denildiği bildirilmiştir. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebi Süfyan*, s. 48-64.

⁸¹ Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Rikâd, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996), 4: 127; Zehebî, *Siyer*, 3: 130.

⁸² Zehebî, *Siyer*, 3: 130.

⁸³ Zehebî, *Siyer*, 3: 129.

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, 3: 130. Cafer b. Ebî Tâlib'in Mekke'nin fethinden önce gerçekleşen Mute Savaşı'nda (h. 8) şehit olduğu düşünüldüğünde bu haberin uydurma olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Muâviye Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur.

⁸⁵ Belâzûrî, *el-Ensâb*, 4: 126.

⁸⁶ Muhammed Accac el-Hatib, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1980), 201.

⁸⁷ Belâzûrî, *el-Ensâb*, 4: 128.

ra biraz sonra Müslüman olarak ölmeyecek bir adamın geleceğini söyler. Biraz sonra Muâviye çıkıp gelir.⁸⁸ Bir başka mevzû haberde ise Hz. Peygamber'in Muâviye ve ailesine lanet okuduğu ifade edilmiştir.⁸⁹ Hz. Ali'nin sözlerini ihtiva ettiği iddia edilen *Nehcü'l-Belağa*' isimli meşhur kitapta da bu rivayete yer verilmiştir. Şerif er-Râdî tarafından yazılan kitabın şerhini yapan İbn Ebi'l-Hadîd; “والشجرة الملعونة فيالقرآن/ve Kur'an'da lanetlenen ağaç”⁹⁰ ayetini zikrettikten sonra burada Yüce Allah'ın lanet ettiği kişilerin Beni Ümeyye (Muâviye ailesi) olduğunu söylemiş ve bu konuda kimsenin bu manaya muhalefet etmediği bilgisine yer vermiştir.⁹¹

Yukarıda geçen rivayetlerin mevzû olduğu pek çok âlim tarafından da bildirilmiştir.⁹² Örneğin Nurettin Itr bu rivayetleri mevzû hadislerle örnek olmak üzere kaydetmiştir.⁹³ Muhammed Accac el-Hatîb ise; “Muâviye taraftarlarından bir grup yalancı onun hakkında hadisler uydurdular” dedikten sonra örnek olmak üzere yukarıda geçen haberleri kaydetmiştir.⁹⁴

Sonuç

İslâm tarihinde Hz. Ali'ye galip gelerek hilafet makamına geçen Hz. Muâviye hakkında pek çok rivayet mevcuttur. Hadis, siyer ve meğâzî türü kitaplarda merfû, mevkûf ve maktû türünde varid olan bu haberlerden bir kısmı onun lehine bir kısmı ise aleyhine bilgiler ihtiva etmektedir.

Bu çalışmada en yaygın olan rivayetler incelenmiştir. Muteber hadis kaynaklarımızda yer alan bu rivayetlerin ekserisi zayıf olarak tespit edilmiştir. Nitekim pek çok muhaddis de bu hususa dikkat çekmiş, Hz. Muâviye hakkında varid olan haberlerin zayıf olduğunu söylemiştir. Örneğin; Buhârî şarihlerinden Ayni (öl. 855/1451) Hz. Muâviye'nin faziletine dair pek çok hadisin olduğunu ancak İshak b. Râhûye ve Nesâî başta olmak

⁸⁸ Belâzûrî, *el-Ensâb*, 4: 126, 127.

⁸⁹ Belâzûrî, *el-Ensâb*, 4: 129; İbnü'l-Vezir Ebü Abdillâh İzzuddîn, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbî 'an sünneti ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb Arnavût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 8: 94.

⁹⁰ İsrâ, 17/60.

⁹¹ İbnü Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Haleb: Dâru İhyâ, ts.), 15: 175.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2: 17; İbn Arrak, Ali b. Muhammed, el-Kinânî, *Tenzihu's-ser'âti'l-merfû'â ani'l-ehâdîsi's-sen'âti'l-mevzû'a*, (Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1994), 2: 2.

⁹³ Nurettin Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, (Şam: Dâru'l-fîkr, 1997), 302.

⁹⁴ Muhammed Accac el-Hatîb, *es-Sünne*, 201.

üzere pek çok âlimin bu hadisleri zayıf gördüklerini belirtmiştir.⁹⁵ Makbul olmadığı anlaşılan bu rivayetlere istinaden Hz. Muâviye'yi abartılı ifadelerle övmenin ya da yermenin doğru bir yaklaşım olamayacağı kanaatine varılmıştır.

Tarih ve meğâzî kitaplarında Hz. Muâviye'yi şiddetle yeren yahut öven rivayetlerin ise çok zayıf yahut mevzû oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Hz. Ali'ye karşı Muâviye'yi üstün göstermek amacıyla üretilmiş olduğu anlaşılan bu tür rivayetlerin senedlerinde Hz. Muâviye taraftarlarının yaşadığı Şam bölgesi râvilerinin olduğu görülmektedir.

Hz. Muâviye'nin fazileti ve kıymeti bu zayıf ve uydurma rivayetlerden ziyade sahâbî olması ve İslâm'a yaptığı hizmetlerle tayin edilmelidir. Zira o, Hz. Peygamber'e iki yıl sahâbî olmuş, yüz yetmiş civarında hadis rivayet etmiş, Hz. Peygamber'in bıraktığı devlete yirmi yıl valilik, yirmi yıl da halifelik yapmış bir sahâbîdir. O, halife olur olmaz iç karışıklıklara son vermiş ve Müslümanları tek yönetim altında birleştirmeyi başarmıştır. Akabinde futûhat hareketlerini yeniden başlatmış Suriye ve Filistin bölgelerine ilaveten Akdeniz sahillerindeki pek çok şehri fethedip buralara İslâm sancağı dikmiştir. İnşa ettiği donanma ile ilk kez denizlere açılıp Kıbrıs ve Mora gibi önemli adaları İslâm topraklarına katmıştır. Dönemin en güçlü devletlerini dize getirmiş, İslâm sancağını Afrika, Orta Asya ve Avrupa kıtalarında dalgalandırmayı başarmıştır. Müslümanları tefrikadan kurtarıp tek bayrak altında birleştiren Hz. Muâviye hilafeti boyunca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yönetim anlayışını tatbik etmeye çalışmıştır. Günde beş defa halkın sorunlarını dinlemeyi, tebaasına yumuşak davranmayı, kendine yönelik suçları affetmeyi, cömertliği, fikhî konularda âlimlerle istişare etmeyi ve onların görüşlerine saygı duymayı prensip haline getiren Hz. Muâviye bütün bu özellikleriyle övülmeyi fazlasıyla hak eden bir sahâbî liderdir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13: 324; Zehebî, *Siyer*, 3: 131.

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fedâilu's-sahâbe*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Akgül, Yusuf. "Garibu'l-Hadis Eserlerinde Geçen Garib Kelimeler Hakkında Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/2 (2012/), 97-119.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelamî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2005.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşraf*. thk. Suheyl Rikad. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996.
- Binol, Ali. "Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kur'an'daki Bağlamı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/13 (2018/13), 159-183.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu's-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim. Beyrut: Dûru'l-ma'rifet, ts.
- Dural, Osman Nuri. *Muâviye Bin Ebi Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*. Yüksek Lisans Tezi (basılmamış). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Adil b. Yusuf. Riyad: Dâru'l-vatan, 1998.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ala's-sahîheyn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi İctimâi Hadiselerle Hadîs Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hillî, İbn Mutahhar. *Kitâbu minhâci'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. thk. Muhammed Reşid Salim. Kahire: ts. 1962.
- Itr, Nurettin. *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis*. Şam: Dâru'l-fîkr, 1997.

- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, el-Kinâni. *Tenzîhu's-şerî'âtî'l-merfû'a ani'l-ehâdîsî's-şeni'ati'l-mevzû'a*. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1994.
- İbn Ebî'l-Hadîd. *Şerhu nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Haleb: Dâru ihya, ts.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *İlelül'l-hadîs*. thk. Muhuibbuddin el-Hatib. Beyrut: Dâru'l-ma'rifê, 1985.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-cil, 1412.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-beşâir, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rifê, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2010.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibiul-'âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. 19 cilt. Suud: Dâru'l-âsime, 1419.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhin*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî. Riyad: Dâru's-semiî, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibban bi tertîbi İbn Belbân*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed, Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Çelebi. Kahire: y.y., 1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Mustafa Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1986.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sadr, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1968.

- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvut. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1972.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Dimeşk: Mektebetü'l-Farâbî, 1984.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yûsuf. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Köycü, Erdoğan. *el-Mizzî'nin Hadîs İlmi'ndeki Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Kutluay, Yaşar. *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*. Ankara: Pınar Yayınları, 1995.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefüddin. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998.
- Muhammed Accac el-Hatîb. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-selâm, 2000.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1985.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-Suğra (el-Mücteba)*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmîyye, 1986.
- Polat, Selâhattin. *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esmâü'l-müdellesîn*. thk. Mahmud Muhammed. Beyrut: Daru'l-ceyl, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1983.
- Tayâlîsî, Süleyman b. Davud. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Mektebetü'l-hicr, 1999.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tözluyurt, Mehmet. *Ebü'l-Mu'in en-Nesefi'nin Eleştiri Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Yakûbî, Ahmed Ebû Yakûb. *Târihu'l-Yakûbî*. Beyrut: y.y., 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavût. Şam: er-Risâletü'l-alemiyye, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhir ve'l-îlâm*. thk. Beşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- <http://www.caferilik.com/makaleler/ehl-i-beyt-a-s/676-h%C3%BCseyni-yol-ve-emevi-yol-28/02/2020>.
- <http://www.caferilik.com/searchresult?searchword=Muvaviye&searchphrase=all> (17. 04. 2020).

CITATION

Abdullah AYGÜN, Sümeyye İNAN "Goldziher and M. H. ez-Zehebî's Effect on Modern Tafsir Historiography", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 119-146.



GOLDZİHER VE M. H. EZ-ZEHEBÎ'NİN ÇAĞDAŞ TEFSİR TARİHİ YAZICILIĞINA TESİRİ

Goldziher and M. H. ez-Zehebî's Effect on Modern Tafsir Historiography

Abdullah AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

abdullah.aygun@erdogan.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9952-0414.

Sümeyye İNAN

Yüksek Lisans Öğrencisi,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Graduate Student,

Recep Tayyip Erdogan University, The Institute of Social Sciences.

smeyyeinan@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5457-5227.

Öz

19. yüzyıl öncesinde tefsir tarihine dair eser olarak, sadece bazı tabakât çalışmaları gösterilebilir. Müstakil tefsir tarihi çalışmaları 19. yüzyıl sonrasında başlamıştır. Avrupa'da gelişen bu çalışmalar metod bakımından daha önce görülmemiş özelliklere sahiptir. Bunun tefsir tarihi alanındaki ilk örneği, Alman müsteşrik Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eseridir. Goldziher Batı tarzı bir usulle telif ettiği bu çalışmada tefsir tarihini, daha çok müfessirlerin ve tefsirlerin özelliklerini kendince belirleyerek tasnif etmiştir. Müfessirlerin tefsirlerini çoğunlukla subjektif bakışıyla tanıtmış, özellikle ihtilaf ve mezhep taassubu ihtiva eden görüşlere vurgu yapmıştır. Goldziher tarafından ortaya konulan tefsir tarihi yazımındaki modern metoda göre ilk müstakil eser, Mısırlı Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) tarafından yazılmıştır. Zehebî'nin *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*'u ile şöhret bulan ve aslında Goldziher'e dayanan tefsir tarihi yazım yöntemi, daha sonra telif edilen çalışmaların tamamına yakınına etkilemiştir. Bu çalışmamızda, modern dönem tefsir tarihi yazıcılığının büyük ölçüde Goldziher ve takipçisi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî tarafından şekillendiril-

KAYNAKÇA

Abdullah AYGÜN, Sümeyye İNAN, "Goldziher ve M. H. Ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi" Yazıcılığına Tesiri", *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 119-146. **Makale Geliş T:** 18.09.2020

Kabul T: 16.11.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

mesi ve hem Arapça hem de Türkçe eserlere tesirleri incelenmiştir.
Anahtar kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, Modern Yöntem, Goldziher, Zehebî.

Abstract

Some works of Tabaqât can be shown as work on the history of tafsîr before 19th century. On the other hand, independent history studies have begun not only for tafsîr but for many science branches in the modern period after 19th century. These studies, which started in Europe, have features that have not been seen before in terms of method. The first example of this in the field of tafsîr is the work of *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* by German undersecretary Ignaz Goldziher. Goldziher has classified the tafsir history based on the orientation of the commentators from the first period in this work, which he uses a western style. He introduced the commentators' tafsîr s in a critical style, especially emphasizing the views involving dispute and sectarian nomism. The first known follower of the modern method in tafsir history writing created by Goldziher is the Egyptian scholar Muhammad Husayn al-Zahabî. Tafsir history writing method by Goldziher, who became famous with al-Zahabî's work titled *al-Tafsîr wa al-mufasssirs*, affected almost all of the works that were later accommodated. In this study, the fact that Goldziher and his follower al-Zahabî shaped the modern tafsîr history writing was examined through its effects on Arabic and Turkish works that were accommodated in the same period.

Keywords: Tafsîr, Tafsîr History, Modern Method, Goldziher, al-Zahabî.

GİRİŞ¹

Çağdaş dönemde yaygınlık kazanan tefsir tarihi yazım sistemi, müsteşrik Goldziher (ö. 1921) tarafından oluşturulmuş ve onu takip eden² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) tarafından yerleştirilmiştir. Bu iddiayı bazı araştırmacılar birkaç cümle ile dile getirmiştir.³

¹ Bu makalede, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Sümeyye İNAN tarafından hazırlanan "Modern Tefsir Tarihi Yazımında Ignaz Goldziher ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî Etkisi" adlı Yüksek Lisans Tezi'nden önemli ölçüde faydalanılmıştır.

² Buradaki takipten maksat, Zehebî'nin tefsir tarihi yazıcılığında metot, şekil ve üslup bakımından Goldziher'in *Die Richtungen* adlı kitabını esas almasıdır. Kur'an'a ve tefsire bakış açısından bir etkilenme söz konusu değildir. Nitekim o, eserinin hemen başında Kur'an'ın önemini ve tesirini genişçe anlatır. (Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 1/5-8.

³ Bk. Dücan Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası-Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât* 2/4 (1999), 64-71; İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliği Üzerine", *İslâmiyât* 8/1 (2005), 14; a.mlf., "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği-Eleştiriler-Gereçler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 106; Mesut Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Yazıcılığındaki Yeri", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010), 431; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal

Fakat tespitlerimize göre bunu araştıran bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu çalışmada, söz konusu iddianın doğruluğu ve delilleri birçok açıdan incelenmiştir. Çağdaş dönem ile genel anlamda, Avrupa'da Rönesans, reform hareketleri ve sanayileşme ile başlayan ve sonra bütün dünyayı etkileyen yeni süreç kastedilmektedir. Tefsir tarihi yazıcılığı açısından özel anlamıyla ise Mustafa Karagöz'ün belirttiği⁴ gibi Goldziher ile başlayıp halen devam eden dönemden söz edilmektedir. 19. yüzyıl öncesi ise klasik dönem kabul edilmektedir. Klasik dönem tefsir tarihi yazıcılığına kısa bir bakıştan sonra modern dönem ilimler tarihi yazıcılığının Avrupa'da geliştiği ve oradan da bize geldiği ifade edilmiştir. Bu ilimlerden biri olan tefsir tarihi yazımının, klasik dönemden çok farklı yeni bir yönetime dayalı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Modern tefsir tarihi yazımının ilk örneği olan Goldziher'in *Die Richtungen* adlı eserinin, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'u kanalıyla tefsir tarihi yazıcılığımızı etki altına alışı incelenmiştir. Her iki eser karşılaştırılarak, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'daki ana başlıkların ve konu anlatımlarının önemli ölçüde *Die Richtungen* ile örtüştüğü ortaya konulmuştur. Ardından *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* kanalıyla bu yöntemin birçok eserde kullanıldığına işaret edilmiştir. Ayrıca esasen Goldziher'e dayanan yeni yönetime yöneltilen bazı tenkitlere de yer verilmiştir. Zehebî'nin, farklı müfessirlere, eserlere, örneklere yer vermesi, kendine özgü anlatımda bulunması mümkün olduğu halde oryantalist bir eseri takip etmesinin ve sonraki tefsir tarihi yazımına tesirinin farkına varılması bu araştırmanın temel hedefidir.

1. Klasik Dönem Tefsir Tarihi Yazıcılığı

Bilindiği gibi klasik dönemde tefsir tarihine ilişkin çağdaş dönem-

Gökkır vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/91-92; a.m.f., "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 244; Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 22, 105; Selim Türcan, "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün Müdür?", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 341; Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 144.

⁴ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 105.

dekilere benzeyen müstakil bir eser bulunmamaktadır. Hadis tarihi, fıkıh tarihi, kelim tarihi, kimya tarihi, coğrafya tarihi gibi çalışmalar çağdaş dönemde Avrupa’da gelişen yeni çalışmalardır ve İslâm âlemine de buradan geçmiştir. Klasik dönemde bu ilimlerin tarihine dair bilgi kaynakları, biyografi esaslı tabakât, terâcim, vefeyât vb. kitaplardır. Tefsir tarihi ile ilişkilendirilebilecek eserler de “Tabakâtü’l-Müfessirîn” ve benzerleridir. Bunların ilki de Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılmıştır.⁵ Bu durum, hadis ve fıkıh alanındaki benzer çalışmalara göre oldukça geç kaldığını gösterir.⁶ Zira hadis alanındaki rical ve cerh-tadil eserlerinin Süyûtî’den yaklaşık altı asır önce yani erken dönemlerde yazıldığı bilinmektedir. Fakat daha önce telif edilmiş tabakât ve ensâb türü kaynaklarda müfessirlerin bir kısmının tanıtıldığını da unutmamak gerekir. Süyûtî’den sonra talebesi Dâvûdî (ö. 945/1539) daha sonra Mehmed b. Mehmed Edirnevî (ö. 1050/1640’tan sonra), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) ve Bergamalı Cevdet Bey (ö. 1926) aynı usulü devam ettirmiştir.

2. Modern Dönem Tefsir Tarihi Yazıcılığı

Avrupalıların coğrafi açılımlar ile sömürdükleri kaynaklara dayanan sanayideki baş döndürücü gelişim ve ayrıca zihniyetteki değişim, ilmî faaliyetleri de etkilemiştir. Modern veya çağdaş dönem olarak adlandırılan⁷ bu yeni dönem bilimsel çalışmalarında, klasik dönemdeki kim,

⁵ Abdülhamit Birışık, “Müfessir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/499.

⁶ Genel tabakât kitapları yanında belli bir şehir, konu veya özellik dikkate alınarak tabakât esasına göre telif edilmiş çok sayıda eser vardır. Tabakât türünde ilk eser, Muâfâ b. İmrân’ın (ö. 185/801) *Kitâbu Tabakâti’l-Muhaddisîn* adlı eseridir. Bu eser, daha sonra tarih, nesep ve şehir esasına göre yazılan tabakâtlara kaynaklık etmiştir. İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü’l-Kübrâ’sı* ve İbn Hallikân’ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü’l-A’yan’ı* alanın en meşhur telifleridir. Muâfâ b. İmrân’ın (ö. 185/801) *Kitâbu Tabakâti’l-Muhaddisîn*’i hadis, Heysem b. Adî’nin (ö. 207/822) *Tabakâti’l-Fukahâ’sı* fıkıh, Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî’nin (ö. 319/931) *Kitâbü’l-Makâlât*’ının Bâbu Zikri’l-Mu’tezile bölümü kelim, Süleimî’nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu’s-Sûfiyye’si* tasavvuf, İbn Cülcül’ün (ö. 384/994) *Tabakâtu’l-Etbbâ ve’l-Hükemâ’sı* felsefe alanlarındaki ilk örneklerdir. Bk. Mehmet Efendioğlu, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/291-292.

⁷ Alınan eğitim, çevre ve hâkimiyet gibi etkenler nedeniyle modern ve çağdaş kelimelerinin zihinlerde olumlu bir algısı olsa da bu çalışmada böyle bir anlamı olmadığını, sadece Batı’ya ait olanı ifade ettiğini belirtelim.

nerede, ne zaman sorularından daha çok, nasıl, niçin sorularına ağırlık verilmiş, bunların cevapları merkeze alınmıştır. Bu değişim, felsefe ve sosyoloji vb. ilimlerin gelişmesi sonucu, analitik düşüncenin daha önce görülmemiş derecede etkin olduğunu gösterir. Yani yeni dönemde klasik dönem ile mukayese edilemeyecek derecede analize önem verilme-ye⁸ başlanmıştır.

Muhtelif ilim dallarına dair tarih yazımının ve analitik düşüncenin gelişiminin temelinde akademiler vardır. Aristo'nun temsil ettiği eski yöntemlere karşı yeni bir bilim ve mantık anlayışı ortaya koyan Francis Bacon'a (ö. 1626) dayanan Avrupa Bilim Akademilerinin geçmişi 15. yüzyıla kadar gider. Bilimin ve bilimselliğin adeta kutsanmaya başlaması akademileri hızla geliştirmiştir. Öyle ki, 16. yüzyıla gelindiğinde İtalya'da yüzlerce akademi oluşmuştur. Bir asır sonra ise sadece Roma'da yüz otuz iki akademi açılmıştır. Akademi üyeleri (akademisyen) genellikle kimya, fizik, botanik ve anatomi branşlarında çalışmıştır.⁹

Akademiler sayesinde daha önce görülmeyen branşlaşma ve bir ilim dalında uzmanlaşma süreci başlamıştır. Klasik dönemde bulunmayan bu branşlaşma ve sadece bir alanda uzmanlaşma, beraberinde felsefe yanında felsefe tarihi, kimya ile kimya tarihi gibi birçok ilim dalında müstakil tarihçe yazımını getirmiştir. Bu tarih çalışmaları, her biri ilgili olduğu ilimden ayrı müstakil bir branştır ve uzmanlık gerektirir. Burada dikkat

⁸ Klasik dönem çalışmalarında analiz yoktur denilemez. Mesela, Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân*'ın mukaddimesinde, kendinden önceki tefsir eserlerini oldukça dikkat çekici şekilde analiz eder. (Bk. Abdullah Aygün, "Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 153. Sonra Süyûtî, *el-İtkân*'ın "Tabakâtü'l-Müfessirîn" adlı eserinin sekseninci son başlığında, tefsirin tabakalara dayalı kronolojik gelişim sürecini tasvir ederken yüzeysel de olsa analiz yapar. Buradaki analitik bakış, klasik tabakaları adeta aşamalara çevirmektedir. (Bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2006), 4/167-175. Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), *Miftâhu's-Sa'âde* adlı eserindeki "Tabakâtü'l-Müfessirîn" bölümü, tefsire dair diğer konular gibi el-İtkân'daki anlatıma dayanır. Bk. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/546-547.

⁹ Bu çalışmaların yazıya dökülmüş hali yani bilimsel makaleler ve bunların yayımlandığı süreli yayınlar, akademiler sayesinde ortaya çıkmıştır. Descartes, Pascal, Toricelli gibi isimler bu akademilerin üyeleridir. Akademilerin tarihine dair geniş bilgi için bk. Mustafa Yıldırım, "17. Yüzyılda Avrupa'da Kurulan Bilim Akademileri ve Bilimsel Gelişmelerdeki Rollerini", *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/Özel (Aralık 2019), 96-113.

çekilen hususu, genel ilim tarihi ile karıştırmamak gerekir. İlim tarihi, başta fizik, kimya ve astronomi olmak üzere çeşitli alanlardaki buluşları, icatları ve gelişimi konu edinir. İlim tarihine dair eserler, 19. yüzyıl öncesinden beri yazılalmaktadır. Fakat ilim dallarından her biri için müstakil tarih yazımı, modern dönemde ortaya çıkmıştır.

Sözü edilen yeni yöntemin temel özelliği, tarihi çeşitli parçalara bölmesi ve sadece bilgi aktarımı yerine bilginin işlenmesi yani analize dayalı olmasıdır. Örneğin, Tefsir Tarihi eserlerindeki, sahabe, tâbiîn ve tedvîn dönemlerinde tefsirin özellikleri, rivayet ve dirayet tefsirinin kaynakları, zaafları gibi açıklamaların her biri analizdir ve yeni bir tarih yazım şeklidir. Klasik dönemdeki müfessir ve tefsir merkezli tefsir tarihi yerini ekoller, yönelişler ve yaklaşımlar merkezli yazıma bırakmıştır. Oysa tabakâtlar, alfabetik veya kronolojik sıralama ile ulemanın hayatı ve eserleri hakkında bilgi aktararak onları tanıtan biyografik eserlerdir. Bu yeni yöntemde ise müfessirler ve tefsirleri ikinci plandadır ve sadece konulara dair birer örnektir. Tefsirin başlangıcı, gelişim merhaleleri, yorum, analiz, sebep, sonuç, sorgu, özellikler, çıkarımlar, değerlendirme, çapraz ilişkiler kurma, tenkitçi bakış gibi hususlara önem verilir ki, bu özellikler tabakât türü eserlerde bulunmaz. Dolayısıyla çağdaş dönem tefsir tarihi yazıcılığında, yüzyıllara göre bölünmüş alfabetik veya kronolojik tabakât usulünün yerini, tefsirin doğuşu, gelişimi ve günümüze kadar geçirdiği aşamaları merhale merhale analize dayalı usul almıştır. Bu usulde müfessirlerin hayat hikâyeleri değil her dönemdeki tefsir faaliyetlerinin ve tefsir çeşitlerinin özellikleri ile bazı grupların tefsir anlayışı önemlidir.

Ignaz Goldziher'in ilk örneğini ortaya koyduğu çağdaş tefsir tarihi yazıcılığının karakteristik özelliği olan analitik bakış, tefsir tarihini oluşturan müfessir, eser, görüş, yaklaşım ve diğer olgulara dair arka plan okumalarını önemser. Tefsirdeki her gelişimin, hareketin sebeplerini ortaya koymaya, gelişim sürecini gözler önüne sermeye, sonuçları göstermeye, sorunları tespit etmeye, ilişkileri fark etmeye, kaynakları sorgulamaya, sınıflandırmaya, sınıflar arası ilişkiler kurmaya, mukayese yapmaya, değerlendirmeye, hüküm vermeye odaklanır.

Avrupa kaynaklı bu tarih yazıcılığı, İslâm coğrafyasında tesirini hemen göstermiştir. Zira bütün dünya gibi İslâm âlemi de güç ve etki

bakımından hızla yükselen Batı medeniyetinin etkisi altına girmiştir. Neticede, mağlupların galiplerini taklit etmeleri zorunlu bir kanunmuş gibi yönetim, üretim, sanat, mimari, çevre, eğitim gibi hayatın her alanında taklit ve özenti hâkim olmuştur. Eğitim ve öğretimin biçimleri, anlayışları, metotları ve araçlarından usuller ve zihniyete kadar ilmî faaliyetlerin hemen her aşamasında durum aynıdır. Örneğin, medreselerin kaldırılması, Darülfünun ve İlahiyat Fakültesi'nin açılması, burada Tefsir Tarihi, Hadis Tarihi, Kelam Tarihi, Tasavvuf Tarihi derslerinin okutulmaya başlanması,¹⁰ yerli bir gelişme değil sözünü ettiğimiz etkinin sonucudur.

Hâlbuki başkalarının ürettiği kavramlara ve yöntemlere bağlanmak, yanlış bir tutumdur. Çünkü kavramların içi sahipleri tarafından doldurulur. İnsanlar ve dolayısıyla toplumlar, bir kavram dünyası içinde yaşar ve dünyayı bu kavramlar penceresinden okuyup anlamlandırır. Bütün nesnelere ve bu nesnelere arasındaki ilişkileri anlamlandırmayı bu kavram dünyası ile sağlarlar. Müstakil, bağımsız ve orijinal ontolojik dünyalarını da böylece kurarlar. Toplumları birbirinden ayıran bu kavram dünyasına, dünya görüşü, paradigma, ideoloji, yorum gibi adlar verilir.¹¹ Bu kavramlar ile iktidar oluşturma arasında ilişki olduğu unutulmamalıdır.¹² O halde tefsir tarihi yazımında Avrupa'da gelişen paradigmanın alınması da aynı şekilde başka dünyalara tabi olmaktan başka bir şey değildir.

¹⁰ Ahmet Yücel, "Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Hadis Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 280. Fıkıh Tarihini Seyid Bey, Tasavvuf Tarihini Mehmet Ali, Tefsir Tarihini Cevdet Bey, Hadis Tarihini Aksekili Hamdi Efendi, Kelam Tarihini Şerafeddin Efendi okutmuştur. (Bk. Ali Arslan, "İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010), 94.

¹¹ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslamiyat* 4/4 (2001), 91.

¹² Örneğin, Edward Said (ö. 2003), büyük yankı uyandıran *Orientalism* adlı eserinde Foucault'un bilgi-iktidar formülasyonunu kullanarak iktidarla bilginin (sömürgeci Batı ile oryantalist bilginin) birbiriyle nasıl kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu, dolayısıyla oryantalist çalışmalarla sömürgeci ülkelerin emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı gösterir. (Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428-437.

2.1. Goldziher ve “Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung” Adlı Eseri

Modern dönemde tefsir tarihine dair yeni bir model ortaya koyan ilk müstakil eser, Montgomery Watt’ın deyiimiyle “İslâmî çalışmalara ait modern akademik disiplinin kurucusu olarak hürmet gören”¹³ İgnaz Goldziher’in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı kitabıdır.¹⁴ *Die Richtungen*, tefsir tarihine dair daha sonra yazılan eserlerin neredeyse tamamının rol modelidir. İslâmîyât araştırmalarının Avrupa bilim çevrelerinde bir sistem olarak kabul edilmesinde önemli bir rol oynayan Goldziher’in, *Muhammedanische Studien* (1890) adlı çalışması da sonraki dönemde yapılmış İslâm ilâhiyatı alanındaki çalışmaları derinden etkilemiştir.¹⁵ Louis Massignon (ö. 1962), onun şarkiyatçıların gözünde İslâmî araştırmaların tartışılmaz ustası olduğunu ve kendilerinin üzerinde geniş çapta etkilerinin bulunduğunu söylemiştir. Theodor Nöldeke (ö. 1930) onu Wellhausen ile birlikte deha olarak kabul etmiş, Arap ilâhiyatı ve felsefesi alanında rakibinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Zâkir Kâdirî Ugan, M. Fuad Köprülü ve İsmail Hami Danişmend, onun İslâm araştırmaları alanında önemli bir konumda olduğunu ifade etmiştir. Zeki Velidi Togan’a göre o, İslâmî ilimlerde müstesna bir yere sahiptir. Togan, İslâm Araştırmaları Enstitüsünce tercümesi teklif edilen eserler arasında Goldziher’in hadis ve tefsire dair eserlerinin de yer almasını istemiş, İslâm İlimleri ve Medeniyeti Kürsüsünde verilecek tefsir ve hadis derslerinin, Goldziher’in eserleri esas tutularak öğretilmesini tavsiye etmiştir.¹⁶

¹³ Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 8.

¹⁴ Tarihte yerini almış hiçbir çalışma geçmişten bağımsız, nevezuhur değildir. Bir birikimin üzerine oturmaktadır. Dikkatle bakıldığında, Goldziher’in de İbn Nedim’in *el-Fihrist* ve Süyûtî’nin *el-İtkân*’ındaki tefsir tarihi ile alakalı bölümlerden faydalandığı anlaşılmaktadır.

¹⁵ Bulut, “Oryantalizm”, 33/428-437.

¹⁶ Kendisini samimi ve katı bir Yahudi olarak gören Goldziher, on üç yaşındaki Yahudiliğe kabul töreninde, dedelerinin imanına sadakat yemini ettiğini ve bu yeminini hiç unutmadığını söyler. Yahudi cemaatini, münafık ve sahtekârlıkla dolu materyalist ve gizli ateist olarak nitelemekle birlikte bu cemaatin menfaatlerini her zaman savunmuştur. Budapeşte Yahudi Mezarlığı’na gömülen müellifin, geride bıraktığı çok zengin kütüphanesi, Kudüs’teki İbrânî Üniversitesine nakledilmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Said Hatipoğlu, “Goldziher, İgnaz”,

Goldziher'in ailesi İspanya'dan Macaristan'a göç etmiş ve Moses olan soyadlarını Macarca Goldziher olarak değiştirmiştir.¹⁷ İslâm'ın aslında Yahudiliğe dayandığını savunan Abraham Geiger (ö. 1874)¹⁸ ve Alfred von Kremer (ö. 1889)¹⁹ gibi hocaların talebesi olan Goldziher, Beyzâvî'nin tefsiri üzerine dersler verecek kadar ileri seviyede Arapça öğrenmiştir.²⁰ 1873-1874 yıllarında İstanbul, Şam, Beyrut, Kudüs'ü ziyaret etmiş ve Kahire'de bir süre kalmıştır.²¹ Bu seyahatinde, Şam'da Tâhir el-Cezâirî (ö. 1852), Kahire'de Cemâleddîn Efgânî, Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi önemli isimlerle görüşmüştür. Özellikle Efgânî ile ilmî, fikrî ve siyasi müzakereler yapmış ve ondan övgüyle bahsetmiştir.²²

Goldziher'in çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerinin sayısı yedi yüzü aşmaktadır. 1920'de yayınladığı *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı Almanca eseri, en önemli çalışmalarından biridir. Louis Massignon'un, "Goldziher'in Şaheseri" olarak nitelediği²³ ve altı bölümden oluşan eser, aslında 1913'te Upsala Üniversitesi'nde verdiği konferanslara dayanır. İlk olarak Ali Hasan Abdülkâdir tarafından 1944'te *el-Mezâhibü'l-İslâmîyye fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adıyla Arapçaya çevrilmiştir.²⁴ Bu çeviri, sadece ilk üç bölümü kapsar. Daha sonra Abdulhalîm en-Neccâr, 1955'te *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* adıyla

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/102-105.

¹⁷ Ignaz Goldziher, *Zahiriler "Sistem ve Tarihleri"*, trc. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 9.

¹⁸ Geiger, Kur'an'ın Yahudi kaynaklarına dayandığı iddiasını ispatlamaya yönelik hazırladığı teziyle ödüle lâyık görülmüştür. (Şalime Leyla Gürkan, "Geiger, Abraham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/471.

¹⁹ İslâm tarihini sistematik bir biçimde ele alan ilk uzman Alfred von Kremer olmuştur. Viyana Şark Akademisi'nde görev yapan Kremer, otuz yıl boyunca İskenderiye, Kahire, Beyrut ve civarında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na danışman olarak hizmet etmiştir. Bk. Bulut, "Oryantalizm", 33/428-437.

²⁰ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 43-45.

²¹ İbrahim Hatipoğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi", *Marife* 3 (2002), 111.

²² Hatipoğlu, İbrahim, "Yakın Doğu Seyahati", 120.

²³ Hatipoğlu, Mehmet Said, "Goldziher, Ignaz", 14/104. Ünlü müsteşrik Hellmut Ritter, Goldziher'in bu eserini değerlendiren bir yazı (Der Islam, 1921, XII, 114-122) yayımlamıştır. (Hüseyin Yaşar, "Alman Oryantalistler Bağlamında Tefsir Tarihi Yazımında Oryantalist Bakış Açısı", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 216.

²⁴ Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", 70.

tamamının çevirisini yapmıştır.²⁵ Goldziher'in, 1915'te basılan *Tarihte ve Günümüzde Tefsir Tarihi Araştırmaları* adlı tefsir tarihine dair bir eseri daha vardır.²⁶

Die Richtungen'in "Tefsirde İlk Merhale" adlı ilk bölümünde kıraat farklılıkları, sahabe mushafları ve Kur'an'ın ilâhî kaynaklı (vahiy) olmadığı anlatılır. İkinci bölümde "Rivayet Tefsiri" başlığı altında, Kur'an tefsirinden sakınmanın gerekli olup olmadığı, israiliyat, rivayetin ilimdeki konumu, tefsirde İbn Abbâs'ın yeri, Taberî ve tefsiri gibi konular ele alınır. "Kelâmî Tefsir" adlı üçüncü bölümde, tefsirde Mutezile mezhebi, muhalifleri, Zemahşerî ve Keşşâf gibi konular işlenir. "Tasavvufî Tefsir" adlı dördüncü bölümde, vahdet-i vücûd düşüncesi, İhvân-ı Safâ, Gazzâlî, İbn Arabî ve tefsir konuları üzerinde durulur. Beşinci bölümde, "Mezhebî Tefsir" başlığıyla Hâricî, Şîî ve Sünnîlerin tefsir anlayışı incelenir. Altıncı ve son bölümde ise "Modernist Tefsir" başlığında, Hint ve Mısır coğrafyasındaki gelişmeler, müfessirler ve yaklaşımları anlatılır. Bu genel başlıkların altında, tefsir tarihi ile ilgili birçok konu işlenir. Goldziher tarafından *Die Richtungen*'de oluşturulan bu tefsir tarihi şablonu, daha sonra kaleme alınan eserlerinin çoğunda kullanılmıştır.

Die Richtungen'in sadece bölüm başlıkları bile tefsir tarihi yazıcılığında modern yönetime dair çok şey ifade etmektedir. Öncelikle belli bir analitik bakışın sonucu olarak, tefsirin gelişim süreci merhaleler/aşamalar üzerinden okunmaktadır. Bölümleme yani tarihi parçalara ayırarak ele alma temel özellik olarak görülmektedir. Müfessirler ve eserleri özelliklerine göre kategorize edilmektedir. Bu bölümler ve kategorilerde kullanılan başlıklar, hüküm inşa etmekte, zihinleri yönlendirmektedir. Tefsir tarihinin itikadî mezhepler üzerinden anlatımına önem verilmektedir.²⁷ Bu yaklaşım, oryantalistlerin klasik bakış açısı-

²⁵ Hatipoğlu, Mehmet Said, "Goldziher, Ignaz", 14/104. Eser, 1996'da Mustafa İslamoğlu tarafından "İslam Tefsir Ekolleri" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Hem Abdülhalîm en-Neccâr'ın Arapça, hem de Mustafa İslamoğlu'nun Türkçe çevirilerindeki çok sayıda hataya dair geniş bilgi için bk. Ömer Özsoy, "Kitap Değerlendirmesi (İslam Tefsir Ekolleri)", *İslâmiyât* 1/1 (1998), 111-122.

²⁶ Walter Björkman bu esere dair bir analiz yazısı (Der Islam, 1913, VII, 149-154) yayımlamıştır. (Yaşar, "Alman Oryantalistler Bağlamında Tefsir Tarihi Yazımında Oryantalist Bakış Açısı", 216.

²⁷ Arapça çevirilerinde eserin adının "İtticâhât" değil de "Mezâhib" olması, mütercimlerin onun temel özelliğini yansıtmaya çabasıdır.

nı yansıtması bakımından sürpriz değildir. Merhalelerin, yönelişlerin ve tefsirlerin özelliklerinin anlatılması aynı zamanda mukayese imkânı sağlamaktadır.

Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung'daki sistematik ve analizler, klasik yöntemle alışık olan Müslüman müellifler tarafından hayranlıkla karşılanmıştır. *Die Richtungen*'in Arapça mütercimlerinden Abdülhalîm en-Neccâr'ın, "Metot ve üslup bakımından alanının ilk örneğidir... Yeni ve özgün bir çalışmadır... Yeni açılımlar kazandırmıştır. Tefsir ekollerinin en ilginç örneklerini verdiğiinden herhangi bir araştırmacının göz ardı edemeyeceği bir çalışma olduğu..."²⁸ şeklindeki takdim cümleleri, alışılmış olandan oldukça farklı, çarpıcı bir bakış açısı sunan, verilerden daha önce düşünilemeyen sonuçlar çıkaran, çapraşık ilişkiler kuran bu yeni yöntemle hayranlığın örneklerinden sadece biridir.

Goldziher tarafından temeli atılan bu modern tefsir tarihi yazım yönteminin İslâm âleminde yerleşmesini ve yaygınlaşmasını ise Muhammed Hüseyin ez-Zehebî sağlamıştır. Arapça çevirilerin de ilgi çekmesinin bunda payı olduğu söylenebilir. Fakat onun *Die Richtungen*'e dayanarak kaleme aldığı²⁹ *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eseri yanında bu çevirilerin etki oranı çok azdır. Dolayısıyla müstakil veya diğer bir ifadeyle sistematik³⁰ tefsir tarihi yazım yönteminin İslâm âlemine transferi Zehebî aracılığıyla gerçekleşmiştir. Şimdi, Zehebî'nin *Die Richtungen*'i

²⁸ Bk. Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 3. Aslında bu etkilenmenin çarpıcı örnekleri çok daha önceki tarihlerde başlamıştır. Kâtip Çelebi'nin (ö. 1657), *Cihannümâ* adlı coğrafya eserinin ilki ve ikincisi arasındaki fark, bunun çarpıcı örneklerindedir. Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*'yı yazarken bazı batılı kaynakları elde eder. Bu eserlerdeki coğrafya anlatımı karşısında hayranlığını gizleyemez ve oradan öğrendiği yeni bakış açısı ve sistematik ile *Cihannümâ*'yı yeniden yazar. İlk eser ile ikincisi arasındaki perspektif farkı çok büyüktür. Bk. Orhan Şaik Gökyay, "Cihannümâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/541-542.

²⁹ Örtüşen başlıklar ve cümlelerden, Zehebî'nin eserin Almanca orijinalini değil de Arapça tercümelerini, daha çok Ali Hasan Abdulkâdir tarafından yapılan ilkini kullandığı anlaşılmaktadır.

³⁰ Bazı araştırmacılar, bu yeni yöntemle sistematik tefsir tarihi adını vermektedirler. Fakat tabakât vb. eserlerin de kendine göre bir sistematığı olduğundan, yeterince tanımlayıcı/ayırıcı olmadığı için bu ifadeyi kullanmakta çekimser kaldık. Onun yerine, daha anlaşılır olduğu için "modern dönem tefsir tarihi yazıcılığı" ifadesini kullandık.

(n Arapça tercümelerini) temel kaynak olarak kullanımını, önce ana hatlarıyla sonra ayrıntılarıyla görmeye çalışalım.

2.2. et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin, Ezher Üniversitesinde hazırladığı (1946) doktora tezidir. Bu çalışma, 1961'de iki cilt, daha sonra Şîa hakkındaki çalışmaları ilave edilerek üç cilt olarak neşredilmiştir. Yöntem ve üslup olarak *Die Richtungen*'den etkilenen *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, çağdaş dönemde bir Müslüman müellif tarafından yeni yöntem ile telif edilen ilk müstakil³¹ eserdir. Bunu Zehebî'nin bizzat kendisi şöyle ifade eder: “Bu konu yeni ve özgündür... Benden önce bu çalışma gibi eser telif eden olmadı.”³² Müellif, çalışmasının ilk olduğunu söylerken yeni bir yöntem ile yazıldığını belirtmektedir. Kendisinden önce yeni yöntem ile tefsir tarihi yazan olmadığını söylerken de İslâm âlemini kastetmiş olmalıdır. Zira eserini tanıtırken vurguladığı, “Tefsirin doğuşundan, gelişiminden, müfessirlerin yöntemlerinden, mezhebî ve diğer tefsir çeşitlerinden ve çağdaş tefsir akımlarından bahseden bir çalışmadır”³³ şeklindeki özelliklere dayalı tefsir tarihi yazım yöntemini kendisi keşfetmemiştir. Bu özelliklere ilk defa Zehebî'nin de kaynak olarak kullandığı Goldziher'in kitabında, yaklaşık yirmi beş yıl önce yer verilmiştir.

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, bir giriş ve dört ana bölümden³⁴ oluşmaktadır. İlk bölümde, “İlk Merhale: Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Tefsir” başlığı altında, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı hangi şekillerde ve ne kadarını tefsir ettiği konuları işlenmektedir. Sahabenin Kur'ân ve tefsir anlayışı ele alınmaktadır. “İkinci Merhale: Tâbiîn Döneminde Tefsir” adlı ikinci bölümde, tâbiîn döneminde tefsirin özellikleri, tefsir ekolle-

³¹ Zehebî'den önce örneğin, Zürcânî'nin (ö. 1948) *Menâhilü'l-İrfân*'ındaki (ilk baskısı 1943) tefsir tarihine dair bölümde (2/265-326) benzer bir yöntem görülmektedir. Fakat *Menâhil*, tefsir tarihi değil, Kur'ân ilimleri eseridir.

³² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/13. Ayrıca bk. Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, 105.

³³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/12.

³⁴ Müellif tarafından, eserin üç bölüm olduğu ifade edilmiştir. Ancak yüz sayfayı aşkın “Hâtîme” denilen ve modern dönem tefsir akımlarının ele alındığı kısım, dördüncü bölüm sayılabilir.

ri, ihtilaflar, tefsirde önemli isimler anlatılmaktadır. Üçüncü bölümün başlığı, “Üçüncü Merhale: Tedvin Döneminde Tefsir”dir. Burada tedvin döneminde tefsirin özellikleri, rivayet ve dirayet tefsiri, Mutezile, İmâmiyye, Bâtiniyye, Zeydiyye ve Havâric gibi mezheplerin görüşlerini yansıtan makbul olmayan dirayet tefsirleri ve israiliyat konuları üzerinde durulmaktadır. Tedvin döneminden sonrasını merhalelere bölmeyen Zehebî, bu bölümde rivayet ve dirayet tefsirlerinden sonra Tasavvufî Tefsir, Felsefî Tefsir, Fıkhî Tefsir, Bilimsel Tefsir başlıkları ile bazı tefsir çeşitlerini ele almaktadır. Hâtıme: Modern Dönemde Tefsir Çeşitlerine Genel Bakış adlı son başlıkta ise Bilimsel Yöneliş, Mezhebî Yöneliş, İlhâdî Yöneliş ve İctimâî-Edebî Yöneliş konularını işlemektedir. Bu arada çok sayıda müfessir ve eseri hakkında bilgi vererek, klasik yöntemi de terk etmemektedir.

M. H. ez-Zehebî'nin bu eseri, birkaç husus hariç tamamen *Die Richtungen*'i takip etmektedir. Tefsir tarihinin ele alınışındaki genel bölümlenme, *Die Richtungen* ile neredeyse aynıdır. Bölümlerde üzerinde durulan konular da hemen hemen aynıdır. Örneğin, tefsirde İbn Abbâs'ın yeri, tâbiîn dönemi müfessirleri, sahabe ve tâbiîn'in tefsirde ihtilafları, tefsirde israiliyat, Taberî'nin önemi, selefin tefsirden sakınması, mezhep farklılıklarının tefsire yansımaları, Mu'tezile ve meşhur müfessirleri, İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) eleştirileri, Havâric ve Şîa'nın Kur'ân ve tefsir anlayışları gibi konuların genel anlatımı, verilen örnekler hatta bazı paragraflar birebir örtüşmektedir.

Her iki kitabın genel başlıkları bir araya getirildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*; Tefsirde İlk Merhale, Rivayet Tefsiri, Kelâmî Tefsir (Dirayet Tefsiri), Tasavvufî Tefsir, Mezhebî Tefsir ve Modern Tefsir konularından oluşur. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*; İlk Merhale Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Tefsir, İkinci Merhale Tâbiîn Döneminde Tefsir, Üçüncü Merhale Tedvin Döneminde Tefsir Rivayet Tefsiri Dirayet Tefsiri Bazı Mezheplerin Tefsirleri Tasavvufî Tefsir Felsefî Tefsir Fıkhî Tefsir İlmî Tefsir, Modern Dönem Tefsir Çeşitleri İlmî Mezhebî İlhâdî İctimâî-Edebî Tefsir. Görüldüğü üzere M. H. ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'u, *Die Richtungen* ile aynı başlıklara sahiptir. Fakat hacim

olarak daha büyük olduğu için konular, daha fazla bilgi ile daha geniş anlatılmıştır.

Zehebî, tefsir tarihi yazımında Goldziher'in ortaya koyduğu yeni yöntemi benimsemekle beraber İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eser ve yaklaşımlarından da etkilenmiştir. Ayrıca Süyûtî'nin *el-İtkân*, Zerkeşî'nin *el-Burhân*, İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserlerinden de faydalanmıştır. Yine Ahmed Emin'in İslâm düşünce tarihine dair eserleri kaynakları arasındadır. Fakat bunların tesiri, oran olarak Goldziher'den çok daha azdır. Çünkü *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da yöntem, üslup ve şekil bakımından *Die Richtungen* esas alınmıştır. Bunun yanında Zehebî, Goldziher'in, Kur'ân, İslâm, İslâmî ilimler, tefsir, kıraat gibi konularda doğru ve kabul edilmesi mümkün olmayan açıklamalarını³⁵ tenkit eder. Tenkitler de onun *Die Richtungen*'in Arapça çevirilerini takip ettiğini gösterir. Eserin girişinde yer alan, tefsir, tevil, tercüme kavramları, aralarındaki farklar ve tefsirde ihtilaf nedenleri, sahabe ve tâbiîn tefsirlerinin bağlayıcılıkları, Mekke, Medine ve Kûfe tefsir ekolleri, dirayet tefsirinin makbul ve makbul olmayan şeklinde ikiye ayrılması gibi konu ve hususlar *Die Richtungen*'de bulunmaz.

Goldziher'i takip ederek çağdaş tefsir tarihi yazım yöntemini benimseyen M. H. ez-Zehebî'nin bu tavrı, kendinden sonraki çalışmaların çoğunu etkilemiştir. Öyle ki, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, daha sonra kaleme alınan tefsir tarihi eserlerinin tamamına yakınına temel kaynak ve örnek olmuştur. Bu tesirin dışında kalan çok az sayıda eser gösterilebilir. Şimdi de bu etkiyi örnekleriyle görmeye çalışalım.

2.3. et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'un Sonraki Çalışmalara Tesiri

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'u model alan Arapça ve Türkçe çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî'nin 1985'te hazırladığı doktora çalışması olan *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbî* 'Aşer adlı eseridir. Adından da anlaşılacağı üzere on dördüncü hicri asırda yaşamış müfessirler, tefsirleri ve yöntemlerinin tanıtıldığı eserin giriş bölümünde, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'dan fayda-

³⁵ Goldziher'in İslâm, Kur'ân ve İslâmî ilimlere dair bilgi, yöntem ve yorumlarındaki ciddi yanlışlara dair geniş bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Goldziher, İgnaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105-111.

lanılarak tefsirin doğuşu ve altı merhalede gelişimi özetlenmektedir. Merhalelerin özelliklerinin anlatımında, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* kaynak gösterilmektedir.³⁶ Böylece ilk defa Goldziher tarafından ortaya konulan yeni yöntem Zehebî'den alınarak sürdürülmektedir. Rûmî, çeşitli fırkaların tefsir anlayışlarını, Goldziher ve Zehebî gibi anlatmaktadır. Kur'ân'a bilimsel yönelişe dair değerlendirmeler³⁷ ve Kur'ân'a edebî yaklaşımın önemi³⁸ de aynı şekilde işlenmektedir.

Fazl Hasan Abbâs'ın, 2005 yılında hazırladığı doktora tezine dayanan *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Esâsiyyâtühû ve İtticâhâtühû ve Menhecühû fi'l-'Asri'l-Hadîs*, adlı eserinde de *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'un tesiri görülmektedir. Her iki kitabın giriş bölümünde aynı konular aynı şekilde işlenmekte, tefsir tarihi, merhaleler ve bu merhalelerin özellikleri üzerinden ele alınmaktadır. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da olduğu gibi ilk merhale Hz. Peygamber, ikinci merhale sahabe, üçüncü merhale ise tâbiîn dönemleridir. Hz. Peygamberin Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği ve İbn Abbâs'ın tefsirdeki konumu konularına yer verilmektedir.³⁹ Daha çok Kâsımî, (ö. 1914) Mevdûdî (ö. 1979), Şinkitî (ö. 1974), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) gibi modern dönem tefsir çalışmaları tanıtılan eserde, israiliyat konusuna Goldziher ve Zehebî gibi çok önem verilmektedir.⁴⁰ Tefsirde ihtilaf nedenleri konusu *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'daki gibi anlatıldıktan⁴¹ sonra Beyanî, Fıkhî, Akaidî, İlmî, Mevzuî ve Munharif gibi yönelişler ele alınmaktadır. İctimâî tefsir ekolü anlatımı da hemen hemen aynıdır.⁴² Fazl Hasan Abbâs'ın, cumhur ekolü gibi bazı isim-

³⁶ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbî 'aşar* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 32.

³⁷ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbî 'aşar*, 551,559; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/417, 426.

³⁸ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbî 'aşar*, 547.

³⁹ Fazl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtühû ve ittichâhâtühû ve menhecühû fi'l-'asri'l-hadîs*, (Ürdün: Darü'n-Nefâis, 2016), 1/123-168; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/33-91.

⁴⁰ Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/226-236.

⁴¹ Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/277-284; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/122-126.

⁴² Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/13,89, 229; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/483, 505, 518. Yani başka isimlere, eserlere, örneklere yer vermesi, kendi anladığını anlatması mümkün olduğu halde, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'u takip etmektedir.

lendirmeleri hariç, tefsirdeki diğer yöneliş ve ekolleri anlatımında da durum farklı değildir.

Ülkemizde tefsir tarihine dair en bilinen eser İsmail Cerrahoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Fakat Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* adlı bu çalışması, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'un özeti gibidir.⁴³ Her iki çalışma da tefsir, tevil, harfî tercüme, tefsiri tercüme kavramları ve bunlar arasındaki farklar ile başlar.⁴⁴ *Tefsir Tarihi*'nin birinci bölümünde Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn döneminde ve tâbiîn sonrası dönemlerde tefsir konuları ele alınır. Diğer bölümde ise “Dilcilere Göre Tefsir, Fırka Tefsirleri, Tasavvufî Tefsirler, Fıkhî Tefsirler, Rivayet ve Dirayet Yönünden Tefsirler, Günümüzdeki Tefsir Hareketleri” başlıkları bulunur. Bu başlıklar da *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* ile örtüşmektedir. Sahabe tefsiri ve bu dönemin tefsir kaynakları konusu aynı şekilde anlatılır. Sahabe döneminde tefsirin özelliklerine dair sıralanan maddelerin *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'dan alındığı görülür.⁴⁵ Sahabeden tefsirde önde gelen isimler olarak Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs hakkında anlatılanlar da *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'dan alınmıştır.⁴⁶

Ayrıca İsrailiyata dair anlatımın, konuyla ilgili üzerinde durulan hususların, değerlendirmelerin ve örneklerin aynı olması,⁴⁷ *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'un özetlendiğini gösteren örneklerdendir. Cerrahoğlu, birkaç yerde *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmî*'yi kaynak olarak gösterir.⁴⁸ Fakat alıntılarının, bundan çok daha fazla olduğu açıktır.

Cerrahoğlu'nun, Fırka Tefsirleri, Mutezile, Şîa, Havâric'in Kur'an tasavvuru ve tefsir anlayışı, ardından Felsefî, Tasavvufî ve Fıkhî Tefsir başlıklarını kullanması da Goldziher tarafından oluşturulan modelin devam ettirildiğini göstermektedir. Bu konuların anlatımı ve verilen ör-

⁴³ Eserin *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'dan en belirgin farkı, lügavî tefsirleri de ele almasıdır. Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 69.

⁴⁴ Bize göre tefsir, tevil, tercüme, mealin tanımları, aralarındaki farklar ve tefsirde ihtilaf nedenleri gibi konular, tefsir tarihinin değil, ulûmu'l-Kur'an veya tefsir usulü denilen -aşlında tefsir ilmine giriş olması gereken- eserlerin konusu olmalıdır. Zehebî'den sonra çok sayıda müellifin aynı şeyi yapması, onun tesirinin çapını göstermektedir.

⁴⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/65, 83; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1/37, 89.

⁴⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/92, 97.

⁴⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/109-110; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1/157.

⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/117-127; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1/160-176.

neklerin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* ile aynı olması,⁴⁹ söz konusu şemanın Zehebî aracılığıyla alındığını ortaya koymaktadır.

Şîa'nın alt gruplarının Kur'ân tasavvuru ve tefsir anlayışlarına dair Cerrahoğlu'nun anlatımları, örneklere varıncaya kadar *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* ile birebir örtüşmektedir. Hâricîlerin tefsir anlayışı konusu da aynı şekildedir. Tasavvufî tefsirin Zehebî tarafından nazari ve işâri şeklinde iki kısma ayrılması, Cerrahoğlu tarafından da benimsenmiştir. Konuya dair aktarılan tefsir örnekleri tamamen aynıdır.⁵⁰ Goldziher'in tefsir tarihi şemasında Tasavvufî Tefsirden sonra Felsefî Tefsir konusu yer alır. *Tefsir Tarihi*'nde aynı sıralama takip edilmiştir. Tefsirde felsefî yönelişe dair Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'dan aktarılan örnekler⁵¹ ve ahkâm, rivayet, dirayet, ilhâdî, ilmî, ictimâî tefsir ekollerinin anlatımı aynıdır. Bütün bu eşleşmeler Zehebî vasıtasıyla, aslında Goldziher tarafından geliştirilen tefsir tarihi yazım yönteminin kullanıldığını göstermektedir. Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi*'ni takip eden daha sonraki müellifler de aynı yöntemi devam ettirmişlerdir.

Türkiye'de İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi*'nden sonra en fazla yaygınlık kazanmış çalışma Muhsin Demirci'nin *Tefsir Tarihi*'dir. Bu çalışmada da üçüncü bölüm hariç İsmail Cerrahoğlu ve M. H. ez-Zehebî'nin eserleri aynen takip edilmiştir. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'un giriş bölümündeki tefsir, tevil, tercüme kavramları ile tefsirde ihtilaf nedenleri, Demirci tarafından da ilk konular olarak ele alınmıştır.⁵² Devamındaki Hz. Peygamber'in tefsirinin çeşitli örnekleri,⁵³ sahabe

⁴⁹ Aynı örnekler için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/295-298; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/321-328 / Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/307; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/336 / Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/308-309; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/338 / Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/315-325; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/362-365 / Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/351; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/327 / Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/351; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/370-371.

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/9-10; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/297-299.

⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/30-40; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/367-377.

⁵² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 32-35, 43-52; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/27-29, 121-126.

⁵³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 57-61; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/52-53.

tefsirinin bağlayıcılığı,⁵⁴ tefsir medreseleri,⁵⁵ ictimâî tefsir ekolü⁵⁶ gibi konular, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* ve Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi*'nden faydalanılarak hazırlanmıştır.⁵⁷

Sözü edilen iki eser dışında Celal Kırca'nın *Kur'ân'a Yönelişler* adlı kitabında, İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usulü*'nün tefsir tarihine dair üçüncü, Halis Albayrak'ın *Tefsir Usulü*'nün tefsir tarihi konulu ikinci bölümünde aynı yöntem kendini göstermektedir. Ülkemizdeki tefsir tarihi çalışmalarının seviye olarak *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'un gerisinde olduğu değerlendirilmesi,⁵⁸ işte bu tabloya dayanmaktadır. J. M. S. Baljon'un Türkçeye *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler* adıyla tercüme edilen kitabı da müellifin önsözde belirttiği gibi *Die Richtungen*'in Modern Tefsir adlı son bölümünün devamı olarak,⁵⁹ Goldziher'den sonraki kırk yıldaki çalışmaları aynı yöntemle ele almaktadır.

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'dan sonra tefsir tarihine dair yazılan eser adlarında çoğunlukla "itticâhât" ve "menâhic" kelimelerinin kullanılması,⁶⁰ Goldziher-Zehebî çizgisinin etkisini yansıtmaktadır. Tüm bu tablo, 19. yüzyıl sonrası modern dönemde tefsir tarihi yazıcılığının, Goldziher tarafından oluşturulan sistematik üzerine kurulduğunu göstermektedir.

2.4. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* Özelinde Yeni Yönteme Yöneltilen Eleştiriler ve Bir Öneri

Yukarıda değinildiği gibi kavramların içi onları üretenler tarafından doldurulur. Çağdaş tefsir tarihi, kavram olarak Avrupa'da üretilmiştir.

⁵⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 78-80; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/85-87.

⁵⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 87-94; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/91-115.

⁵⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 238-244; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/479-535.

⁵⁷ Eserin farklı tarafları da vardır. Örneğin, üçüncü bölümde işlenen konular önemli ölçüde farklıdır. Ayrıca modernist tefsir birkaç gruba ayrılmış, tefsir çeşitlerine konulu tefsir eklenmiştir.

⁵⁸ Öztürk, Mustafa, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* Örneği", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 274.

⁵⁹ Johannes Marinus Simon Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 9.

⁶⁰ Geniş bir liste için bk. Ömer Kara, "İdeal Tefsir Tarihi Yazımı -Sorunlar, Gereksinimler ve Temel Parametreler-", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 385-387.

Bize yani İslâm düşüncesine ait değildir. Bundan dolayı da birçok sorun barındırmaktadır. Sorunların en önemli nedeni Batı aklının ana karakteristiğini yansıtan tefsir tarihini parçalama, kategorilere ayırmasıdır. İslâm düşüncesinde ise tevhit inancından neşet eden bütüncül bakış esastır.

Modern tefsir tarihi yazım yönteminin üç temel sorunu bulunmaktadır.⁶¹ İlki, sistem sorunudur. Goldziher ve Zehebî, tefsir tarihini önce Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve tedvin dönemlerini kapsayan üç merhale, ardından rivayet ve dirayet tefsiri, sonra mezheplere göre tefsirler ve en son ictimâî, bilimsel gibi yönelişler şeklinde ele almaktadır. Bu şablonda baş taraf ile ortası, son taraf ile öncesi arasında bağ bulunmamaktadır. Bu kopukluk sistem bakımından önemli bir sorundur.

İkincisi, tefsir tarihinin kategorize edilerek ele alınmasıdır. Batı zihin yapısını yansıtan (tahakküm için) kategorilere bölüp tanıma yaklaşımı, bütüncüllüğü bozmaktadır. Parçalar birbirinden kopmakta, bağımsız kompartımanlar haline gelmektedir. Oysa bu parçalar bir bütüne aittir ve aralarında yakın ilişki vardır. Örneğin, İctimâî Tefsir Ekolü başlığı, onu diğerlerinden koparmaktadır. Üstelik başlıkların altındaki konu anlatımları da bu doğrultudadır. Oysa ictimâî yöneliş, rivayet, dirayet, ahkâm, ilmî, lügavî tefsir yöntemlerinden bağımsız değildir. Onları da ihtiva etmektedir. Fakat bu yöntemlere, ferde değil de topluma yönelik tefsir yaklaşımını eklemektedir. Aynı durum, diğer ekol ve başlıklar için de geçerlidir.

Diğer bir örnek, sahabe ve tâbiîn dönemlerinin kategorize edilmesidir. Oysa sahabe ve tâbiîn uzun süre bir arada yaşamıştır. Keskin ayrımlar bu bütünlüğü bozmakta, parçalamaktadır. Buna karşın klasik eserlerin tasnif şekli ise tefsir tarihini bir bütün olarak daha iyi yansıtmaktadır.⁶² Yeni yöntemdeki sorunların nedeni, tarihi “ilerlemeci” yaklaşımla okuma yöntemi olmalıdır. Zira tarihin sürekli ileriye doğru geliştiğinin kabul edilmesi, kategorizasyona yol açmaktadır. Bize göre tarihi “devamlılık/süreklilik” üzerinden okumak daha doğru olacaktır.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 112-204.

⁶² Ömer Başkan, “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Taşköprizâde'nin Miftâhu's-Sa'âde Adlı Eseri -Osmanlı İlim Geleneği Temelinde-”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 135.

Gelişim de bu esasa ilave edildiği takdirde bütüncül yaklaşım sağlanmış olur. İnsanlar ve toplumların tutum ve davranışları yüzyıllar öncesi ile sonrası önemli ölçüde benzerdir. Buna göre on dört asır sonra yazılan eserler de büyük oranda tefsirdeki sürekliliği yansıtır. Fakat ihtiyaçlar nedeniyle bazı katkılar da sağlarlar. Örneğin, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı veya Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı ile on asır sonraki tefsirler arasında önemli bir benzerlik vardır. İşte bu, devamlılık gereğidir. Çünkü hangi dilde, dönemde, özellikte yazılırsa yazılsın her tefsirde lügat, rivayet, dirayet, ahkâm gibi hususlar az ya da çok bulunmaktadır. Bundan dolayı tefsirler genel hatlarıyla birbirine benzemektedir. Yine bundan dolayı, tefsir eserlerinde aynı şeylerin tekrarı kaçınılmazdır. Farklı tarafları ortaya çıkaran etkenler, zamanın ihtiyaçlarının, yeni bilgilerin ve müfessirlerin karakterlerinin değişik olmasıdır.

Üçüncü sorun ise sınırlılıktır. Yeni yöntemde, tefsir tarihi belli bir dil, zaman ve coğrafya esas alınarak anlatılmaktadır.⁶³ Arapça dışındaki Türkçe, Urduca gibi diller; zaman bakımından Selçuklu ve Osmanlı dönemi; coğrafi olarak da Afrika, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ile Endonezya, Malezya gibi uzak doğu bölgelerindeki tefsir faaliyetlerine değinilmemektedir. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinden, Mekte, Medine ve Kûfe tefsir medreseleri yanında Yemen, Bağdat, Şam ve Mısır'daki tefsir faaliyetlerinden bahsedilmemektedir. *Die Richtungen*'deki bu dar kapsam, Zehebî ve ondan etkilenenler tarafından takip edilmiştir. Ne var ki, bu kadar sınırlılığa rağmen Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'un tefsir âşıkları için ansiklopedik bir eser olmasını ummaktadır.⁶⁴

Öte yandan yeni yöntemde kullanılan bazı başlıklar ve yapılan bazı değerlendirmelerin yanlış veya eksik olduğu, bazılarında keyfi hüküm-

⁶³ Bu şekilde kategorize etmenin olumsuz sonuçlarına dair bk. Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", 145-149. Montgomery Watt'ın, Carl Boockelman'ın *GAL* kısaltmasıyla tanınan eserine yönelik, her bir müellifin sadece bir başlık altında görülmesini eleştirmesi de bu minvaldedir. Watt, bir müellifin sadece meşhur olduğu alanda zikredilmesinin diğer alanlardaki çalışmalarını yani diğer yönlerini göz ardı etmeye yol açtığını söyler. (W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 1.

⁶⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/10. Zehebî'nin mukaddimede çizdiği tablo, içinde bulunan geçiş döneminde "neyin ne olduğunun farkında olunmadığını" göstermektedir.

ler verildiği görülmektedir. Süreç anlatımı yerine yönelimler öne çıkarılmaktadır. Söz konusu sorunlar nedeniyle Zehebî'ye ve onun nezdinde yeni yönetime bazı tenkitler yöneltmiştir. Örneğin, Fazl Hasan Abbâs, Zehebî'nin tefsir rivayete, tevil dirayete dayanır açıklamasını tenkit eder. Edebî, ilhâdî tefsir tanımlamasının içerik ile uyuşmadığını dolayısıyla doğru olmadığını söyler.⁶⁵ Çünkü ilhâdî tefsir başlığının altında bazı şahısların düşünceleri anlatılmaktadır.⁶⁶ Bunların tefsir ile ancak uzaktan bir ilgisi kurulabilir. Modernist Tefsir başlığı ve içeriğinde de aynı sorun vardır.⁶⁷

“Mezhebî Tefsir” başlığı bu modelin en sorunlu bölümüdür. Çünkü bütün ayetleri bir mezhebin itikadına göre yorumlamak mümkün değildir. Neredeyse iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıda ayetlerin mezhebî görüş ile tefsir edilmesi, sanki mezheplerin kendilerine ait diğerlerinden tamamen farklı tefsir eserleri varmış gibi yansıtılmamalıdır. Nitekim İffet Muhammed eş-Şarkâvî, Goldziher başta olmak üzere oryantalistlerde görülen mezhepleri öne çıkarmanın *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da bariz bir yöntem olmasını doğru bulmaz.⁶⁸ Zehebî'yi ve eserini, ele aldığı konularda hızlı bir bakışla yetinmek, aceleci birinin yaptığı gibi sıçrayarak yol almak, mevzu haberler ve israiliyat, müfessire lazım olan bilgiler konuları etrafında dönüp dolaşmak, tescil boyutu tefsir ve karşılaştırma boyutundan fazla olmakla tenkit eder.⁶⁹ Emin el-Hûlî de Goldziher'in Lüğavî, Nahvî, Edebî ve Tarihî Tefsir vb. tefsir çeşitlerine yer vermemesini eleştirir.⁷⁰

⁶⁵ Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/19-24. Zehebî, ilhâdî tefsir başlığını belirlerken, Süyûtî'nin “mülhidlerin tefsiri” tanımlamasından faydalanmış olabilir. Fakat Süyûtî, burada Râfızîlerin ve Bâtınîlerin aşırı yorum (uydurma)larından bahsetmektedir (Süyûtî, *el-İtkân*, 4/174). Süyûtî, aslında makbul olmayan tefsiri Mutezile gibi ehli bidatin tefsiri ve mülhidlerin tefsiri şeklinde iki kısma ayırmaktadır. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da ise ilhâdî tefsir şeklinde ayrı bir başlık bulunmakta ve burada sapkın görüşler anlatılmaktadır.

⁶⁶ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 148.

⁶⁷ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, 108-109; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 149.

⁶⁸ İffet Muhammed Şarkâvî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, trc. Orhan Atalay-Veysel Güllüce (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 37-42.

⁶⁹ Şarkâvî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, 43-48.

⁷⁰ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metot*, trc. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), 38.

Goldziher'den sonraki modern dönemde bazı eserlerin klasik tabakât usulü ile telif edilmesi de yeni yönetime dolaylı tenkit sayılabilir. Muhammed Tâhir el-Hindî'nin on dört tabakada altı yüz seksen sekiz müfessire yer verdiği *Neylûs-Sâirîn fî-Tabakâti'l-Müfessirîn*, Adil Nüveyhiz'in iki bin müfessiri alfabetik sıraya göre tanıttığı *Mu'cemül-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatte'l-'Asri'l-Hâzir*, Kâsım el-Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr*, Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân'ın *Mu'cemu Tabakâti'l-Huffâz ve'l-Müfessirîn*, Abdülkahr Dâvûd Abdullah Âni'nin *Dirâsât fî't-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Abdülkâdir Muhammed Sâlih'in *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fî'l-'Asri'l-Hadis*, Muhammed b. Seydî Muhammed Mevlây'ın *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn bi Bilâdi Şinkît*,⁷¹ Seyyid Muhammed Ali Ayâzî'nin *el-Müfessirîn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Muhammed b. Rızık b. Tarhûnî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fî Ğarbi İfrikıyâ*, Ahmed Muhammed Cemal'in *Me'a'l-Müfessirîn ve'l-Küttâb* adlı eserleri buna örnek verilebilir. Fakat bu eserlerde, klasik dönemde görülmeyen analizlerin bulunması, yeni gelişmelerden tamamen uzak kalmadıklarını göstermektedir.

Tefsir tarihi yazıcılığında hem yeni yöntemin sorunları hem de klasik yöntemin ihtiyaçlara cevap vermemesi nedeniyle bazı arayışlar başlamıştır. Bu denemelerden biri Muhammed Hâdî Ma'rife'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fî Sevbihî'l-Kaşîb*⁷² adlı eseridir. Modern dönem bölümlenme yöntemi kullanılan eserde, bölümlenme ve ekol sistematigi yanında analitik bakışa da önem verilir. Fakat tefsir tarihi, Goldziher ve Zehebî'den biraz farklı bir şablon ile daha kapsamlı ve bütüncül ele alınmaya gayret edilir. Mezhebî ayrımlara yer verilmeyerek yeni bir tasnif denemesi yapılır. Yine Ali Ekber Babaî'nin Türkçeye *Tefsir Ekol-leri* olarak çevrilen *Mekâtibu't-Tefsîr* adlı eserinin de ekol sistematigine

⁷¹ Bilâdi Şinkît yani Moritanya. (Ahmet Kavas, "Şinkît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/170.

⁷² *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fî Sevbihî'l-Kaşîb*, aslında müellifin *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı geniş hacimli eserinin son iki cildir. Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd*'in ilk cildinde, bu son cildin, Zehebî'nin Şîa'nın Tefsirdeki yerine dair zulüm derecesindeki cahilliği nedeniyle yer vermediği bilgileri tamamlama konumunda olduğunu söyler. (Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbûât, 2011), 1/437.

dayanmakla beraber kronolojik yazım ile ekolcü ve analizci yeni yöntem mezecetme arayışında olduğu söylenebilir.

Henüz çok az sayıda çalışma yapılmış olmakla birlikte, Türkiye’de de tefsir tarihi yazımı nasıl olmalıdır sorusuna cevap aranmaya başlanmıştır. 2014 yılında Kayseri’de düzenlenen Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu⁷³ bu çalışmaların en önemlisidir. Adı geçen sempozyumda, ağırlıklı olarak durum tespiti yapılmış ve bize ait bir tefsir tarihi sistematigi için bazı öneriler de sunulmuştur.

Tefsir tarihi yazımında hangi yöntem tercih edilirse edilsin, bazı açılardan eksik kalacak ve tenkit edilecektir.⁷⁴ Çünkü çeşitli diller, bölgeler, devirler, eğilimler, eserler gibi çok sayıda unsuru bir şablona sığdırmak mümkün değildir. Bu yöntem sorunu yanında, ilk üç asrın sosyo-kültürel haritasını çıkaracak yeterli kaynağın ya da var olan dağınık bilgileri toplayan çalışmaların olmaması, tefsir tarihinin çok geniş bir alanı ve birikimi içermesi diğer zorluklardır. Onun için standart bir tefsir tarihi yazım modelinde ısrar edilemez. Bizim önerimiz, klasik kronolojik yöntem ile modern bölümleneci analitik yöntemi sentezlemeye dayalı bir model oluşturulmasıdır. Klasik yöntemin, bütünlüğü ve kapsayıcılığı sağlayan tarafı ile yeni yöntemin analitik bakışı birleştirilmelidir. Kısa vadede, Fazıl b. Âşûr’un Türkçeye *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi* adıyla çevrilen *et-Tefsîr ve Ricâlüh* adlı eserindeki usule benzer şekilde,⁷⁵ yeni yöntemden analitik bakışı alan klasik usuldeki kronolojik sürece dayalı bir tefsir tarihi çalışması en doğrusu olacaktır.

Uzun vadede ise bir proje dahilinde tefsir tarihine dair geniş bir arşiv hazırlanmalıdır. Böylece genel ve özel hatlarıyla büyük resim ortaya çıkarılmalıdır. Büyük resme kuşatıcı bir bakış/okuyuştan süzülen şema ve yazım denemeleri yapılmalıdır. Böyle bir çalışmanın sağlıklı olabilmesi için de önce İslâmî ilimler tarihinin yeniden, yerli bir bakışla, baştan sona ele alınmasına ihtiyaç vardır. Zira tefsir, bu en büyük resmin

⁷³ Sempozyumdaki sunumlar, Araştırma Yayınları tarafından 2015 yılında kitap olarak neşredilmiştir.

⁷⁴ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 43, 57, 168-204.

⁷⁵ Fazıl b. Âşûr’un eserinin analitik yönü dikkat çekmektedir. Fakat adı geçen tefsirleri tanımayanların bu analizlerden istifade etmesi zordur. Senteze dayalı bu önerimize, Abdülhamit Birişik’in, *Hind Alıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* ve Süleyman Ateş’in, *İşari Tefsir Okulu* gibi çalışmalar da örnek verilebilir.

içinde yer almaktadır. Bu çalışmaların, tek boyutlu değil birkaç boyutlu bakışa dayalı olması gerekir. Örneğin, ilk dönemde ilmin tamamen rivayete dayandığını söylemek tek boyutlu bakıştır. Aklı çabaları yani dirayeti dışarıda bırakmaktadır. Sahabe döneminde tefsir için ilkel bir tablo çizmek de tek boyutlu bir bakıştır. Oysa dil, mantık, tenkit, israiliyat gibi hususlara, sahabe tarafından önem verilmiştir.

SONUÇ

Süyûtî, Dâvûdî ve Edirnevî tarafından tabakât usulüyle kaleme alınmış bibliyografik-kronolojik birkaç eser dışında tefsir faaliyetlerinin başından itibaren 19. yüzyıla kadarki klasik dönemde müstakil tefsir tarihi eserleri bulunmamaktadır. Bazı tefsirlerin mukaddimelerinde, kısa da olsa tefsirlere ve müfessirlere değinilmesi de tefsir tarihi ile ilişkilendirilebilir.

19. yüzyıl sonrası modern dönemde Avrupa'da akdemiler sayesinde başlayan branşlaşma ve uzmanlaşma sonucu, her bir ilim dalı için müstakil tefsir tarihi yazımı başlamıştır. Bu çalışmalar, klasik dönemde görülmeyen yeni bir yönleme dayanmaktadır. Tarih, konu yani gelişim aşamaları, ekol ve yöneliş bazlı ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, analitik bir bakışa dayandığı için konu anlatımında analizlere önem verilmektedir.

Modern dönemde tefsir tarihine dair ilk müstakil çalışma Goldziher tarafından yapılmıştır. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eseriyle o, tefsirle iştigal eden Müslüman müellifleri oldukça etkilemiştir. Yeni bir paradigma sunan, ekol merkezli ve etkileyici analizlere dayalı yöntem ile ilk defa karşılaşılan bu müellifler, telif ettikleri eserlerde aynı sistematiği kullanmaya başlamıştır. İslâm âleminde bunu müstakil bir çalışma ile ilk defa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî yapmıştır. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde *Die Richtungen*'in Arapça çevirilerinden faydalanarak Goldziher tarafından ortaya konan tefsir tarihi modelini aynen almıştır. Sadece bölümleri değil *Die Richtungen*'deki konu anlatımlarını ve örnekleri de çalışmasına dercetmiştir. Zehabî, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*'indeki tefsir tarihi bilgilerinden de faydalanmıştır. Fakat *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'unda

Die Richtungen'in tesiri, diğerleri ile mukayese edilemeyecek derecede fazladır.

Modern dönemde Goldziher'e dayanan tefsir tarihi yazım modeli, Zehebî sayesinde yerleşip yaygınlaşmış ve daha sonra kaleme alınan eserlerin çoğuna tesir etmiştir. Ancak bir oryantalisteye ait olan bu modelin sorgulanmadan alınması, üzerinde ciddiyetle durulması gereken önemli bir meseledir. Çünkü her medeniyet, kendine ait kodlar ile kavramlar ve modeller üretir. Ontolojik ve epistemolojik bakımdan bizden tamamen farklı Avrupa'da üretilen ve halen tedavülde olan tefsir tarihi sistematüğinde ciddi sorunlar bulunmaktadır. Tefsir tarihinin zaman, mekân ve dil bakımından sınırlı şekilde ele alınması, bir kısım çalışmaların dışarıda bırakılması nedeniyle kapsamlı bir tarih yazımına sahip değildir. Ekol ve mezhepler bu modelin merkezine yerleştirildiği için tarihsel süreç ve çalışmalar, birbirinden kopuk parçalara bölünmüştür. Bu kategorizasyon da bütünlüğü bozmaktadır. Bölümler arasında bağlantı olmadığından insicam kaybolmakta, bütüncül bakış sağlanamamaktadır.

Goldziher'e dayanan tefsir tarihi sistematüğünün sorunlu olması nedeniyle yakın zamanlarda yeni model arayışları başlamıştır. Bize göre öncelikle bu temel soruna dair farkındalık oluşturulması gerekir. Çünkü bir sorunu veya seviyeyi aşmanın ilk adımı, içinde bulunulan durumun iyice farkında olunmasıdır. Daha sonra arayışlar ve denemeler ile bize ait bir tefsir tarihi yazım yöntemi ya da yöntemleri geliştirilmelidir. Kanaatimize göre tefsir tarihi yazımı, klasik yöntemin kapsayıcılığı ile yeni yöntemin analitik bakışını birleştiren bir modele dayanmalıdır.

KAYNAKÇA

Abbâs, Fazl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn esâsiyyâtühû ve ittîcâhâtühû ve menhecühû fi'l-'asri'l-hadîs*. Ürdün: Darü'n-Nefâis, 2016.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Arslan, Ali. "İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 93-103. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.

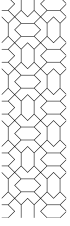
- Aygün, Abdullah. “Müfessir Sa‘lebî ve el-Keşf ve’l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 147-192.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 141-160.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. trc. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Başkan, Ömer. “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Taşköprizâde’nin Miftâhu’s-Sa‘âde Adlı Eseri -Osmanlı İlim Geleneği Temelinde-”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 103-135. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. “Müfessir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-”. *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-73.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”. *İslâmiyât* 8/1 (2005), 11-24.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler”. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*. ed. Ömer Kara. 103-114. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Efendioğlu, Mehmet. “Tabakat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü’t-tefsiri’l-İslâmî*. trc. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1384/1955.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler*. trc. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gökyay, Orhan Şaik, “Cihannümâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü’nün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.

- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/ 105-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gürkan, Salime Leyla. "Geiger, Abraham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi". *Marife* 2/3 (2002), 107-121.
- Hûlî, Emîn. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metot*. trc. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.
- Kara, Ömer. "İdeal Tefsir Tarihi Yazımı -Sorunlar, Gereksinimler ve Temel Parametreler-". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 379-408. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kavas, Ahmet. "Şinkît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaysî, Kâsım. *Târihu't-tefsîr*. Bağdat: Matbaatü'l-Mecmaü'l-İlmî el-İrâkî, 1966.
- Ma'rîfe, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd, fi 'ulûmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbûât, 2011.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Yazıcılığındaki Yeri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 425-434. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.
- Özsoy, Ömer. "Kitap Değerlendirmesi (İslam Tefsir Ekolleri)". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 111-122.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirün Örneği". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 247-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. ed. Bilal Gökçır vd. 1/91-160. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Şî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Ta-*

- rihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 243-277. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Paçacı, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem". *İslâmîyât* 4/4 (2001), 91-110.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbî 'aşar*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2006.
- Şarkâvî, İffet. *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*. trc. Orhan Atalay-Veysel Güllüce. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Türcan, Selim. "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün Müdür?". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 331-356. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Tetkikler*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Yaşar, Hüseyin. "Alman Oryantalistler Bağlamında Tefsir Tarihi Yazımında Oryantalist Bakış Açısı". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 172-210. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Mustafa. "17. Yüzyılda Avrupa'da Kurulan Bilim Akademileri ve Bilimsel Gelişmelerdeki Rollerini". *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/Özel (Aralık 2019), 96-113.
- Yücel, Ahmet. "Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Hadis Tarihi Yazıcılığı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21/11 (2013), 271-302.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1943.

CITATION

Esat AYYILDIZ, "The Bacchic Poetry (Khamriyyât) of Abû Nuvâs", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 147-173.



EBÛ NUVÂS'IN ŞARAP (HAMRİYYÂT) ŞİİRLERİ

The Bacchic Poetry (Khamriyyât) of Abû Nuvâs

Esat AYYILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

Assist. Prof.,

Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Eastern Languages and Literatures.

esatayyildiz@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8067-7780.

Öz

Klasik Arap şiirinin ana ve ardıl tüm türlerinde uzmanlık kazanmış olan Ebû Nuvâs el-Hasen b. Hâni' el-Hakemî, Abbâsî döneminin en meşhur şairlerinden biridir. Özellikle şarap (hamriyyât) ve hudut tanımayan sefahat şiirleriyle tanınmaktadır. Onun yeteneği, çağdaşları tarafından da takdir edilmektedir. Ebû Nuvâs, Abbâsî Hilafetinin ilk yıllarında gelişen modern (muḥdes) şiirin en önemli temsilcisidir ve çoğu şiirinde aynı modeli izlemektedir. O, *hamriyyât*nda şarabın görünümünü, gücünü ve içen kişilerin üzerinde bıraktığı etkisini betimlemekte, şarabı mücevherlerle ve ışık kaynaklarıyla mukayese etmektedir. Meyhaneye yaptığı gece yolculuğunu ve uyuyan meyhaneciyi uyandırmak için kapıda nasıl bağırıldığını anlatmakta, şarap servisi yapan genç sakilerden veya cariyelerden bahsetmektedir. Keza içki arkadaşlarını eğlendiren erkek yahut kadın şarkıcılardan konu açmaktadır. Onun hamriyyâtı, seleflerinininkiyle, özellikle de 'Adî b. Zeyd, Vâlibe b. el-Ḥubâb, el-Velîd b. Yezîd ve Ebû'l-Hindî'ninkiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle, Ebû Nuvâs'ın tam manasıyla bir yenilikçi olduğunu söylememiz mümkün değildir. Mamafih o gerçek bir modernizm yanlısıdır. İslam öncesindeki şairlerin aksine, terk edilmiş obaların kalıntıları, artık Ebû Nuvâs için bir mana ifade etmemektedir. Onun şarap şiirleri, mükemmeliyet, saygınlık ve nicelik açısından seleflerinininkini geride bırakmıştır. Çoğu eleştirmen onun hamriyyâtını, bu türün en yüksek seviyesi olarak görmektedir. Bu çalışmada, Ebû Nuvâs'ın hamriyyâtı ve onun şiirsel üslubu bilimsel bir metotla incelenmiştir. Bunun yanı sıra onun öne çıkan birkaç şiirinden örnekler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Ebû Nuvâs, Klasik Arap Şiiri, Hamriyyât, Şarap Şiirleri

KAYNAKÇA

Esat AYYILDIZ, "Ebû Nuvâs'ın Şarap (Hamriyyât) Şiirleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 147-173. **Makale Geliş T.:** 27.09.2020 **Kabul T.:** 08.12.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Abstract

Abū Nuwās al-Ḥasan b. Hānī' al-Ḥakamī, who became a master of all the major and minor genres of classical Arabic poetry, was one of the most renowned poets of the Abbasid period. He is especially known for his bacchic poetry (khamriyyāt), and his poems about unbridled debauchery. His talent was recognized by his contemporaries. Abū Nuwās was the foremost representative of the modern (muḥdath) poetry that developed during the first years of Abbasid Caliphate. Most of his poems follow the same pattern. In his khamriyyāt, Abū Nuwās describes the appearance of the wine, its strength, and its effect on the drinkers. He compares the wine with jewelry and light sources. He tells of his night trip to the tavern and how he shouted at the door to wake the sleeping tavern-keeper up. He also makes mention of the young cupbearer or handmaiden who serves the wine, and the male or female singer who entertains the pot-companions. His khamriyyāt is closely connected to that of his predecessors, especially 'Adī b. Zayd, Wāliba b. al-Ḥubāb, al-Walīd b. Yazīd, and Abū al-Hindī; therefore, we can't claim that Abū Nuwās was in the strict sense an innovator. But he is definitely a modernist. The remains of a campsite have no clear meaning for Abū Nuwās, as they do for pre-Islamic poets. His bacchic poetry exceeds his predecessors by far in terms of excellence, reputation, and quantity. Most critics consider his khamriyyāt to be the highest level of this genre. In this study, the khamriyyāt of Abū Nuwās and his poetical style are examined with a scientific method. In addition to this, a number of examples of his outstanding poems are given.

Keywords: Arabic Language and Literature, Abū Nuwās, Classical Arabic Poetry, Khamriyyāt, Bacchic Poetry

GİRİŞ

Ebū Nuwās, Abbâsî döneminin en önemli şairlerindedir. Şarap temasının işlendiği *khamriyyât* sanatının Arap edebiyatındaki en meşhur temsilcisi de muhtemelen ondan başkası değildir. Asıl ismi, el-Ḥasan b. Hānī' b. 'Abdī'l-Evvel b. Şabbâḥ el-Ḥakemî şeklindedir; ama daha ziyade “Buklelerin Babası” manasına gelen Ebū Nuwās (أبو نواس) namıyla tanınmaktadır. Söz konusu lakabı nasıl ve neden aldığı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bu hususta; şairin lakabını omuzlarının üzerinde salınan iki kâkülünden aldığı yahut Kaḥṭān soyundan gelen Ebū Nuwās'ın Zū Nuwās gibi hükümdarların isimlerinden esinlenerek bu namı bizzat kendisinin seçtiği gibi farklı görüşler öne sürülmektedir.¹ Ebū Nuwās'ın el-Ḥakemî *nisbesini* almasının nedeni ise dedesinin Horasan Emiri el-Cerrāḥ b. 'Abdī'l-Lāḥ el-Ḥakemî'nin (ö. 112/730) mevlâsı olmasından ileri gelmektedir.² Ebū Nuwās'ın doğum tarihi hak-

¹ Fuat Sâlih es-Seyyid, *Mu'cemu'l-elḳâb ve'l-esmâ'i'l-muste'âra fi't-târîḥi'l-'Arabî ve'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 331.

² Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 2/225.

kında kesin konuşmak, bu konudaki rivayetlerin çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, doğru olmayacaktır. Öte yandan Huzistan'da yer alan Ahvaz yakınlarında, tahminen 130-145/747-762 seneleri arasında dünyaya gelmiş olması muhtemeldir. Bağdat'ta gerçekleşen vefatı ise 198-200/813-815 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Babasının son Emevî Halifesi II. Mervân'ın (ö. 132/750) ordusunda görev aldığı söylenmektedir. Cullebân (Gülbân) ismindeki annesinin ise Pers asıllı olduğu kaydedilmektedir.³

Ebû Nuvâs henüz çocuk yaşta, ailesiyle birlikte Basra'ya taşınmıştır. Babasını erken yaşta kaybetmesi nedeniyle annesi tarafından büyütülmüş ve ondan Farsça öğrenmiştir.⁴ Kur'an ve Hadis ilmine dair dersler aldığı bilinmektedir. Dinî eğitiminin yanı sıra, nahiv ve nazım sanatı hususunda da öğrenim görmüştür.⁵ İbn Kuteybe'nin belirttiğine göre, Ebû Nuvâs pek çok ilim dalına vâkıftır. Hatta şiiirlerinden, astronomi bilgisine sahip olduğu dahi anlaşılmaktadır.⁶ Kûfeli Vâlibe b. el-Ḥubâb el-Esedî (ö. 180/796 [?]) ile tanışmasının ardından, genç şairin hayatında önemli bir dönüm noktası gerçekleşecektir. Ebû Nuvâs'ın bu süreçte, gençliğini geçirdiği Basra'dan ayrıldığı ve Vâlibe ile Kûfe'ye gittiği rivayet edilmektedir.⁷ Vâlibe, Ebû Nuvâs'a Arap şiiirinin içki ve sefahate ilişkin konularını öğretmesinin yanı sıra, onu Kûfe'de aynı temayüle sahip olan Muṭî b. İyâs (ö. 166/783) ve Ḥammâd 'Acred (ö. 161/778 [?]) ile de tanıştıracaktır. Ebû Nuvâs daha sonra öğrenim gördüğü ve çağdaşı olduğu herkesi geride bırakarak bu konuların işlendiği şiiirlerin en büyük temsilcisi haline gelecektir. En önemli ikinci hocası olan Halef el-Aḥmer (ö. 180-796 [?]) aracılığıyla, kadim Bedevî şiiirlerini ve bunların zor kelime dağarcığını öğrenmeye başlayacaktır.⁸

³ Ewald Wagner, "Abû Nuwâs", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1/143-144.

⁴ Nasuhi Ünal Karaarslan, "Ebû Nüvâs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/205-207.

⁵ 'Afif Abdurrahman, *Mu'cemü's-şu'arâ'l-'Abbâsiyyîn* (Beyrut: Dâru Şâdir, 2000), 565.

⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/796.

⁷ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Ḥallikân, *Vefeyâtul-'a'yân ve enbâ'u ebna'i'z-zamân*, thk. Yusuf Ali Tâvil – Meryem Kasım Tâvil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 2/79.

⁸ G. Schoeler, "Abû Nuwâs", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami – Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 1/41-43. ; Ahmet Subhi Furat,

Onun bir yıl kadar çölde yaşayarak Bedevîlerden Arapçanın en saf halini öğrendiği rivayet edilmektedir.⁹ Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Ebû Zeyd (ö. 215/830) gibi büyük dil âlimlerinin rahle-i tedrisatından geçtiği de bilinen Ebû Nuvâs'ın, Vâlibe ile Halef'in ardından mersiye şiirleri nazmettiği kaydedilmektedir.¹⁰

Ebû Nuvâs muhtemelen otuzlu yaşlarına kadar Basra'da kalmıştır. Hatta bu yüzden İbn Kuteybe gibi edebiyat tarihçileri onu Basralı olarak göstermektedir.¹¹ Eğitimi tamamlandıktan sonra, 170/786 senesinde, saray şairi olmak gayesiyle Bağdat'a gelmiştir. Zeki ve düzgün görünümlü birisi olması sayesinde, Abbâsî sarayına kendisini kabul ettirmesi daha kolay olmuştur. Burada Hermese b. A'yen (ö. 200/816) tarafından, Harun er-Reşîd'e (ö. 193/809) takdim edilmiştir. Bağdat'ın batakhanelerine müdavimlik etmesi nedeniyle, halife tarafından hapsedtirilmiş, akıllandığına kanaat getirilince serbest bırakılmıştır. Ne var ki Kahtânîleri methedip 'Adnânîleri yerince yeniden hapsedilmiştir. Hapisten kurtuluşunu borçlanacağı otorite bu kez, methiyeler nazmettiği ve desteklerini gördüğü meşhur Bermekî ailesi olacaktır.¹² Vezirlik başta olmak üzere Abbâsî yönetiminin muhtelif makamlarında faaliyet göstermiş olan Bermekîlerin düşüşünün ardından Mısır'a gitmiş ve burada Mısır defterdarı el-Haîb b. 'Abdi'l-Hamîd'e övgü şiirleri nazmetmiştir. Böylelikle hasretine dayanamayarak geri döneceği Bağdat'taki hayatı, bir hac yolcuğu ve 805-807 yılları arasında Mısır'da kaldığı süre zarfında kesintiye uğramıştır. Kariyerinin doruk noktası, Harun er-Reşîd'in halefi Muhammed el-Emîn'in (ö. 198/813) sırdaşı ve nedimi olarak geçirdiği süredir. Mamafih el-Emîn'in bir keresinde, şairi şarap içmekten men ederek hapsedtirdiği kaydedilmektedir. Halifenin 198/813 senesindeki ölümünün ardından, Ebû Nuvâs da hayata veda edecektir.¹³ Ebû Nuvâs'ın öldürülmesi, saygın bir aileye nazmettiği bir

Arap Edebiyatı Târîhi (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 267.

⁹ Clément Huart, *Arap ve İslam Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin (Ankara: TİSA Matbaacılık Sanayii, ts.), 80-81.

¹⁰ H. Ritter, "Ebû Nuvâs", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1948), 4/41-43.

¹¹ 'Abdu'l-Halîm Abbâs, *Ebû Nuvâs* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 20.

¹² Karaarslan, "Ebû Nuvâs", 10/205-207.

¹³ Schoeler, "Abû Nuwâs", 1/41-43. ; Ritter, "Ebû Nuvâs", 4/41-43. ; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/543-550.

hicviyeyle ilişkilendirilmektedir. Anlatıldığına göre, aile üyelerinden birisi şaire saldırmış, şair bu saldırı sonucunda hayatını kaybetmiştir.¹⁴

1. Ebû Nuvâs'ın Edebî Kişiliği

Ebû Nuvâs'ın şiirleri ile serkeş yaşam felsefesi, birbirinden ayrı düşünülemez bütünlüktedir. Saray ile yaşadığı gerilimler, ahlaka aykırı konuları yüceltmesi ve absürt fikirlerini aykırı şekilde dile getirmesi, muhtemelen içgüdülerinin yönlendirmesinin neticesinde meydana gelen kaçınılmaz sonuçlardır. Ebû Nuvâs dinî meseleler karşısında dahi fütursuzca tutumlar sergileyebilmiştir. Hapsedilmesinin ve başına gelen diğer olumsuzlukların nedeni, edep kurallarını kale almayan eğilimleri ve ölçsüz davranışlarıdır.¹⁵ Dolayısıyla Ebû Nuvâs'ın, çağının düzgün kabul edilen pek çok anlayışına aykırı tutum sergileyen bir menfi kahraman vasfıyla kimlik kazandığını düşünmek mümkündür. Ebû Nuvâs, döneminin İslam dünyasının merkezinde yaşamaktadır; ama yalnızca İslam'ın haram kıldığı sarhoşluğu şiirlerinde açıkça yüceltmekle kalmamakta, çok daha büyük günahlar işlediğini dahi çekinmeden ikrar etmektedir. Örneğin; tüm semavi dinlerde yasaklanan livata günahını işlediğini, kinayelere yahut üstü kapalı ifadelerle başvurmaksızın, açıkça anlatmaktadır.¹⁶ Kadim edebiyat tarihçileri, Ebû Nuvâs'ın Cenân isimli bir cariyenin haricinde, hiçbir kadına gerçekten sevgi beslemediğini öne sürmektedir.¹⁷ Bu nedenle, şairin kadın sevgisinden bahsettiği şiirlerinin inandırıcı olmadığı düşünülmektedir. Ebû Nuvâs'ın mahbub-perest eğilimli şiirlerine, sûfilerinki gibi ilahi bir mana yüklenmemektedir. Hamriyye konusu ile sapkın mahbub-perest ilişkilere dair anlatılar, bazen kasidelerinde iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Ebû Nuvâs, Arapların kahramanlık çağlarının mazide kaldığı bir dönemin şairidir. O, ne İslam öncesinde savaşçılıkla övünen kahraman nazım ustalarına ne de İslam'ın ilk yıllarında şiirlerini dinlerinin müdafaası-

¹⁴ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 118-119.

¹⁵ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 118-119.

¹⁶ Omar Merzoug, "Abû Nuwâs, le poète et l'homosexuel", *Tumultes* 45 (2013), 37.

¹⁷ Ebû'l-Ferec Alî el-İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğâmi*, thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfin (Beirut: Dâr Şâdir, 1429/2008), 20/17.

¹⁸ Ritter, "Ebû Nuvâs", 4/41-43.

na adayan Müslüman şairlere benzemektedir. Emevî döneminin kadim Arap kahramanlığını yücelten şiir anlayışı da onun düşünce dünyasından bir hayli uzaktır.

Ebû Nuvâs'ın geleneksel Arap düşünce biçimlerine karşı çıkmasının nedenlerini, onun etnik kökeninde yahut daha doğru bir tabirle mensup olduğu sosyal sınıfta aramak mümkündür. Ebû Nuvâs, kökenleri itibarıyla *muvelled* bir şair olarak değerlendirilmektedir.¹⁹ Bilindiği üzere, Arap geleneklerinde, babası Arap, annesi yabancı olan yahut hem babası hem de annesi yabancı olan kişiler, *muvelled* olarak kabul edilmektedir.²⁰ Dolayısıyla Ebû Nuvâs, safkan Arap olmasalar da Arapların arasında doğup büyümüş olan bu şairler topluluğunun (el-muvelledûn) içerisinde sınıflandırılmakta ve onların öncüsü addedilmektedir.²¹ Çok kültürlü bir yapının içerisinde yetişmiş olan bu şairler, Arap şiirinde bazı yenilik hareketlerinin de öncüsü olmuşlardır. Bu bağlamda, Arap edebiyatı eleştirmenleri tarafından, Ebû Nuvâs'ın ilk *muḥdesûn* şairlerinin en mükemmel temsilcisi olarak kabul edildiği belirtilmelidir. Hatta eski şairlerin arasında İmru'u'l-Kays'ın (ö. 540 [?]) yerleştirildiği yüksek makama, modern şairler arasında Ebû Nuvâs'ın yerleştirilmesi gerektiği öne sürülmektedir. Bu noktada, onunla yalnızca Beşşâr b. Burd'un (ö. 167/783-84) yarışabileceği söylenmektedir.²²

Hakikaten Ebû Nuvâs, Arap edebiyatındaki *muḥdes* şairler arasında, çok yönlülüğüyle temayüz eden en bariz isimlerdendir. Onun çok yönlülüğünün en basit göstergesini, divanının ana başlıklarında bulmak mümkündür. Ebû Nuvâs Divanı, konularına göre tasnif edilmiş, elimizdeki mevcut ilk divandır. Bilindiği üzere, daha önceki şiir koleksiyonları, çoğunlukla şiirin kafiye harfinin esas alınmasıyla, daha ziyade alfabetik sıraya göre tertiplenmiştir. Öte yandan Ebû Nuvâs'ın Ebû Bekr eş-Şûlî tarafından hazırlanan divanı, konularına göre ayrılmış on bölümden oluşmaktadır.²³ Bu konuları şöyle sıralamak mümkündür:

¹⁹ Cafer Hureybânî, Ebû Nuvâs: *el-Hasen b. Hânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 18.

²⁰ Kemal Tuzcu, *Arap Şiirinde Muvaşşah* (Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2011), 18.

²¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 118-119.

²² Wagner, "Abû Nuwâs", 1/143-144.

²³ G. Schoeler, "Bashshâr b. Burd, Abû'l-'Atâhiyah and Abû Nuwâs", 'Abbasid Belles-Lettres, ed. Julia Ashtiany vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 290.

1. *hamriyyât* (şarap şiirleri), 2. *ıardıyyât* (av şiirleri), 3. *medîh* (methiye şiirleri), 4. *hicâ'* (hiciv şiirleri), 5. *muzekkerât* (oğlanlara söylenen aşk şiirleri), 6. *mu'ennesât* (kadınlara söylenen aşk şiirleri), 7. *mucûn* (müstehcen şiirler), 8. *mu'âtebât* (paylama şiirleri), 9. *merâsî* (mersiye şiirleri), 10. *zuhdiyyât* (züht şiirleri).²⁴

Bu makalenin amacı, Ebû Nuvâs'ın *hamriyyât*nı şekillendirirken hangi kaynaklardan beslendiğini, kendisine ilham veren seleflerinin kimler olduğunu ve şiir nazmında takip ettiği metodolojisini, bilimsel bir yöntemle incelemeye tabi tutmaktır. *Hamriyyât* türü, klasik Arap şiirinde çok önemli ve kapsamlı bir yer işgal etmektedir. M. Faruk Toprak'ın Arap şiirinde ismi geçen şarap adlarını ve bazı *hamriyyât* terimlerini ele aldığı özgün makalesi, bu alandaki öncü çalışmalardan-
dır.²⁵ Keza Toprak'ın danışmanlığında, Yaşar Daşkiran tarafından hazırlanmış, Ebû Nuvâs'ın şiirlerindeki hiciv konusunu ele alan bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.²⁶ Ayrıca Yahya Suzan'ın Ebû Nuvâs'ın *zuhdiyyeler*ini tetkik ettiği bir makalesi mevcuttur.²⁷ Bu alanda son olarak, Abdussamed Yeşildağ'ın Arap şiirindeki şarap imgesini incelediği, Arapça kaleme alınmış bilimsel bir makalesi yayımlanmıştır.²⁸

2. Ebû Nuvâs'ın *Hamriyyât* Nazmını Öğrenmesi

Ebû Nuvâs'ın şiir sanatıyla iştigal etmeye başlaması, muhtemelen bu konuda aldığı temel bir eğitimin ardından gerçekleşmiştir. Nitekim o, bir beyanında şöyle söylemektedir: “*Aralarında el-Hansâ' ile Leylâ'nın da bulunduğu altmış kadından (manzumeler) rivayet edene kadar, şiir söylemedim.*”²⁹ Arap edebiyatında şarap temalı şiirlerin daha ziya-

²⁴ Bk. Ebû Nuvâs, *Divânı Ebî Nuvâs bi-rivâyeti's-Şûli*, thk. Behcet Abdül-Ğafûr el-Ĥadîsî (Abu Dabi: Hey'etu Ebû Zabî li's-Şekâfe ve't-Turâs, 1431/2010), 720.

²⁵ M. Faruk Toprak, “Arap Şiirinde Adı Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri”, EKEV Akademi Dergisi 2/3 (2000), 169-194.

²⁶ Yaşar Daşkiran, *Ebu Nuvas'ın Şiirlerinde Hiciv* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

²⁷ Yahya Suzan, “Ebû Nuvâs ve Zuhdiyyeleri”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 10/20 (2012), 63-90.

²⁸ Abdussamed Yeşildağ, “Arap Şiirinde Şarap”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Ocak 2017), 281-316.

²⁹ Mustafa Sadık er-Râfi î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, haz. Abdullah el-Munşavî – Mehdi el-BeĤkîrî (Mansûre: Mektebetu'l-Îmân, ts.), 2/64. ; Burada özellikle el-Ĥansâ'nın mersiye şairi olduğunu belirtmek gerekir. Mersiyelerinin dışında şiir sanatının pek

de erkekler tarafından nazmedildiği doğrudur. Ne var ki Ebû Nuvâs, şiir sanatına dair öğrenim görmeye başladığında, bir şekilde kendinden önceki şairlerin kasidelerindeki hamriyyât bölümleriyle tanışmış olmalıdır. Çocukluğunda almış olabileceği bu dersler bir tarafa bırakıldığında, hamriyyât sanatına dair ilk ciddi eğitimini, sapkın hocası Vâlibe b. el-Ḥubâb'dan aldığını öne sürmek yanlış olmayacaktır.

Vâlibe, aşk ve müstehcenlik şiirlerinin yanı sıra, nazmettiği şarap temalı manzumeleriyle de tanınmaktadır. Ebû Nuvâs'ın gençliğinden ve yakışıklılığından etkilenerek hocalığını üstlenmesi, delikanlının ahlaksızlığa olan meylini daha da arttırmış olmalıdır. Özellikle Ebû Nuvâs'ın geleneksel değerlere karşı çıkan tavrının ve şarap düşkünlüğünün ardında, Vâlibe'nin büyük etkisi vardır. Nitekim Ebû Nuvâs, hocası tarafından Kûfe'ye götürüldüğünde, şiir ve şarap meclisleriyle tanışmıştır.³⁰ Hatta Vâlibe ile Ebû Nuvâs'ın arasında erotik bir ilişkinin olduğu dahi öne sürülmektedir. Geleneksel bir anekdot, nüktedan bir dille, Vâlibe'nin Ebû Nuvâs'ı bizzat şeytanın buyruğuyla öğrenciliğine kabul ettiğini anlatmaktadır. Bu rivayete göre, İblis bir gün Vâlibe'nin rüyasında belirmiş ve ona şunları söylemiştir: “*Ben [Hz.] Muhammed'in ümmetini saptıracağım. Şiirlerinin tatlılığından dolayı tüm riyakârların ve âşıkların kalplerine onun (yani Ebû Nuvâs'ın) sevgisini ekmeden rahat etmeyeceğim.*” Bunun üzerine Ebû Nuvâs'ın yeteneğinin farkına varan Vâlibe'nin, onu şiir sanatı hususunda cesaretlendirdiği kurgulanmaktadır. Bu hikâyenin farklı versiyonları da mevcuttur.³¹

Geleneksel yaklaşımın Ebû Nuvâs'ı şeytanla ilişkilendirmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim Ebû Nuvâs dinin yasakladıklarını alenen yapan, hatta mekruh görülen her türlü fiilin ifasını tavsiye eden biridir. Üstelik Ebû Nuvâs'ın şiirlerinde, şeytanla kurulan ilişkilerin konu edildiği bazı beyitlere de rastlanmaktadır. O, şeyhi olarak gördüğü iblis için “amca”

az dalında eser vermiştir. Dolayısıyla hamriyye şairi değildir. Ebû Nuvâs'ın ondan esinlenmiş olabilecekleri, yalnızca nazım teknikleri ve üslubuyla sınırlıdır. Bk. Esat Ayyıldız, “el-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”, *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224.

³⁰ Hureybânî, *Ebû Nuvâs: el-Ḥasen b. Hâni'*, 19-20.

³¹ Bk. Khalil Shaikh, *Der Teufel in der modernen arabischen Literatur: Die Rezeption eines europäischen Motivs in der arabischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahrhunderts* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1986), 40.

kelimesini kullanmakta, hatta dinleyicilerini ona itaat etmeye davet etmektedir.³² Ebû Nuvâs'ın şeytan figürünü bu şekilde şakacı bir tavırla işlemesi, hocası Vâlîbe'den tevarüs ettiği üslubun en bariz kullanımlarındandır.³³ Vâlîbe'nin tedrisatının etkisini, Ebû Nuvâs'ın başka dizelerinde ve farklı kullanımlarında da bulmak mümkündür.³⁴

3. Ebû Nuvâs'ın Hamriyyâtına İlham Veren Selefler

İslam öncesi Arap şiirinde şarap ve içki âlemlerinin betimlendiği dâhili bölümler, uzun bir geçmişe uzanmaktadır. el-Ĥîra muhiti, söz konusu dönemin en önemli içki merkezlerinden birisi olarak sivrilmiştir. 'Adî b. Zeyd (ö. yk. 600), Târefe b. el-'Abd (ö. 564 [?]), el-A'şâ (ö. 7/629 [?]), el-Esved b. Ya'fur en-Nehşelî (ö. yk. 600), el-Munehhêl el-Yeşkurî (ö. yk. 603) ve el-Murakkiş el-Aşğar (ö. 570 [?]), İslam öncesinde söyledikleri şarap şiirleriyle ön plana çıkan şairlerdendir.³⁵ Bahsi geçen şairler, gelecek kuşakların üzerinde muhakkak ki önemli izler bırakmışlardır. Ancak bu dönemin şiirlerinde, tek temalı ve bağımsız olan şarap kasidelerine neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Buna rağmen 'Adî b. Zeyd'in bu konuda bir istisna olabileceğini belirtmek gerekir. Mamafih 'Adî'nin şiirlerinin müstakil ürünler mi yoksa politematik bir kasidenin ayrılmış bir parçası mı olduğunu söylemek güçtür.³⁶ Erken dönem şairleri arasında, Ebû Nuvâs'ın üzerinde en çok etkiyi bırakan kişinin 'Adî olması muhtemeldir. Bunun yanı sıra Ebû Nuvâs'ın kendi hamriyyât metodolojisini geliştirirken, önceki şairlerden bir şekilde etkilendiğini söylemek mümkündür. Örneğin; İslam öncesinde el-A'şâ şarabı horozun gözüne benzetmekte, Emevî döneminde Ömer b. Ebî

³² Gregor Schoeler, "Iblîs in the Poems of Abû Nuwâs", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151/1 (2001), 44.

³³ Philip F. Kennedy, *Abu Nuwas: A Genius of Poetry* (Oxford: Oneworld, 2012), 3-4. ; Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, *Ebû Nuvâs: el-Ĥasen b. Hâni'*, (Kâhire: Hindâvî, 2013), 90.

³⁴ Bk. Philip F. Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abû Nuwâs and the Literary Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 50.

³⁵ Hermann Ferga, "Aux origines de la poésie bachique arabe de 'Adî b. Zayd à al-A'şâ al-Kabîr", *Bulletin d'études orientales* 56 (2004-2005), 109.

³⁶ Kirill Dmitriev, "Poetiçeskaya şkola al-Ĥîry i istoki arabskoy vinnoy poesii na pirmere qâfiyyi 'Adî ibn Zayda al-'Ibâdî", *Symbol* 58 (2010), 329-330.

Reb'â (ö. 93/711-12) aynı teşbihi işlemekte ve daha sonra bu kullanıma Ebû Nuvâs'ın dizelerinde de rastlanmaktadır.³⁷

Emevî döneminin şarap şairleri de Ebû Nuvâs'a ilham vermiş olmalıdır. Örneğin; el-Ahṭal (ö. 92/710-11) dönemin en önemli hamriyyât şairlerinden biridir.³⁸ Ne var ki Ebû Nuvâs'ın üzerinde en büyük etkiyi bırakan Emevî dönemi şairi, bizzat Emevî Halifesi el-Velîd b. Yezîd'dir (ö. 126/744). Bu durum, kadim edebiyat tarihçilerinin dahi gözünden kaçmamıştır. Dolayısıyla el-Velîd'in bazı önemli hususlarda, Ebû Nuvâs'ın ve hamriyyât temasını işleyen diğer Abbâsî şairlerinin öncüsü olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır. Ebû'l-Ferec el-İşfehânî (ö. 356/967), pek çok şairin el-Velîd'in şiirlerinden esinlendiğini ve bunları kendi şiirlerinde kullandıklarını; ama el-Velîd'in manzumelerinden bilhassa Ebû Nuvâs'ın ilham aldığını beyan etmektedir. Ebû'l-Ferec tarafından, burada *sellḥ* tabirinin kullanıldığını belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle bu önemli edebiyat âlimi, Ebû Nuvâs'ın, el-Velîd'in şiirlerini, anlamlarına dokunmadan, yalnızca kelimelerini değiştirmek suretiyle kendisine mal ettiğini öne sürmektedir.³⁹

Ebû Nuvâs'tan önceki en belirgin müstakil şarap şiirlerini nazmeden kişinin el-Velîd olduğunu vurgulamak gerekir. Onun şiirlerinde hamriyyât, önceki şairlerin ürünlerinin aksine, yalnızca kasidenin belirli bir kısmında yer alan bir alt tema değildir. Onun şaraba dair kıtalar halinde söylediği bazı şiirleri, konu ve anlam açısından bütünlüğe sahiptir.⁴⁰ el-Velîd ile Ebû Nuvâs'ın hamriyyeleri birbirlerine son derece benzemektedir. el-Velîd'in şiirlerindeki şaraba ilişkin pek çok tipik motif, Ebû Nuvâs'ın kasidelerinde de karşımıza çıkmaktadır. Hayattan keyif alınması için yapılan çağrı, şarapla madenlerin yahut ateşin mukayese edilmesi ve özellikle günahkâr düşüncelerle aynı anda ortaya

³⁷ Toprak, "Arap Şiirinde Adı Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri", 169-170.

³⁸ Esat Ayyıldız, "el-Ahtal'ın Emevîlere Methiyeleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 944.

³⁹ Ebû'l-Ferec Ali el-İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 7/18.

⁴⁰ Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 115-117.

çıkan affedilme umudu, el-Velîd ile Ebû Nuvâs'ın başvurduğu benzer kullanımlara örnek olarak verilebilir.⁴¹

Ebû'l-Hindî (ö. 180/796), Ebû Nuvâs'ın hamriyyâtını derinden etkileyen son şair olarak gösterilebilir. Hatta Ebû'l-Hindî'nin Ebû Nuvâs'ın şarap şiirlerinde en büyük tesiri bırakmış olan şair olduğunu öne sürenler bulunmaktadır.⁴² Ebû'l-Hindî tarafından hamriyyât temasının gelişimine yapılan katkı, yeterince takdir edilmemektedir. Onun hakkındaki bazı anlatıların ve bazı şiirlerinin, ilerleyen yıllarda kendisinden daha meşhur olan seleflerine mal edilmiş olması ihtimali, her zaman söz konusudur.⁴³ Elbette bu yanlışlıkların boyutunu tespit etmek imkân dâhilinde değildir. Öte yandan eldeki verilerden hareketle, Ebû Nuvâs ile aralarındaki bazı benzer kullanımlar tespit edilebilmektedir. Örneğin; Ebû'l-Hindî hamriyye temalı bir kıtasında, öldüğünde şarap üretilen bir bağa gömülmek istediğini söylemektedir:

إِذَا حَانَتْ وَفَاتِي فَادْفِنُونِي
بِكْرَمٍ وَاجْعَلُوا زَقًّا وَسَادِي
وَإِبْرِيْقًا إِلَى جَنْبِي، وَطَاسًا
يُرَوِّي هَامِي وَيَكُونُ زَادِي

Vefat vaktim geldiğinde, beni bir bağa defnedin! (Şarap dolu bir) kırıbaşı da yastığım yapın!

(Mezarımın başında dikilen gamlı intikam) baykuşunu sulayacak ve benim (de) azığım olacak bir ibrik ve bir tas (koyun) yanıma!⁴⁴

Ebû'l-Hindî'nin bu şiirindeki ifadelerine çok benzer bir anlatımın, ilerleyen yıllarda Ebû Nuvâs tarafından da kullanıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin; bir kasidesinin son beytinde şunları söylemektedir:

إِذَا مِتُّ فَادْفِنِي إِلَى جَنْبِ كَرَمِيَّةٍ
تُرَوِّي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقِهَا

Eğer ben ölürsem, beni bir asmanın yanına defnedin! Böylelikle onun kökleri, ölümümün ardından, kemiklerimin susuzluğunu gidermiş olsun.⁴⁵

⁴¹ G. J. H. van Gelder, “Khamriyya”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 2/433-435.

⁴² Schoeler, “Bashshâr b. Burd, Abû'l-'Atâhiyah and Abû Nuwâs”, 291.

⁴³ Bruno Paoli, “Deux études sur la poésie bachique arabe: 1. Les précurseurs d'al-Hîra”, *halshs-00366836* (2008), 1.

⁴⁴ Ebû'l-Hindî, *Divânu Ebî'l-Hindî*, haz. Abdullah el-Cubûrî (Bağdat: Mektebetu Endelus, 1970), 25-26.

⁴⁵ Ebû Nuvâs, *Divânu Ebî Nuvâs el-Hasan b. Hâmi' el-Hakemi*, thk. Ewald Wagner (Stuttgart: Franz Steiner Wiesbaden GMBH, 1408/1988), 3/222-223.

4. Ebû Nuvâs'ın Hâmriyyâtının Özellikleri

Ebû Nuvâs'ın hâmrîyyâtına doğrudan veya dolaylı yollardan ilham veren şairlere değindikten sonra, onun bu sahadaki tartışılmaz üstünlüğünü vurgulamak gerekir. Seleflerinden esinlenmesi dolayısıyla, Ebû Nuvâs'ın tam bir yenilikçi olmadığını düşünenler vardır. Mamafih onun hâmrîyyeleri, nicelik, çok yönlülük ve kalite açısından tüm seleflerini geride bırakmıştır.⁴⁶ Elbette bu durumda, yaşadığı çağın şiirselleşme çabalarına elverişli bir ortam hazırlamış olmasının da önemli rolü vardır. O, şiirlerinde motif seçimleri yaparken, özgürce hareket etmekten çekinmemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, onu kınayan kişilerin yaptığı eleştiriler bile şairi engellemeye yetmemiştir. Nitekim bazı kasidelerinin giriş kısımlarını, kendisini şarap içtiği için kınayan kişilerin iddialarının çürütülmesine ayırmıştır. Örneğin; bu minvaldeki bir kasidesi şöyledir:

وَتَلَكْ لَعْمَرِي خُطَّةٌ لَا أُطِيقُهَا	وَلَا حَ لَحَانِي كَيْ يَجِيءُ بِيَدَعَةٍ
تُورَثُ وَزُرًا فَادِحًا مَن يَذُوقُهَا	لِحَانِي كَيْلَا لَا أَشْرَبَ الرَّاحَ إِنَّهَا
عَلَيْهَا لِأَنِّي مَا حَيِّتُ رَقِيقُهَا	فَمَا زَادَنِي اللَّاحُونَ إِلَّا لَجَاجَةً
وَهَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَدِيقُهَا؟	أَأَرْفُضُهَا وَاللَّهِ لَمْ يَرْفُضْ اسْمَهَا
وَقَهْوَتُنَا فِي كُلِّ حِينٍ تَفُوقُهَا	هِيَ الشَّمْسُ إِلَّا أَنَّ لِلشَّمْسِ وَقْدَةً
فَمَا خِدْنَا فِي الدَّهْرِ إِلَّا رَحِيقُهَا	فَنَحْنُ وَإِنْ لَمْ نَسْكُنِ الخُلْدَ عَاجِلًا
فِيَأْتِي إِلَى وَقْتِ المَمَاتِ شَقِيقُهَا	فَيَأْتِيهَا اللَّاحِي اسْتَقْتِي ثُمَّ عَنِّي

Bir kınayıcı, bir bidat ortaya koymak için beni kınamıştır. Ömrüme yemin olsun ki, bu benim katlanabileceğim bir plan değildir.

Şarap içmemem için beni kınadı! (Dediklerine göre, şarap) kendisini tadanlara büyük bir günah miras bırakmaktaymış.

Beni kınayanlar, sadece benim (sarhoşluk) hususundaki inatçılığımı arttırmışlardır. Yaşadığım müddetçe (şarabın) yoldaşı olacağım.

Allah (şarabın) ismini (kitabında anmışken) ve de Emîru'l-Mu'minîn (dediğimiz halifemiz şarabın) dostuyken, ben mi onu bırakmalıyım?

(Şarap) güneştir. Ne var ki güneş yakıcıdır. Bizim içkimizse her zaman (güneşin güzelliğine) üstün gelmektedir.

⁴⁶ Van Gelder, "Khamriyya", 2/433-435.

Ebediyet (yurdu olan cennette) kısa bir anlığına dahi oturamasak bile, bizim (bu dünyadaki) yegâne dostumuz şaraptır.

Öyleyse ey beni kınayan kişiler, bana (şarap) sunun ve bana şarkı söyleyin! Ölüm anına kadar (şarabın) kardeşiyim ben.⁴⁷

Ebû Nuvâs'ın kasidelerinin girişinde tercih ettiği diğer önemli bir motif ise terk edilmiş diyarlar üzerinde ağlanmak yerine, şarap zevki-ne teslim olunmasının tavsiye edilmesidir. Onun bu yaklaşımı, İslam öncesi şairleri tarafından klişeleştirilmiş olan *aţlâl* (sevgilinin yurdunun kalıntıları üzerinde ağlama) geleneğine yapılmış bir başkaldırıdır. Diğer bir deyişle o, şiir nazmında artık ağır üsluplara ve geleneksel klişelere meyledilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin; bu minvaldeki bir kasidesinde, erken dönem şairlerini ve onların modern taklitçilerini alaya alarak şunları söylemektedir:

واقفاً ما ضَرَّ لو كانَ جَلَسَ	قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ دَرَسَ
مثلَ سَلَمَى و لَيْبَى و خَنَّسَ	تَصِفُ الرَّبْعَ و مَنْ كَانَ بِهِ
وَأَصْطَبِحَ كَرَحِيئَةَ مِثْلِ الْقَبَسِ	اتْرُكُ الرَّبْعَ وَسَلِمَى جَانِباً

Ayakta dikilip eski izlerin üzerinde ağlayana şunu söyle ki, otursaydı da bir zararı olmazdı.

(Bahar zamanı konaklanan) yurdu ve orada ikamet etmiş olan Selma, Lubeynâ ve Hanes'i tasvir ediyorsun.

Yurdu da Selma'yı da bir kenara bırak! (Bunun yerine) sabah vakti ateş gibi olan Kerh şaraplarından iç!⁴⁸

Ebû Nuvâs'ın bu minvaldeki şiirlerini çeşitlendirmek mümkündür. Örneğin; bir kasidesinde, göç edenlerin artlarında bıraktıkları izlerin peşine düşen şairlerle dalga geçerek şarap satıcısının peşine düştüğünü belirtmektedir. Ayrıca o, kadim Arap kabilelerinin şiirlerde çokça zikredilmesini alaycı bir dille eleştirmektedir:

وَعَجْتُ أَسْأَلُ عَنْ خَمَارَةِ الْبَلَدِ	عَاجَ الشَّقِيِّ عَلَى رَسْمِ يُسَائِلُهُ
لَا دَرَّ دَرُّكَ قُلْ لِي مَنْ بَنُو أَسَدِ	يَبْكِي عَلَى طَلَلِ الْمَاضِينَ مِنْ أَسَدِ
لَيْسَ الْأَعَارِبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَحَدِ	وَمَنْ تَمِيمٍ وَمَنْ قَيْسٍ وَلَقُهُمَا
وَلَا صَفَا قَلْبُ مَنْ يَصْبُو إِلَى وَتِدِ	لَا جَفَّ دَمْعُ الَّذِي يَبْكِي عَلَى حَجَرِ

⁴⁷ Ebû Nuvâs, *Divânu Ebî Nuvâs el-Hasan b. Hâmi' el-Hakemî*, 3/222-223.

⁴⁸ Ebû Nuvâs, *Divânu Ebî Nuvâs*, thk. İskender Âsâf (Mısır: Maţba'atu'l-'Umûmiyye, 1898), 299.

Talihsiz adam, (sevgilisinin ardında bıraktığı) bir kalıntıya soru sormak için yol aldı. Ben de kentin şarap satıcısını sormak için yol aldım.

(Bahsi geçen kişi), Esed (kabilesinden) geçmişte kalmış kimselerin kalıntılarına ağıyor. Hayır görmeyesin, söyle bana Benû Esed de kim?

Temîm kim? Kays kim? Bu ikisinin intisabı (ne)? Allah'ın nazarında, (bu) Bedeviler (mühim) kimse(ler) olamaz.

Taşların (ardından) ağlayanların gözyaşı hiç kurumasın! Çadır kazığına hasret duyanların kalbi de rahatlık bulmasın!⁴⁹

Ebû Nuvâs'ın hamriyelerinin ana teması, tahmin edileceği üzere, şarabın tasvir edilmesidir. Onun hamriyelerinde kaliteli şarapların kokusundan, eskiliğinden ve gücünden bahsedilmekte, içenlerin üzerinde bıraktığı etkilerden konu açılmaktadır. Bu şiirlerde en çok dikkat çeken kullanımlardan birisi, şarabın kıymetli madenlerle ve ışık kaynaklarıyla mukayese edilmesidir. Şarap servisi yapan ve bazen yanlarında taşıdıkları enstrümanlarla misafirlerini eğlendiren erkek ve kadın sakiler, genellikle şiirlerde önemli bir yer işgal etmektedir. Örnek vermek gerekirse, Ebû Nuvâs'ın kısa bir hamriyyesinde, burada sıralanan pek çok figürün kullanıldığını görmek mümkündür. Ayrıca şairin manzumesinin başlangıcında, kadim Arap şiirinde çokça kullanılan Leylâ ve Hind gibi geleneksel kadın isimleriyle dalga geçiliyor olması da dikkat çekicidir:

وَأَشْرَبَ عَلَى الْوَرْدِ مِنْ حَمْرَاءَ كَالْوَرْدِ	لَا تَبْكُ لَيْلَى، وَلَا تَطْرُبُ إِلَى هِنْدِ
أَحَدَتْهُ حُمْرَتَهَا فِي الْعَيْنِ وَالْخَدِّ	كَأَسَا إِذَا انْحَدَرَتْ فِي حَلْقِ شَارِبِهَا
مِنْ كَفِّ لَوْلُؤَةٍ مَمَشُوقَةِ الْقَدِّ	فَالْحَمْرُ يَاقُوتَةٌ، وَالْكَأْسُ لَوْلُؤَةٌ
حَمْرًا فَمَا لَكَ مِنْ سُكْرَيْنِ مِنْ يَدِّ	تَسْقِيكَ مِنْ عَيْنِهَا حَمْرًا، وَمِنْ يَدِهَا
شَيْءٌ خُصِّصَتْ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحَدِي	لِي نَشُوتَانِ، وَلِلتَّدْمَانِ وَاحِدَةٌ

Leylâ için ağlama; Hind hususunda da hezeyana kapılma! (Ancak) güllerin üzerinde, gül kırmızısı (şaraplardan) iç!

İçicisinin boğazına indiğinde, kırmızılığım göz(lere) ve yanaklara taşıyan bir kadeh (şaraptan içiver)!

Şarap, yakut (cevheridir). Narin yapılı bir cariye'nin elinden (sunulan) kâse ise incidir.

(Bahsettiğim bu kız), sana pınarından ve elinden şarap sunan (bir cariye'dir). (İşte bu yüzden) iki misli sarhoş olman kaçınılmaz bir durum.

⁴⁹ Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs*, 266.

(Bu nedenle) benim için iki (misli) sarhoşluk vardır; içki arkadaşlarım içinse yalnızca bir tane. Bu, onların arasından yalnızca bana mahsus bir durumdur.⁵⁰

Ebû Nuvâs'ın hamriyyâtında, Abbâsî döneminin çevresel şartları da geniş ölçüde etkili olmuştur.⁵¹ Bilindiği üzere şair, yaşadığı çağın önemli meyhanelerinin müdavimidir. Şiirlerinde, neredeyse Bağdat ve civarındaki tüm meyhanelerin bahsi geçmektedir. Şarabının hoşluğuyla şöhret kazanmış bu mekânlar, sundukları içkinin niteliğiyle birlikte şiirlerine konu olmaktadır.⁵² Döneminin meyhanelerinin çiçeklerle süslenmesinin ve şarap meclislerinin kimi zaman bahçelerde tertiplenmesinin neticesinde, hamriyyelerinde bahçe ve çiçek tasvirlerine geniş ölçüde yer verildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, onun en meşhur betimlemesinin, Sâsânî dönemine ait, süslü motiflerle bezenmiş bir altın kâseye ilişkin olduğu belirtilmelidir. Ebû Nuvâs bazı uzun kasidelerinde, oldukça inandırıcı bir üslupla, kendisinin ve içki arkadaşlarının geceleyin yola çıktıklarını ve Hıristiyan, Zerdüşt yahut Yahudi olan şarap tüccarlarını kendilerine içki satmaları için nasıl ikna etmeye çalıştıklarını anlatmaktadır.⁵³ Satıcıyla yapılan konuşmayı, günün ilk ışıklarına kadar süren âlemin ve tüketilen şarabın betimlenmesi izlemektedir.⁵⁴ Bu makalenin sonunda, Ebû Nuvâs'ın söz konusu kullanımlarının açıkça görülebileceği iki uzun kasidesi, Türkçe tercümeleriyle birlikte verilecektir.

Müstehcen ifadeler kullanmaktan çekinmeyen Ebû Nuvâs'ın, şarap temalı şiirlerinde, zevksiz kullanımlara ve pek çok kapalılığa yere verdiği savunulmaktadır. Bu durum, şairin psikolojisi ile ilişkilendirilmekte ve ruhunda şarabın kadının yerini aldığı öne sürülmektedir. Bu bağlamda, kadın temalı dizelerde işlenen *aşk* ve *yoksunluk* gibi belirgin motiflerin, Ebû Nuvâs'ın betimlemelerinde şarap için kullanıldığı vurgu-

⁵⁰ Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs bi-rivâyeti's-Şûlî*, 88.

⁵¹ Bk. Ali Kerim 'Îdân, *Hamriyyâtü Ebî Nuvâs: Dirâse fi dav'i 'ilmi'l-luğati'n-naşî* (Bağdat: el-Mustansiriye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437/2016), 6.

⁵² Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Şafak Yayın Dağıtım, 1998), 90.

⁵³ Schoeler, "Bashshâr b. Burd, Abû'l-'Atâhiyah and Abû Nuwâs", 292-293. ; bk. Jamel Bencheikh, "Poésies Bachiques d'Abû Nuwâs: Thèmes et personnages", *Bulletin d'études orientales* 18 (1963-1964), 55.

⁵⁴ Van Gelder, "Khamriyya", 2/433-435.

lanmaktadır. Nevzat H. Yanık'ın klasik Arap şiirindeki tasvir konusunu ele aldığı eserinde belirttiğine göre, Ebû Nuvâs'ın şiirlerindeki şarap betimlemelerinin net ve etkileyciliği olduğunun fark edilmesi, yalnızca şairin ruhunun derinliklerine vâkıf olunmasıyla, yani kadınla şarabın iç içe geçtiğinin çözümlenmesiyle mümkün olabilmektedir.⁵⁵ Hakikaten de Ebû Nuvâs'a göre, şarap ile su, “evli” bir çift; şaraba verilen para, “başlık parası”; taze şarap da el değmemiş “bakire” bir kızdır.⁵⁶

Ebû Nuvâs'ın hamriyyâtındaki dinsel boyut, nevi şahsına münhasır bir yapıya sahiptir. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla, şair işlediği günahların son derece farkındadır; ama onun bu günahkârlığı, garip bir affedilme umuduyla daima ilişkilidir.⁵⁷ Şair, yaşadığı dönemin günahlarında ve hatalarında hapsolmuş birisidir. Şiirlerinde bazen dine cephe alıyor gibi görünmesine rağmen, onun bu tutumu, Beşşâr b. Burd'un durumundakinin aksine, yalnızca İslam'ın şarabı ve ahlaksız yaşam tarzını yasaklamasından ileri gelmektedir.⁵⁸ Ahlaki değerlerin belirsizleştiği bir çağda, Ebû Nuvâs'ın bizzat kendi arzusuyla, adeta bir menfi kahraman rolüne soyunduğunu yeniden hatırlatmak gerekir. Bu durumu, kadim zamanların pagan kahramanlarının artık savunulamamasıyla ilişkilendirenler vardır. Bazı âlimlerse Ebû Nuvâs'ın eylemlerini Şu'ûbî olmasının bir ifadesi olarak görmektedir. Hâlbuki Ebû Nuvâs'ın Şu'ûbî olduğu hususunda bir kesinlik yoktur.⁵⁹

Ebû Nuvâs'ın şiirlerindeki dil kullanımı incelendiğinde, dilinin işlediği konuya göre değişim gösterdiği gözlemlenmektedir. O, çöldeki yerel halktan aldığı Arapça eğitiminin bir yansıması olarak, şiirlerinde Bedevîlere has zor kelimelere yer vermekten çekinmemektedir. Bazen yaygın olmayan *ğarîb* kelimeleri tercih edebilmektedir. Ne var ki bu durum genellikle *ţardiyyât* temalı şiirlerinde ağırlık kazanmaktadır. Aşk temasına girdiğinde yahut nüktedanlık yapmak istediğinde, bazen

⁵⁵ Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 15.

⁵⁶ Wiebke Walther, *Kleine Geschichte der arabischen Literatur: von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, (Münih: Verlag C. H. Beck, 2004), 64-65.

⁵⁷ Van Gelder, “Khamriyya”, 2/433-435.

⁵⁸ Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi*, 267.

⁵⁹ Schoeler, “Bashshâr b. Burd, Abû'l-'Atâhiyah and Abû Nuwâs”, 294. ; Ebû Nuvâs'ın Şu'ûbiyye ile alakasını ele alan uzun bir makale için bk. Albert Arazi, “Abû Nuwâs fut-il şu'ûbite?”, *Arabica* 26/1 (1979), 1-61.

günlük konuşma diline ait ifadelerden yararlanabilmektedir. Hatta kimi zaman Farsçadan aldığı sözcükleri dahi kullandığı vakidir.⁶⁰ İran etkisinin yoğun olduğu bir çağda, Ebû Nuvâs'ın bazen Farsça kelimeler kullanmış olmasını, onun Pers savunuculuğu yaptığına yormak kesinlikle doğru olmayacaktır. Keza nevruzu kutlayan şiirler yazması yahut şarabı Anuşirvan'ın mirası olarak görmesi de muhtemelen döneminin resmiyetini alaya alma arzusundan ileri gelmektedir. Nitekim Arap kökenli olan babasından dolayı, Ebû Nuvâs kendisini Arap olarak görmektedir.⁶¹ Kaside nazmında standart Arapçayı oldukça düzgün şekilde kullanmaktadır. *Muḥdes* bir şair olarak, bilhassa tasvirlerinde, mukayeselerden ve metaforlardan yararlanmakta, söz sanatlarından istifade etmektedir.⁶² Şiirlerinde bazen önemsiz dilbilgisi hatalarına yahut çeşitli anlamsal yanlışlıklara rastlandığı doğrudur. Fakat nahiv âlimleri, bu hataları tespit etmiş olmalarına rağmen, Ebû Nuvâs'ın büyük bir şair olduğunu asla reddetmemektedirler.⁶³ Nitekim onun yaptığı hataların, selefi olan şairler tarafından da yapıldığı bilinmektedir.⁶⁴

Ebû Nuvâs'ın ḥamriyyât sahasında muazzam bir edebî miras bıraktığı ortadadır. Hatta onun etkisinin, Ortadoğu'nun sınırlarını aşarak Endülüs'e kadar ulaştığı vakidir. Örneğin; Ebû Nuvâs bazı şiirlerini bir muganniye'nin ağzından dökülen şarkılardan yapılmış bir alıntıyla bitirmektedir. Hatta bir keresinde bunu Farsça bir cümleyle dahi yapmaktadır. Onun bu kullanımı, Endülüs'teki *muvaşşah* şairleri için bir model olmuş olmalıdır. Bilindiği üzere, bu şairler şiirlerini, bir şarkıdan aldıkları, Endülüs diyalektinde yahut Avrupa'nın yerel lehçelerinde söylenmiş bir alıntıyla (*ḥarce*) bitirmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Ebû Nuvâs'ın bu konuda Endülüslü şairlere ilham vermiş olması oldukça muhtemeldir.⁶⁶ Keza doğunun şarap şiirlerindeki belirgin bir ekol de Ebû Nuvâs'la başlamaktadır. Ebû Nuvâs'tan sonra gelen şairler, fazla

⁶⁰ Schoeler, "Abû Nuwâs", 1/41-43.

⁶¹ Alex Rowell, *Vintage Humour: The Islamic Wine Poetry of Abu Nuwas* (Londra: Hurst & Company, 2017), xlvii.

⁶² Schoeler, "Abû Nuwâs", 1/41-43.

⁶³ Ritter, "Ebû Nuvâs", 4/41-43.

⁶⁴ Wagner, "Abû Nuwâs", 1/143-144.

⁶⁵ Van Gelder, "Khamriyya", 2/433-435.

⁶⁶ Ḥarce terimi, veşşâh'ın fasih dilden çıkıp el-Âmmî veya el-A'cemî şeklinde tabir edilen dile geçiş yapmasını ifade etmektedir. Bk. Tuzcu, *Arap Şiirinde Muvaşşah*, 96.

bir yenilik eklemeyen, çoğu zaman onun metodolojisine bağlı kalmışlardır.⁶⁷ Ondan sonra bu konuyla ilgilenen İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908) ve Şafiiyyu'd-din el-Hillî (ö. 749/1348) gibi şairler, daima Ebû Nuvâs'a tabi olacaklardır.⁶⁸

5. Geleneksel Şiirin Alaya Alındığı, Meyhane Yolculuğunun ve İçki Âleminin Anlatımlarını İçeren Tipik bir Ebû Nuvâs Hamriyyesi

Aşağıdaki kaside, Ebû Nuvâs'ın metodolojisini genel hatlarıyla yansıtan tipik bir şiir örneğidir. Ebû Nuvâs, kasidesinin girişinde, klasik şairlerin izlediği üslubun terk edilmesini salık verdikten sonra, kendisini kadınların değil, şarabın büyülediğini beyan etmektedir. Biraz şaraptan bahsettikten sonra, geceleyn arkadaşlarıyla birlikte meyhaneye yaptığı yolculuğa değinmekte, meyhaneciyle girdiği diyalogu aktarmakta ve kendilerine sunulan şarabı betimlemektedir. Bu bağlamda, hizmetlerini gören cariyeler ile sakilerden bahsetmekte ve şahit oldukları içki âleminde detaylar aktarmaktadır:

وَمَا إِنْ سَبْتَنِي زَيْنَبُ وَكَعُوبُ لَمَتَلَيْ فِي طُولِ الزَّمَانِ سَلُوبُ خَيَالِ بِهَا بَيْنَ الْعِظَامِ ذَيْبُ فَلَيْسَ لَهُ عَقْلٌ يُعَدُّ أَدِيبُ تُنَازِعُهَا نَحْوَ الْمُدَامِ قُلُوبُ قُصُورٌ مُنِيفَاتٌ لَنَا وَدُرُوبُ وَلَيْسَ سِوَى ذِي الْكِبْرِيَاءِ رَقِيبُ وَعَاوَدَهُ بَعْدَ الرُّقَادِ وَجِيبُ وَأَيَقِنُ أَنَّ الرَّحْلَ مِنْهُ خَصِيبُ لَهُ طَرَبٌ بِالزَّرَائِرِ عَجِيبُ لَنَا وَهُوَ فِيمَا قَدْ يَظُنُّ مُصِيبُ فَمَنْزِلِكُمْ سَهْلٌ لَدَيْ رَحِيبُ وَكُلُّ الَّذِي يَبْغِي لَدَيْهِ قَرِيبُ فَإِنَّ الدُّجَى عَنْ مُلْكِهِ سَبِيبُ لَهَا مَرَحٌ فِي كَأْسِهَا وَوُثُوبُ نَسِيمٌ عَبِيرٌ سَاطِعٌ وَلَهَيْبُ يَتَوَقَّ إِلَيْهَا النَّاطِرُونَ رَيْبُ	دَعِ الرَّبْعَ مَا لِلرَّبْعِ فِيكَ نَصِيبُ وَلَكِنْ سَبْتَنِي الْبَابِلِيَّةُ إِنَّهَا جَفَا الْمَاءُ عَنْهَا فِي الْمَزَاجِ لِأَنَّهَا إِذَا ذَاقَهَا مِنْ ذَاقِهَا حَلَّقَتْ بِهِ وَلَيْلَةٌ دَجْنٌ قَدْ سَرَيْتُ بِفَيْتِنَةٍ إِلَى بَيْتِ خَمَارٍ وَدُونَ مَجَلِّهِ فَفَرَّجَ مِنْ إِدْلَاجِنَا بَعْدَ هَجَعَةٍ تَنَاوَمٌ خَوْفًا أَنْ تَكُونَ سَعَابَةٍ وَلَمَّا دَعَوْنَا بِاسْمِهِ طَارَ دُعُوهُ وَبَادَرَ نَحْوَ الْبَابِ سَعْيًا مُلْتَبِيًا فَأَطْلَقَ عَن نَابِيئِهِ وَأَنْكَبَ سَاجِدًا وَقَالَ ادْخُلُوا حَيْثُمْ مِنْ عِصَابَةٍ وَجَاءَ بِمِضْبَاحٍ لَهُ فَنَارُهُ فَقَلْنَا أَرَحْنَا هَاتَ إِنْ كُنْتَ بَائِعًا فَأَبْدَى لَنَا صَهْبَاءَ تَمَّ شَبَابُهَا فَلَمَّا اجْتَلَاهَا لِلنَّدَامَى بَدَأَ لَهَا وَجَاءَ بِهَا تَحْدُو بِهَا ذَاتُ مَرْهَرٍ
---	---

⁶⁷ Van Gelder, "Khamriyya", 2/433-435.

⁶⁸ Schoeler, "Abû Nuwâs", 1/41-43.

تَكَادُ لَهُ صُمُّ الْجِبَالِ تُنْيِبُ	كَتَيْبٌ عَلَاهُ غُصْنٌ بَانَ إِذَا مَشَى
إِلَى كَأْسِهَا لَا عَيْبَ فِيهِ أَرِيبُ	وَأَقْبَلَ مَحْمُودُ الْجَمَالَ مُقَرِّطٌ
فَلَيْسَ بِهِ غَيْرُ الْمَلَاخَةِ طَيْبُ	يَسْتَمُّ النَّدَامَى الْوَرْدَ مِنْ وَجَنَاتِهِ
تُوَلِّي وَأُخْرَى بَعْدَ ذَلِكَ تَوُوبُ	فَمَا زَالَ يَسْقِينَا بِكَأْسٍ مُجَدَّةً
سَرَى الْبَرِّقُ عَرَبِيًّا فَحَنَّ غَرِيبُ	وَعَنَى لَنَا صَوْنًا بِحُسْنٍ تَرْجِعُ
وَعَاوَدَهُ بَعْدَ السُّرُورِ نَحِيبُ	فَمَنْ كَانَ مِنَّا عَاشِقًا فَاضْ دَمْعُهُ
وَقَدْ لَاحَ مِنْ تَوُوبِ الظَّلَامِ غُيُوبُ	فَمَنْ بَيْنَ مَسْرُورٍ وَبَاكَ مِنَ الْهَوَى
نُجُومُ الْفَرِيَا بِالصَّبَاحِ تَتُوبُ	وَقَدْ غَابَتِ الشُّعْرَى الْعُبُورُ وَأَقْبَلَتْ

(Bahar zamanlarında yerleşilen ıssız kalmış) diyarı bırak! Bu yurttan senin nasibin yaktır! Beni ne Zeynep ne de Ka'ûb kendine esir etmiştir.

Fakat Babil (şarapları) beni kendine esir etmiştir. (Bu şaraplar), zamanın (başlangıcından) bu yana, benim gibiler için (adeta) bir yağmacı (olmuştur).

Su onunla karıştırıldığında kaba kalır. Çünkü o bir hayalettir; (insanın) kemiklerinin arasında dolaşır.

Birisi onun tadına baktığında, onu havaya uçurur. O kişide artık akıl kalmamıştır; edip de sayılmaz.

Karanlık bir gecede, kalpleri şaraba doğru sürüklenen gençlerle gece yolculuğuna çıkmıştım...

...Şarap satıcısının evine doğru. Onun mekânına (varmazdan) evvel, yüksek saraylardan ve patikalardan (geçmemiz gerekti).

Gecenin ilk yarısında, uykunun ilk kısmından sonra gelmiş olmamızdan dolayı korkuya kapıldı. Azamet sahibi (olan) Allah'tan başka görgü tanığı da yoktu.

Bir ispiyonculuk (meselesi olabileceği) korkusuyla uyuyor numarası yaptı ve uykudan sonra onda kalp çarpıntısı hâsil oldu.

Ona ismiyle seslendiğimizde korkusu uçuverdi ve (uykuyu) bırakmanın kârlı olduğunu tastamam anladı.

Çağrıya karşılık vererek gayretlice kapıya doğru atıldı; ziyaretçilere karşı şaşırtıcı bir sevinç gösteriyordu.

(Gülümseyerek) dişlerini gösterdi ve (önümüzde) secde edercesine eğildi. (Hakkımızdaki) tahminlerinde (genellikle) isabetlidir.

Dedi ki: 'Girin (hadi)! Grubunuza selam olsun! Hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Bir lamba getirdi ve yaktı. Arzu edilen her şey, onun yanında hemen (temin edilmeye hazırdır).

Biz de (ona) dedik ki: 'Bizi rahata kavuştur! Eğer sen (gerçekten) bir satıcıysan, (istediklerimizi) getir (bakalım)! (Zira) karanlık, hüküm sürdüğü (krallığından yakında) kaybolacaktır.

Bize kâsesinde sevinç ile işret bulunan, gençliği kemale ererek (yılanmış) bir kırmızı şarap sundu.

İşret arkadaşları(m) için onu açtığında, ondan güzel bir rayiha meltemi ve bir alev (rengi) sadır oldu.

Ut çalan ve kendisine bakanlar tarafından arzulanan bir (cariyenin eşliğinde), bir (köle) getirmişti onu.

(Size bahsettiğim bu kölenin öyle bir vücudu vardır ki, adeta) üzerinde bân bitkisi dalı (açmış) bir kumul tepesine benzemektedir. Yürüdüğü zaman neredeyse yalçın dağlar küçülmüş gibi olur.

Kusursuz ve maharetli olan, güzelliği övgüye şayan, kurta (kıyafetiyle) kuşanmış (bu genç), kadehe doğru ilerledi.

İşret arkadaşları(m) onun yanaklarından gül kokluyordu. (Hâlbuki) zarafetten başka, onun (kullandığı) bir parfüm de yoktu.

Bize sürekli yenilenen bir kadehle servis yapıyordu. Bu tükeniveriyor, sonra tekrar getiriliyordu.

Bizim için tekrarlanan (bir nakaratla) güzelce şarkı söyledi: 'Yıldırım batı taraflarına gitti ve yurdundan ayrı düşmüş kişi hasret kaldı.'

Bizden kim aşka kapıldıysa, gözyaşları sel olmuştur; mutluluktan sonra feryada tutulmuştur.

Bazıları mesut, bazılarıysa sevda nedeniyle ağlamaktadır. (Bu arada) gizli kalan (olgular), karanlığın entarisinden gün yüzüne çıkmıştır.

Geçiş yapan Sirius yıldızı kaybolmuştur. Ülker yıldızı geri dönerek sabahı yeniden getirmiştir.⁶⁹

6. Ebû Nuvâs'ın Gayriahlaki İfadeler İçeren Tipik Bir Hamriyesi

Belirttiğimiz üzere, Ebû Nuvâs'ın hamriyelerinde dinin ve toplumsal etiğin yasakladığı eylemlerin anlatıldığı nahoş ve sapkın dizelere rastlamak mümkündür. Onun günahlarını anlattığı bu şiirlerinde, ne ilginçtir ki, bazen tuhaf bir samimiyete de rastlanmaktadır. Bu bağlam-

⁶⁹ Ebû Nuvâs, *Divânü Ebî Nuvâs*, 245-246.

da, şairin işlediği suçların gayet farkında olduğu ve Allah'ın yaptıklarını gördüğünü kabul ettiği gözlemlenmektedir. Ebû Nuvâs'ın bu minvaldeki bir hamriyyesi şöyledir:

وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا أَمَكْنَ الْجَهْرُ
لَأَنَّ رِيَاءَ النَّاسِ عِنْدِي هُوَ الْهَجْرُ
فَإِنْ طَالَ هَذَا عِنْدَهُ قَصَرَ الدَّهْرُ
وَمَا الْعُنْمُ إِلَّا أَنْ يُتَعْتَعِيَ السُّكْرُ
فَلَا خَيْرَ فِي اللَّذَاتِ مِنْ دُونِهَا سَتْرُ
وَلَا فِي مُجُونَ لَيْسَ يَتَّبِعُهُ كُفْرُ
هَلَالٍ وَقَدْ حَفَّتْ بِهِ الْأُنْجُمُ الزُّهْرُ
وَقَدْ لَاحَتْ الْجَوَازُءُ وَانْغَمَرَ النَّسْرُ
خَفَافُ الْأَدَاوَى تُبْتَغَى لَهُمْ حَمْرُ
بِأَحْوَرَ كَالدَّبْنَارِ فِي طَرْفِهِ قَتْرُ
يَلُوطُ فَذَا الْأَمْرَانِ ضَمَّهْمَا أَمْرُ
فَدَيْنَاكَ بِالْأَبَاءِ عَنْ مِثْلِ ذَا صَبْرُ
تَخَالُ بِهٖ سِحْرًا وَلَيْسَ بِهٖ سِحْرُ
مَهْفَهْفُ أَعْلَى الْكَشْحِ فِي ثَغْرِهِ أَشْرُ
فَكَانَ بِهٖ مِنْ طَوْلِ عُرْبَتِنَا الْفَطْرُ
نَجْرَرُ أَذْيَالَ الْفُسُوقِ وَ لَا فَخْرُ

أَلَا سَقَّنِي حَمْرًا وَقُلْ لِي: هِيَ الْحَمْرُ
وَلَا تَسْقِنِي مِنْهَا الْمَرَاتِينَ فُطْرَةَ
فَعَيْشُ الْفَتَى فِي سَكْرَةٍ بَعْدَ سَكْرَةٍ
وَمَا الْعَيْنُ إِلَّا أَنْ تَرَانِي صَاحِبِيَا
فَبُحِّ بِاسْمٍ مَنْ تَهَوَّى وَدَعْنِي مِنَ الْكُنَى
وَلَا خَيْرَ فِي فَتْكَ بَغَيْرِ مَجَانَةٍ
بِكُلِّ أَحْيٍ قَصَفَ كَأَنَّ جَبِينَهُ
وَحَمَارَةً نَبَّهْتُنَّهَا بَعْدَ هَجَعَةٍ
فَقَالَتْ: مَنْ الطَّرَاقُ؟ قُلْنَا: عَصَابَةٌ
وَلَا يُدَّ أَنْ يَزِنُوا فَقَالَتْ: أَوْ الْغَدَى
يَلِدُ بِهٖ الزَّانِي وَ يَلْهُو بِهٖ الَّذِي
فَقُلْنَا لَهَا: هَاتِيهِ! مَا إِنْ لَمَثَلْنَا
فَجَاءَتْ بِهٖ كَالْعَصْنِ يَهْتَزُّ رَدْفُهُ
لَهُ شَبَهُ كَالْبَدْرِ لَيْلَةً تَمَّهُ
فَقُمْنَا إِلَيْهِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ
فَبِتْنَا يَرَانَا اللَّهُ شَرًّا عَصَابَةٍ

Hey! Haydi, bana şarap sun ve şaraptır bu de! Açık şekilde yapılması imkân dâhilindeyken, bana gizlice sunuş yapma!

Riyakârlara ondan bir damla dahi sunma! Zira benim nazarımda, insanların riyakâr olması saçmalaktır.

Bir gencin hayatını (iyi yaşamayı), sarhoşluktan sonra (tekrar) sarhoş olunmasında (gizlidir). (Sarhoşluğu) uzarsa, ona zaman (adeta) kısalmış (gibi görünür).

Beni ayık vaziyette görmeyen, aldatmacadan başka bir şey olmayacaktır. Kazanç (dediğin), ancak sarhoşluğun (bana) verdiği peltek konuşmadan ibarettir.

(Artık) hoşlandığın kişinin ismini açıkla, kinayeler kullanmayı bırak! Perdeler ardına gizlenmiş lezzetlerde hayır yoktur.

Arsızlık olmadan, sapkınlıkta hayır yoktur. Küfür tarafından eşlik edilmeyen çapkınlıkta da (hayır yoktur).

(Orada) kaşları parlak yıldızlarla çevrelenmiş hilal gibi olan tüm cümbüş biraderiyle birlikte...

...Şarap satıcısı bir kadın (da) vardı. Uykunun (ilk yarısından sonra)

onu uyandırmıştım. İkizler burcu ortaya çıkmıştı. Kartal takımı yıldızı ise batmaktaydı.

Kadın dedi ki: 'Kapıyı çalanlar da kim?' Biz de dedik ki: '(Bizler), hafiflemiş kirbaları şaraba gereksinim duyan bir gurup insan(ız)...

...(Bu gruptakilerin, hayat kadınlarıyla) zina etmesi de gerekiyor.' (Bu sefer) kadın dedi ki: 'Peki ya (ben size) durgun bakışlı, huri gözlü ve dinar gibi olan bir oğlan (sunsam).

Zina eden kişi onunla lezzetlenir; livata eden kişi de eğlenir. Böylelikle iki iş, birinin içinde birleşmiş olur.'

Kadına dedik ki: 'Getir onu! Babalar(ımız) sana feda ederiz ki, biz onun gibi bir (oğlanla birlikte olmamaya) sabredemeyiz.'

Onu getirdi. Dal gibiydi; kaba etleri titriyordu. Onda sihir olduğunu zannedersin; ama onda sihir yoktur.

Gece kemale ulaştığında (ortaya çıkan) dolunaya benzerliği vardır. Narin yapılı, ince bellidir. Testere ucu gibi dişleri vardır.

Birer birer onun üzerine çıktık. Uzun süren bekârlığımız, (böylelikle) onunla açılmış oldu.

Allah bizi (ve) grubu(muzun işlediği) şerri görürken, (işte) geceyi (böylece) geçirdik. Günahkârlığın kafilesini izliyorduk. (Bunda) övünülecek bir şey yok!⁷⁰

SONUÇ

Ebû Nuvâs'ın hamriyye sanatındaki yüksek derecesi, esasen hiç de tartışmaya açık bir mevzu değildir. Nitekim klasik Arap şiirinin en meşhur ve en etkili şarap şairi odur. Ebû Nuvâs'tan bahsederken, onu Abbâsî döneminde ortaya çıkan yeni üslubun müessisi yahut daha ihtiyatlı bir ifadeyle, en mühim temsilcisi olarak takdim etmek mümkündür. Hatta Arap hamriyyât geleneğine felsefî bir ruh veren ve onu gereğince işleyen ilk şairin Ebû Nuvâs olduğunu söylemek dahi fazla abartılı olmayacaktır. Şair hamriyyelerinde hedonist yaşam tarzını yüceltmekte, ahlak sınırlarını zorlamakta ve Epikürcü felsefeyi andıran düşüncelerini, sapkın karakterinin güdülerıyla harmanlayarak mısralara dökmektedir. Bu yönüyle onun hamriyyâtı, döneminin âdetlerine ve

⁷⁰ Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs el-Hasan b. Hâni' el-Hakemî*, 3/126-129.

belli bir sınıfın absürt yaşantısına ışık tutmaktadır. Elbette Ebû Nuvâs'ın Arap edebiyatındaki muazzam şöhretinin nedeni, kasidelerinde anlattığı hovarda yaşam tarzıdır. Toplum normlarını aşan fiiliyatına rağmen, kendisini Arap toplumuna kabul ettirebilmiş olmasında, muhtemelen nüktedan kişiliğinin ve alaycılığı ustaca kullanabilmesinin önemli bir rolü vardır. Hatta ilerleyen yıllarda, Ebû Nuvâs hakkında pek çok anekdot ortaya konacak ve şakacı bir kişilik olarak efsaneleştirilecektir. Ne var ki makalemizin ana odağı, onun bu efsanevi kişiliğinden ziyade, şarap şiirlerinin doğru şekilde tahlil edilebilmesidir.

Hamriyyât teması, klasik Arap şiirinde oldukça köklü bir geleneğe sahiptir. Dolayısıyla Ebû Nuvâs'a gelinceye kadar, itibar görmeyi hak eden pek çok öncünün bulunduğu belirtilmelidir. Ebû Nuvâs'a hamriyyât sanatını öğreten Vâlîbe b. el-Ḥubâb, elbette bu konuda akla gelen ilk isimdir. Ebû Nuvâs'ın hamriyyeleri incelendiğinde, hocasından miras aldığı bazı belirgin motifleri görmek mümkündür. Şeytan figürünün kullanılması, bunlara verilebilecek en bariz örnektir. Ebû Nuvâs'ı doğrudan etkilediğini bildiğimiz Vâlîbe'nin yanı sıra, şaire ilham verebilecek yeterlilikteki öncülerin arasında, 'Adî b. Zeyd, Ṭarefe b. el-'Abd, el-A'şâ, el-Esved b. Ya'fur en-Nehşelî, el-Muneḥḥel el-Yeşkurî ve el-Muraḳḳiş el-Aşğar gibi şarap temasına değinmiş kadim şairlerin isimlerini saymak mümkündür. Keza Emevî Halifesi el-Velîd b. Yezîd ve Ebû'l-Hindî, Ebû Nuvâs'ın şiirsel gelişimine esin kaynağı olan önemli şairlerdir.

Ebû Nuvâs belirli bir gelenekten gelmesine rağmen, bu türe kazandırdıklarıyla, kendinden sonra gelen tüm hamriyyât şairleri için mühim bir model olmuştur. Onun bu sanata yaptığı en büyük katkı, şarap temasını, tek bir müstakil kasidenin içerisinde işlemeyi başarmış olmasıdır. Malum olduğu üzere, ondan önceki şarap şiirleri, bazı istisnalarla birlikte, çok temalı kasidelerin içerisinde yer alan bir alt tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette Ebû Nuvâs'ın öncesinde, bu yeni kullanımın bazı prototiplerine rastlamak mümkündür. Mamafih söz konusu bağımsızlığın kesin ve yaygın bir surette kazanılmasında, Ebû Nuvâs'ın emeklerinin yadsınamaz bir rolü vardır. Arap edebiyatında Ebû Nuvâs'ı özel bir konuma yerleştiren en büyük ayrıcalığı, kadim Arap şiirinin gelenek ve klişelerine karşı çıkıyor olmasından ileri gelmektedir. Şair, eskilerin be-

lirlediği kaside gerekliliklerini elinden geldiğince reddeden, oldukça dik başlı biridir. Hatta yeni gereksinimlerin ortaya çıkmış olmasına rağmen, hâlâ eskinin âdetlerine bağlı kalmakla itham ettiği geleneksel şairleri, sonu gelmez bir alay bombardımanına tabi tuttuğu gözlemlenmektedir. Bu bakımdan pek çok yönüyle onun modern bir şair olduğunu ve yalnızca vezin ile dil açısından klasik şiire bağlı kaldığını söylemek mümkündür.

Ebû Nuvâs'ın hamriyye nazmındaki metodolojisi incelendiğinde, kaside girişlerinde bazı kullanımlardan sıkça yararlandığı gözlemlenmektedir. Örneğin; genellikle klasik kasidenin nesîb kısmında işlenen temaları alaya almakta yahut şarabın hazzına teslim olunmasını salık vermektedir. Özellikle *aţlâl* geleneği, Ebû Nuvâs'ın alaycılığına en çok hedef olan hususlardan birisidir. Hamriyyelerinin ana teması, tahmin edileceği üzere, şarap betimlemelerine dayanmaktadır. Bu bağlamda şarabın rayihası, yaşı ve içicilerin üzerinde bıraktığı etkileri anlatılmaktadır. Şairin adeta kutsal bir sıvı olarak gördüğü içki, bilhassa kıymetli madenlerle ve ışık kaynaklarıyla kıyaslanmaktadır. Ebû Nuvâs'ın geceleri işret arkadaşlarıyla birlikte meyhaneye doğru yolculuğa çıkması ve şairin kendilerine şarap satması için meyhaneciyi ikna etmeye çalışması, sık tercih edilen bir anlatım tarzıdır.

Meyhaneciyle yapılan konuşmaların aktarılmasının ardından, genellikle şarap servisi yapan sakilerden ve cariyelerden bahsedilmektedir. Keza içki meclisini eğlendirmekten sorumlu olan şarkıcılara değinilmekte ve eğlence süresince tecrübe edilenlerden konu açılmaktadır. Bu kısımlar, Ebû Nuvâs'ın ahlaksızlığını hayâsızca anlattığı nahoş ifadeler içerebilmektedir; ancak garip şekilde, şair işlediği günahların son derece farkındadır. Üstelik kendisini Allah'ın gördüğünü bildiğini ikrar etmekte ve suçlarını şiir dinleyicilerine açıkça itiraf etmektedir. Onun bu yaklaşımı garip bir samimiyet olarak değerlendirilebilse de büyük ihtimalle yapmacık bir duygulanımdan başka bir şey değildir. Gayri-ahlaki tasarruflarına rağmen, Ebû Nuvâs klasik Arap şiirinde oldukça büyük bir etkiye sahiptir. Hatta onun etkisi, yaşadığı coğrafyanın sınırlarını aşarak Endülüs'e kadar ulaşacaktır. Örneğin; Ebû Nuvâs'ın kaside sonlarında, muganniyelerin ağzından dökülen şarkılardan alıntı yapmayı benimsemiş olması, Endülüs'teki muvaşşah şairlerine ilham vermiş olmalıdır. Bilindiği üzere bu şairler, Ebû Nuvâs'ın kullanımına

benzer şekilde, şiirlerini fasih Arapçanın dışındaki dillerden yahut lehçelerden yaptıkları alıntılarla bitirebilmektedir. Ayrıca İbnu'l-Mu'tezz ve Şafiyu'd-din el-Hillî gibi pek çok önemli şair, ilerleyen süreçte, hamriyyât nazmında Ebû Nuvâs'ın takipçisi olacaktır.

KAYNAKÇA

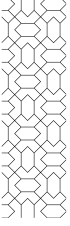
- Abbâs, 'Abdu'l-Ĥalîm. *Ebû Nuvâs*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, Tarihsiz.
- Abdurrahman, 'Afif. *Mu'cemu's-şu'arâ'il-'Abbâsiyyîn*. Beyrut: Dâru Şâdir, 2000.
- el-'Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Ebû Nuvâs: el-Ĥasen b. Hâni*. Kâhire: Hindâvî, 2013.
- Arazi, Albert. "Abû Nuwâs fut-il şu'ûbite?". *Arabica* 26/1 (1979), 1-61.
- Ayyıldız, Esat. "el-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960. https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001545
- Ayyıldız, Esat. "el-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım". *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757993>
- Bencheikh, Jamel. "Poésies Bachiques d'Abû Nuwâs: Thèmes et personnages". *Bulletin d'études orientales* 18 (1963-1964), 7-84.
- Daşkiran, Yaşar. *Ebu Nuvas'ın Şiirlerinde Hiciv*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Şafak Yayın Dağıtım, 1998.
- Dmitriev, Kirill. "Poetiçeskaya şkola al-Ĥîry i istoki arabskoy vinnoy poesii na primere qâfiyyi 'Adî ibn Zayda al-'İbâdî". *Symbol* 58 (2010), 319-339.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânu Ebî Nuvâs bi-rivâyeti's-Şûlî*. thk. Behcet Abdu'l-Ġafûr el-Ĥadîşî. Abu Dabi: Hey'etu Ebû Zâbî li's-Şekâfe ve't-Turâş, 1431/2010.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânu Ebî Nuvâs el-Ĥasan b. Hâni' el-Ĥakemî*. thk. Ewald Wagner. 5 Cilt. Stuttgart: Franz Steiner Wiesbaden GMBH, 1408/1988.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânu Ebî Nuvâs*. thk. İskender Âsâf. Mısır: Maţba'atu'l-'Umûmiyye, 1898.
- Ebû'l-Hindî. *Dîvânu Ebî'l-Hindî*. haz. Abdullah el-Cubûrî. Bağdat: Mektebetu Endelus, 1970.

- Ferga, Hermann. “Aux origines de la poésie bachique arabe de ‘Adī b. Zayd à al-A’sā al-Kabīr”. *Bulletin d’études orientales* 56 (2004-2005), 107-126.
- Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Târîhi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Van Gelder, G. J. H.. “Khamriyya”. *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami – Paul Starkey. 2/433-435. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er – Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Huart, Clément. *Arap ve İslam Edebiyatı*. çev. Cemal Sezgin. Ankara: TİSA Matbaacılık Sanayii, ts.
- Hüreybânî, Cafer. *Ebû Nuwâs: el-Hasen b. Hâni’*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hallikân, Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtul’-a’yân ve enbâ’u ebnâ’i’z-zamân*. thk. Yusuf Ali Tāvîl – Meryem Kasım Tāvîl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012.
- İbn Kuteybe. *eş-Şîr ve’ş-şu’arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, ts.
- ‘İdân, Ali Kerim. *Hamriyyâtu Ebî Nuwâs: Dirâse fi dav’i ‘ilmi’l-luğati’n-naşî*. Bağdat: el-Mustansiriye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437/2016.
- el-İşfehânî, Ebû’l-Ferec Alî. *Kitâbu’l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs – İbrahim es-Se’âfin. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, 1429/2008.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. “Ebû Nüvâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kennedy, Philip F.. *Abu Nuwas: A Genius of Poetry*. Oxford: Oneworld, 2012.
- Kennedy, Philip F.. *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Merzoug, Omar. “Abū Nuwās, le poète et l’homosexuel”. *Tumultes* 45 (2013), 35-48.
- Paoli, Bruno. “Deux études sur la poésie bachique arabe: 1. Les précurseurs d’al-Hıra”. *halshs-00366836* (2008), 1-49.
- er-Râfi’î, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*. haz. Abdullah el-Munşavî – Mehdi el-Beḥkîrî. 2 Cilt. Mansûre: Mektebetu’l-Îmân, ts.

- Ritter, H.. “Ebû Nuvâs”. *İslâm Ansiklopedisi*. 4/41-43. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1948.
- Rowell, Alex. *Vintage Humour: The Islamic Wine Poetry of Abu Nuwas*. Londra: Hurst & Company, 2017.
- Schoeler, G.. “Abû Nuwâs”. *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami – Paul Starkey. 1/41-43. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Schoeler, G.. “Bashshâr b. Burd, Abû'l-'Atâhiyah and Abû Nuwâs”. *‘Abbasid Belles-Lettres*. ed. Julia Ashtiany vd. 275-299. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Schoeler, Gregor. “Iblîs in the Poems of Abû Nuwâs”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151/1 (2001), 43-62.
- es-Seyyid, Fuat Sâlih. *Mu'cemu'l-elķâb ve'l-esmâ'î'l-muste'âra fı't-târîhi'l-'Arabi ve'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-2015.
- Shaikh, Khalil. *Der Teufel in der modernen arabischen Literatur: Die Rezeption eines europäischen Motivs in der arabischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1986.
- Suzan, Yahya. “Ebû Nuvâs ve Zühdiyyeleri”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/20 (2012), 63-90.
- Toprak, M. Faruk. “Arap Şiirinde Adı Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 169-194.
- Tuzcu, Kemal. *Arap Şiirinde Muvaşşah*. Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2011.
- Wagner, Ewald. “Abû Nuwâs”. *The Encyclopaedia of Islam*. 1/143-144. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Walther, Wiebke. *Kleine Geschichte der arabischen Literatur: von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. Münih: Verlag C. H. Beck, 2004.
- Yanık, Nevzat H.. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.
- Yeşildağ, Abdussamed. “Arap Şiirinde Şarap”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Ocak 2017), 281-316.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

CITATION

Halil ÖZTÜRK, "The Disputes Between the Hanafi Kalam Scholars of Samarkand and Bukhara According to Ibn al-Humam", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 175-203.



İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE SEMERKANT VE BUHARA HANEFÎ KELÂM ÂLİMLERİ ARASINDAKİ İHTİLAFLAR

The Disputes Between the Hanafi Kalam Scholars of Samarkand and Bukhara According to Ibn al-Humam

Halil ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

halil.ozturk@yobu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8356-6357.

Öz

İbnü'l-Hümâm Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinin müteahhirîn dönemi âlimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. İslâmî disiplinler içerisinde özellikle fıkıh ve kelâm ilminde ön plana çıkmıştır. Kelâm alanında yazdığı el-Müsâyerefi'l-akâidi'l-münciyefi'l-âhire adlı eserinde İslâm'ın inanç esaslarını müteahhirîn döneminde kullanılan kelâmî metodolojiye uygun bir şekilde oluşturmuştur. İbnü'l-Hümâm, meseleleri ele alışı ve izahında Mu'tezile, Eş'ariyye gibi mezheplerin görüşlerini de ele almış, kendi görüşlerini/tercihlerini de açıkça zikretmiştir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî kelâmî çizginin kendi içerisindeki ihtilaflara da değinmiştir. İhtilafları ortaya koyarken "Hanefîlerin Semerkant ve Bukhara ulemasının bu konuda ihtilafları vardır" diyerek onların hangi konularda farklı düşündüklerini delilleriyle ortaya koymuştur. Semerkantlıların imamı olarak Mâtürîdî'yi belirtirken, Buharlılar için böyle bir kayıta bulunmamakla birlikte bazen isim de vermiştir. Semerkant ve Buharalı Hanefî âlimler arasındaki kelâmî ihtilafların tekvin sıfatının ezeli olup olmadığı, kâfirin duasının kabul edilip-edilmeyeceği, fiillerin zatında güzel ve çirkin olup olmadığı ve bunun akılla bilinebilirliği, kendisine davet ulaşmayan kimsenin dinî konumu ve imanın yaratılmışlığı konularında olduğunu belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefîlik, İbnü'l-Hümâm, Semerkant, Bukhara.

Abstract

Ibn al-Humam has an important place among the Hanafi-Maturidi scholars of the Kalam in müteahhirîn period. Within Islamic disciplines, he has come to the fore especially in fiqh and theology of the Kalam. In his work Al-MusayereFi'l-Akaidi'l-munciye Fi'l-ahire, which he wrote in the field of Kalam, he established the faith principles

KAYNAKÇA

Halil ÖZTÜRK, "İbnü'l-Hümâm'a Göre Semerkant ve Bukhara Hanefî Kelâm Âlimleri Arasındaki İhtilaflar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 175-203. **Makale Geliş T.:** 21.09.2020 **Kabul T.:** 28.10.2020

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

of Islam in accordance with the kalam id methodology which had been used during müteahhirîn period. Ibn al-Humam has addressed the views of sects such as Mu'tezile and Ash'ariyya in his handling and explanation of the issues, besides he has alsomentioned his ownviews and preferencesclearly. Moreover he has mentioned the conflict-within the Hanafi-Maturidi school it self. Insetting the sedisputes out, he wrote that 'The ulama of Samarkand and Bukhara of the Hanafis have disputes in thisregard' and revealed what issues they thought differently with their evidence. While he refers to Maturidi as the imam of Samarkand, he hasn'treferred to a specific name as the imam of Bukhara but sometimes given names for the Bukhara. He stated that the theological conflict between the Hanafi scholars of Samarkand and Bukhara was on subjects such as whether 'tekvîn' is eternal or not and whetherprayers of disbelievers will be accepted and whether the deed of human being is good or bad initself and it can be know nusingmind and on the position of a person who couldn't get the message and on the creation of faith.

Keywords: Kalam, Hanefis, Ibn Al-Humam, Samarkand, Bukhara.

GİRİŞ

İslam düşüncesinde ortaya çıkan birtakım problemler neticesinde mezhepler ihtiyaçtan dolayı oluşmuştur. Sahabe arasında ortaya çıkan sorunlar Hz. Peygamber ve vahiy tarafından ihtilafa meydan vermeden çözüme kavuşturulmuştur. Asıl sorun Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Peygamber gibi bir otoritenin varlığından mahrum kalan Müslüman toplum yeni meydana gelen problemlere çözüm üretmede başarılı olamamıştır. İlk olarak Hâricîlerin Sıffîn savaşında (37/657) iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyeninin durumu hakkında ileri sürdükleri tekfir söylemiyle başlayan firkalaşmalar; devamında Mürcie, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi ekollerin/okulların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu firkalar birbirleriyle fikrî planda mücadele ederken zamanla kendi içerisinde farklı düşünceler taşıyan müntesipleri vasıtasıyla da tâli kollara ayrılmıştır. Bu da firkaların, kendi içlerinde bile farklı muhalif grupların meydana geldiğini göstermektedir. Yani hiçbir fırka genel görüşleri hariç, fikirlerin tamamında ittifak halinde olmamıştır. Mezheplerle ilgili makâlât, fırka, milel ve nihâl tarzında yazılmış eserlere bakıldığında bir fırkanın kollalarının sayısı ve bu kollardan birbirinden farklı görüşlerinin olduğu açıkça görülmektedir.¹

¹ Bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*, haz. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 4. Baskı, 2005), 86-131; *Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 45-63;

Selefiyye ve Eş'ariyye ile Ehl-i sünnet ve'l-cemaât olarak nitelendirilen Mâtürîdîlik,² oluştuğu andan günümüze kadar Müslüman toplumun belli kesimi tarafından kabul görmüş bir kelâm okuludur. Önce-leri Hanefilik olarak anılan Mâtürîdîlik, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) eserlerinde Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet'in imamı, hidâyet rehberi ve kelâmcıların lideri şeklinde nitelemesi, Mâtürîdî'nin görüşlerine genişçe yer vermesi ve sistemli bir şekilde bu görüşleri takdim etmesi sayesinde bu isimle tanınmaya başlamıştır. Mâtürîdî okulu olarak bilinmesi de bu süreçten sonra yaygınlık kazanmıştır.³

Kaynaklarda uzun süre Mâtürîdî isminin ön plana çıkmamasının birçok sebebi üzerinde durulmaktadır.⁴ Bu sebeplerden belki de en önemlisi Hanefî çevrenin taşıdığı Ebû Hanîfe'nin otoritesinin sarsılacağı endişesidir.⁵ Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî düşüncenin önemli simalarından birisi olan İbnü'l-Hümâm dahi-her ne kadar üstat, şeyh⁶ gibi nitelemelerde bulunsada- Mâtürîdî'den sürekli olarak 'Hanefilerin Semerkant âlimlerinden biri' olarak bahsetmektedir.⁷ O, Mâtürîdîliği bir mezhep olarak kabul etmekten ziyade Hanefiliğin içerisinde de-

Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. M. Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 1975), 1/46-83.

² İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal*, haz. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 100.

³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 1/19, 37-39, 40-42, 184, 256 vd.; a.mlf., *Bahru'l-keâm*, thk. S. Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 78-79; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Nesefî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2016), 167.

⁴ Bu sebepler için bk. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hüriyeti Kavramı* (Ankara: MEB Yayınları, 1997), 9-11; Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 23-25; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2016), 60-61. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/147-148.

⁵ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 10; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 244.

⁶ Kemal İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere* (Kitâbü'l-Müsâmere ile birlikte) (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 157, 332.

⁷ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 85, 147, 154, 157, 159, 166, 332.

ğ erlendirmektedir. Bu da Ebû Hanîfe'nin fikhî olduğu kadar itikâdî anlamda da mezhebin imamı olarak kabul görmesinden kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Hümâm, Gazzâlî'nin er-Risâletü'l-kudsiyye adlı eserine önce ihtisar yapma düşüncesiyle başladığı daha sonra ise eserin başına bir mukaddime ve son kısmına da bir hâtîme yazmak suretiyle müstakil hâle getirerek yazdığı el-Müsâyere'de Hanefî mezhebinin itikattaki farklı görüşlerini Semerkant ve Buhara âlimlerinin ihtilaflarından hareketle ortaya koymaktadır. Semerkant âlimlerinin lideri olarak Mâtürîdî'yi takdim ederken Buharalılar için böyle bir belirlemede bulunmamaktadır. Bu farklılıklar; tekvîn sıfatının ezeli bir sıfat olup olmaması, kâfirin duasının kabul edilip edilmeyeceği, hüsün ve kubuh meselesinin aklılığı, kendisine davet ulaşmayan kişinin sorumluluk durumu ve imanın yaratılmış olup olmadığıdır.

Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki ihtilafları İbnü'l-Hümâm merkezli ele almamızın sebebi müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmında İbnü'l-Hümâm'ın önemli bir yere sahip olmasıdır. Şöyle ki, mezhepler arasında birtakım tartışmaların yapıldığı, mezhep taraftarlığının tutku derecesine ulaştığı bir dönemde İbnü'l-Hümâm kelâmî meseleleri ele alırken mezhep taassubundan uzak kalarak doğru gördüğü düşünceyi destekleme yoluna gitmiştir. Örneğin insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunurken Mu'tezilî düşünceyi, tekvînin müstakil bir sıfat olmadığı ve fetret ehlinin sorumlu olmadığıyla ilgili hususlarda Eş'arî düşünceyi benimsemiştir.

Mâverâünnehir'in önemli iki ilim ve medeniyet merkezi olarak ön plana çıkan Semerkant ve Buhara, İslâmî ilimlerde pek çok ilim adamının yetişmesine ortam sağladığı gibi farklı din, mezhep ve felsefî hareketlerin de yaşam alanı olmuştur. Özellikle itikâdî İslâm mezheplerinden Hanefîliğin geliştiği bir coğrafyadır. Mezhep veya okul olarak tabir edilen Hanefîlik sadece hukukî olmayıp inanç, ibadet ve ahlak gibi geniş bir alanı içine almaktadır. İtikâdî öncüllerini Hanefî-Mâtürîdî kelâm çizgisi üzerinden oluştururken hukukî öncüllerini ise Hanefîlik üzerinden inşâ etmiştir. Semerkant daha çok kelâm alanında ve yetiştirdiği kelâmcılarla ön plana çıkmıştır. Bunun sebebi Semerkant'ın farklı

din, mezhep, felsefe ve bid'at içerikli yapıların faaliyet alanı olmasıdır.⁸ Hukuk alanında ise Buhara daha belirleyici olmuş ve yetiştirdiği fıkıhçılarla anılır hâle gelmiştir.

İbnü'l-Hümâm her iki bölgedeki Hanefî âlimlerin kelâmî meselelerde farklı düşündükleri hususları ortaya koymuştur. Şimdi bu hususların neler olduğunu açıklamaya çalışalım.

1. TEKVÎN

Tekvîn sıfatının ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu hususu Hanefîlerle Eş'ariyye arasında ihtilafli bir meseledir. Ayrıca Mâtürîdî'ye kadar Hanefîlerin Semerkant ve Buhara âlimleri arasında da bu sıfatın diğer sıfatlar gibi zat üzerine zâit ezeli bir sıfat olarak kabul görmediği, ancak Mâtürîdî ile birlikte bu şekilde kullanılmaya başlandığı yönünde tartışmanın olduğu ifade edilebilir.⁹

Arapça'da mazisi itibariyle *kevn* kökünden 'olmak, sonradan meydana gelmek', tef'îl babına aktarıldığında ise 'oluşturma, meydana getirme, yaratma ve var etme' anlamlarına gelen tekvîn, 'bir şeyin yoktan var edilmesini ve meydana getirilmesini' ifade etmektedir.¹⁰ Hanefî-Mâtürîdîler tekvîni fiil, halk, tahlîk, îcât, ihdâs, ihtira', ibda' gibi kelimelerle eş anlamlı olarak kullanmakta olup hepsiyle kastedilen mananın 'yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak' olarak tanımlamaktadır.¹¹ Tekvîn, mümkünatla ilişkili olup iradeye uygun bir şekilde etkide bulunan bir sıfattır. Bu sebeple ilim, irade ve kudret sıfatlarından farklıdır.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme-*, 20-22. Buhara'daki sadr sistemi ve fıkıhın gelişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Baskı, 2019), 56.

⁹ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 85; a.mlf. , *Kitabu'l-Müsâyere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 37. Not: Eserin çevirisindeki sayfa numarası parantez içinde verilecektir.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, haz. Emin M. Abdülvehhab-Muhammed S. Ubeydi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, 1999), "kevn", 12/191-192; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), "el-kevn", 197-198; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûâtü keşşâf-ı istilâti'l-fümûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), "el-kevn", 2/ 1392.

¹¹ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1/ 400; a.mlf. , *et-Tevhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 31; Sa'duddîn Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 101; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid-*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 146.

Bilenler ilim ile birbirinden ayrılırken, mümkünatın yapıp yapılmamasının tercihi irade, yapıp yapılmaması ise kudretle olur. Bu durumda icat etmek suretiyle yaratma, rızıklandırma, diriltme ve öldürme gibi fiilî sıfatlara kaynaklık eden ve etkide bulunan bir sığata daha ihtiyaç vardır ki o da tekvîndir.¹²

Ebû Hanîfe tekvîn lafzını kullanmaksızın ezeli olan Allah'ın yaratma sıfatıyla hâlik olduğunu belirtir. Allah'ın fiilinin sonucunda ortaya çıkan şeyin mahlûk, fiilinin yani yapması ve yaratmasının ise mahlûk olmadığını söyler.¹³ Mâtürîdî ise tekvîn lafzını bizzat kullanır. O'na göre nesnelere olduğu gibi meydana gelmesi için Allah'ın ezelde bu sıfatla sıfatlanması gerekir. Bu durum, nesnelere planlanan zamanda vücut bulması için bu nesnelere kendilerinde değişiklik söz konusu olmayan ilahî ilim, kudret ve iradenin taalluk ettiğini kabul etmek gibidir.¹⁴

Eş'arilerle Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki tekvînle ilgili ihtilaflar, bu sıfatın Allah'ın zatıyla kâim ezeli sıfatlardan sayılıp sayılmayacağı, tekvînle mükevvenin aynı olup olmadığı, tekvînin ezeli olduğu, Allah'ın ezelde yaratıcı olarak değerlendirilmesi ve tekvînin ezeli olmasının mükevvenatın kademine götürüp götürmeyeceği etrafında dönmektedir.¹⁵ Eş'arilere göre Allah'ın tekvîn gibi bir sıfatı yoktur. Tekvîn kudret sıfatından başka bir şey değildir. Eserin varlığına etki etme özelliği kudrette mevcuttur. Eğer tekvîn müstakil bir sıfat kabul edilirse iki ayrı kudret sıfatının varlığı ortaya çıkar ki bu imkânsızdır.¹⁶ Hanefîlere göre Allah'ın yaratıcı olduğunu açıklayan bütün ayetler tekvîn sıfatının nakli delilidir. Allah zaten kendisini yaratıcı olarak vasıflandırmaktadır.¹⁷ Eğer yaratıcı olmasaydı kendisini yaratıcı diye nitelemesi yalan olurdu ki bunu O'nun hakkında düşünmek imkânsızdır. Ayrıca varlıklara

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110-113; Neseî, *et-Temhîd*, 31-32; Abdüllatif el-Harpûtî, *Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 162.

¹³ İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhul'ekber* (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 1992), 70.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110-111.

¹⁵ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1/406.

¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2012), 19; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yayınları, 1978), 179-180; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 113-114

¹⁷ er-Ra'd 13/16; el-Hicr 15/28; Fâtır 35/102; el-Haşr 59/24.

bakıldığında onların yaratıcısı olmadan meydana geldiği söylenemez. Allah yaratmadan hiçbir varlığın var olması mümkün değildir. Eğer varlıklar Allah'ın yaratması olmadan var olsalardı bu durumda ya kendi kendilerini yaratmış olacaktardı ki bunun imkânsız olduğunu Kur'an; "Siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz"¹⁸ şeklinde ortaya koymaktadır. Ya da hâdis varlıklar olarak devir ve teselsüle gidecek şekilde birbirlerini yaratacaklardır. Devir ve teselsül batıl olduğu için bunun imkânsız olduğu da ortadadır. Bu sebeple Allah tekvîn sıfatıyla muttasıftır.¹⁹

Semerkantlı Hanefilere göre tekvîn sıfatı kadîmdir. Eğer hâdis olsaydı Allah'ın zatıyla kâim olmaması gerekirdi. Çünkü hâdis şeylere mahal olan hâdistir. Hâdislik ise eksiklik alameti olup Allah bundan münezzehtir. Şayet tekvîn sıfatı hâdis olsaydı Allah'ın kendisini Kur'an'da yaratıcı (hâlık) olarak nitelendirmesi yalan ya da mecazen kullanılmış olurdu ki her ikisi de mümkün değildir. Tekvîn sıfatının hâdis kabul edilmesi başka bir tekvîni sıfatla yaratılmış olmasını gerektirirdi ki bu ise teselsüle götürür. Teselsül durumunda âlemin yaratılmaması gerekir. Hâlbuki varlığın var olduğu gözlerle müşahede edilmektedir.²⁰

İbnü'l-Hümâm Semerkantlı ve Buharalı Hanefiler arasında tekvîn sıfatıyla ilgili ihtilafın diğer zâtî sıfatlar gibi zat üzerine zâit ezeli sıfatlardan kabul edilip edilmediği noktasında olduğunu belirtmektedir. Semerkant uleması tarafından tekvîn zat üzerine zâit ezeli sıfatlardan kabul görülürken, Buharalılar bu görüşü benimsememiştir. İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdî ve Semerkant ulemasının bu konudaki görüşü Ebû Hanîfe ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) dayandırdıklarını belirtir.²¹ Tefâtânî de rızıklandırma, yaratma ve diriltme gibi sıfatların kaynağı olan tekvîni hakiki ve ezeli olarak Mâveraâünnehir âlimlerinin bir kıs-

¹⁸ el-Vâkıa 56/59.

¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 99-103; Pezdevî, *Ehl-i Sümmet Akâidi*, 113-123; Neseî, *et-Tevhîd*, 31-33.

²⁰ Neseî, *et-Tevhîd*, 32-33; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 1995), 36-38; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 147; Harpûtî, *Kelâm İlmine Giriş*, 163.

²¹ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 85-88; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 85-88.

mının (Semerkant) kabul ettiğini ve bu görüşlerinde de yalnız kaldıklarını belirterek İbnü'l-Hümâm ile aynı görüşü paylaşır.²²

Ebû Hanîfe Allah'ın yaratmasıyla hâlık ve yaratmanın O'nun ezeli fiilî sıfatı olduğunu zikreder. Ancak sıfatlar arasında bizzat 'tekvîn' lafzına yer vermez.²³ Tahâvî, Allah'ın sıfatlarıyla ezeli ve ebedî olduğunu belirtir. O'na göre Allah mahlûkatı yarattığı anda hâlık (yaratıcı) ismini almadığı gibi sonradan yaratmasıyla da bârî ismini almamıştır. Bunun sebebi Allah'ın her şeye gücünün yetmesindedir.²⁴ İbnü'l-Hümâm, Tahâvî'nin 'Allah'ın yaratmadan önce yaratıcı ismine layık olmasını her şeye gücünün yetmesine' bağlamasını, yaratılmışlar olmadan önce Allah'ın yaratıcı ismine layık olmasının gerekçesini göstermek olduğunu belirtir. Çünkü Allah'ın yaratmadan önce yaratıcı ismine layık olması her şeye kadir olmasındandır. Ezelde mahlûk yok iken hâlık isminin verilmesi, ezelde yaratmaya kudreti bulunan kimse içindir.²⁵

Mâtürîdî tekvîn sıfatının varlığını, 'Ezelde Allah vardı fakat yaratma yoktu, sonra tekvînin aracılığı bahis konusu olmaksızın yaratıklar vücut buldu, zaten tekvîn yaratılmışın gayridir, diyen kimsenin sözü, kâinatı nispet edileceği yaratıcısını söze katmadan zikreden kimsenin sözü gibidir' diyerek ortaya koymaktadır.²⁶ Ancak bu sıfatın Ebû Hanîfe'ye nispeti hakkında herhangi bir bilgi paylaşmamaktadır. Yine O, 'İhdâs ve tekvîn hâdis değildir. Çünkü Allah Teâlâ ezelde bu vasıfla vasıflanmış olup muhdis ve mükevindir. Meydana gelmesini istediği her şey istediği vakitte oluşur', demek suretiyle tekvînin ezeli bir sıfat olduğunu

²² Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 151. Fahreddin er-Râzî de: "Maveraünnehir fakihlerinden bir topluluk yaratma/tahlîk sıfatı kudret sıfatından farklıdır, dedi. Çoğunluk ise böyle olmadığını söyledi" diyerek Semerkant ve Buhara Hanefî âlimleri arasındaki tekvînle ilgili ihtilafa değinmektedir. Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din-Kelâm İlminin Esasları*-, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 14-15.

²³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70. Ayrıca bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûli'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2014), 56.

²⁴ Ebû Ca'fer er-Tahâvî, *el-Akâidetü't-tahâviyye* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1995), 9-10.

²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 87-88 (38).

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 110; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd - Açıklamalı Tercüme*-, 99.

belirtmektedir.²⁷ O'na göre nesnelere olduğu gibi meydana gelmesi için Allah'ın ezelde bu sıfatla sıfatlanması gerekir. Zamanı geldiğinde fiilen meydana gelen şey, kendisine taalluk eden ilahî ilim, kudret ve irade sıfatlarında bir değişiklik meydana getirmeksizin meydana gelir.²⁸

Mâtürîdî'nin öğrencisi Hâkim es-Semerkandî (ö. 342/953) mü'minin bilmesi gereken hususlardan birisinin Allah'ın yaratmadan önce ezelde yaratıcı olduğunu ve bu durumunun hiçbir değişikliğe maruz kalmayacağını bilmesi olarak belirtir. O'na göre, her kim Allah'ın yaratmadan önce yaratıcı diye vasıflanamayacağını bilakis yarattıktan sonra yaratıcı olarak niteleneceğini söylesen bu söz 'Allah ezelde ilah değildi sonra ilah oldu' diyenin sözüyle aynı anlamda olup küfürdür. Çünkü "Allah her şeyi yaratandır"²⁹ ayeti bu sözlerin aksini ifade etmektedir.³⁰

Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (ö. 493/1100), tekvînin ilim ve kudret gibi Allah'ın ezeli sıfatlarından birisi ve tekvînin mükevvenden farklı olduğunu Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'in görüşü olarak verdikten sonra Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinin de bu şekilde olduğunu belirtir.³¹ Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1114) Eş'arîlerin kendilerine tekvîn konusunda iki noktadan eleştiride bulduklarını belirtir. Birincisi tekvînin ezeli bir sıfat olduğuna dair selef âlimlerinin bir görüşü olmadığı ve kendilerinin özellikle Semerkant âlimlerinin ilk defa hicri dört yüz yılından sonra bu görüşü ortaya attıklarıdır. İkincisi eğer tekvîn ezelde var ise bu durumda Allah da âlemi ezelde var etmiş olur ki bu durumda âlemde ezelde var olmuş olur. Çünkü onlara göre tekvîn ile mükevven aynıdır. Nesefî tekvînin ezeli bir sıfat olduğunun Semerkantlı Hanefiler tarafından ilk defa ortaya atılan bir görüş olmadığını, bilakis bu görüşün Ebû Hanîfe'den alındığını açıkça ortaya koyar.³² Nesefî bu iddiasını öncelikle Tahâvî'den yola çıkarak ispatlamaya çalışır. Çünkü ona göre Tahâvî, genelde selef âlimlerinin özelde ise Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini en iyi bilendir. O, *Akâid* adlı eserinin-

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*, thk. Fatıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/86. Ayrıca bk. 3: 87; 4: 357.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, 110-111.

²⁹ ez-Zümer 39/62.

³⁰ Hâkim es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zâm* (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2013), 52.

³¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 76; a.mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 113-115.

³² Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1/405.

de tekvînin ezeli bir sıfat olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca tekvînin hicri dört yüz yılından sonra ortaya atılan bir görüş olması da mümkün değildir. O'na göre Hanefilerin kelam ve fıkhıta bütün Mâverâünnehir ve Horasan âlimleri bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta Semerkantlı Ebûbekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (ö. 250/864) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö.189/804) öğrencisi Ebû Süleymân el-Cüzcânî'den (ö. 200/816) itibaren tekvînin ezeliği düşüncesi vardır.³³ Yine Nesefî, özellikle tekvînle eş anlamlı olan diğer kelimeleri değil de tekvîn lafzını tercih etmelerine gerekçe olarak önceki âlimlerin bu kavramı eserlerinde kullandıklarını ve böylece tekvînin örf haline geldiğini belirtir.³⁴

Eş'arîlerin tekvîn ezeli kabul edilirse mükevvenin de ezeli olacağıyla ilgili eleştirilerine Nesefî, onların ezeli kabul ettikleri irade ve kudret gibi sıfatlardan hareketle cevap vermektedir. Allah'ın ezeli bir irade ile mürîd olması murâd ettiklerinin ezeli olmasını, ezeli bir kudret ile kâdir olduğunda makdûrâtını ezeli yapmadığında aynı durum tekvîn ezeli olduğunda mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmez.³⁵ Tekvîn yaratıcının sıfatı olup yaratılanın sıfatı değildir. Tekvînin ezeli ve hakiki bir sıfat olması kudret sıfatını etkisizleştirmemektedir. Çünkü bir fiilin yaratılıp meydana getirilmesi öncelikle kudret sıfatının varlığına bağlıdır.³⁶

Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) 'Arkadaşlarımız Allah'ın bütün sıfatlarının ezeli olup zatıyla kaim olduğunu kabul ettiler' diyerek Hanefilerin tamamının sıfatlar hakkındaki görüşlerinin aynı olduğunu belirtmiştir. Tekvîn meselesine gelince "O Allah yaratandır"³⁷ ayetinden hareketle Allah'ın kendi zatını yaratan olarak vafettiğini ve zatının ise ezeli olduğunu açıklamıştır. Şayet tekvîn ezeli değil de hâdis olsaydı Allah ezelde onunla vasıflanmazdı. Bu durumda ayetteki 'yaratıcı' olduğu

³³ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1/ 467-469.

³⁴ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1/400; a.mlf. , *et-Temhid*, 31. Ayrıca bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 35.

³⁵ Nesefî'nin hem nakli hem de akli olarak tekvînin ezeliği hakkında sunduğu delillerle ilgili detaylı bilgi için bk. Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1/413 vd. ; a.mlf. , *et-Temhid*, 35.

³⁶ Tefvîk Yücedoğru, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvîn Tartışması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987/2), 260.

³⁷ el-Haşr 59/24.

ifadesi ya yalan ya da mecaz olurdu ki Allah bundan münezzehtir. Bu durumda tekvînin müstakil ve ezeli bir sıfat olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁸

Kâsım b. Kutluboğa (ö.879/1474) hocası İbnü'l-Hümâm'ın tekvîn sıfatının Mâtürîdî'den itibaren ezeli ve müstakil bir sıfat olarak kabul edildiğine, daha önce ne Ebû Hanîfe'de ne de ondan sonra gelenlerde böyle bir kabulün olduğuna dair görüşlerini eleştirir. Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-ekber'inde ve Tahâvî'nin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmam Muhammed'den bu yönde yaptığı rivayetlerde tekvînle ilgili bilgilerin olduğunu belirtir. Ayrıca Nesefî'nin de belirttiği gibi Ebûbekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî ve Muhammed b. Ebî Eslem el-Ezdî'nin (ö.268/881) aynı adla yazmış oldukları Kitâbu'l-fark ve't-temyîz adlı eserlerde de tekvinin ezeli ve müstakil bir sıfat olduğunu vurgular. Mâtürîdî, Cüzcânî ve Ezdî gibi âlimlerden daha sonra yaşamıştır. Bu da tekvinin ezeli ve kudretten ayrı müstakil bir sıfat olarak Mâtürîdî'den daha önce kabul edildiğini ortaya koymaktadır.³⁹ Ali el-Kârî (ö.1014/1605) Ebû Hanîfe'nin Fıkh-ı ekber'ine yazdığı şerhte 'fiil' kelimesinin mastarının 'fa'l' olmasından hareketle bunun 'tekvîn, halk ve îcât' anlamlarına geleceğini belirtir. Bu durumda fa'l yani tekvîn ezeli bir sıfat olup, mef'ûl ise mahlûk olmaktadır.⁴⁰

İbnü'l-Hümâm tekvîn sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmeyerek bu hususta Eş'arîlerin görüşünü doğru bulur. Ayrıca tekvînin Mâtürîdî'ye kadar Hanefî çevrelerce kabul edilmediği, onunla birlikte sadece Semerkantlı Hanefî âlimlerce kabul edildiği görüşünü ortaya atar.⁴¹ İbnü'l-Hümâm tekvîn'in Mâtürîdî'den sonra kullanıldığını söylese de bizzat tekvîn lafzının Mâtürîdî tarafından eserinde müstakil bir başlık altında ele alınıp kullanıldığı ortadadır.

³⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 35-36.

³⁹ Kâsım b. Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere (Kitâbu'l-müsâmere ile birlikte)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 85-89.

⁴⁰ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*, haz. Abdülkerim Tettân (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts), 14-15. Aynı değerlendirmeyi Fıkh-ı ekber üzerine şerh yapan Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî de yapmaktadır. Bk. Mağnisâvî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992), 109.

⁴¹ 49 İbnü'l-Hümâm başka kelâmî meselelerde de Eş'arîlerin görüşlerinin doğruluğunu savunmuştur. Bk. Emrullah Fatîş, "İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem", *Hikmet Yurdu* 8/16 (2015/2), 83-102.

2. KÂFİRİN DUASI

İbnü'l-Hümâm, Hanefiler arasında tartışmalı konulardan bir diğeri- nin Allah'ın kâfirin duasını kabul edip etmeyeceği meselesi olduğunu belirtmiştir. Buharalılar kâfirin hem dünya hem de âhiretle ilgili du- asının makbul olmayacağını kabul ederken Semerkantlılar ise sadece dünyaya dair dualarının kabul göreceği yönünde görüş belirtmiştir. Bu hususta her iki grup kendi görüşlerini destekleyen ayet, hadis ve aklî deliller getirmiştir.⁴²

2.1. Kâfirin Duası Dünyada da Âhirette de Kabul Edilmez

Buharalı âlimler “*Kâfirlerin duası ancak dalâlettedir, hiçbir değeri yoktur*”⁴³ ayetini delil olarak kullanırlar. Zira ayette Allah, kâfirler dua etse bile kıymetinin olmadığını, kabul edilmeyeceğini ve kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağını belirtmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'den; “*Kâfir de olsa mazlumun duası kabul edilir*”⁴⁴ şeklinde gelen rivayetteki ‘kâfir’ sözcüğü küfrân-ı nimette bulunan yani mü'min olup Allah'ın verdiği nimetlerin kıymetini idrak edip O'na şükürünü gerektiği gibi yerine getirmeyen nankör şeklinde yorumlanmalıdır. Kâfir, Allah'ı tanıyıp kabul etmediğinden O'na dua etmeyeceği ise aklî de- lildir. Zira kâfir Allah'ın varlığını kabul etse bile şanına layık olmayan şeyleri O'na nispet ettiği için ikrarı eksik ve çelişkilidir. Kâfirin duasına uygun olarak bazı şeyler meydana gelse, bu meydana gelen şeyler onun duasıyla alakalı olmayıp Allah'ın ilminde olanın meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵

⁴² İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 147-148 (60).

⁴³ er-Ra'd 13/14.

⁴⁴ Buhârî, “Zekat”, 1.

⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 147-148; a.mlf. , *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelem*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmüdiye, ts), 86; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 286. Abdullah İbn Abbas da “Kâfirlerin duası ancak dalâlettedir, hiçbir değeri yoktur” (Ra'd 13/14) ayetini “onların sesleri Allah'a ulaşmaktan engellenmiştir, Allah onların dualarına karşılık vermez” şeklinde tefsir etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed el-Hüseyin el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-kur'ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1410), 3/13.

2.2. Kâfirin Duası Sadece Dünyada Kabul Edilir

Mâtürîdî, Hâkim es-Semerkindî, Ebû Nasr ed-Debûsî (ö. 432/1041), Sadru'ş-Şehîd (ö. 536/1141) ve İbnü'l-Hümâm, kâfirin duasının sadece dünyada makbul olacağını kabul etmektedir. Bu gruba göre Allah, kâfirin dünya işleriyle ilgili taleplerine ve dualarına icabet eder. Küfrün ilk temsilcisi olan Şeytan'ın “*Rabbim, insanların diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver, dedi. Allah da sana vakti belirlenmiş güne (kıyamete) kadar mühlet verilmiştir, dedi*” şeklindeki talep ve duasının kabul edildiğini delil olarak sunarlar.⁴⁶ Mâtürîdî zikri geçen ayete dayanarak Allah'ın Şeytan'ın dünyaya dair isteğini kabul ettiğini belirtmiştir.⁴⁷ Sadru'ş-Şehîd ise ‘müftabih’ yani fetva da bunun üzerinedir, demiştir.⁴⁸

Hadislerde de bu yönde bilgilerin olduğu görülmektedir. Bunlardan birisinde Ebû Zer el-Gıfârî (ö.32/653) Hz. İbrahim'e verilen sahifelerin neler içerdiğini Hz. Peygamber'e sorduğunda Hz. Peygamber meseller bulunduğunu söyledi ve “*Ey kendisine yetki verilen mağrur hükümdar! Ben seni dünyaya mal mülk biriktirmen için değil, mazlumların inilti ve beddualarını dindirmen için gönderdim. Çünkü ben, mazlumun duasını inkârcı da olsa geri çevirmem*”⁴⁹ dedi. İbnü'l-Hümâm'da Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini, rahmetin iyi olsun kötü olsun, mü'min olsun kâfir olsun bütün insanları kapsadığını belirterek dünyada iken inkârcıların duasına icabet edileceğini, âhirete dair dualarının ise kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü âhiretteki rahmetin kapsamına sadece inananlar girecektir.⁵⁰

3. HÜSÜN VE KUBUH'UN AKLİLİĞİ

Klasik kelâmın tartışmalı konularından birisi hüsün ve kubuktur. ‘Hüsün’ mastar olarak ‘güzel olmak’ anlamında; isim olarak ise ‘güzelik, rağbet edilen ve sevilen şey’ anlamlarındadır. Zıddı olan ‘kubuh’ ise ‘çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen şey’ anlamında mastar-isimdir.⁵¹

⁴⁶ el-A'râf 6/14-15; er-Ra'd 13/14; el-Hicr 15/36-38.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*, 2/212, 623; 3/49, 53; 4/286.

⁴⁸ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 286; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelem*, 86.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelem*, 86.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 147-148; a.mlf., *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelem*, 87.

⁵¹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:

İbnü'l-Hümâm'a göre kelamcılarının ıstılahında hüsün ve kubuh üç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi; hüsün dünyada olsun âhirette olsun maksada uygun olan olup zıddı kubuhtur. İkincisi; Şârî'nin güzel kılıp yapılmasını teşvik ettiği ve yapana sevabı vaat edip âhirete uygun olan güzel olandır, zıddı kubuhtur. Üçüncüsü Allah'ın fiilleri olup hiçbir amaç taşımayandır.⁵²

İslâm düşünce tarihinde hüsün ve kubuh sorunu hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü anlamadaki kapasitesi açısından ele alınmıştır. Bu meseledeki görüşleri üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

Birincisi Selef-i sâlihîn, Eş'ariyye ve Buharalı Hanefilerin kabul ettiği, hüsün ve kubuh'un şer'i olduğudur. Çünkü iyilik ve kötülük fiilin zatına ve mahiyetine ait bir özellik değildir. Fiil, din tarafından emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyi veya kötü vasfını kazanır. Dinde yapanın övüldüğü fiil hüsün, kötülendiği fiil ise kubuhtur.⁵³ İkincisi Cehmiyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye, Şîa ve İslâm filozoflarının kabul ettiği iyilik ve kötülüğün akılla bilineceğidir. İyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun zati vasfını oluşturur.⁵⁴ Üçüncüsü Semerkant Hanefilerine ait olandır ki iyilik ve kötülüğün kısmen aklî kısmen de naklî olduğudur. Esas olarak fiillerin zatında iyilik ve kötülük bulunmakta olup bu onların asli nitelikleridir. Ne var ki akıl bütün fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü kavrayamadığı gibi hüküm koyma yetkisine de sahip değildir. Ahkâma dair bilgileri ancak nakil ile bilmek mümkündür.⁵⁵ İman bizzat kendisinde bulunan güzellikten dolayı emredilmiştir.⁵⁶

İbnü'l-Hümâm Hanefilerin tamamının ilmin güzel, cehaletin kötü olması gibi hususların dinen bildirilip bildirilmemesinde bir fark olma-

TDV Yayınları, 1999), 19/59.

⁵² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyeretü fî ilmi'l-keâm*, 91-92.

⁵³ Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 208; Tefâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 129; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/60.

⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 208; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/61.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, 49-51; Şemsüddîn Hâkim es-Semerkandî, *İslâm İnanç Esasları*, trc. İsmail Yürük-İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 91-92; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 60.

⁵⁶ Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası, 2. Baskı, 2000), 184.

diğını, fiillerdeki güzelliği ve çirkinliği aklın tek başına anlayacağını kabul ettiklerini belirtir. İhtilaf ettikleri noktalar aklen Allah'a iman etmenin ve O'nu yüceltmenin gerekliliği, kötü ve çirkin olan herhangi bir şeyi O'na nispet etmenin haramlığı, peygamberi tasdik etmenin nimet verene şükretme anlamına geleceğini aklın bilip bilmemesidir. Semerkant uleması peygamber gelmesede aklen Allah'a imanın gerekli olduğunu dile getirirken Buharalılar peygamberlikten önce imanın vacip, küfrün de haram olduğuna aklın hüküm veremeyeceğini kabul etmiştir.⁵⁷

Semerkant uleması aklen Allah'a iman etmenin gerekli olduğuna Ebû Hanîfe'nin görüşünden hareketle varmışlardır. Ebû Hanîfe, göklerin, yerin ve kendisinin yaratılışını görüp de kendisini yaratanını tanı-mama noktasında kimsenin özür sahibi olmadığı; Allah insanlara peygamber göndermesede insanların akıllarıyla O'nu bilmelerinin gerekli olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Mâtürîdî ile Semerkant uleması ve bir kısım Iraklı Mu'tezilî Hanefiler Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş ve delil olarak "Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de içlerinde göstereceğiz."⁵⁹, "Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?"⁶⁰ ve "Göklerin ve yerin hükümlerini, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?.." ⁶¹ ayetlerini zikretmişlerdir.⁶² Hatta Mâtürîdî buluğa ermeyen akıllı çocuğun aklen rabbini bilmekten sorumlu olduğunu belirtmiştir. Zira çocuk, akli kemâle erdiği için görünen âlemden hareket ederek görünmeyene ulaşabilir.⁶³

Buhara Hanefileri Semerkantlılarla aynı görüşü paylaşarak fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin bizzat zatında bulunduğunu ve aklın tek başı-

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 151-153; a.mlf. , *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelem*, 90-95.

⁵⁸ Neseî, *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri*, 60; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 158; Beyâzîzâde, *el-Usulü'l-münîfe*, 39-40.

⁵⁹ Fussilet 41/53.

⁶⁰ el-Gâşîye 88/17.

⁶¹ el-A'râf 7/185.

⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 331-333. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 157-158.

⁶³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçî (İstanbul: Merkezü'l-Buhûs el-İslâmiyye, 2014), 347-351.

na eşyadaki güzellikleri ve çirkinlikleri bileceğini kabul etmişler, ancak peygamber ve din gelmeden hiç kimseye aklen rabbini bilme hususunda bir zorunluluk bulunmadığını da belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'den nakledilen 'insanların akıllarıyla Allah'ı bilmelerinin gerekli olduğu ve kimsenin yaratıcısını bilmemek gibi bir mazeretinin olmadığı' görüşünü peygamber geldikten sonraya hamletmişlerdir. Peygamber geldikten sonra hiç kimsenin Allah'ı tanımama ve O'na inanmama gibi bir mazereti olamaz.⁶⁴ Onlar, " *Eğer onları Muhammed'den önce bir azaba uğratarak yok etseydik: Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmazdan önce Ayetlerine uysaydık, olmaz mıydı, diyeceklerdir.*"⁶⁵, " *Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edici değiliz.*"⁶⁶, " *...Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar.*"⁶⁷, " *...İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağımıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*"⁶⁸ gibi ayetlerden aklen imanın güzel, küfrün de çirkinliğini anlamının mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte zorunluluğu peygamberin gelmesinden sonraya hamletmişlerdir.⁶⁹ Gerek Pezdevî gerekse İbnü'l-Hümâm Buhara Hânefililerinin aklen Allah'a iman etmenin gerekli olmadığı yönündeki görüşlerine katılmaktadırlar. Onlara göre insanlar boş şeyler ve dünyalıklarla uğraştığı için Allah'ın kâinattaki ayetleri ve yarattığı varlıkları üzerinde düşünmezler. Ancak bir peygamberin davetinden sonra bunu gerçekleştirebilirler. Aynı durum duyular ötesinde bulunan şeyler hakkında da geçerlidir. Ebû Hanîfe'nin maksadı da peygamber geldikten sonrasını işaret etmektedir.⁷⁰

4. EHL-İ FETRET'İN DİNÎ SORUMLULUĞU

Fetret konusuyla ilgili kelâmî tartışmalar II/VIII. asra kadar gitmek-

⁶⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 335; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, 100 (64).

⁶⁵ Tâhâ 20/134.

⁶⁶ el-İsrâ 17/15.

⁶⁷ el-Mülk 67/8.

⁶⁸ el-En'âm 5/130.

⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, 101.

⁷⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 335; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 162 (65).

tedir. Zira Ebû Hanîfe'nin fetret ehlinin öldürülmesi hâlinde diyet ödenip ödenmeyeceği konusundaki görüşleri kaynaklarda yer almaktadır.

'Ehl-i fetret' kavramı vahye muhatap olmayan toplulukları ifade etmektedir. 'Fetret', 'zaaf, gevşeme ve etkisini yitirme' manasında bir isimdir. İstılahta ise, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki tebliğsiz geçen dönemi belirtir. Bu dönemde yaşamış topluluklara 'fetret ehli' denilmektedir. Bir peygamberin vefatıyla sonraki arasındaki zaman süreci dar, şahıs ve toplumların sağlam ve doğru tevhid inancından uzak olarak yaşadıkları devir ise geniş anlamını ifade eder.⁷¹ Aşağıdaki ayette fetretin sözlük ve ıstılah anlamına birlikte değinilmektedir:

*"Ey Kitap Ehli! Peygambersiz geçen/bilinmez bir hale gelen bir dönemden sonra, 'Bize müjdecî ve uyarıcı (bir peygamber) gelmedi' demeyesiniz diye size (dini) açıkça anlatan elçimiz gelmiştir. And olsun ki size bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmiştir. Allah her şeye gücü yetendir."*⁷² Bu ayetteki 'fetreten mine'r-rusûl' ifadesinden kastedilen hem vahyin kesilmesi hem de gelen vahyin etkisinin zayıflayıp unutulmaya yüz tutmasıdır. Zira vahyin tahrif edilmesi belli bir zaman diliminin geçtiğini göstermektedir.

Mâtürîdî 'fetreten mine'r-rusûl' ifadesinin, vahyin etkisini yitirip zaafa uğraması ve insanların dini değerlerden habersiz bir hâle gelmesi olduğunu belirtir.⁷³ Ebu'l-Kâsım Ahmed ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Ebü'l-Fidâ İsmâil b. İbn Kesîr (ö. 774/1372) fetretin, peygamberlerin gelişinin kesintiye uğraması anlamına geldiğini belirtirler.⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise Abdullah İbn Abbas'ın (ö. 68/687-688) fetreti peygamberlerin kesintiye uğraması anlamına aldığını belirtmekle beraber dinin etkisini yitirmesi ve hükümlerinin uygulanamaz hâle gelmesi olarak da anlaşılabilirliğini belirtir.⁷⁵

Kelâmcılar fetret döneminde yaşayanların dinî durumu hakkında

⁷¹ Muvaffâk Ahmed Şükri, *Ehli'l-fetret ve men fi hukmihim*, haz. Abbas Mahcûb-M. Abdullah el-Hatîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 58; Metin Yurdagür, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/475.

⁷² el-Mâide 5/19.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/26.

⁷⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Baskı, 1986), 1/619; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/63.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, 1999), 11/333.

birtakım tespitlerde bulunmuştur. Hz. Muhammed'in dinî davetinden haberi olup iman etmeyenlerin sorumlu oldukları hususunda Müslüman âlimler ittifak etmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) bu meseledeki ihtilaf noktasının aklen Allah'ı bilmenin zorunlu olup olmadığından kaynaklandığını belirterek fetreti yaşayanları üç grupta değerlendirmiştir: 1. Dünyanın herhangi bir bölgesinde İslâm davetiyle tanışmamış olanlar aklen Allah'ın adalet sahibi ve bir olduğuna inanırlarsa Müslüman olduklarına hükmedilir. Ancak İslâmî hükümleri bilmemekten mazur sayılırlar. Çünkü hükümlerin bilinmesi peygamberlerin tebliğine bağlıdır. 2. Kendilerine önceki peygamberlerden bazısının daveti ulaşmasına rağmen küfrü tercih edenler kâfir olup ebedî cehennemliklerdir. 3. Hiçbir semavi dinle muhatap olmayanlar, dinî bakımdan sorumlu değildirler, âhirette sevap ve cezayla karşılaşmayacaklardır.⁷⁶

Başka bir açıdan fetret ehli şu şekilde sınıflandırılmaktadır: 1. Allah'ın birliğine aklıyla ulaşan ve hiçbir dine girmeyen Varaka b. Nevfel, Kuss b. Saide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi hanîfler ve Tübbâ' kavmi gibi Allah'ın varlığı ve birliğine aklî çabaları neticesinde ulaşanlardır. 2. Tevhid inancını bozup şirke düşen Mekke müşrikleridir. 3. Hz. Peygamber'in ebeveyni gibi yukarıdaki iki gruptan farklı olarak ne muvahhit ne de müşrik olanlardır. Bunlar ömürlerini gafletle geçirmiş ve herhangi bir peygamberin şeriatine iman etmemişlerdir.⁷⁷

Hz. Peygamber'den önce veya Hz. Peygamber döneminde yaşamakla birlikte peygamber davetinden haberi olmayanların dinî açıdan sorumluluğuyla ilgili görüşleri dört maddede özetlemek mümkündür. 1. İnsanların dinen sorumlu tutulmalarını peygamberin davetinden haberdar olma şartına bağlayanlara göre, fetret ehli putperest, müşrik ve kâfir bile olsa mükellef değildir. Bu sebeple onlar âhirette herhangi bir ceza görmeksizin kurtuluşa erecek ve cennete girecektir. Zira Kur'an insanların helak edilmesi ve azaba uğratılmasını peygamberle-

⁷⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 287. Ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "Fetret", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 584-585.

⁷⁷ Şükrî, *Ehlül'-fetre ve men fi hukmihim*, 67; Harpûtî, *Kelâm İlmine Giriş*, 187; Yurdagür, "Fetret", 12/475; Altıntaş, "Fetret", 585.

rin gönderilmesiyle ilişkilendirmiştir.⁷⁸ Bu görüşte olanlar Eş'arîler ve Hâricîlerdir. Hanefîlerin Buhara âlimleri de akıl sahiplerine ilahî teklif gelmeden Allah'ın varlığına ve birliğine iman da dâhil hiçbir şey gerekmeceğini belirtmiştir. Çünkü onlara göre akıl bir şeyi gerektirici değildir. Kendisine peygamberin daveti ulaşmayan kimse cehenneme girmeyecektir. Onlar hakkındaki hüküm deli ve çocukların hükmü gibidir.⁷⁹ 2. Mu'tezile'nin tamamı, Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Semerkant Hanefîlerine göre akıllı olup ergenlik çağına ulaşan fetret ehli, Allah'ın varlığı ve birliğine inanmak, aklen bilenebilen iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmak zorundadır. Böyle bir kimse rabbini tanıma konusunda mazur görülemez. Ashâb-ı kehf ve Hz. İbrahim'de olduğu gibi⁸⁰ akıl, bir ilaha inanmayı gerekli kılan vasfa sahiptir. Ayrıca akıl yürütmenin insanı ebedî felaketten kurtaracağı da vahiyle belirtilmektedir.⁸¹ Peygamber gönderilmeden azap edilmeyeceğini belirten ayetlerdeki azap, dünyadaki sıkıntı ve felaketler anlamına gelmekte olup âhiretle ilgili değildir. Sorumluluğun peygamber davetiyle ilişkili olması ise tebliğ edilen vahyin bir kısmıyla değil tamamıyla ilgilidir.⁸² Ebû Hanîfe, İslâm ülkelerinden uzak olan birisinin dinin ahkâmından haberdar olması gerekmediğini, Allah peygamber göndermese bile insanların akıllarıyla Allah'ı bilmelerinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre yaratıcıyı bilebilmenin yolu kişinin gökleri, yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını düşünmesinden geçmektedir.⁸³ 3. Âhret imtihan yeri olmamakla birlikte bazı insanlar için hem imtihan hem de ödül ve ceza yeri olabilir. Zekâ olarak geri olanlar, sağırlar, ileri yaşta dinî davetle karşılaşanlar ve fetret döneminde yaşayanlar Allah'a kıyamet gününde mazeret belirteceklerdir. Bunun üzerine cehenneme

⁷⁸ el-İsrâ 17/15-16; Tâhâ 20/134; eş-Şuarâ 26/208-209; el-Kasas 28/47, 59; el-Mülk 67/8-9.

⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287; Pezdevî, *Ehl-i Sümmet Akâidi*, 330-331; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 208-209; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 160; Yurdagür, "Fetret", 12/476.

⁸⁰ el-En'âm 6/76-79.

⁸¹ el-Mülk 67/10.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, 51; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/64; Nesefî, *Bahru'l-keâm*, 29-30; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 157.

⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebîât* (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), 46; Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri*, 60; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, 89-90.

girmeleri emredilecek, bu emre uyanlar kurtuluşa erecek, isyan edenler ise helak olacaktır. Selefiyye'den birçok âlime göre bu gruptaki insanların dinen sorumlu tutulmalarının sadece akla bağlanması tutarlı ve doğru olmadığı gibi herhangi bir imtihana tabi tutulmadan kurtuluşa ermelerini kabul etmek de uygun değildir.⁸⁴ 4. İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) ortaya attığı dördüncü görüşe göre, fetret ehli cennet ya da cehenneme girmeyecek, yeniden dirilişin peşinden hesaba çekilecek, mahşer yerinde cezalarını çektikten sonra hayvanlar gibi yok olup gideceklerdir.⁸⁵

Mu'tezile'nin aksine akli iyiyi, kötüyü ve Allah'ı bilme konusunda hâkim olarak değil, alet olarak gören Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Semerkant ulemasına göre, bir elçi veya elçinin getirdiği mesajı sağlam yollarla kendisine ulaştıracak bir araçtan mahrum kalan birey ve toplumlar Allah'ı akıllarıyla bilmek zorundadırlar. Allah'ı bilip iman etmeden ölen kimse cehennemliktir. Allah'ı bilmenin gerekliliği üzerinde düşünen Buharalı Hanefî âlimleri ise fetret dönemindeki insanların sorumlu tutulmalarını akli kullanma yönünden değil, peygamber davetiyle muhatap olmalarıyla ilişkilendirmiştir. Zira akılla Allah'ın birliğine, kıdmine, adalet ve hikmetine delil getirilse bile bu durum kişiye sevap ya da ceza vermeyi haklı ve gerekli kılmaz. Akıl Allah'ı bulabilecek güce sahip olsa da şer'an Allah'ı bilmek vacip değildir. Hem Semerkantlı hem de Buharalı Hanefîler, kendisine davet ulaşmadan iman eden kimsenin imanının geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. İbnü'l-Hümâm ise Allah'ı bilmenin ve nimet vericiye şükretmenin aklen gerekmediği görüşünden hareketle Buharalı Hanefîlerin görüşünü doğru bulmaktadır.

5. İMANIN YARATILMIŞLIĞI MESELESİ

Hanefî kelâm âlimleri arasındaki ihtilafli konulardan bir diğeri imanın yaratılmış olup olmadığı meselesidir.

'Emn', 'eman' ve 'emanet' kelimeleriyle aynı anlama gelen 'iman' tasdik anlamında olup 'tekzîb'in yani yalanlamanın ve küfrün zıddı olarak tarif edilmektedir. Tasdik gibi tekzib ve küfürde kalpte gerçekleşir.

⁸⁴ Şükrî, *Ehlü'l-fetre ve men fi hukmihim*, 77-80; Yurdagür, "Fetret", 12/476.

⁸⁵ Ahmed Faruk Serhendi İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Ayçiçek (İstanbul: Çile Yayınları, 1977), 1/577; Yurdagür, "Fetret", 12/476.

'Mü'min'ise korku, hıyanet ve küfürden emniyette olup inanan ve tasdik eden kimsedir.⁸⁶ İmanın tanımıyla ilgili mezhepler arasında farklı kabuller vardır. Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa imanı peygamberin Allah'tan getirdiği şeyleri kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amellerden ibaret sayarken Kerrâmiyye mücerret ikrar olarak tarif etmiştir. Mürcie'den bu hususta on farklı görüş nakledilmekle birlikte Allah'ı bilmek ve bilgisini ikrar etmek iman olarak vasıflanmıştır. Ehl-i hadis 'imani' söz ve amel olarak tarif etmiş, ibadetler olmadan da imanın var olabileceğini belirtmiştir. Eş'arîlerin çoğunluğuna göre iman sadece kalbin tasdikidir. Ebû Hanîfe, ashabı ve Eş'ar'îlerden bir kısmına göre ise kalp ve dille tasdik anlamındadır. Dille tasdik ahkâmın uygulanmasının şartı olarak görülmüştür.⁸⁷

Hanefî âlimlerin tamamı, insanın bütün eylemlerinin Allah'ın mahlûku olduğunu kabul etmesine rağmen özellikle Buhara kelâmcıları imanın yaratılmadığı görüşünü tercih etmiştir. Çünkü imanın yaratılmışlığı sorusu Kur'an'ın yaratılmışlığı sorusunu gündeme getirmiştir.⁸⁸ İbnü'l-Hümâm Semerkantlı Hanefîlerin imanın yaratılmışlığını, Buharalıların ise yaratılmamışlığını kabul ettiklerini belirtir. Ayrıca Fergânalı bazı kelâmcıların da Buharalıların bu görüşünü desteklediklerini zikreder. Buharalıların imanı yaratılmamış olarak kabul etmelerinin temel nedeni Kur'an'ın mahlûk olmadığı tezini desteklemek olsa gerektir. Zira onlara göre iman mahlûk olarak kabul edilirse buradan Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünün kabulü gerekir.⁸⁹ İman, Allah'ın tevfiği ve hidâyetiyle meydana gelmekte olup mahlûk olamaz.⁹⁰

Mâtürîdî, Hâkim es-Semerkandî, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî gibi Semerkant Hanefîleri nakil ve aklın verilerinden hareket ederek imanın tasdikle gerçekleştiğini kabul ederler. İman, kalp ve dil ile tasdik olup

⁸⁶ İbn Manzûr, "İmân", 1/223; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273; Nesefî, *et-Temhîd*, 81.

⁸⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), 87; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 478; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 223-224; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 224; İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Müsâyere* (çeviri), 110-111.

⁸⁸ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Baskı, 2018), 267-270.

⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, 332. Ayrıca bk. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 238.

⁹⁰ Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 147.

itikattır. Kalp ve dil, imanın birer rüknüdür. Ancak zorlanan kişideki zaruret ve dilsizdeki acziyet durumlarında iman sahih olup sadece birisiyle yetinilir. Çünkü organ yokluğu veya zorlama gibi acziyet durumunda mükellefiyet ortadan kalkar.⁹¹ Hanefilerin Semerkant kolu, “Bir insanın Allah’a iman etmesi durumunda bu imanı Allah tarafından mı yaratılmaktadır yoksa insanın kendi sorumluluğunda olup gücü ile yaptığı bir şey midir?” sorusundan hareket etmiştir. Mâtürîdî bu soruyu Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden istifade ederek şöyle cevaplamaktadır: “İman, ikrar ve tasdikten meydana geldiğine göre yaratılmıştır. Bazıları iman mahlûk olmadığını çünkü Allah’ın yardımıyla oluştuğunu, Allah’ın yardımının ise yaratılmadığını söylemiştir. Biz buna şöyle cevap veririz: Evet, dediğiniz gibi, Allah’ın yardımı mahlûk değildir. Bununla beraber ikrar ve tasdikten ibaret olan iman kulun fiilidir. Bu durumda iman da oruç, namaz ve kulların diğer fiilleri gibi mahlûktur.”⁹² Zira iman, tasdik, ikrar ve bilgiden ibaret olduğunu belirten Ebû Hanîfe insanın fiillerinin, ikrarının ve bilgisinin mahlûk olduğunu ifade eder.⁹³

Pezdevî ve İbnü’l-Hümâm’ın belirttiğine göre Buharalı Hanefiler imanın yaratılmadığı görüşünü, Allah’ın tevfiği ve hidâyetiyle meydana gelmesi ve Kur’an’ın mahlûk olmadığına kıyasla delillendirme yoluna gitmiştir. Buharalılardan Nûh b. Ebû Meryem el-Mervezî (ö. 173/789) Ebû Hanîfe’den nakille imanın yaratılmış olduğunu kabul etmenin Kur’an’ın da yaratılmış olduğunu kabul etme anlamına geleceğini belirtir. Oysa Kur’an’ın yaratılmışlığını savunmak yanlıştır. Allah’ın kelâmı ezeli olup hâdis değildir. Allah’ın “*Lâ ilahe illa hû*”⁹⁴ (O’ndan başka ilah yoktur) sözü O’nun hakkında imandır. İman yaratılmıştır diyen her ne kadar Kur’an okumanın insanın fiili olduğunu kastetse de kıraat Allah’ın kelâmı üzerinde gerçekleşmektedir. Ebûbekir Muhammed el-Fazl, Şeyh İsmail b. Hüseyin ez-Zâhid, Ebû Muhammed b. Hâmîd, Ebû Hafîs es-Sefekverdî gibi Buharalı âlimler Allah kelâmının mahlûk oldu-

⁹¹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 148; Neseî, *et-Temhîd*, 81.

⁹² Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi üzerine şerh yapılan şu esere bakılabilir: Tâcuddîn es-Subkî, *es-Seyfü’l-meşhûr fî akideti Ebi Mansûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 39.

⁹³ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 89; *Beyâzîzâde, el-Usûlü’l-münîfe*, 63; Lâmişî, *et-Temhîd*, 147.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/18.

ğunu düşünmeye götüreceği endişesinden hareketle imanın yaratılmış olduğunu kabul edenlerin kâfir olduğunu dile getirmişlerdir.⁹⁵

Semerkant Hanefileri, Kur'an ile uyuşan belli kelimelerin telaffuzunun ve kelime-i şehâdet'in lafzının kişinin kalbinde yaratıldığını söylemiştir. Kalpte olan ile Allah'ın özünde olan ayrı şeydir. İnsanın kalbindeki kelâm-ı nefsi'ye tekabül eden söz mahlûk olup Allah'ta olan kelâm-ı nefsi ise yaratılmamıştır.⁹⁶ Semerkant ulemâsı imanın Allah'ın tevfiği ve hidâyetiyle meydana geldiği, tevfiğ ve hidâyetin ise mahlûk olmadığı görüşüne katılmakla birlikte tasdik ve ikrar olduğu gerçeğinden hareketle imanın mahlûk olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁷

Buharalı âlimler imanın yaratılmadığı düşüncesini Kur'an'ın yaratılmadığı düşüncesi üzerine bina ederek savunmaktadır. Semerkantlılar ise insandan hareket ederek imanın insani yönünü ön plana çıkararak yaratılmış olduğu düşüncesini vurgulamaktadır.

SONUÇ

İbnü'l-Hümâm'ın belirttiği gibi tekvîn sıfatının ezeliği, kâfirin duasının kabulü, iyilik ve kötülüğün aklılığı, ehl-i fetret'in dinî konumu ve imanın yaratılmışlığı meseleleri hakkında Semerkant ve Buhara Hanefileri tarafından farklı tercihlerde bulunulmuştur.

Semerkant Hanefileri; Eş'arîler, Nûh b. Meryem el-Mervezî, Ebûbekir Muhammed el-Fazl, Ebû Muhammed b. Hâmid gibi Buharalı Hanefilerin aksine tekvîn sıfatının Allah'ın diğer sıfatları gibi ezeli olduğunu ve Mâtürîdî'den önce Hanefî çevrelerce kabul edildiğini Mâtürîdî'den evvel yaşamış kelâmcıların görüşlerine atıfta bulunarak delillendirmiştir. Buharalı Hanefilerin ve Eş'arîlerin tekvîn sıfatının ezeli kabul edilmesi durumunda âlemin de ezeli sayılabileceği endişesine Semerkant ulemâsı irade, kudret, kelâm gibi sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda irade edilenlerin, güç yetirilenlerin ve konuşulan-

⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 158; İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Müsayere* (çeviri), 127; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 276.

⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 159; İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Müsayere* (çeviri), 129; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 277.

⁹⁷ Subkî, *es-Seyfî'l-meşhûr*, 39; Lâmişî, *et-Temhîd*, 147; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 277.

ların ezeli olmasını gerektirmeyeceği kabulünden hareketle cevap vermiştir. Allah ezelde mürîd, kâdir ve mütekellimdir. Sıfatlar ile taallukları birbirinden tamamen farklıdır.

Semerkant Hanefileri kâfirin duasının sadece dünya ile geçerli olduğunu, Şeytan'ın talebinin Allah tarafından kabul edilmesi ve Hz. Peygamber'in mazlumun kâfir de olsa duasına icabet edileceği sözüyle ilişkilendirmiştir. Buharalılar da Kur'an'dan hareketle 'kâfirin duasının sapıklıktan başka bir şey ifade etmeyeceği' ve hadiste geçen 'kâfir de olsa mazlumun duasının kabul edileceği' ifadesindeki kâfirin küfrân-ı nimet anlamında olduğunu ifade ederek kâfirin duasının dünyada ve âhirette asla kabul görmeyeceğini savunur.

Eşyanın zatında bizzat iyilik ve kötülüğün bulunduğunu kabul eden Semerkant kelamcıları aklen bu özellikleri bilmenin mümkün olduğunu ve Allah'ın bu özelliklerinden dolayı emrettiğini veya yasakladığını kabul ederken; Buharalılar ise, iyi ve kötüyü bilmenin ölçüsünün nakil olduğunu, eşyanın zatında iyilik ve kötülük bulunmadığını belirtmiştir. Akıl nesnelardaki iyilik ve kötülükleri bilemeyeceği gibi bilse dahi sonucunda ortaya çıkabilecek olumlu veya olumsuz durumlardan da etkilenmez. Semerkantlı Hanefiler akli iyiyi ve kötüyü bilmede kıstas olarak kabul ettikleri için bir kimsenin herhangi bir tebliğcinin davetiyle karşılaşmasa da aklen Allah'ın varlığına iman etme sorumluluğu taşıdığını belirtir. Çünkü Allah bu özelliği yaratılıştaki insanın fitratına ve aklına koymuştur. İnsan da bu yaratılışı ve evreni düşünerek yüce bir yaratıcının varlığına ulaşmak zorundadır. Eğer böyle bir çaba içerisinde bulunmazsa âhirette bu hususta hesaba çekilip azap görecektir. Buharalılar ise, her ne kadar kişi Allah'ı aklıyla bilme noktasına ulaştığında bu imanın ondan geçerli olacağını kabul etse de zorunluluk bulunmadığını, Allah'ı bilme ve ona iman etmenin ölçüsünün peygamberin davetine muhatap olma olarak kabul eder.

İnsanın bütün eylemlerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul eden her iki grup, imanın yaratılmışlığı konusunda ihtilaf etmiştir. Buharalılar imanın yaratılmadığı görüşünü Kur'an, tevfiik ve hidâyetin yaratılmadığına kıyasla ortaya koymuştur. Eğer iman yaratılmış olarak kabul edilirse bu durumda hem Kur'an'ın hem de Allah'ın hidayeti ve tevfiikin de mahlûk olarak kabul edilmesi gerekir. Semerkantlılar ise,

imanın insani boyutları olan tasdik, ikrar gibi kalpte meydana gelen özelliklerinden hareketle imanın yaratılmış olduğunu kabul eder. Ayrıca Allah'ın tevfiği ve hidâyeti mahlûk olmayıp bunlardan yararlanma boyutu olan teveffük ve ihtidâ ise insana ait olup yaratılmıştır.

İbnü'l-Hümâm tekvîn sıfatının müstakil bir sıfat olmadığı ve kendisine peygamberin davetinin ulaşmadığı kimsenin sorumlu olmadığı hususunda Buhara Hanefilerinin görüşlerini benimserken, kâfirin duasının sadece dünyada geçerli olup kabul göreceği, hüsün ve kubuh'un akılla bilineceği ve imanın yaratılmış olduğu hususlarda da Semerkant Hanefilerinin görüşlerini daha tutarlı bulmuştur.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. "Fetret". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Baskı, 2019.
- Beğâvî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1410/1989.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfeli'l-imâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Vasiyye (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde çev. Mustafa Öz)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 1992.

- Ebü Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde çev. Mustafa Öz)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Ebü Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ebzat (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde çev. Mustafa Öz)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. haz. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru Neşr, 4. Baskı, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2012.
- Fatiş, Emrullah. "İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem". *Hikmet Yurdu* 8/16 (2015/2), 83-102.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Davutoğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Harputî, Abdüllatif. *Kelâm İlmine Giriş*. yay. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. 8 cilt. Beyrut: Dâru't-Tabîa, 3. Baskı, 1999.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*. haz. Emin M. Abdülvehhab-Muhammed el-Ubeydî. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Baskı, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *Kitâbü'l-Müsâyere (Şerhu'l-müsâmere ile birlikte)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelâm*. tas. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Mahmudiye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *Kitabu'l-Müsâyere*. çev. Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Şerif, Kemâl. *Kitâbü'l-Müsâmere (Kitâbü'l-Müsâyere ile birlikte)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Ayçiçek. 2 cilt. İstanbul: Çile Yayınları, 1977.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffêr. *et-Tebîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev.

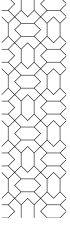
- İlyas Çelebi. 2 cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000.
- Kârî, Ali. *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*. haz. Abdülkerim Tettan. İstanbul: Dersaadet Kitapevi, ts.
- Karlığa, H. Bekir. “Gazzâlî (Eserleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/ 518-530. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”. *İmam Maturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2016.
- Kutluboğa, Kâsım b. *Hâşiyetü'l-müsâyere (Kitâbü'l-Müsâyere ile birlikte)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Mağnisavi, Ebü'l-Münteha. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Baskı, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtü ehli's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *İslam İnancının Ana Umdeleri ('el-Umde Tercümesi')*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Bahru'l-keîâm*. thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peterlens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 5. Baskı, 2015.

- Râzî, Fahreddin Ömer. *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Râzî, Fahreddin Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 3. Baskı, 1999.
- Râzî, Fahreddin Ömer. *Me'âlimu Usûli'd-Dîn-Kelâm İlminin Esasları-*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâyetü'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsü'l-İslamiyye, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 1995.
- Semerkandî, Hâkim. *es-Sevâdü'l-a'zam*. İstanbul: Yasin Kitabevi, 2013.
- Semerkandî, Şemsüddin. *İslam İnanç Esasları*. çev. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Subkî, Tâcuddid. *es-Seyfü'l-meşhûr fi şerhi akideti Ebî Mansûr*. thk. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. M. Seyyid Kılânî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 1975.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şükri, Muvaffak Ahmed. *Ehlü'l-fetre ve men fi hukmihim*. haz. Abbas Mahcub-M. Abdullah el-Hatib. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1988.
- Taftazani, Ebü'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kelam*. çev. Şerafettin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası, 2. Baskı, 2000.
- Taftazânî, Sadeddîn Ömer. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid-*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 2017.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Akîdetü't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâf-ı istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: MEB Yayınları, 1997.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî". *İmam Maturidî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 167-185. Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2016.

- Yurdağür, Metin. “Fetret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/475-480. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yücedoğru, Tefvik. “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987/2), 253-261.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1407/1986.

CITATION

İlyas UÇAR, "An Extraordinary Woman in The Early Islamic History: Sadjâh and Prophecy Claim", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) pp. 205-228.



İLK DÖNEM İSLÂM TARİHİ'NDE SIRA DIŞI BİR KADIN: SECÂH VE PEYGAMBERLİK İDDİASI

An Extraordinary Woman in The Early Islamic History: Sadjâh and Prophecy Claim.

İlyas UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi,

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Assist. Prof.

Amasya University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts.

ilyasucar@gmail.com, Orcid: 0000-0002-7125-8995.

Öz

İslâm dininin en temel inanç esaslarından birisi hiç şüphe yok ki nübüvvet yani peygamberliktir. Peygamberler, Yaratıcı ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de kâinat hakkında bilgilendirip dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı öğreten kişiler olduğu için tarih boyunca peygamberlik arzulan, ulaşılamayınca da karalanan bir müessese olarak telakki edilmiştir. İslâm Tarihi'nde kâhin, şair ve sihirbaz gibi özellikleriyle ön plana çıkan ve bu itibarlarını kullanarak toplumda etkin bir rol oynamak isteyen bazı kişiler peygamberlik iddiasında bulunmuşlardır. Devlet başkanı ve dini bir lider (peygamber) olarak yeni bir medeniyet inşa etmeye çalışan Hz. Muhammed'in vefatıyla bu kişiler Müslümanları zor duruma sokacak bazı tehlikeli gelişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Kaynaklarda isimleri *Esved el-Ansî* (ö. 11/632), *Müseylimetü'l-Kezzâb* (ö. 12/633), *Tuleyha b. Huveylid* (ö. 21/642) ve *Secâh bint el-Hârîs* (ö. 41/661'den sonra) olarak geçen bu sahte peygamberler dinden dönme olaylarını körüklemiş, bu uğurda kan dökmekten de çekinmemişlerdir. Pek çok ortak özellikleri olmasına karşın biz bu çalışmamızda diğerlerinden farklı olarak Secâh'ı ve peygamberlik iddiasını ele alacağız. İslâm Tarihi açısından sıra dışı bir kadın olan Secâh'ın Hıristiyan iken nasıl yeni bir din kurmaya çalıştığına, peygamberlik iddiasında ne kadar etkili olduğuna, Müseylime ile ilişkisinden sonra bu davasından neden vazgeçtiğine, onun ölümünden sonra ise Müslüman olarak hayatına devam ettiğine değineceğiz. Muâviye'nin yöneticilik yaptığı zamana kadar hayatta kalan Secâh'ın yaşadığı travmalar sonucunda sessiz, sakin bir yaşam tarzı benimsediği, kaynaklarda ittifakla belirtildiği üzere güzel bir Müslümanlık yaşayarak öldüğü ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hulefâ-i Râşidîn, Sahte Peygamberler, Secâh, Tağlib.

KAYNAKÇA

İlyas UÇAR, "İlk Dönem İslâm Tarihi'nde Sıra Dışı Bir Kadın: Secâh ve Peygamberlik İddiası", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) ss. 205-228. **Makale Geliş T.:** 30.08.2020 **Kabul T.:** 16.11.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Abstract

There is no doubt that one of the most fundamental beliefs of the religion of Islam is prophethood. Prophets are people who connect God with people, teach people about themselves and the universe and teach happiness in the world and hereafter. Throughout history, prophecy has been regarded as a desirable and defamatory institution. Some people who came to the fore with their characteristics such as priests, poets and magicians in the history of Islam and who want to play an active role in the society by using these reputations, have claimed to be prophets. After the death of Mohammed, who tried to build a new civilization as both a president and a religious leader (prophet), these people caused some dangerous developments that would put Muslims in a difficult situation. These false prophets, whose names are mentioned in the sources, have fueled the events of returning from religion and did not hesitate to shed blood for this purpose. Although there are many common features, we will consider the claim of Sadjâh and prophethood in this study, unlike others. Secah, an extraordinary woman in terms of Islamic History, tried to establish a new religion when she was a Christian, then gave up this case after her relationship with Musaylimah. After he died, Sadjâh continued her life as a Muslim. Sadjâh, who lived until Muaviye was a manager, adopted a quiet lifestyle as a result of the traumas she experienced. As stated in the sources, it is stated that she died by living a beautiful Islam.

Keywords: History of Islam, Rightly Guided Caliphs, False Prophets, Sadjâh, Taghlib.

GİRİŞ

Cahiliye döneminde özellikle kadının gündelik hayattaki konumuyla ilgili olumsuz bir algı olması ve buna yönelik bir tavır benimsenmesi, onun yeteri kadar toplumda söz sahibi olmadığı, mal gibi alınıp satılan bir eşya gibi telakki edildiği düşüncesini doğurmuştur. Fakat bu düşünce genele şâmil edilmemelidir. Çünkü aksi durumu güçlendiren pek çok kadın örneği kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Hatice ve Hz. Aişe gibi ilk planda akla gelebilecek kadınların yanında daha eskilerden de örnekler verilebilir. Örneğin, Sa'd b. Hüzeym kabilesinin ileri gelenlerinden bir kadın kâhinleri vardı. Zemzem Kuyusu'na sahip olma konusunda Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile diğer Kureyş soyluları arasında meydana gelen ihtilâfın çözümü için bu kadın hakem olarak belirlenmişti.¹ Ayrıca Arap toplumunun en belirgin özelliklerinden hitâbet ve belağat konusunda da kadınlar ön plana çıktığı görülmektedir. Hansâ olmak üzere Harnek, Celile, Kebşe ve Anır b.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzi*, thk. Süheyl Zekkâr (y.y.: Dâru'l-Fikir, 1398/1978), 24. Bu kişinin Secâh olduğu da söylenmektedir. Bk. Mustafa Necati Barış, "Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 162.

Ma'dikerb'in kız kardeşi bu meşhur kadın şairler arasında yer almaktadır. Hatta meşhur Arap şairlerinde, dîvan sahibi İmriü'l-Kays'ın eşinin şiir yarışmalarında jüri görevi yaptıği ifade edilmektedir.² İşte Secâh cahiliye kadın algısından sıyrılarak ön plana çıkmış sıra dışı kadınlardan sadece bir tanesidir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmadan önce kâhin olarak tanınmaktaydı ve belli bir popüleritesi vardı. Ancak onu ön plana çıkaran en önemli özellik, Arabistan gibi erkek egemen bir coğrafyada peşine binlerce erkeği alarak kuvvet ve nüfuz elde etmesi, hatta peygamber olduğunu iddia ederek birtakım insanları, samimi bir inançla olmasa bile arkasından sürüklemesidir. Bu güç onu ileride sahte peygamberlerden Müseylime gibi dönemin sembol isimlerinden bir rakiple karşı karşıya getirecek ve istediğini almasını sağlayacaktır. Belki de Secâh'ın attığı bu adım ileride kadınların hem siyâsî hem itikadî hem de örfî konularda muhalif bir unsur olarak ön plana çıkmalarına öncülük etmiştir. Nitekim Secâh'la birlikte hem dinden dönme olaylarında hem de Hâricîler gibi uç fikirlere sahip grupların içerisinde kadınlar etkin bir rol almaya başlamıştır. Hâlid b. Velîd'e karşı halkı savaşımaya teşvik eden Selma (Ümmü Ziml) ile Secâh'ın kabilesinden Hâricîlerin görüşünü savunup, devlete karşı muhalif bir girişimde bulunan Belcâ bu kadınlardan sadece iki tanesidir. Belcâ, bu aykırı tutumundan dolayı Abdullah b. Ziyâd tarafından ellerinin ve ayaklarının kesilmesi cezasına çarptırılmıştır.³

1. Hz. Muhammed'in Vefatına Kadar Arabistan'da Sosyo-Dinî Yapı

Secâh'ı ve peygamberlik iddiasını daha iyi anlayabilmek için öncelikle Arabistan bölgesinin sosyo-dinî yapısını anlamamız gerekmektedir. Onu bu iddiayla ortaya çıkartacak sebeplerin arka planı, ancak Hz.

² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ* (Beyrut: y.y., 1985), 125.

³ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/181. İslâm'ın ilk yıllarında özellikle bu hususla ilgili ön plana çıkan diğer isimler hakkında detaylı bilgi için bk. Rıza Savaş, *İslâm'ın İlk Asrında Kadın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 355 vd.

Muhammed'in vefatına kadar ki sürecin doğru bir şekilde anlaşılmasıyla yakından ilgilidir.

İslâmiyet'in doğuşu esnasında Arapların geneli putperest bir inanca sahip olarak dinî hayatlarını idame ettirmekteydiler. Bununla beraber farklı bölgelerde yoğunlaşmak üzere Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Sabîlik de dinsel motifin birer parçası olarak dikkat çekmektedir. Cinlere inanmak ve bunları Allah'ın kızları kabul etmek, tapınaklar inşa etmek, insan ve hayvan şeklinde putlar yapmak Arap toplumunda en yaygın dinî ritüeller arasında yer almaktaydı. Her ne kadar cansız olsalar da her kabilenin mensupları kendi tanrılarında bahsederken, onlara seslenirken doğrudan doğruya adlarını söylemeden "Ya Rabbi!" veya "Ya Rabbenâ!" diye seslenirlerdi. Bazen "Ya İlâhî!" dedikleri de olurdu. Bu, cahiliye Araplarının bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim daha sonraları bu durum Kur'ân-ı Kerîm tarafından da şu ayetler ile ortaya konulmaktadır: "Andolsun, eğer onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?' diye soracak olsan mutlaka, Allah diyeceklerdir. O halde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?"⁴ Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'de Araplardan putlara tapmayan, Yahudi ve Hıristiyan olmayan, bir tek ilâhın varlığına inanan ve O'na kulluk eden bir gruba daha işaret edilmektedir. Bu gruba, farklı manaları ihtiva etmekle beraber genel olarak "hanif/hunefâ/ahnâf" denildiği şu ayet ile ifade edilmektedir: "(Yahudiler) Yahudi olun ve (Hıristiyanlar da) Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız dediler. De ki: Hayır, Hakk'a yönelen İbrahim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir."⁵

Hiz. Muhammed'in gerek nübüvvet öncesi gerek nübüvvet ile müşerref olduktan sonraki hayatının ilk dönemleri Arapların bu halet-i ruhiyesi ve tanrı tasavvuruyla mücadele etmekle ve yeni din İslâm'ın inanç sistemini sabırla topluma tebliğ ile geçmiştir. Mekke dönemi olarak tanımlayabileceğimiz risaletin ilk dönemi bu çabayla ve çaba uğruna yaşanan zorluklarla geçmesine rağmen Hiz. Muhammed ilâhî görevinden dolayı bıkkınlık veya usanç göstermedi. Nihayet Arabistan'ın

⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Temmuz 2020), el-Ankebût 29/61.

⁵ el-Bakara 2/135.

dinî yapısını etkileyecek ikinci bir döneme geçilmesine yönelik adımlar atıldı. Önce Hıristiyan bir halk olan Habeşistan bölgesine, daha sonra yoğunlukla Yahudilerin yer aldığı Medine'ye göçler yaşandı. Özellikle Medine dönemi İslâmiyet'in daha çok din mensubuna ulaşmayı sağlayan, Hz. Muhammed'in kullandığı mükemmel politik dil sayesinde gerçekleştirilen hilfler, muahât ve Medine vesikasıyla büyük bir dönüşümün yaşandığı dönem olarak dikkat çekmektedir.⁶ Ortaya çıkan yeni dinin hem lideri hem de Müslümanların peygamberi olarak Hz. Muhammed'in bu başarısı sayesinde Arap toplumunda kitlesel İslâmlaşma hareketi hızlanmış, nitekim bu amaçla Medine'ye gelen heyetlerin çokluğundan dolayı hicretin 9. (630) yılına *senetü'l-vüfûd* (سنة الوفود) ismi verilmiştir. İlk planda Müslümanların lehine gibi gözükken bu gelişme, büyüme ve popülerite özellikle heyetlerin Medine'ye geliş ve peygamberle görüşme nedenleri yakından incelendiğinde ileride yaşanacak problemlerin kaynağı noktasında birtakım ipuçları barındırmaktadır. Çünkü üst üste zafer ve başarı elde ederek medenîleşme noktasında bir atılım gerçekleştiren Hz. Muhammed bazı heyetlerin Müslüman olmasına ya da Müslümanlık hakkında bilgi toplamasına öncülük etmiştir. Heyetlerden bazıları bu vesileyle en azından Müslümanların yanında olmaya dair söz vermişlerdir. Fakat bunların yanında esirlerini kurtarmak, suikast düzenlemek, dinî çıkar elde etmek, casusluk teşebbüsünde bulunmak, sadece ekonomik kaygı gütmek, siyasî münasebet kurmak gibi amaçlarla da Medine'ye heyetler gelmiştir.⁷ İşte özellikle bu gruplar az sonra bahsedeceğimiz iki önemli tehlikenin de temelini oluşturmaktadır.

⁶ İlyas Uçar, "Hz. Muhammed ve Politik Dil: Hilf, Muahât ve Medine Vesikası", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu: Din, Dil ve İletişim*, ed. Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/908 vd.

⁷ Heyetlerin geliş amaçları ve sonuçları hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Ali Kapan, *Heyetler Hz. Peygamber Dönemi Diplomasi* (İstanbul: Endülüs, 2017), 304 vd.

2. Hz. Muhammed'in Vefatından Sonra Ortaya Çıkan İki Önemli Tehlike: Dinden Dönenler (Ehlu'r-Ridde) ve Sahte Peygamberler (El-Mütenebbiûn)

Hz. Muhammed'in önce Medine'de bir hakem, daha sonra merkezden çevreye doğru genişleyen tek yetkili hükümdar ve peygamber olarak toplumun zihninde konumlandırılması, vefatından sonra birtakım zorlukların ve tehlikelerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdi.⁸ Hatta bu tehlikelerin ilk sinyalleri daha hayattayken belirmeye başladı. Daha önce bahsettiğimiz heyetler konusunda bir isim dikkat çekmektedir. Asıl adı Mesleme olan, ancak yaptığı kötü işler nedeniyle kendisine Müseylime denilen kişi Hanîfeoğullarının heyeti içinde Hz. Muhammed ile görüşmek üzere Medine'ye geldi (10/631) ve liderliğin ve tüm yetkilerin kendisine verilmesini talep etti. Ortaklık teklif ettiğine dair bazı rivayetler olsa da Hz. Peygamber böyle bir teklifi kesin bir şekilde reddetti. Reddetme olayını İbnü'l-Cevzî şöyle anlatmaktadır:

*"Müseylime, Hz. Peygamber ile görüşüp şayet kendisinden sonra peygamberlik işini kendisine bırakacak olursa ona tabi olacağımı söyleyince, Hz. Peygamber elindeki hurma dalını ona göstererek; 'Şayet benden şu kadarlık hurma dalını istemiş olsaydın da onu sana vermezdim. Ben Allah'ın senin hakkındaki emrine aykırı hareket etmem. Bana itaatten yüz çevirirsen muhakkak ki Allah seni cezalandıracaktır.'"*⁹

Nitekim bu tip istek ve taleplerin ortaya çıkacağını Hz. Peygamber gördüğü bir rüyayı minberden halka şu şekilde izah etmiştir:

*"Ey İnsanlar! Ben Kadir Gecesi'nde bir rüya görmüş sonra unutmuştum. Rüyamda kollarımda iki altın bilezik görmüş ve bundan hoşlanmamıştım. Onlara üfledim onlar da uçup gitti. Ben bu iki bileziği Yemen'de ve Yemâme'de çıkan iki sahtekâr/yalancı (Müseylime ve Esved) ile yorumladım."*¹⁰

Nitekim istediğini elde edemeyen Müseylime daha sonra ortaya çı-

⁸ Sahaja Carimokam, *Muhammad and the People of the Book* (Xlibris Corporation, 2010), 427.

⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/152.

¹⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1955), 2/599.

kacak dinden dönme olaylarında çok etkili oldu. Hiçbir devletin kendi kanunlarını çiğnenmesine ve otoritesine baş kaldırılmasına izin vermediği çok açık olduğu için özellikle Yemâme çevresinde irtidat hareketleri başlaması üzerine Hz. Muhammed bu konuyla ilgilenmek üzere Habîb b. Zeyd el-Ensârî'yi görevlendirdi.¹¹ Ancak Allah'ın Resûlü'nün vefatından kısa bir süre sonra Müseylime, Habîb'i öldürttü.

Hız. Muhammed'in vefatı sonrası Müslümanlar arasında liderlik tartışmaları yaşanırken Müseylime güç kazanmaya devam etti. Durum gittikçe tehlikeli olmaya başladı. Mekke, Medine ve Tâif dışında kalan şehirlerde kimi kabileler öncelikle zekât vermeyi bahane ederek dinden döndü. Bu durumdan istifade etmek isteyen bazı kimseler de çeşitli bahaneler ile peygamber oldukları iddiasıyla dinden dönen insanları kendi yanlarına çekmeye çalıştı. Bu nedenle dinden dönme olayları (ridde) ve sahte peygamberlerin (mütenebbî) ortaya çıkması Hız. Muhammed'in sağlığında özellikle Veda hutbesinden sonra birtakım seziler sonucunda ilk defa görülse de O'nun vefatından sonra alevlenmeye ve etkili olmaya başlamıştır. Bölgenin siyasî, sosyo-ekonomik, ahlakî ve örfî şartlarını iyi bilen ve cahiliye döneminin saygın mesleklerinden şairlik, hatiplik, kâhinlik, büyücülük, göz boyayıcılığı, hayvan eğitimi ve hipnotizma gibi kitleleri etkileme özelliğine sahip bu kişilerden ölüm sırasına göre; *Esved el-Ansî* (ö. 11/632), *Müseylimetü'l-Kezzâb* (ö. 12/633), *Tuleyha b. Huveylid* (ö. 21/642) ve *Secâh bint el-Hâris* (ö. 41/661'den sonra) sahte peygamber olarak kendilerine bir yer edinmeye çalışmışlardır.¹² Ayrıca *el-Mecmûu'l-lefif* adlı kitabında İbn Hibetullah, "Acre" adında beşinci bir sahte peygamberden bahsetmekte ancak hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.¹³ Cahiliye Arapları arasında Hız. Peygamber'in

¹¹ Hız. Peygamber'in kontrol amaçlı gönderdiği bu ismin yanında ileride yaşanan dinden dönme olayları İslâm Hukuku açısından önemli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Dinden dönmek şüphesiz önemli bir sosyal olgudur, peki ama devletin bu konuda nasıl bir yaptırımını olması gerekir. Detaylı bilgi için bk. Şükrü Aydın, "Kur'an Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 962 vd.

¹² Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bu kişilerin klasik edebiyat literatüründe ve tarih kitaplarında ortaya koydukları davranış biçimleriyle ilgili kırk adet anekdotu, şekil ve muhteva açısından ve mizahi bir perspektifle irdelemek için bk. Hüseyin Günday, "Klasik Arap Mizahında Sahte Peygamber Figürü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 200 vd.

¹³ Emînu'd-Devle Muhammed Hibetullah el-'Alevî el-Hüseyinî Ebû Ca'fer el-Aftâsî

risaletinden önce bir peygamber beklentisi olmamasına rağmen, başta Müseylime olmak üzere daha sonra ortaya çıkan bu kişilerin peygamberlik iddiasıyla Arap kabilelerini yanlarına çekme ve bir güç merkezi oluşturma girişimlerinin arka planı iyi okunmalıdır.¹⁴ Her ne kadar bu kişiler sahte veya yalancı peygamber şeklinde isimlendirilse de İslâm tarihi kaynaklarında kendilerine genellikle “mütenebbî” yani peygamberlik iddiasında bulunanlar denmiştir. Hatta Câhız bu kişileri “*sıdku’r-rasûl*” kavramının zıddı olarak ortaya çıkmalarından dolayı “*kizbu’l-mütenebbî*” şeklinde isimlendirmektedir.¹⁵ Yaşanan tüm bu olayların ve ortaya çıkan bu iki tehlikenin ana sebeplerini şunlara bağlayabiliriz:

1. Hz. Peygamber’in Veda hutbesi sonucu ölümünün yaklaştığı düşüncesi.
2. Hz. Peygamber’in hastalanması ve hastalığının şiddetlenmesi.
3. Nebî/Resûl kelimeleri bağlamından kopararak, çarpıtma/istismar edilmesi.
4. Kabileleri arasında nüfuz sahibi kimselerin siyasî emellerini gerçekleştirme arzusunu yerine getirmek için girişimlerde bulunması ve egoizm.
5. İslâm’a karşı güdülen intikam duygusu.
6. Bölge halkından ihtiyaç sahibi ve fakir kimselere çeşitli vaatlerde bulunulması ve halkın isyan etmeye yönlendirilmesi.
7. Bazı kimselerin zekât ve cizyeden kurtulma isteği.
8. Asabiyet inancı dolayısıyla Kureyş hâkimiyetinden kurtulma fikri.
9. Kur’ân-ı Kerîm’de de ifade edildiği gibi imanın kalplere tam yerleşmemesi ve yeni dinin ibadet usullerinin ve mükellefiyetlerinin bölgede tam manasıyla kavranamaması. (Cehâlet).

Müslümanların ilk halifesi olarak göreve gelen Hz. Ebû Bekir ilk olarak bu iki tehlikeyle uğraşmak durumunda kaldı. Bazıları yapılan mücadele ve uzun uğraşlar sonucundan yeniden İslâm’a dönse de bu

et-Trablûsî İbn Hibetullâh, *el-Mecmû’l-lefif* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1425), 379.

¹⁴ Mehmet Alıcı, “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 146.

¹⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *Resâ’ilü’l-Câhiz* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1964), 4/60.

süreçte şu kabilelerin ridde olaylarında boy gösterdikleri ifade edilmektedir: Tay, Esed, Gatafan, Eşca' (bir kısmı), Temim, Tağlib, Süleym (bir kısmı), Hevazin (bir kısmı), Hıfâf, İmruu'l-Kays, Zekvan, Cârîye, Hanâfe, Bahreyn ahalisi, Bekr b. Vâil, Ezdler'den Debalar, Nemr bin Kasıtlar, Kelbler, Kudaalar (bir kısmı), Âmirler.¹⁶

Hız. Ebû Bekir on bir yeni birlik (livâ) oluşturarak dinden dönen gruplar ve sahte peygamberlerle fiilî bir mücadele başlattı.

1. Hâlid b. Velid, Tuleyha b. Huveylid ve Butah'taki Mâlik b. Nüveyre üzerine;

2. İkrime b. Ebi Cehil, Yemâme'ye, Müseylime üzerine;

3. Muhâcir b. Ebi Umeyye, sahte peygamberlerden Esved el-Ansî'nin Kays bin Makşuh ile birleşen adamlarını yenebilmesi için Yemen'deki Ebna'ya;

4. Hâlid b. Said b. el-'As, Suriye yaylasında bir yer olan Hamikateyn'e;

5. Amr b. el-'As, Kudâa, Vedia ve Hâris üzerine;

6. Huzeyfe b. Mihsan, Debâ'ya;

7. Arfece b. Herseme, sonradan Huzeyfe ile birleşmek üzere Mühre'ye;

8. Şurahbil b. Hasene, İkrime'ye yardımcı olmak üzere Yemâme; orası halledilirse birlikte Kudaa üzerine;

9. Tarîfe b. Hâciz, Süleymler ve Havâzinlerin Süleymler ile birleşmişleri üzerine;

10. Süveyd b. Mukarrîn, Yemen'de Tihâme'ye;

11. 'Alâ b. el-Hadramî, Bahreyn'e.¹⁷

Bu on bir birliğin mücadelesi ve devlet başkanı olarak Hız. Ebû Bekir'in kritik hamlesi sonucunda İslâm Tarihi'nde yaşanabilecek ilk ciddi parçalanmanın önüne geçilmiş oldu. Hem dinden dönenler kontrol altına alındı hem de sahte peygamberler etkisiz hale getirildi. Bu sahte peygamberlerden (mütenebbî) bir tanesi olan Secâh çalışmamızın

¹⁶ Bahriye Üçok, *İslamdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (h. 7-11. Yıllar) (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 24; Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 333-334.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 3/249.

odak noktasını oluşturduğu için şimdi onun hayatı, doktrini ve kişisel özellikleri hakkında bilgi vereceğiz.

1.1. Peygamberlik İddiasında Bulunan Bir Kadın: Secâh ve Soyu

Baba tarafından Benî Temîm, anne tarafından çoğunluğu Hıristiyanlığı benimsemiş olan Benî Tağlîb kabilesine mensup olan Secâh'ın künyesi Ümmü Sâdir'dir.¹⁸ Secâh et-Temîmî Secâh el-Kezzâbe¹⁹ olarak da bilinmektedir. Tam adı genellikle kaynaklarda Secâh bint el-Hâris b. Süveyd b. Uğfân b. Süveyd b. Hâlid et-Temîmiyye şeklinde verilmektedir.²⁰ Belâzürî ayrıca soyunu Secâh bint Evs b. Üsâme b. Anber b. Yerbu' b. Hanzala b. Mâlik b. Zeyd b. Menât b. Temîm şeklinde de vermektedir.²¹ Zehebî ise her iki silsileyi birbirinden birer parça alarak vermektedir. Ona göre Secâh'ın soyu Secâh bint el-Hâris b. Süveyd b. Uğfân et-Temîmiyye Yerbu' b. Hanzala b. Mâlik b. Zeyd b. Menât b. Temîm şeklindedir.²²

Tarihteki yaşanmış ilkleri anlattığı kitabında Askerî, Secâh'ı ilk peygamberlik iddiasında bulunan kadın olarak nitelendirdikten sonra silsileyi Secâh bint Süveyd b. Hâlid b. Üsâme b. Anber b. Yerbu' et-Temîmî şeklinde sunmaktadır. Ayrıca Askerî, onun Itbân adında bir erkek kardeşi olduğundan da bahsetmektedir.²³

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 49.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Askalanî, *Tebşirü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 4/1/406.

²⁰ Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 49; Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/267; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî el-Hüzelî Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (Kahire: Dâru's-Sâvî, t.s.), 248; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbnü'l-Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk* (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 40/364; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 4/22; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 2/210; Ghada Hashem Talhami, *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa* (Toronto: Rowman & Littlefield, 2013), 287; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmiüsü terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), "Secâh", 3/78.

²¹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütühu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Mektebetü Hilâl, 1988), 104.

²² Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 248.

²³ Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Evâ'il* (Tantâ: Dâru'l-Beşîr, ts.), 401.

Secâh karakter olarak sert ve kararlı bir yapıdaydı. Çok iyi seci yapardı. En huysuz atları bile kontrol altına alabilecek bir nazara sahip olması nedeniyle zaman zaman içine şeytan kaçtığı veya şeytanlaştığı söylenirdi. Çeşitli hileler yaparak saralı hastaları, içine cin girdiği sanılan kişileri iyileştirme numarası yaparak güven kazanmaya çalışırdı. Kâhinlik konusunda Satîh (Rebî' b. Rebîa), İbni Selma, el-Me'mûn el-Hârisî ve Amr b. Luhay kadar yetkin ve meşhurdu. Kadın olması onu tehlikeye atılmaktan geri koymazdı. Çoğunlukla savaşlarda önde olur ve ordusunu efsunlu sözlerle tahrik etmeye çalışırdı. Bunu yaparken zaman zaman kendinden önceki kraliçeler gibi taht üzerinde bulunur, emirlerini o şekilde verirdi. Sebe Melikesi Belkıs ve Palmira Kraliçesi Zeynep (Zenoby) gibi otoriter bir yapıya sahip olan Secâh, hem kabilesi hem de yakın kabileler arasında yakinen tanınmaktaydı. İknâ gücü yüksekti, konuştuğu zaman o kişiyi etkisi altına alırdı. Bu nedenle Mâlik b. Nüveyre ve Müseylime ile yaptığı konuşmalarda isteklerini gerçekleştirmek noktasında pek zorluk yaşamamıştı. Ayrıca Temîm kabilesinin çok büyük olması ve pek çok kollara ayrılmış olması onun hâkimiyet zincirinin kuvvetlenmesine katkı sağlamaktaydı. Bununla beraber ona karşı çıkan, kabilecilik anlayışının arkasına sığınmayan Hz. Peygamber ile temas kurduktan sonra Müslüman olan, namaz ve zekât konusunda oldukça titiz davranan muhalif kabiledaşları mevcuttu. Fakat o, kâhin olarak başladığı bu macerasını büyük bir hayalin gerçekleşmesi adına sürdürmeye devam etti.²⁴

1.2. Secâh'ın Peygamberlik İddiası ve Şiatu Secâh

Secâh'ın peygamberlik iddiası, aslında bir kısmı putperest olan ve büyük ölçüde Hıristiyanlaştırılmış bir kabile olan Temîm'in iç yapısıyla bağlantılıdır. Adnânilere bağlı olan ve ataları Temîm b. Mürr'e nispetle bu isimle anılan kabile Anber, Mâlik, Hanzale b. Mâlik, Mâzin, Kâ'b b. Sa'd, Rebîa, Dârim b. Hanzale, Mücâşi', Neşel, Avf, Sem'ân gibi pek çok alt koldan oluşmaktadır. Yemâme ile Fırat-Dicle arasındaki böl-

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Es'ad Dâğir (Kum: Dâru'l-Hicre, 1408), 2/303; Neşet Çağatay, "Secâh", *İslam Ansiklopedisi* (Millî Eğitim Bakanlığı, ts.), 10/300; Üçok, *İslamdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler* (h. 7-11. Yıllar), 69.

gede etkin bir rol oynayan Temîm, bu nedenle Arapların en büyük ve güçlü kabilelerinden biri olarak görülmektedir. Eyyâmü'l-Arab'da diğer Arap kabileleriyle çok kanlı savaflara tutuşan Temîm'in, Kureyş kabilesinin dayıları olması (Temîm b. Mürr'ün kız kardeşi olan Berre bint Mür, Kureyş'in babası Nadr b. Kinâne'nin annesidir)²⁵ nedeniyle siyasî ve ticarî yönden güçlü bir şekilde ayakta kalabilmiştir. Hem Mekke hem de Medine döneminde çeşitli vesileler ile Müslümanlar ile diyaloga geçen Temim kabilesinden 70-80 kişilik bir grup nihayet diğer birçok Arap kabilesinin de Müslüman olduğu senetü'l-vüfûd (سنة الوفود) yani hicretin. 9. yılında Hz. Peygamber'e gelerek İslâmiyet'e dâhil olmuşlardır. Daha sonra Secâh'ın grubuna dahil olacak bazı kimselerin de yer aldığı bu grupta dikkat çeken isimler arasında Ka'ka'a b. Ma'bed, Utârid b. Hacib, İkra' b. Hâbis, Zibrikan b. Bedr, Amr b. el-Ehsem, Hammad b. Yezid, Nuaym b. Yezid, Kays b. Âsım, Uyeyne b. Hısn bulunmaktaydı.²⁶ Temîm kabilesinin cahiliye döneminden beri savaşçılığı ve saldırganlığıyla meşhur olması Hz. Muhammed'in vefatıyla başlayan dinden dönme hareketleri sonucunda kabilenin İslâm'ı destekleyenler ve İslâm karşıtı olanlar olarak ikiye bölünmesine neden oldu. Bu bölünmenin diğer bir sebebi de ekonomik nedenlerdir. Hz. Peygamber'in vefatıyla zekâtı vermek istemeyenler, âmillere olumsuz cevap verenler, bölünmenin en temel unsurları olarak sayılabilir. Hem siyasî hem dinî hem de ekonomik sebepler yüzünden ayrı bir grup olan bu kişiler "*Şîatu Secâh*" olarak isimlendirdiğimiz, İslâm karşıtı olarak peygamberlik iddiasında bulunan Secâh'ı destekleyenlerdir. Nemir kabilesinden Ukbe b. Hilâl, Tağlib kabilesinden Hüzeyl b. İmrân, Akke b. Hilâl, Vetâd b. Fülân, Şeybân kabilesinden Selîl b. Kays ve Ziyâd b. Bilâl onunla beraber ilk harekete geçen isimler olarak bilinmektedir. Hatta Hüzeyl'in, çoğu Hıristiyan olan kabilesini ve dinini de Secâh için terk ettiği ifade edilmektedir.²⁷ Bu da Secâh'ın sadece İslâm'dan dönenlerle, kendisi gibi Hıris-

²⁵ Hz. Hatice'nin ilk eşi Ebû Hâle de Temîm kabilesine mensup idi.

²⁶ Üçok, *İslamdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (h. 7-11. Yıllar), 69; İrfan Aycan, "Temîm (Benî Temîm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 410.

²⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber* (Târîhu İbn Haldûn), thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1988), 2/499.

tiyanlıktan vazgeçenlerle de beraber hareket ettiğini göstermektedir ki onun din konusunda bilgili olduğunu daha önce zikretmiştik. Belki de Secâh ve bu kişiler Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde Miryam, Debora, Hulda, Noadya, Anna, Filipus'un dört kızı gibi bazı kadın peygamberlerden²⁸ etkilenerak böyle bir girişimde bulunmuşlardır. İleride bahsedileceği üzere kadın bir peygamberin peşinde olmaktan dolayı da gurur duymuşlardır.

Secâh'ın ilk hedefi Ebû Bekir ile savaşmaktı. Ancak öncelikle Mâlik b. Nüveyre ve Vekî' ile saldırmazlık mutabakatıyla anlaşma sağladı. Sonra da destekçilerinin kışkırtmasıyla yola koyuldu. Peygamberlik iddiasıyla çıkılan bu yolda Secâh hem bölgede kargaşa yaşanmasına hem de kabilesi arasında bir iç savaşın patlak vermesinin ana nedeni oldu. Bunca kargaşanın olumsuz sonuçları olabileceği düşüncesiyle Ebû Bekir ile savaşmak yerine Mâlik b. Nüveyre'nin de tavsiyesiyle önce Temîm kabilesi içinde ayrılıkçı grup olarak görülenler üzerine saldırma kararı alındı. Şîatu Secâh bir araya gelince önce kime saldırarak başlayalım dediler. Karşılarında ilk olarak Haddam, Behdâ, Avf, Ebnâ ve Ribâb duruyordu. Biraz düşündükten sonra Secâh arkadaşlarına ve mütteliklerine: “Süvarileri hazırlayın, ganimet ve talana hazır olun. Ribâb'a saldırıyoruz. Zira önümüzde hiçbir engel yok.” dedi. Secâh ve arkadaşları Ribâb üzerine yürürken Dabbe ve Abd Menât kabilelerinin karşı koymasıyla karşılaştı. Her iki taraftan da çok sayıda kişi öldü. Karşılıklı esirler alındı ve en sonunda bir barış sözleşmesi yapıldı. Ancak Secâh burada kan kaybına uğradı. Kays b. Âsım önderliğinde bir grup yaptıklarından pişman olarak zekâtı yeniden Ebû Bekir'e teslim etti.²⁹ Şîatu Secâh ve Müslümanlar arasında yaşanan mücadeleyi Afîf b. Münzir beyitlerinde şöyle tasvir etmiştir:

“Benî Temîm'in büyüklerinin başına gelenlerle ilgili yayılan haberler sana ulaşmadı mı? Onların büyüklerinden nice adamlar kötü duruma düştüler.

²⁸ Secâh'ın güvercin vurgusu yapması hızlı hareket etmekle ilgili olabileceği gibi eski inancı olan Hıristiyanlıkla da ilgili olabilir. Çünkü güvercin metaforu kutsal kitapta sıkça kullanılmaktadır. Bk. *Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Mısırdan Çıkış 15/20; Hakimler 4/4; II. Tarihler 34/22; Nehemya 6/14; Luka 2/36-37; Resullerin İşleri 21/9.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/210.

*Oysa onlar asil ve güçlü insanlardı. Onların güzel bir muhit ve mekânları varken onları ıssız mekân ve çadırlara sürdüler.*³⁰

Daha sonra Secâh yanındakilerle beraber en-Nibâc denilen yere kadar ilerledi. Konakladıkları yerde Evs b. Hüzeyme e-Hüceymî, Amroğullarından bir grup ile onların üzerine baskın yaptı. Hüzeyl ve Akka'yı esir alan bu kişiler, Secâh'ın daha önce aldığı esirleri serbest bırakmak ve şîasıyla beraber bu topraklara bir daha ayak basmamak üzere anlaşmak durumunda kaldı.³¹

Her iki mücadeleden de istediğini elde edemeyen Secâh, yanındakilerle beraber bölgeyi terk ederek, başka bir sahte peygamber olan Müseylime'nin bulunduğu başkent Yemâme'ye yöneldi. Arkadaşları bu hamleyi tehlikeli buldular. Çünkü Müseylime güçlüydü ve Yemâme halkı da çetindi. Ancak Secâh kararlıydı ve bunu şu sözleriyle ifade etti:

*“İstikamet Yemâme! Güvercin gibi kanatlanın. Bu, kararlılık gazasıdır. Bundan sonra size kınama yoktur.”*³² Buna rağmen gevşek davranan ve savaşmaktan sakınanlara ise şöyle seslendi:

*“Ey sakınan müminler, dünyanın yarısı bizim yarısı Kureyş'indir. Fakat Kureyş kabilesi azgın bir kavimdir Ey Temîm kabilesi! Yemâme bölgesine gidiniz. Orada bulduğunuz insanları öldürünüz ve yakıcı bir ateşle yakınız ki, orası siyah bir güvercin gibi kalsın. Bu iş (yani peygamberlik) Rebîa kavimlerine verilmemiş ancak Mudar kabilelerine verilmiştir. Bu topluluk üzerine yürüünüz. Onu dağıttıktan sonra Kureyş üzerine dönersiniz.”*³³

Secâh'ın bu teşviki ile yola çıkan ordu ilk olarak Benî Hanîfe'ye saldırdı. Burası Müseylime'nin yurdu olmasına rağmen Müseylime daha ciddi rakipleri olduğu için Secâh'ı yanına çekmeye karar verdi.³⁴ Böy-

³⁰ Taberî, *Târihu'l-rusul ve'l-mülûk*, 3/269-270.

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/210.

³² Askerî, *el-Evâ'il*, 402; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/210. Ayrıca bk. Yaratılış 8/8-12, 15/9; Levililer 1/14, 5/7, 11, 12/6, 8, 14/22, 30-31, 15/14, 29; Çölde Sayım 6/10; Mezmurlar 68/13; Ezgilerin Ezgisi 1/15, 2/14; Yeşeya 18/14, 59/11; Yeremya 48/28; Hezekiel 7/16; Hoşea 11/11; Matta 3/16, 10/16; Markos 1/10; Luka 2/24, 3/21-22; Yuhanna 1/32.

³³ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-eğâni* (Kahire: y.y., 1323), 18/165.

³⁴ Taberî, *Târihu'l-rusul ve'l-mülûk*, 272; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (y.y.: Dâru'l-Hicre, 1998), 9/458.

lece Secâh ve Müseylime ortak bir düşünce etrafında mecburen de olsa bir araya geldi.

Secâh, peygamberlik iddiasını Rabb olarak kabul ettiği “*Bulutların Efendisi*”ne nispetle bazı öğretilerle sürdürmeye çalıştı. Hem Temîmlilerle hem de Müseylime üzerine doğru ilerlerken taraftarlarını şu seçili sözlerle ateşlemeye çalışıyordu:

“*Bulutların Rabbi, Ribablarla savaşmanızı size emrediyor.*”³⁵

Rabb, konusunda farklı gözüke de Mirhond, onun kendisine tabi olanlara oruç, namaz, zekât veya sadakayı emretmiş olduğunu, domuz eti yemelerini de mubah kıldığını iddia etmektedir.³⁶ Bu bağlamda kendince İslâm’a benzer bir çizgide yol tutturmaya uğraşan Secâh’ın bu öğretileri destekçileri tarafından istediği şekilde benimsenmedi ve zamanla da kayboldu.³⁷ Secâh’ın bu başarısızlığını Asam b. Teymî şu şekilde ifade etmektedir:

“*Tağlib’in kız kardeşi bize geldi ve kavmimizin ileri gelenlerinden bazıların küçümseyerek bertaraf etti. İçimizde ahmakça bir daveti (peygamberlik iddiasını) yaymaya kalktı. Oysa o, başka kabilelere mensuptu. Onları biz küçümsemek istemezdik. O da bize geldiğinde Müslüman olacak değildi zaten. Bilesiniz ki hayalleriniz ahmakçaydı ve bize karşı süvarileri topladığımız bir akşam vaktinde bu hayaller kaybolup gitti.*”³⁸

Öğretileri yeterince yayılamadığı ve pek çok olumsuz durumla kar-

³⁵ Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 104; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed ve’t-târîh* (Port Said: Mektebetü’s-Sekâfetü’l-Dîniyye, t.s.), 5/164. Secâh’ın secili bu ve buna benzer ifadeleri diğer mütenebbîlerin söyledikleri sözler ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerliklerin aslında Kur’ân ayetlerinden aşırma kalıplar ile insanların zihnini bulandırmak ve onların ilgilerini çekmeye çalışmaktan olduğu söylenmektedir. Hüseyin Sarıkaya, “Mütenebbîler Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkileri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (24 Temmuz 2018), 194. Sahte peygamberlerin Kur’ân’dan buna benzer aşırma ve çarpıtma örnekleri konusunda daha fazla bilgi için bk. Ahmet Çelik, “Tarih Boyunca Kur’ân’dan Yapılan İntihaller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 65 vd.

³⁶ Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâlidîn Mahmûd Herevî Mîrhând, *Ravzatü’ş-şafâ fi sîreti’l-enbiyâ ve’l-mülûk ve’l-hulefâ* (Leknov: y.y., 1914), 2/223.

³⁷ Nabia Abbott, “Women and the State on the Eve of Islam”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/3 (1941), 281-284; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (Yale University Press, 1992), 59.

³⁸ Taberî, *Târîhu’l-rusul ve’l-mülûk*, 3/271.

şlaştığı halde bazı adamları Secâh'ın yanında ayrılmadılar. Bağlıklarını sonuna kadar sürdürenler arasında Zibrikân b. Bedr, Utârid b. Hâcib, Amr b. el-Ethem, Aylan b. Hareşe ve müezzinlik görevini sürdüren Şebes b. Rib'i bulunmaktadır. Utârid b. Hâcib³⁹ bu bağlılığı şu sözlerle ifade etmektedir:

“Peygamberimiz bir kadındır. Biz de onun etrafında duran adamlarız. Başkalarının peygamberleri ise erkektir.”⁴⁰ Bu sözün Secâh'ın Müseylime ile olan ilişkisinden (zina yapması) dolayı onu ayıplamak için söylendiği de ifade edilmiştir⁴¹ ama biz bu kanaatte değiliz.

1.3. Secâh ve Müseylime ile İlişkisi

Kuzeydoğu Arabistan'ın kabileleri arasında bir iz bırakan, ağır kayıplar verse de sonuçta Ebû Bekir'e karşı Müseylime ile güçlerini birleştirme fırsatı yakalayan Secâh, yukarıda bahsettiğimiz üzere Müseylime'nin bu hamlesinin farkına vardı ve ayağına gelen fırsatı iyi değerlendirdi. Müseylime'nin hediyelerini kabul ederek, eman dileğine olumlu cevap verdi. Müseylime, Benî Hanîfe'den kırk kişilik bir heyetle Secâh'a gitti ve sözlerine şöyle başladı: “Memleketin yarısı bizimdir. Âdil davranırsaydı yarısı da Kureyş'in olacaktı. Allah, Kureyş'in elinden çıkanı sana bağışladı. Ona razı olsaydı onun olacaktı.” Secâh bu söze mukabil olarak; “O yarısı ancak (yeni inanca, peygamberlik iddiasına) meyledenler kazanacaktır. Yarıyı balıkların pulları gibi dizilmiş süvarilere teslim et.” dedi. Müseylime ise; “Allah, sözünü duyandı duydu. Hayrı dilerse Allah ona hayrı sevdirdi. Onun hali daima onu sevdirecek şekilde daim olsun. Rabbiniz sizi gördü ve size rahmetini esirgemedi. Sizi yalnızlıktan korudu ve din gününde sizi kurtardı. Hayırlı bir topluluğun namazlarıyla sizi bizim için diriltti. Ne şâkî ne de günahkâr olan, bulut ve

³⁹ Daha sonra kendisi de Secâh gibi Müslüman olmuştur. Bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi mâ rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/40.

⁴⁰ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992), 405; Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*, 274; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 248; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/165; İbnü'l-Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 40/365; Askerî, *el-Evâ'il*, 404.

⁴¹ Ramazan Hurç, “Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 53.

yağmurları yaratan ulu Rabbiniz için geceyi ihya eden ve gündüz oruç tutan bir topluluk! Yüzlerinin güzelleştiğini, tenlerinin berraklaştığını ve ellerinin yumuşadığını görünce onlara, kadınlarla birlikte olmayın, şarap içmeyin. Siz hayırlı bir topluluksunuz. Bir gün oruç tutar bir gün de infak edersiniz. Allah'ın şanı ne yücedir. Hayat başladığı zaman nasıl hayat bulursunuz ve göğün Rabbine yükselirsiniz. Yaptığınız bir hardal tanesi kadar olsa kalplerdekini bilen onu görür ve insanlar yaptıkları kötülükten dolayı helak olur.” Secâh'ı ikna etme yolunda Müseylime, yaşanabilecek olumsuz bir durumun önüne geçebilmek için son olarak Secâh'a;

“Allah işiteni işitti. Ümit edene de hayır ümidi verdi. Onun işi hep sevinç verici durumlarda toplandı. Rabbiniz sizi gördü ve sizi selamladı. Kendisinden uzaklaşam da yalnız bıraktı. Ne dersin, seninle evlenelim ve bütün Arapları yiyip bitirelim mi?” deyip “olur” cevabını aldıktan sonra şu beyitleri okudu:

*“Haydi kalk yatalım
Yatak zaten hazırlanmış
Dilersen evde
Dilersen başka yerde
Dilersen mülkü paylaşırız
Dilersen dörde böleriz
Dilersen üçte ikisini veririz
Dilersen de tümünü”*

Bu sözler sonucunda Secâh onunla beraber olmayı kabul edip evlenmiştir.⁴²

Müseylime ve Secâh arasında yaşanan bu diyalog konusunda farklı rivayetler söz konusudur. Hatta Müseylime'nin konuşmayı daha müstehcen ifadelerle süslediği, çadırına şarap döktürerek cinsel duygularını uyandırmaya çalıştığı, nihayetinde Secâh'ı kandırdığı, kadınlığından istifade ederek onunla evlendiği ifade edilmiştir.⁴³ Secâh bu evlilik ile

⁴² Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 112; Taberî, *Târihu'l-rusul ve'l-mülük*, 3/273; Makdisî, *el-Bed ve't-târih*, 5/164; Askerî, *el-Evâ'il*, 164; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, 4/23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/211.

⁴³ Taberî, *Târihu'l-rusul ve'l-mülük*, 273-274; Gabriel Said Reynolds, *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective* (Fortress Press, 2012), 64.

kendisini garanti altına almak istediği için beraber hareket ettiği Mâlik b. Nüveyre ile de yolları ayrılmıştır. Birkaç gün sonra kavmiyle buluşan Secâh'a yanındakiler, "Sen bir kadınsın ve Müseylime ile evlendin. Peki mehir olarak sana ne verdi?" dediler. Secâh herhangi bir mehir almadığını belirtince "Senin gibi güçlü bir kadının mehirsiz evlenmesi çok çirkin bir durumdur, sana hiç yakışmaz." diye tepki verdiler. Onları gücendirmek istemeyen Secâh hemen Müseylime'den mehir talep etti. Müseylime bu istek üzerine Secâh'a şöyle bir mehir takdir etti:

"Allah resulü Müseylime b. Habib, Muhammed'in size farz kıldığı iki namazı yani sabah ve yatsı namazını üzerlerinizden kaldırmıştır." ⁴⁴

Müseylime ile olan ilişkisinden sonra Secâh, aktif olarak sürdürdüğü liderlik ve peygamberlik görevinden uzaklaşmaya başladı. Yaptığı evlilik dolayısıyla inanç noktasında da Müseylime'ye uydu. Müseylime'nin kendisine vaat ettiği Yemâme'nin mahsulünün yarısını alarak gelecek yıla ait yarısını daha sonra kendisine getirmeleri için üç adamını (Hüzeyl, Ukka ve Ziyâd) orada bırakarak dayılarının toprağı el-Cezîre'ye döndü. Belâzürî'nin bir rivayetine göre ise Secâh, Müseylime'nin öldürülmesinden sonra kardeşlerinin yurduna döndü. ⁴⁵ Bu süreçte tamamen peygamberlik iddiasından vazgeçtiği de ifade edilmektedir.

1.4. Secâh'ın Müslüman Olması ve Ölümü

Secâh'ın hayatının gariplikler ile dolu olmasının bir yönü de bunca çetrefilli olaydan sonra Müslüman olmasıdır. Ancak Secâh'ın bu yılları karanlıklar içerisinde. Müslüman olduğuna dair bilgi veren kaynaklar sadece bu işin güzel olduğuna yer vermişlerdir. Müslümanların bir halife idaresinde toplandığı yılı ifade eden "cemaat yılı"na kadar Tağlibliler arasında yaşayan Secâh, Muâviye'nin iktidara geldiği 41 (661) yılında birçok kabilenin yerinin değiştirilmesi sırasında Kûfe'ye yerleşmiş veya Muâviye tarafından oraya gönderilmiştir. Hatta bu nedenle Secâh'la beraber gönderilen bu kişilere "*nevâkil fi'l-emsâr*" yani "başka bir yere/şehre nakledilenler" denmiştir. ⁴⁶ Hayatının geri kalan kısmı-

⁴⁴ Muhammed Ali Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebû Bekir Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, çev. Şerafettin Şenarlan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 297-298.

⁴⁵ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 104.

⁴⁶ Taberî, *Târihu'l-rusul ve'l-mülûk*, 3/275; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk*

nı burada Müslüman olarak geçirdiği söylendiği gibi bazı rivayetlerde Yemâme'den Temîm kabilesinin yerleştiği Basra'ya geçtiği ve h. 55 yılında orada öldüğü nakledilmektedir.⁴⁷ Belâzürî, İbn Kelbî'den rivayetle onun Müseylime'nin öldürülmesinden sonra Basra'ya yerleştiğini, güzel bir Müslümanlık yaşayarak burada son nefesini verdiğini bildirmektedir.⁴⁸ Onun Ubeydullah b. Ziyâd'ın Horasan'dan gelip Basra valisi olduğu zamandan kısa bir süre önce öldüğü ifade edilmektedir.⁴⁹

Abdul'alâ b. Hammâd en-Nersî, Basralı şeyhlerden Secâh'ın ölümlüyle ilgili olarak şunları duyduğunu aktarmaktadır:

“*Muâviye'nin Basra valisi Semüre b. Cündeb el-Fezârî, Secâh'ın cenaze namazını kıldırıldı.*”⁵⁰

Cenaze namazıyla ilgili olarak da müezzinliği el-Cenebe b. Târik b. Amr b. Hevt er-Riyâhî veya Şebes b. Rib'î er-Riyâhî'nin yaptığı aktarılmaktadır.⁵¹

Sonuç

Secâh, Arap toplumu için çok önemli bir isimdir. Her ne kadar ismi ilk duyulduğunda sahte peygamber veya peygamberlik iddiası yüzünden olumsuz bir çağrışım yapsa da o, Arap aklının genel kadın algısı ve düşüncesinin farklı bir yansıması olarak dikkat çekmektedir.

Putâ tapıcılığın yaygın olduğu Arap toplumunun en favori ve gözde işlerinden birisi kâhinlik ve falcılık olduğu için bu işi yapanlar toplumu istediği gibi yönlendirmekte ve istediklerini insanlara yaptırabilmekteydiler. Sıradan bir insanın Arap toplumunda güçlü olması ya güçlü bir kabileye tabi olmaktan ya da kâhinlik/büyücülük gibi olağanüstü özelliklere sahip olmaktan geçmekteydi. İşte Secâh'ı ön plana çıkaran en önemli özelliklerden birisi, kabul gören bir kâhin olmasıydı. O rakipleri kadar uzun ve sağlam bir peygamberlik süreci yaşamadı belki ama Hz. Muhammed'in ölümünden sonra kabilesi arasında çir-

ve'l-ümem, 4/24.

⁴⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 49; Mustafa Fayda, “Amvâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/266.

⁴⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 104.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/212.

⁵⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 105.

⁵¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 105.

kan karışıklıktan ve dinden dönme olaylarından faydalanarak bir güç gösterisinde bulundu. Bu işi alelade birisi yapamazdı. Secâh sıra dışı bir kadındı. Kâhinliğinin yanında dili iyi kullanıyor, pek çok şiir biliyor ve dinî konularda bilgili görünüyordu. Diğer sahte peygamberler (mütenebbîler) gibi o da Arap coğrafyasındaki karmaşayı kendi lehine çevirmek için sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî öğeleri kullanarak, sahip olduğu güç ve nüfuzun yanı sıra bazı yeteneklerinden de faydalanarak genelde insanları özelde ise erkekleri peşinde sürüklemeye başarısına ulaşmıştı. Kadınların değersiz görüldüğü bir toplumda bu oldukça önemli bir gelişme idi.

Rakipleri karşısında en zayıf halka gibi düşünülse de o Müseylime gibi en kuvvetli rakibini bile bulunduğu zor durumdan istifade ederek kendisine bağlayabilmişti. Müseylime gibi tehditkâr değildi ama Müseylime'yi tehdit etmeyi bilmişti. Savaşlarla elde edemediği başarıyı stratejik olarak yakalamayı başarma noktasına gelen Secâh, Müseylime'ye karşı masada kaybetmişti. Âdeta kısa süren bir fırtına yaşatmıştı. Elde ettiği tüm dinî, siyasî kuvvet ve hüviyetini bir anda kaybetmişti. Müseylime'yi o bir eş olarak görmüştü belki ama bu beraberlik ve ilişki tüm kazanımlarının elden gitmesine sebep olmuştu.

Secâh'ın diğer peygamberlik iddiasından bulunanlardan ayrılan bir yönü de onun reddettiği İslâm dinini daha sonra benimsemiş olmasıdır. Kâhinlikten peygamberlik iddiasına doğru evrilen kısa süreli yolculuk onu bambaşka bir yolcuğa sevk etmiş ve ümmetin bir ferdi olarak münzevi bir hayat benimsemiştir. Onun Müslüman olduktan sonraki hayatına dair hayatı hakkında pek fazla bilgi vermeyen kaynakların vurguladığı ortak şey ise "güzel bir Müslüman" olarak yaşamını devam ettirdiğidir. Belki yaptıkları Hz. Muhammed sonrası ortaya çıkan konjonktürel durumdan faydalanmaya çalışmaktan ibaretti ya da iktidar hırsıyla bir anda kabilesi tarafından yem olmasına sebep olmuştu ancak Müseylime gibi bir kötü son ile karşılaşmamıştı. Secâh, İslâm dininin ve halifelerin gösterdiği hoşgörü ve müsamaha sonrası Tuleyha gibi affedilmişti. Belki de İslâm âlimlerinin ittifakla güzel bir Müslümanlık yaşadığını söylemelerinin sebebi, yaptıklarına rağmen karşılaştığı tavır, Müseylime tarafından yaşadığı ihanet olabilir. Secâh bu nedenle İslâm Tarihi'nde sadece olumsuz bir imaj olarak algılanmamalı, peygamber-

lik iddiası sonrası yaşadıklarıyla ibretlik bir tablo olarak da öğrencilere, tarih severlere tanıtılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. “Women and the State on the Eve of Islam”. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/3 (1941), 259-284. www.jstor.org/stable/529016.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992.
- Alıcı, Mehmet. “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 117-154. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001485.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tantâ: Dâru'l-Beşîr, ts.
- Aycan, İrfan. “Temîm (Benî Temîm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 418-419. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, Şükrü. “Kur'an Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 959-968. https://doi.org/10.17719/jisr.20175434665.
- Barış, Mustafa Necati. “Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 153-170.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebetü Hilâl, 1988.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Resâ'ilü'l-Câhiz*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Carimokam, Sahaja. *Muhammad and the People of the Book*. Xlibris Corporation, 2010.
- Çağatay, Neşet. *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Çağatay, Neşet. “Secâh”. *İslâm Ansiklopedisi*. 10/300-301. Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Çelik, Ahmet. “Tarih Boyunca Kur'an'dan Yapılan İntihaller”. *Atatürk Üni-*

- versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 63-94. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/36246>.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *Kitâbu'l-eğâni*. 21 Cilt. Kahire: y.y., 1323.
- Fayda, Mustafa. "Amvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/100. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Günday, Hüseyin. "Klasik Arap Mizahında Sahte Peygamber Figürü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 199-228.
- Hurç, Ramazan. "Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 33-66.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tebşîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber (Târihu İbn Haldûn)*. thk. Halîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1988.
- İbn Hibetullâh, Emini'd-Devle Muhammed Hibetullah el-'Alevî el-Hüseynî Ebû Ca'fer el-Aftâsî et-Trablûsî. *el-Mecmûu'l-lefif*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1425.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzi*. thk. Süheyl Zekkâr. y.y.: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şuarâ*. Beyrut: y.y., 1985.

- İbnü'l-Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 18+Fihrist Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Gezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Gezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 7+Fihrist Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kapar, Mehmet Ali. *Heyetler Hz. Peygamber Dönemi Diploması*. İstanbul: Endülüs, 2017.
- Makdisî, Ebü Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, t.s.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *et-Tenbih ve'l-işraf*. Kahire: Dâru's-Sâvî, t.s.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürücü'z-zehab ve me'âdini'l-cevher*. thk. Es'ad Dâğir. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1408.
- Mirhând, Hamîdüddîn Muhammed Mirhând b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâliddîn Mahmûd Herevî. *Ravzatü's-şafâ fi sîreti'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ*. 7 Cilt. Leknov: y.y., 1914.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Fortress Press, 2012.
- Sallâbî, Muhammed Ali. *Birinci Halife Hz. Ebü Bekir Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*. çev. Şerafettin Şenarslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Sarikaya, Hüseyin. "Mütenebbîler Meselesi Bağlamında Câhiliye Araplarının Nübüvvet Telakkîleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (24 Temmuz 2018), 173-214. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya/384776>

- Savaş, Rıza. *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Talhami, Ghada Hashem. *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa*. Toronto: Rowman & Littlefield, 2013.
- Uçar, İlyas. "Hz. Muhammed ve Politik Dil: Hilf, Muahât ve Medine Vesikası". *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu: Din, Dil ve İletişim*. ed. Yunus Araz vd. 1/907-919. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Üçok, Bahriye. *İslamdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler (h. 7-11. Yıllar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'r-Ridde*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. nşr. Züheyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.

CITATION

Selahattin AYDEMİR, "The Methodology of Referring to an Arbitrator in the Hadiths Narration", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) pp. 229-256.



HADİS RİVÂYETİNDE HAKEME BAŞVURMA YÖNTEMİ

The Methodology of Referring to an Arbitrator in the Hadiths Narration

Selahattin AYDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi,

Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

selarayd@yahoo.com.tr, Orcid: 0000-0001-8102-7405.

Öz

Hadis ilminde en ideal metotlardan istifade etmeye çalışan muhaddisler, nesiller boyunca bu ilme katkı sağlamış; zamanla üstüne katarak geliştirilen usûlleri zenginleştirmiş ve hadîsin sahihîni sakîminden ayırmada önemli ölçüde başarı sağlamışlardır. Bu yüzden insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahip olan hakem yönteminin, toplum içinde insanların her türlü meselelerinde kullanılmış bir metot olması sebebiyle rivâyetlerde kullanılıp kullanılmadığı akla gelmektedir. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde bu yöntemin tatbiki mümkün olmadığına göre hakem usûlünün ne zaman başladığı, hangi dönemde yoğunlaştığı veya nasıl uygulandığının tespiti gerekmektedir. Bağlayıcılığı ve yaptırım gücü yönüyle oldukça kısıtlı olan hakem yöntemini, hem lafız hem mana bakımından tahkik edilen hadîslerin her iki yönüne uygulama imkânı açısından araştırmak da bir diğer önemli husustur. Hakem metodunun hadîs rivâyetinde kullanımının belirlenmesinden sonra, bu ameliyenin hangi örnekler üzerinden nasıl yapıldığının tespiti mümkünse hadîs ilmine sağlayacağı katkıları da müşahede etmek kolay olacaktır. Yine hakem pratiğinin sınırlı kalması durumunda hadîs usûlü ilminde uygulanan yöntem tespit etme ve buna sebep olan amilleri de belirleme önem kazanmaktadır. Böylece çok yönlü tetkikle hakem metodunun hadîs ilminde hangi boyutta kullanıldığı ve bu ilme katkıları tespit edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Hakem, Muhaddis, Rivâyet, Yöntem.

Abstract

Muhaddiths, who have been trying to benefit from the most ideal methodologies in the science of hadîth, have contributed to this science for generations, enriched the methodologies developed by a cumulative process and achieved a lot in discriminating between authentic hadîths and inauthentic ones. For that reason, it comes to mind if the methodology of arbitration, which has a past as deeply rooted as human history

KAYNAKÇA

Selahattin AYDEMİR, "Hadis Rivâyetinde Hakeme Başvurma Yöntemi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) ss. 229-256. **Makale Geliş T.:**14.09.2020 **Kabul T.:** 08.12.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

and appears as a method used for all kinds of issues of people in communities, has been adopted in narrations. As this methodology was impossible to be adopted during the era of the Prophet and his companions, it needs to be analysed when the methodology of arbitration started, in which periods it escalated and how it was adopted. The analysis of the methodology of arbitration, which is really limited in terms of being binding and the power of enforcement, appears as another crucial issue with regards to the opportunity to apply it on the both sides of the *ḥadīths* analysed for both wording and meaning. Following the ascertainment of the use of the methodology of arbitration in *ḥadīth* narrations, if the detection of both how this practice has been adopted and which samples have been used is possible, it will be easy to view the contributions it will make to the science of *ḥadīths*. When the practices of arbitration remain limited again, it gains significance to ascertain the method adopted in the science of *ḥadīth* methodology and to specify what factors give rise to this. Consequently, to what extent the methodology of arbitration is adopted in the science of *ḥadīth* in conjunction with its contributions to this science will have been ascertained by means of a multi-faceted analysis.

Keywords: *Ḥadīth*, Arbitration, Muḥaddith, Narration, Methodology.

GİRİŞ

Hadīs külliyyatı, Hz. Peygamber'in ilahî mesajlardan ihtiyaç duyulan yerleri açıklaması, hayatına tatbik etmesi ve meydana gelen gelişmelere binaen uyguladığı nebevî yöntemin bir araya getirilmesiyle Kur'an'dan sonra Müslümanlar arasında mümtaz yerini alarak ikinci ana kaynak olmuştur. Hadîsin dindeki bu konumu sebebiyle Kur'an'ın teorik bilgileri ve sünnetin pratik uygulamaları çerçevesinde erken dönemden itibaren çeşitli metotlar geliştirilmiş ve tatbik edilmiştir. Bu süreç hadîs usûlü ilminin oluşumunu hızlandırmış ve özellikle Hz. Peygamber'e ait hadîslerin her türlü şüpheden uzak, güvenilir râvilerin muttasıl sene-diyle sonraki nesillere ulaştırılması hedeflenmiştir. Bu gaye doğrultusunda rivâyetler hakkında herhangi bir tereddüde düşüldüğünde o kuşkunun izale edilmesi için hakem yönteminin kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldıysa hangi boyutta kaldığı akla gelmektedir. Çünkü hakeme başvurma insanın sosyal bir varlık olması sebebiyle yaşadığı herhangi içtimaî, siyasî, iktisadî veya kültürel soruna bağlı olarak yaşadığı ihtilaflarda başvurduğu bir yöntem olagelmiştir. Böylece taraflarca çözülemeyen sorunlar üçüncü kişilerin hakemliğine başvurularak vuzuha kavuşturulmuştur.

Tarihî süreçte yazılı veya yazılı olmayan kanunlarda kişilerin tercihlerine binaen başvurabileceği bir hakem müessesesi teşekkül etmiştir. Yani hakem kurumu kaynağı itibariyle daha çok örfî bir pratiğe sahip

olmakla birlikte hukukî uygulamada da yerini almıştır. Merkezî yönetimin olmadığı dönemlerde meydana gelen ihtilafların çözümünde şiddete başvurmadan sorunun suhuletle halledilmesi adına kabile veya aşiretin önde gelenleri arasından seçilen ve daha çok *bilge* kabul edilenlere hakem olma misyonu yüklenmiştir. Hakem kararlarının yaptırım gücü olmamakla birlikte hakem tayininde bulunanlara karşı bağlayıcılığı ve verilen hükme rıza göstermeyenlerin toplum tarafından dışlanması gibi müeyyideler sebebiyle belli bir ağırlığı söz konusudur. Bu yönüyle arabuluculuk hedefleyen hakem uygulamaları, toplum barışını sağlamada önemli bir görev üstlenmiştir.

Sorunların çözümünde hakeme başvurma yöntemi uygulaması insanlık tarihi kadar eskidir. Daha topluluk boyutuna dahi ulaşmadan ilk insanın evlatları arasında ortaya çıkan problemin çözümünde hakeme gidildiği görülmektedir. Hâbil ve Kâbil arasındaki ihtilafta Hz. Âdem hakem rolünde olmuştur. O, hakem olarak ikisinin Allah'a kurban adanmalarını istemiştir.¹ Yine Züleyha'nın Hz. Yûsuf'a olan ilgisi, kocası tarafından hissedilince tarafların suçlama ve masum olduğu iddiaları karşısında yırtılan gömlekle ilgili hakeme gidilmiş ve onun suçsuzluğu bu yolla anlaşılmıştır.² Ayrıca Hz. Mûsâ döneminde *Bakara Kıssası* olarak bilinen olayda çok büyük bir fitne çıkmış, insanlarla iftiraya uğrayan kişi, meselenin çözümü için Hz. Mûsâ'nın hakemliğine başvurmuşlardır.³

İslâm öncesi kabile döneminde maddî yönü güçlü olan zenginler veya edebî yönü ön plana çıkan şairler arasından reis, seyyid veya şeyh diye isimlendirilen ve toplum nazarında itibar sahibi olan bazıları hakem olarak sorumluluklar üstlenmişlerdir.⁴ Cahiliye döneminde şiir ve edebiyat alanında yapılan yarışmalara önde gelen şair ve edipler hakemlik yapmışlardır.⁵ Ayrıca Arapların soya, asalete ve fazilete önem

¹ el-Mâide 5/27-31; Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrût: Dârü l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 11/337.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 9/172-174.

³ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr, *Te'fîrî'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/190.

⁴ Ahmed Emin, *Fecri'l-İslâm* (Kâhire: Hindâvî, 2012), 64.

⁵ Arabistan'da cahiliye döneminde Ukâz ve Dümetülcendel gibi panayırarda o dönemin en önemli şairlerinin hakemlik yaptığı yarışmalar düzenlenirdi. Bu şairler

vermeleri sebebiyle kabileler arasında bu konularda çıkan tartışmalarda da hakeme başvurulmuştur.⁶ Pek çok medeniyette olduğu gibi toplumun örf ve âdetine uygun olarak hakemlik yapan bu kişiler, kabile veya aile içi işlenen suçların ağırlığına göre hafif yaptırımdan malî uzlaşmaya varan öneriler ile arabuluculuk yapmışlardır. Böylece hakemlik yapanlar ortaya çıkan meselelerde kişilere görev yükleme ve yaptırım uygulama gücü olmadan emir veya ceza yerine daha çok mutabakatı hedeflemişlerdir. Hakemin verdiği karara uyma, ahlâkî ve örfî olarak değerlendirilmiş; buna rağmen karara uymayanlar isyankâr kabul edilerek toplumdan uzaklaştırılma veya kabileden atılmaya varan müeyyideler uygulanmıştır.⁷

İslâm öncesi Arap toplumunda çok geniş bir alanda kullanılan hakemlik uygulaması, güvene dayalı tesis edildiği için hakemler toplum içindeki saygın kişiler arasından seçilmiştir.⁸ Böylece ortaya çıkan meseleler hakkında alınan kararların idarî yaptırımı olmadığı için halk nazarında itibarı olan hakemler sayesinde uygulama imkânı yakalanmıştır. Örneğin cahiliye döneminde Mekke emirliği ve Kâbe reisliği gibi kabileler açısından hayatî öneme sahip olan anlaşmazlıkta Kureyş kabilesi ile Benî Bekr ve Huzâa' kabileleri Ebtah'ta savaşmıştır. Her iki tarafın da önemli kayıp vermesi sonrası Ya'mur b. Avf'ın hakem seçilmesi ve onun Mekke ve Kâbe reisi olarak Kusay b. Kilâb'ı seçmesiyle savaş sona ermiştir.⁹ Yine Ebû Süfyân'ın babası Harb b. Ümeyye, Abdülmuttalib ile arasında bulunan dostluğa güvenerek onun emanında bulunan

arasında hakemlik yapan edebiyatçılardan biri de Arapların en iyi şiir söyleyen şairi kabul edilen en-Nâbîga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]) adlı şairdir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Übeydillâh b. Sâlim el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.), 1/123.

⁶ Nesep ilminde öne çıkan âlimlerden biri olan Eksem b. Sayfî (öl. 612 m. [?]) Arap kabileler arasında fazilet ve asalet tartışmalarında hakemlik yapmıştır. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/272.

⁷ Ayrıntılı bilgi için Mustafa Fayda, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317.

⁸ Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî, *Tebîratü'l-hikkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/32; Ahmet Akgündüz, "Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/171.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/68-69.

Yahudi bir taciri gizlice öldürmüştür. Bu olayın öğrenilmesi üzerine Abdülmuttalib diyet isteyince Harb, suçu inkâr etmiştir. Bunun üzerine hakem huzurunda yapılan ve kaybedenin kazanana ödül verdiği, şeref ve asalet konusunda karşılıklı övünme olan münâfereyi taraflar Hz. Ömer'in dedesi Nüfeyl b. Abdüluzzâ'nın hakemliğinde gerçekleştirmişler.¹⁰ Bunların yanında Zübeyr b. Abdülmuttalib b. Hâşim, Akîl b. Ebî Tâlib ve Akra' b. Hâbis gibi toplumda itibarı olan kişiler de cahiliye döneminde hakemlik yapan isimlerdendir.¹¹

İnsanlık tarihi boyunca süregelen hakem metodu, risâlet dönemi ve sonrasında devamlılık arz etmiştir. Bu sürekliliğin en bariz delili “*Karı kocanın aralarından açılmasından endişe ederseniz, erkeğin akrabasından bir hakem ve kadının akrabasından bir hakem gönderin...*”¹² ayetidir. Hz. Peygamber hem risâletten önce hem de sonra bizatihi hakemlik görevinde bulunmuştur. Örneğin Kâbe'nin inşası esnasında Hacerülesved taşının yerine konulması hususunda ortaya çıkan tartışmada yaptığı hakemlik meşhurdur.¹³ Bunun yanında Hîlfü'l-fudûl cemiyeti de haksızlığa uğradığını iddia eden kişiyle muhatabı arasında bir hakem rolü oynaması açısından dikkate değer bir oluşumdur. Yine Müslümanlarla Yahudiler arasında yapılan Medine Sözleşmesi'ne göre iki grup arasında anlaşmazlık gerçekleştiğinde Hz. Peygamber'in hakem belirlenmesi önemlidir.¹⁴ Ayrıca Ahzâb Savaşı'nda Benî Kurayza'nın ihaneti üzerine Rasûlullâh'ın onlar hakkında hüküm vermesi için Sa'd b. Muâz'ın (öl. 5/627) hakemliğini onaylaması dikkate değerdir.¹⁵

İslâm tarihinde Müslümanlar arasında meydana gelen farklı gelişmelerde olduğu gibi hadîs rivâyetleriyle ilgili de hakeme gidilmiş ve sonraki dönemde bu pratik çeşitlilik arz etmiştir. Hadîs rivâyetlerinin

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-mülûk* (Beyrût: Dârü't-Türâs, 1387), 2/253-254.

¹¹ Şihâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed & Ali Muhammed (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/253.

¹² en-Nisâ' 4/35.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/103; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1412/1991), 3/1079; Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1410/1990), 1/223-224.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/143-145.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/57-58.

sıhhatine yönelik yapılan bu çabalar hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Ancak hakemlikle karıştırılmaması için temas edilmesi gereken tesebbüte dair Abdullah Yıldız'ın “*Taharrî, Tahkîk, Tesebbüt Kavramları ve Sahâbe Dönemindeki Uygulamaları*” adlı makalesi bu açıdan konuyla ilgili önemli bir çalışmadır.¹⁶ Kur'ân'da hakem pratiği çoğunlukla karı-koca arasındaki anlaşmazlığa dair kullanılmıştır. Muteber Gülsefa Uygur bunu dikkate alarak “*İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*” adlı yüksek lisans tezinde konuyu incelemiştir.¹⁷ Çalışmada aile birliğinin devamlılığı açısından hakemlik kurumu araştırılmış ve bu yöntemin ailevi meselelerin çözümünde günümüz mahkemelerince de kullanılmasının faydalı olacağı kanaatine ulaşılmıştır. Yine Ekrem Keleş'in “*İslâm hukukuna göre anlaşmazlıkların çözümünde hakem usûlü: Tahkim*” adlı yüksek lisans tezinde hakemlik müessesesinin tarihî seyri ve İslâm Hukuku'ndaki yeri incelenmiştir.¹⁸ Ancak bu çalışmaların hadis rivâyetlerinde hakeme başvurmaya dair bir konuyu ele almaması sebebiyle konunun detaylı bir şekilde araştırılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

1. Hakem Kültürü ve Hakeme Başvurma Sebepleri

Hakem, sözlükte “*hüküm verme, hükmetme, başkasını hâkim kılma, ıslâh amacıyla menetme, belli bir yönde olup olmayacağına karar verme, zulme engel olma, düzeltme, emretme*” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Terim olarak ise “*Aralarında anlaşmazlık bulunan tarafların uyuşmazlığı çözmek için uzlaşmayı temin edecek kişi veya makam*” şeklinde ifade edilir.¹⁹ Kur'ân'da h-k-m kökünden türeyen iki yüz on isim ve fiil kullanılır.

¹⁶ Abdullah Yıldız, “Taharrî, Tahkîk, Tesebbüt Kavramları ve Sahâbe Dönemindeki Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Haziran 2018), 69-118.

¹⁷ Muteber Gülsefa Uygur, *İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8-120.

¹⁸ Ekrem Keleş, *İslâm hukukuna göre anlaşmazlıkların çözümünde hakem usulü: Tahkim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 1-31.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Müfaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk & Beyrût: Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, 1412/2002), 248-249; Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 12/142-144. Ayrıntılı bilgi için Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b.

miştir.²⁰ Allah'ın sıfatı olması²¹ yanı sıra sözlük manasına uygun olarak pek çok kullanımı söz konusudur.²² Bazen hakemin hüküm vermekte daha mütehasıs olduğu düşüncesiyle hakemin verdiği kararın, hâkimin verdiği hükümden daha bağlayıcı görülmesi dikkat çekicidir.²³ Yine esmâ-i hüsnânın tevkîfî olduğu düşüncesi ve hakem lafzının Allah'ın isimlerinden olması²⁴ sebebiyle başkasına bu ismin nisbet edilmemesi savunulmuştur. Ancak bizzat Kur'ân'da insanlar için hakem ifadesinin kullanılması²⁵ bu yaklaşımı zayıflatmaktadır.²⁶

Tahkîmin yani hakem tayininin hangi alanlarda olup olamayacağına dair fikhî tartışmalar yapılmıştır. Mezhepler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte had ve kısas gerektiren cezalarda hakeme başvurulamayacağı genel kabul görmüştür.²⁷ Böylece hakeme başvurulacak alanlar daha çok içtîhâdî alanlarla sınırlandırılmıştır. Bu yüzden hadîs rivâyetlerinde hakeme başvurma denildiğinde hasım yerine tarafların olduğu, meselenin hukukî olması yerine içtîhâdî bir durum olduğu anlaşılabilir. Bir hadîs rivâyetine dair hakeme başvurulması durumunda tarafların alınan karara uymaları gerekmele birlikte bu hükmün sadece onlarla sınırlı olduğu unutulmamalıdır.²⁸ Genel olarak hakemde Müslüman, akıllı ve bâliğ, şahitlik ehliyeti ve hukuk bilgisine sahip olma gibi

Abdijelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/108; Akgündüz, "Hakem", 15/171.

²⁰ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *Mu'cemu'l-Müfhehres* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364), 212-215; Uygur, İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu, 28.

²¹ el-Bakara 2/32.

²² Mustafa Keskin, "Kur'an'da "hkm" Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 439-456.

²³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 249.

²⁴ el-En'âm 6/114; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Deavât", 83. Tirmizî, bu hadîsi garîb, Elbânî ise zayıf olarak görmüştür.

²⁵ en-Nisâ' 4/35, 65; el-Mâide 5/43.

²⁶ Bekir Topaloğlu, "Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/170.

²⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzü'd-dekâ'ik* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 7/26.

²⁸ Bilgi için bk. Keleş, İslâm hukukuna göre anlaşmazlıkların çözümünde hakem usulü: Tahkim, 13.

bazı şartlar arandığı²⁹ gibi hadîs rivâyetinde hakem olmak için hadîs ilminde kullanılan *adalet* ve bu ilimde ehliyet sahibi olmasının gerekli olduğu bilinmelidir.

Kur'an'da; karı-koca arasının düzeltilmesi, inananların aralarındaki ihtilafta Hz. Peygamber'i seçmesi, Benî İsrâil'in yanlarında bulunan Tevrat'a rağmen Hz. Peygamber'e başvurmaları, Allah'tan kendilerine ilahî kitap verilmesi sonrası başkasının hükmünü aramama gibi farklı başlıklarda hakem konusuna dair bilgiler verilmiştir.³⁰ Rasûlullâh döneminde de çeşitli alanlarda hakeme başvurulduğu nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in Müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıklarda verdiği kararların hakem olmasından ziyade kadı/hâkim rolünün daha ön planda olduğu söylenebilir. Buna rağmen kimi ihtilaflarda Allah Rasûlü'nün hakemliğine başvurulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Benî Ca'de ile Cerm kabilesi arasında su konusunda ortaya çıkan anlaşmazlık sonrası oluşan husumetin giderilmesi için Hz. Peygamber'in hakemliğine gidilmiştir.³¹

İslâm tarihinde farklı ve çeşitlilik arz eden konularda hakemliğe başvurulmuştur. Müslümanlar üzerinde hâlâ etkisi devam eden tahkîm olayını burada zikretmek yeterli olacaktır. Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden Siffin Savaşı devam ederken 'Amr b. el-Âs'ın yönlendirmesiyle iki taraf arasında Kur'an'ın hakemliğine gidilmiştir.³² Yine Halife Mansûr'un, eşi üstüne evlenmek istemesi üzerine hanımı buna karşı çıkar ve bir anlaşmazlık olur. Mansûr, eşine hakem olarak kimi istediğini sorunca hanımı Ebû Hanîfe'yi işaret eder. Ona danışıldığında "Adaleti sağlayamayacağından korkarsanız birden fazlasıyla evlenmeyin."³³ ayetine binaen "Adaleti sağlamama ihtimali olanların birden fazlasıyla

²⁹ Hakemin, hâkimin özelliklerini taşıması gerektiği genel kabul görmüştür. Bazı âlimler kâfir, köle, zimmî, iftira cezası alan, fâsik, ehliyeti olmayan çocuğun hakemliğini caiz görmese de kimileri hakkında tartışmalar söz konusudur. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/108; Uygur, *İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*, 34-39.

³⁰ en-Nisâ' 4/35, 65; el-Mâide 5/43; el-En'âm 6/114;

³¹ Ebû Abdillâh Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1995), 4/139.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/255-256.

³³ en-Nisâ' 4/3.

evlenmemesi” görüşünü belirtir. Halife Mansûr da evlenme isteğinden vazgeçer.³⁴

Hayatın içinde var olabilecek her türlü ihtilaf hakemlik uygulaması alanında çözümü ele alınmış ve arabuluculuk gündemine getirilmiştir. Bunlardan bazılarını sıralamak meselenin anlaşılması için yeterli olacaktır: Savaş, barış, katl, kabile ihtilafları, karı-koca, su, şehrin yönetimi, kutsal mekânların idaresi, dil, şiir, edebiyat, müzâkere ve münâfere, sözün sahibine aidiyeti gibi insan-insan, insan-toplum, toplum-toplumu ilgilendiren her alanındaki anlaşmazlıkta ihtilafın giderilmesi için hakem(ler)e başvurulmuştur. Her ihtilafın hukukî zeminde tartışılması ve orada karar alınması mümkün olmayabilir. Örneğin hadîs rivâyeti hakkında ortaya çıkan ihtilafları diğer ilme ve bilime ait tartışmalarda olduğu gibi bir yargı meselesi yapmak ve onun çözülmesini beklemek pratikte karşılığı olmayan bir durumdur. Bu yüzden bilgi değeri genellikle âhâd haber olan hadîslerde içtihâdî yaklaşımlara bağlı ihtilaf mümkündür. Ancak rivâyet hakkında ortaya çıkan ayrılığı, hadîs dalında yetkin bir âlime danışma ve onu hakem kılma imkânı bulma doğruya ulaşma açısından katkı sağlayabilir.

2. Hz. Peygamber ve Sahâbe Dönemi Hakem Uygulaması ve Hadîste Hakemlik

Sosyal hayatın her alanında canlı ve dinamik bir yaşam sürdüren Hz. Peygamber’in ashâbına aktardığı bilgiler arasında hakemliğe dair örneklerin varlığı, Rasûlullâh’ın hakemlik yaptığına dair pratik uygulamaları ve hadîslerde yer alan bazı sahâbe tatbikatı rivâyetlere dair yapılacak hakemlik hususunda önemli ipuçları verecektir.

2.1. Hadîslerde Hakem Uygulaması Örnekleri

Rasûlullâh döneminde Allah’ın isimlerinden olan Hakem’in kişi için kullanılması sebebiyle Şüreyh b. Hânî’nin (öl. 80/699 [?]) babasından naklettiği rivâyet, hakemliğin varlığı ve onaylanması açısından önemlidir. “*Hz. Peygamber, Hânî’ye kavminin Ebû’l-Hakem künyesi ile seslendiğini işitti. Hânî’yi çağırarak ‘Hakem olan Allah’tır ve hüküm de ona aittir.*

³⁴ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe* (Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1366/1947), 43.

Öyleyse sen Ebü'l-Hakem künyesini nasıl alırsın?' deyince o 'Kavmim bir şeyde ihtilafa düştüğünde bana gelir ve ben de onu hükme bağlarım. İki taraf da vermiş olduğum hükme rıza gösterirler.' dedi. Rasûlullâh da 'Bu ne güzel şey!' buyurdu."³⁵

Melekler arasında dahi hakemliğe başvurulduğuna dair nakledilen hadîs konu itibariyle dikkat çekicidir. Bir kişinin doksan dokuz insanı öldürmesi sonrası bir rahibe tövbe imkânını sorduğu, onun olumsuz bir yanıt vermesi üzerine onu öldürerek cinayetlerinin sayısını yüze tamamladığı nakledilir. Katil daha sonra başka bir âlime danışır. Âlim de onun tövbesinin kabulü için herhangi bir engelin söz konusu olmadığını ifade eder. Ayrıca kendi memleketinden ayrılarak ibadet eden kişilerin yurduna gitmesini tavsiye eder. Yolda ölmesi üzerine rahmet ve azab melekleri onun durumu hakkında ihtilafa düşünce başka bir meleği hakem kırlarlar. Olayın aktarılması üzerine hakem olan melek, kişinin geldiği ve gideceği yer arasında hangi alana daha yakınsa ona teslim edileceği üzerine hüküm verir. Yapılan ölçümde gitmeyi arzuladığı yere daha yakın olması sebebiyle rahmet meleklerine teslim edildiği bilgisi verilir.³⁶ Bu hadîs iki kişi ve grubun tahkîm sonucu verilecek hükmün onlar açısından caiz olduğuna da işaret eder.³⁷

Yahudi babanın ölmesi üzerine mirasçı evlatların biri Yahudi diğeri Müslüman olması sebebiyle Yahudi olan, babasının dini üzerine olduğu iddiasıyla bütün mülkün kendisine miras kaldığını iddia eder.

³⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dımeşki: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 70; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986),

"Edebü'l-Kudât", 7. (إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكني أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في) (شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين).

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrût: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Enbiyâ", 50; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Tevbe", 46; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Diyât", 2.

³⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 6/518. (إذا تنازعا وفيه حجة لمن أجاز التحكيم) (وأن من رضي الفريقان بتحكيمه فحكمه جائز عليهم).

Bunun üzerine kardeşler arasında baş gösteren ihtilafın çözümü için bir kaynakta Muâz b. Cebel'in³⁸ diğerinde Yahyâ b. Ya'mer'in³⁹ hakemliğine başvurulduğu nakledilmektedir. Hakemin yine Muâz b. Cebel'den nakledilen “İslâm artar, eksilmez.” hadîsine binaen sadece Müslüman olanı mirasçı kabul edilmiştir.⁴⁰ Bu hadîsin açık ifadelerinden anlaşılacağı üzere iki farklı dine mensup kişinin miras hakkındaki ihtilafı çözmek için başvurdukları yöntem hakemlik müessesesidir.

Ebu'l-Vadî'den nakledilen rivâyet hakemlik uygulamasına dair önemli bir haberdir. “Bir gazvede bulunduk ve bir yerde konakladık. Arkadaşlarımızdan biri köle karşılığında atımı sattı. Günün devamında ve geceleyin beraberdiler. Sabahleyin göç hazırlığında adam atımı eyerledikten sonra satıştan pişman oldu. Alan kişiye akdi bozduğunu söyledi ama o kabul etmedi ve atı vermeyi reddetti. Alıcı ‘Aramızda Rasûlullâh’ın sahâbîsi Ebû Berze hakem olsun.’ dedi. Meseleyi ona aktarmaları üzerine Ebû Berze ‘Rasûlullâh’ın hükmüyle aranızda karar vermeme razı mısınız?’ O, ‘Alım-satım yapanlar ayrılmadıkça muhayyerdir.’ buyurdu.’ Ben sizi ayrılmış görmüyorum.” dedi.⁴¹ Hadîslerden anlaşıldığı üzere farklı konularda hakeme gidildiği anlaşılmaktadır. Hakemliğin hadîslerde de sabit olması onun rivâyetlerde uygulanmasının önünü açmaktadır. Buna karşın tarihî seyri görmek için Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn döneminde hadîste hakemliğin varlığına göz atmak gerekir.

2.2. Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Hadîs Rivâyetine Dair Hakemliğin Varlığı

Hz. Peygamber döneminde hadîs hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu olduğunda elbette ona danışılırdı. Yine aynı şekilde sahâbe döneminde bir rivâyet hakkında ayrılığa düşüldüğünde o hadîse şahitlik eden veya onu bilen araştırılırdı. Bu yüzden Hz. Peygamber ve sahâbe

³⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 36/331. (كان معاذ باليمن فارتفعوا إليه).

³⁹ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10. (أن أخوين، اختصما إلى يحيى بن يعمر).

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/331; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhü süneni Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 8/87-88.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “İcâre”, 17. (أرضيان أن أقضي بينكما بقضاء رسول الله).

döneminde rivâyetler hakkında ortaya çıkan ihtilaflarda hakemliğin durumuna örnekler üzerinden açıklık getirmek gerekir.

Hz. Ali, Hz. Fâtıma'yı ihramdan çıkmış, boyalı elbise giymiş ve sürme sürülmüş bir şekilde görünce bu durum Hz. Ali'nin hoşuna gitmemiştir. Hz. Fâtıma, Allah Rasûlü'nün böyle yapmasına müsaade ettiğini söylemiş, Hz. Ali de bilgiyi tessebüt için Hz. Peygamber'e nakledince o, "*Doğru söylemiş.*" buyurarak aktarılanı teyit etmiştir.⁴² Benzer bir örneği Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) nakleder. Bedevî birinin "*Elşin bunu bunu söyledi.*" diye tahkik etmesi üzerine Rasûlullâh da "*(Evet), doğru söylemiş.*" buyurarak bu sözlerin kendisine ait olduğunu onaylamıştır.⁴³ Yine Abdullâh b. Amr Rasûlullâh'ın "*İnsanın oturarak kıldığı namaz ayakta kıldığı namazın yarısıdır.*" buyurduğunu işitmesine karşın Allah Rasûlü'nü oturur halde namaz kıldığına şahit olmuştur. İşittiği hadîsi aktarması üzerine Rasûlullâh, "*Evet! Fakat ben herhangi biriniz gibi değilim.*" buyurmuştur.⁴⁴ "*Men kezebe...*" rivâyetinin sebep-i vürudu olarak nakledilen rivâyette talip olduğu kadının kendisine verilmesini Hz. Peygamber'in buyurduğunu söylemesi üzerine taharrî amacıyla Rasûlullâh'a danışmak için haber gönderildiğinde o "*Allah düşmanı yalanan söyledi.*"⁴⁵ buyurmuştur. Bu ve benzeri örnekler bilginin doğruluğunu tespit kapsamında olduğu için daha çok şahitlik, tessebüt, tahkik, tevsik, taharrî ve ihtiyât gibi kavramlarla ifade edilir. Zira hakemlik olabilmesi için iki tarafın olması ve söz ya da fiilin sahibinden bağımsız üçüncü şahsın veya merciinin kararı gerekir.⁴⁶ Bu yüzden yukarıdaki uygulamaların hakemlikle karıştırılmaması konunun anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Yine Hz. Peygamber'in sözünü yanlış ifade eden kişinin hatasını düzeltme durumu da hakemlik kapsamına girmez. Örneğin teşehhütte "*rasûlühü ve abdüh*" ifadesini "*abdühü ve rasûlüh*" diye uyarması⁴⁷ hakemlik çerçevesinde değerlendirilemez.

⁴² Müslim, "Hac", 147.

⁴³ Müslim, "İmân", 10.

⁴⁴ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn ve kastihâ", 120.

⁴⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/351-352.

⁴⁶ Örnek için bk. Buhârî, "Sulh", 6.

⁴⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, el-Musannef, thk. *Habiburrahmân el-A'zamî* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 2/204.

Sahâbe döneminde de bir bilgi hakkında ihtilaf söz konusu olduğunda o konuda bilgi sahibi olan sahâbîlere danışılmıştır. Ebû Mûsâ el-Eşarî'nin “*Herhangi bir hadîs hakkında ihtilafa düştüğümüzde Hz. Âişe'ye sorduğumuzda o konuya dair onda bilgi bulurduk.*” sözleri durumu özetlemektedir.⁴⁸ Örneğin Benî Âmir kabilesinden iki kişi Ebû Hüreyre'den “*Uğursuzluk; ev, kadın ve attadır.*” rivâyetini nakletmesi üzerine Hz. Âişe “*Furkân'ı Hz. Muhammed'e vahyedene yemin olsun ki o, 'Cahiliye halkı bunları uğursuz sayardı.' buyurmuştur.*”⁴⁹ diyerek bilgiyi düzeltmiştir. Özellikle özel ve mahrem konularda nakledilen rivâyetlerde Hz. Peygamber eşlerinin bu bilgileri çok kıymetlidir. Örneğin Ebû Hüreyre'nin “*Kim cünüplü olarak sabahlarsa oruç tutmasın.*” rivâyetini işiten Abdurrahman b. el-Hâris meseleyi Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye sorar. O ikisi “*Rasûlullâh ihtilam dışında eşiyile cinsi ilişkiden sonra cünüp olarak imsak zamanına kadar beklemiş ve sonra da orucunu tutmuştur.*” demişlerdir. Bu bilgi Ebû Hüreyre'ye aktarılınca “*O ikisi daha iyi bilir.*” diye karşılık vermiştir.⁵⁰ Yine Ebû Râfi'nin (öl. 40/660 [?]) naklettiği bir hadîsi Abdullâh b. Ömer kabul etmemiştir. Daha sonra İbn Mes'ûd, Kanât (vadisine) geldiğinde İbn Ömer, onun ziyaretine Ebû Râfi'yle gitmiş ve bu hadîs sorulduğunda İbn Mes'ûd onun aktardığı gibi nakletmiştir.⁵¹ Ayrıca Ebû Eyyûb'un (öl. 49/669), Mısır valisi olan Ukbe b. Âmir'den (öl. 58/678) bizatihi dinlemek için Mısır'a kadar yol aldığı rivâyet,⁵² Ebû Saîd el-Hudrî'nin (öl. 74/693-94) sefer sonrası ailesinin kurban etini kendisine getirmesi üzerine Katâde b. Nu'mân'a (öl. 23/643) sorması⁵³ şahitlik, taharrî, ihtiyât ve tevsîk kapsamında ele alınabilir. Tâbiîn âlimlerinden Ebû'l-Âliye'nin, “*Biz Allah Rasûlü'nün ashâbından Medine veya Basra'da bir hadîs işittiğimizde bizzat kendilerinden işitinceye kadar rahat edemezdik.*”⁵⁴ sözleri de buna işarettir.

Sahâbe döneminde bazı örnekler hakem tatbikine benzese de dik-

⁴⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 63.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/158-159.

⁵⁰ Müslim, “Sıyâm”, 75.

⁵¹ Müslim, “İmân”, 80.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/613.

⁵³ Nesâî, “Dahâyâ”, 35.

⁵⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadis* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1395), 93.

katli değerlendirildiğinde öyle olmadığı anlaşılacaktır. İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ile Misver b. Mahreme (öl. 64/683), ihramlının başını yıka-
 masına dair ihtilaf etmesi üzerine İbn Abbâs, Abdullâh b. Huneyn'i Ebû
 Eyyûb el-Ensârî'ye gönderir. Ebû Eyyûb'u perde arkasında yıkıyor
 olarak bulan İbn Huneyn, İbn Abbâs'ın Rasûlullâh ihramlıyken başı-
 nı nasıl yıkadığını sorduğunu söyler. Bunun üzerine Ebû Eyyûb elini
 perdeye bastırarak aşağıya indirir ve başı görünür. Suyu üzerine boşal-
 tana "Dök" deyince o da döker ve ellerini başının önüne ve arkasına
 doğru götürdükten sonra "*Allah Rasûlü'nü böyle yaparken gördüm.*" der.⁵⁵
 Yine Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) ile Mervân b. Hakem (öl. 65/685)
 arasında Mervân'ın "*Tenasül uzvuna temas edildiğinde abdest bozulur.*"
 demesi üzerine Urve "*Ben buna vâkıf değilim.*" karşılığını verir. Bunun
 üzerine Mervân bir elçiyi bu meseleyi daha iyi bilen Busra bt. Safvân'a
 gönderir. Urve'nin de bulunduğu bir ortamda Busra da hadîsi aynı ak-
 tarması tahkîk olarak değerlendirilir.⁵⁶ Abdullâh b. eş-Şeddâd b. el-Hâd
 (öl. 82/701) ile Ebû Bürde (öl. 104/722) selem akdi (veresiye malın pe-
 şin bedelle satımı) hakkında ihtilafa düştüler. Bunun üzerine o ikisi bu
 meseleyi sorması için Muhammed veya Abdullâh b. Ebî el-Mücâlid'i
 Abdullâh b. Ebî Evfâ'ya (öl. 86/705) gönderirler. Cevap olarak o, "*Hz.*
Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer zamanında buğday, arpa, kuru üzüm ve
hurmada selem akdiyle muamele yapardık." diye cevap verir.⁵⁷ Yine
 "*İbn Ömer'in kurbanlık hayvanların neresini işaretliyordu?*" sorusu Sâlim
 b. Abdullâh'a (öl. 106/725) sorulduğunda "*sağ tarafını*", Nâfi'ye (öl.
 117/735) sorulduğunda "*sol tarafını*" cevapları alınmıştır. Bunun üzerine
 Sâlim'e Nâfi'nin sözü nakledilince o, Nâfi' rivâyetinin doğru olabilece-
 ğini söylemiştir. Sebep olarak da "*onun, İbn Ömer'in hadîslerini en iyi bi-*
len kişi" olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Bu örneklerin taharrî ve tahkîk yönü
 daha ağır basmaktadır. Peygamber ve sahâbe döneminde hadîsi bizatihi
 söyleme ve bizzat şahit olma durumu söz konusu olduğundan hakem-

⁵⁵ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 12; Müslim, "Hac", 91.

⁵⁶ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/150; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 45/265-273.

⁵⁷ Buhârî, "Selem", 2.

⁵⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *et-Temyîz*, thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî (Suûd: Mektabetü'l-Kevser, 1410), 176.

lik uygulaması mümkün olmamaktadır. Tâbiîn nesli sahâbe dönemiyle belirli oranda keşiştiği için doğrudan hakemliğe işaret eden örneklerle de rastlanılmamıştır.

3. Hadîs Rivâyetinde Hakem Metotları

Rivâyetlerde hakem uygulamalarından önce hakemliğe dair farklı konum ve yöntemleri tespit etmek gerekir. Hakemliğin tarifinde geçen kişi ve merciin esas olması yanında hadîslerin lafız ve mana yönüyle tetkiki sebebiyle bütüncül bir tasnif daha isabetli olacaktır. Bu yüzden hadîsleri lafzî olarak değerlendirme rivâyetin zahirine bağlı olduğu için hıfz ve yazılı metin üzerinden, muhteva olarak da İslâm'ın aslı unsurları bakımından incelemek uygun olacaktır.

3.1. Hadîslerde Lafız İhtilafına Bağlı Hakemlik

Râvîlerin hadîsi naklederken mana itibarıyla rivâyet ettikleri genel kabul görmekle birlikte imkân dâhilinde lafza bağlı kalmaya da önem verilmiştir. Rivâyetin lafzında ihtilaf olması halinde hadîste mütehasıs olan hakeme başvurma şahıs veya yazılı eserler üzerinden olmuştur.

3.1.1. Hadîslerin İhtilafında Kişiyi Hakem Kılma

Tâbiîn ile tebeu't-tâbiîn arasında tedâhül söz konusu olmakla birlikte kaynaklarda hakemliğe dair ilk örneğin tebeu't-tâbiîn âlimlerinden Abdülmelik b. Ebî Süleymân (öl. 145/762-763) ile başladığı tespit edilmiştir. İbn Ebî Süleymân'dan önce hadîste hakem pratiği mümkün olmakla birlikte böyle bir tespit olmaması sebebiyle hadîslerde hakemliği tâbiîn dönemi sonrası başlatmak daha uygundur. Tebeu't-tâbiîn önemli hadîs âlimlerinden olan İbn Ebî Süleymân, hadîsçilerin ayrılığa düşmesi durumunda kendisine hakem olarak başvurulmuştur. Ondan hadîs rivâyet eden Cerîr b. Abdülhamîd'in aktardığına göre o dönemde yaşayan muhaddisler arasında bir hadîs hakkında ihtilafa düşüldüğünde ona sormuşlar ve onu aralarında hakem kılmışlardır.⁵⁹

⁵⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 2/395. (قال: كان المحدثون إذا وقع بينهم الاختلاف). (في الحديث سألو عبد الملك بن أبي سليمان وكان حكمهم

Hadîs ilminde bazen münekkit âlimler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu durumda onlar başka bir âlimin hakemliğine başvurdukları olmuştur. Örneğin Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) arasında herhangi bir hadîs konusunda ihtilaf söz konusu olduğunda onlar Mis'ar b. Kidâm'ın (öl. 155/772) aralarında hakem olmasını arzu ederek şöyle demişlerdir. “*Bize ait (görüşleri) Mis'ar'ın mîzâmına götürün.*”⁶⁰ Şu'be ve Süfyân, rivâyetlerde ayrılığa düştüklerinde Mis'ar gibi hadîs hafızına başvurmaları hakemliğe başvurulduğunun önemli delilleri arasındadır.

Şu'be b. Haccâc ile insanlar arasında ihtilaf olunca insanlar Şu'be'den bir hakem tayin etmesini talep etmişlerdir. O da şaşı olması sebebiyle “Ahvel” lakabıyla bilinen Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (öl. 198/813) hakem olmasına rıza göstermiştir. Aralarındaki müzakere sürdüğü esnada Yahyâ'nın gelmesi üzerine onun hakemliğine başvururlar. Yahyâ, bu konuda hocası Şu'be'nin aleyhine hüküm verir. Bunun üzerine Şu'be, “*Senin tenkidine kim güç yetirebilir veya senin gibi tenkidi kim yapabilir ey şaşı!*” diye ona takılır. Bu olayı Abdurrahmân b. Mehdî'den (öl. 198/813-14) nakleden İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), Yahyâ'nın hakem olarak seçilmesini şöyle yorumlamıştır: “*Şu'be'nin Yahyâ'yı seçmesi ilim ehli arasında onun son derece önemli bir yere sahip olduğunu gösterir.*”⁶¹

Hadîs anlayışında Medine ehlinin amelini esas alan İmam Mâlik'in, bu yaklaşımıyla ihtilaflı hadîsler arasında Medine ehlinin amelini hakem gördüğü anlaşılmaktadır.⁶² Onun “*Bu kitabımı Medine fakihlerinden yetmiş kişiye arz ettim. Hepsi kitabım üzerinde ittifak etti. Böylece ben de ona Muvatta' ismini verdim.*”⁶³ sözleri de buna işaret etmektedir. Yine “*Kat'i*

⁶⁰ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404), 395. (كان شعبة وسفيان إذا اختلفا قالا: اذها بنا إلى الميزان مسعر).

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1952), 1/232-23. اختلفوا يوما عند شعبة فقالوا اجعل بيننا وبينك حكما، فقال قد رضيت بالأحول - يعني يحيى بن سعيد القطان). (-) فما برحنا حتى جاء يحيى فتحاكموا فقضى على شعبة).

⁶² Mehmet Özşenel, “Hadislerin Tearuzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülaziz ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2001), 502.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâki b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta'*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003), 1/62.

delili olmayan ve zan içeren haberler, şer‘î asla aykırı düşmesi durumunda reddedilir.”⁶⁴ görüşü bu anlayışı desteklemektedir. Ayrıca Abdullâh b. Vehb b. Müslim (öl. 197/812), İmam Mâlik’ten nakledilen rivâyetlere vâkîf olması sebebiyle Medine halkı İbn Vehb’e danışmış ve *Muvattâ’*dan nakledilen hadîsler hakkında onun hakemliğine başvurmuşlardır.⁶⁵

Buhârî, başta hadîs olmak üzere İslâmî ilimlerde önemli katkıları bulunan muhaddislerdendir. İbn Huzeyme’nin (öl. 311/924) “*Şu gök kubbe altında Allah Rasûlü’nün hadîslerini Buhârî’den daha iyi bilenini ve daha iyi ezberleyenini görmedim.*”⁶⁶ sözü bunu özetlemektedir. Buhârî’nin hocalarından olan Muhammed b. Selâm’ın (öl. 225/839) hadîs kitaplarını ona tashih ettirmesi de buna işaret etmektedir.⁶⁷ Hadîs ilminde otorite olan en önemli isimlerden biri olan Buhârî, daha on sekiz yaşlarında el-Humeydî (öl. 219/834) ile bazı hadîsler hakkında ihtilafa düşenler arasında hakem olarak başvuru isimlerinden olmuştur.⁶⁸

Kaynaklarda hakemliğe dair uygulamanın hangi hadîsler hakkında yapıldığının ve verilen kararlarda nelerin esas alındığına dair bilgilerin yer almaması büyük bir eksikliklerdir. Buna rağmen hadîs rivâyetlerinde kendilerine hakem olarak başvuru kişilerin hicrî ikinci asrın ortalarından üçüncü asrın başlarına kadar yoğunlaştığı görülmektedir. Uygulamanın bu zamanlarda sınırlı kalması üçüncü asırda hadîs külliyatını oluşturan pek çok eserin kaleme alınmasına paralel olarak kişilerin hakemliğinden yazılı metinlerin hakemliğine geçişin etkili olduğu söylenebilir. Bu etkenin yanında hakemlik uygulamasının sınırlı kalmasında ortaya çıkan ihtilaflar karşısında hakemlik metodu yerine cem‘, nâsıh-

⁶⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (y.y.: Dârü İbn Affân, 1997/1417), 3/206.

⁶⁵ Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü’l-tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti’l-Maârifî’n-Nizâmîyye, 1326), 6/72. (كان الناس بالمدينة يختلفون في الشيء).

(عن مالك فينتظرون قدوم بن وهب حتى يسأله عنه).

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 9/52.

⁶⁷ Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tağlîku’t-ta’lik*, thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazakî (Beyrût & Ammân: el-Mektebü’l-İslâmî & Dârü Ammâr, 1405), 5/404-405.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tağlîku’t-ta’lik*, 5/404. (وقال البخاري دخلت على الحميدي وأنا ابن ثمانين سنة وبنه) وبين آخر اختلاف في حديث فلما بصر بي الحميدي قال جاء من يفصل بيننا فعرضا علي فقضيت للحميدي وكان (الحق معه).

mensûh, tercih veya tevakkuf yolunun hadîs usûlünde daha baskın şekilde kullanılmış olması gösterilebilir.

3.1.2. Rivâyet Hakkında Yazılı Metni Hakem Kılma

Hadîs külliyyatında hicrî üçüncü asır, hadîs eserlerinin telifi hususunda altın çağını yaşamıştır.⁶⁹ Bu süreç, hadîste genellikle şahıs hakemliğinden yazılı eserlerin hakemliğine doğru bir geçişe sebep olmuştur. Hıfz ve kitabetin paralel devam ettiği dönemde ezberden yapılan rivâyetin yazılı metninin istenildiği şu bilgi dikkate değerdir. Enes b. Mâlik “Allah Rasûlü renkli, işlemeli dikişsiz bir elbiseye sarınmış halde Üsâme b. Zeyd’e yaslanarak (mescide) gelmiş ve sahâbeye namaz kıldırılmıştır.” hadîsini nakletmiştir. Tirmizî, Abd b. Humeyd’in (öl. 249/863-64) kendisine Muhammed b. Fadl’dan (öl. 224/839) şu bilgiyi aktardığını söyler: “Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ilk olarak benim önümde oturduğu bir zamanda bu hadîs hakkında bana sordu. Ben de bu hadîsi bize Hammâd b. Seleme’nin (öl. 167/784) tahdîs ettiğini söyledim. Bunun üzerine Yahyâ b. Maîn, keşke bu hadîsi bana yazılı nüshadan nakletseydiniz, dedi. Ben de yazılı metni getirmek için kalktığımda elbisemden beni tuttu ve önce hadîsi bana ezberinizden yazdırın, çünkü benim size (yazılı metni getirmeden) kavuşmamamdan korkuyorum, dedi. Hadîsi yazdırdıktan sonra çıktım, yazılı metni getirdim ve ona hadîsi okudum.”⁷⁰

Hicrî ikinci asrın ikinci yarısında sınırlı da olsa yazılı metinlerin hakemliğine başvurulmuştur. Abdullâh b. el-Mübârek (öl. 181/797), insanların Şu‘be’den naklettiği hadîslerde ayrılığa düştüklerinde aralarında “Gunder” (öl. 193/809) yani Muhammed b. Ca‘fer’in kitabını hakem kıldıklarını bildirmiştir.⁷¹ Ancak Buhârî ve Müslim’in *Sahîhleri* Müslümanlar nazarında otorite kazanması üzerine bu kitaplar hakem konusunda görülmüş ve diğer rivâyetlere karşın bu iki kitaptaki hadîsler tercih edilmiştir. Bu iki kitaba hakem rolü verildiğine dair birer örnek

⁶⁹ Kütüb-i sitte gibi hadîsin temel kaynakları genellikle bu dönemde yazılmıştır. Ancak bu eserler süreç içerisinde öne çıkmıştır. Örneğin Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*i altıncı hatta yedinci asırda otorite kazanmıştır. Kamil Çakın, “Buhârî’nin Otorite Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar* 10/2 (1997), 102-109.

⁷⁰ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *eş-Şemâil el-Muhammediyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî (Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1413/1993), 69.

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 1/271; 7/221.

meselenin anlaşılması açısından yeterli olacaktır. Buhârî'nin naklettiği bir hadîste “Sizden hiç kimse bir ve iki gün oruç tutarak Ramazan orucunun önüne geçmesin.”⁷² Bu hadîse karşın Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Nesâî'nin aynı konuda rivâyet ettiği hadîste “*Rasûlullâh Şaban ayının ortasından itibaren oruç tutmayı yasakladı*”⁷³ nakledilir. Buhârî, Ramazan öncesi tutulmaması gereken zamanı bir veya iki gün ile sınırlandırırken diğer rivâyet on dört, on beş günü kapsamaktadır. Bu yüzden her iki rivâyet sıhhat açısından sahîh olmasına karşın aralarında açık bir ihtilaf olduğu görülmektedir. Ancak Buhârî'nin rivâyet ettiği hadîsler adalet ve zabt yönüyle râvîlerde aradığı şartlar sebebiyle hakem rolünde görülmekte ve diğer hadîs eserlerinde bulunan rivâyetlere karşı tercih edilmektedir.⁷⁴

Müslim'in rivâyet ettiği bir hadîste “...Hz. Peygamber sağ ve sol kolunu üç defa yıkadıktan sonra elinin artığı olmayan yani yeni bir su ile başını mesh etti...”⁷⁵ şeklindeki rivâyete karşın Beyhakî'de rivâyet edilen hadîste “Başına aldığı suya aykırı olarak kulakları için yeni bir su aldığı” nakledilir.⁷⁶ Yine Beyhakî bu rivâyetin isnadı hakkında sahîh hükmünü verdikten sonra peşinden gelen hadîste Müslim'in rivâyetini nakleder ve hadîste “kulakların zikredilmediğini” özellikle ifade eder. İki rivâyette ihtilafa işaret eden İbn Hacer, daha sonra Müslim'in rivâyet ettiği hadîsi onun eserinde yer alması hasebiyle hakem konumunda görür. Bu yaklaşımı sebebiyle Müslim'deki hadîsi mahfûz olarak niteleyen İbn Hacer diğer rivâyeti de şâz kabul etmiştir.⁷⁷ Özellikle İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) sahîh hadîsler hakkında Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerini esas alarak yaptığı yedili taksimi⁷⁸ genel kabul görmüş ve bir nevi ihtilafı rivâyetler olduğunda bu iki esere hakem rolü verilmiştir. Yine İbnü's-

⁷² Buhârî, “Savm”, 14.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/441; İbn Mâce, “Sıyâm”, 5; Ebû Dâvûd, “Savm”, 12.

⁷⁴ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Şerhü'l-manzûmeti'l-Beykuniyye fi müstalahi'l-hadîs*, thk. Fehd b. Nâsir es-Süleyman (Riyâd: Dârü'l-Süryâ, 1423/2003), 29.

⁷⁵ Müslim, “Tahâret”, 19.

⁷⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1242/2003), 1/107.

⁷⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Bülûğü'l-merâm min idilleti'l-Ahkâm* (Riyâd: Dârü'l-Felek, 1424), 16.

⁷⁸ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nüreddîn İtr (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 27-28.

Salâh'ın “*Sahîhayn'ın birinde hadîsin sıhhatine dair bir kayıt bulamazsak onun kesin olarak sıhhat hükmüne cesaret edemeyiz.*”⁷⁹ görüşü de Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinin hakem konumunda görüldüğüne işarettir.

3.2. Hadîslerin Mana İhtilafında Hakem Tayini

Rivâyetteki lafzî ihtilafa göre daha farklı yaklaşımların olduğu bu alanın daha çok hadîs metninin başka bir mercie uygun olup olmadığı araştırılmaktadır. Hakem yönteminde birbiriyle tearuz içinde bulunan iki hadîs arasındaki ihtilafı gidermek için üçüncü konumda bulunan mercilere başvurulur.⁸⁰ Arz yönteminde ise tek bir hadîs, metin tenkidine tabi tutularak tetkik edildiği için karıştırılmamalıdır. Yine ihtilafı gidermek adına hakem metodunun uygulanması için her iki hadîsin sıhhat veya zayıflığının denk olması esastır.⁸¹

Konuya dair örneklere geçmeden önce arz metodunun hakemlikten farkını göstermek için arza dair bir misalin verilmesi yerinde olacaktır. Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği “*Veled-i zina, üç şerlinin en kötüsüdür.*” hadîsini işitince “*Allah Ebû Hüreyre'ye rahmet eylesin. O hadîs, bir münafik hakkındadır. O kişi Allah Rasûlü'ne çok fazla eziyet ediyordu. Hz. Peygamber onun kim olduğunu sorduğunda 'Veled-i zinadır.' dediler. İşte Rasûlullâh da bunun üzerine böyle buyurdu. Zira Kur'an 'Kimse bir diğzerinin günahının yüklenmez.'*⁸² derken Allah Rasûlü nasıl böyle ifade buyurur.” demiştir.⁸³ Böylece Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadîsi Kur'an'a arz etmiştir.

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 16-17.

⁸⁰ İmam Şâfiî bir hadîsin sıhhati için arz yoluna başvurmamış ama iki hadîs arasında ihtilafı herhangi bir telifle gideremediği durumlarda Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyasa başvurmuştur. Bu yaklaşımı da arz ve hakem metodu arasındaki farka işaret etmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 216, 369.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulümü'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977), 122.

⁸² el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18.

⁸³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedreketihü Âişe ale's-sahâbe*, thk. Bünyamin Erul (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 213-215.

3.2.1. Kur'ân'ın Hakemliği

Sabah namazını ilk vakitte kılmaya ve tehir ederek kılmaya dair sahîh rivâyetler vardır. Erken vakitte kılmaya dair Hz. Âişe'den “Allah Rasûlü sabah namazını kıldırırdı. Kadınlar elbiseleri içinde kendilerini örterek giderlerdi. Alacakaranlık sebebiyle onlar tanınmazdı.” hadîsi nakledilir.⁸⁴ Diğer bir rivâyette ise Râfi' b. Hadîc'ten şu hadîs nakledilir: “Sabah namazını ortalık hafif aydınlanınca kılın. Zira bunun ecri daha büyüktür.”⁸⁵ Bu iki hadîs hakkında farklı değerlendirmeler yanında İmam Şâfiî bunlar için Kur'ân'a başvurmuştur. O, “Namazları özellikle de orta namazı muhafaza edin.”⁸⁶ ayeti gereği namazı ilk vaktinde kılmanın sonuna doğru kılmaya göre daha muhafaza edici olduğunu ve Hz. Âişe hadîsinin Kur'ân'ın zahirine daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷

3.2.2. Sünnet'in Hakemliği

Hadîs usûlünde ihtilafî hadîslerde sünnete başvurma yöntem⁸⁸ olarak kabul edilse de sınırlı kaldığından Hz. Âişe ve Râfi'nin sabah namazına dair yukarıdaki hadîsler üzerinden yine İmam Şâfiî'nin yorumu örnek gösterilebilir. Hz. Âişe'den nakledilen hadîsin Râfi' rivâyetine göre “Hz. Peygamber'in sünnetlerine daha çok benzemektedir/ وهذا أشبه بسنن النبي” ifadesiyle iki hadîs arasında sünnetin hakemliğine başvurduğu anlaşılmaktadır. Hangi açıdan sünnetlerine daha çok benzediği sorusuna da “Vaktin evveli Allah'ın rızası, sonu da Allah'ın affıdır.”⁸⁹ buyuran Hz. Peygamber, Allah'ın rızasını hiçbir şeye tercih etmez şeklinde açıklamıştır. Yine devamında “Amellerin hangisi daha üstündür?” sorusuna “İlk vakitte kılınan

⁸⁴ Buhârî, “Salât”, 13; “Mevâkîtü's-salât”, 27; “Ezân”, 155.

⁸⁵ Tirmizî, “Salât”, 5. Tirmizî: Bu hadîs hakkında hasen-sahîh hükmünde bulunmuştur.

⁸⁶ el-Bakara 2/238.

⁸⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 284-285. Yine Cuma günü gusletmeye dair vücûbiyet ve ihtiyar ifade eden iki hadîs arasındaki ihtilafa ihtiyarî olanının Kur'ân'ın zahirine daha muvafık olduğuna işaret edilmesi bir diğer örnek olarak verilebilir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis* (Umm'un içinde) (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 8/266-267.

⁸⁸ Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadis*, 8/598.

⁸⁹ Tirmizî, “Salât”, 13.

*namazdır.*⁹⁰ buyuran Hz. Peygamber'in faziletli ilk vakti terk etmeyeceği ve insanlara da böyle emretmeyeceği açıklamasında bulunmuştur.⁹¹

3.2.3. Kıyasın Hakemliği

Şeddâd b. Evs “*Allah Rasûlü elimi tutmuş bir şekilde Ramazan'ın on sekizinde Bakî'de kan aldırın birine Hacamat yapmanın da yaptırmanın da orucu bozuldu.*”⁹² hadîsini nakleder. İbn Abbâs ise “*Hz. Peygamber ihramlı ve oruçlu olduğu halde kan aldırdı.*”⁹³ hadîsini aktarır. İmam Şâfiî iki hadîs arasındaki ihtilafı çözmeye kıyasa başvurmuştur. O, oruçlu kişiden bir şeyin çıkması durumunda orucun bozulmayacağını belirttikten sonra arzu duymadan azl, terleme, yellenme, büyük ve küçük abdest gibi örnekleri verir. Kan vermeyi de bunlara kıyas yaparak hacamatın orucu bozmayacağını düşünür.⁹⁴

Hadîs âlimlerinin rivâyetlerde hakem tatbikinin sınırlı kaldığı görülmektedir. Yine bilgilerin kısıtlı olması sebebiyle ayrıntılara vâkıf olunamamaktadır. Bu bilgilere ulaşma imkânı olsaydı yöntemin nasıl uygulandığı açısından çok kıymetli malumata ulaşılabirdi. Ayrıca ehl-i rey meclislerinde icra edilen içtihat örnekleri gibi ehl-i hadîs meclislerinde hakemlik yöntemi faaliyetleri olsaydı veya olanlar nakledilseydi hadîs ilmine ve usûlüne önemli katkılar sunacağı anlaşılmaktadır. Kitâbetin hâkim olduğu hicrî üçüncü asırda önemli hadîs kaynaklarının telifinden sonra ise başta ehl-i hadîs olmak üzere *Sahîh* olan yazılı eserlerin yaygınlaşmasına bağlı olarak yazılı eserlerin hakemliğine geçilmiştir. Yine hadîslerin içeriğine bağlı değerlendirmelerde İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924), “*Senedi sahîh olarak Hz. Peygamber'den gelen iki hadîs arasında zıtlık yoktur. Böyle hadîsler olduğunu iddia eden varsa telif edeyim.*”⁹⁵ düşüncesinde ifade ettiği gibi cem', nesh, tercih ve tevakkuf hadîs ilminde usûl olarak seçildiğinden muhteva üzerinden hakemliğin de sınırlı kaldığı görülmektedir.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 9.

⁹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 286-288.

⁹² Ebû Dâvûd, “Savm”, 28. Buhârî de bab başlığında yer vermiştir. Buhârî, “Savm”, 32.

⁹³ Buhârî, “Savm”, 32.

⁹⁴ Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 8/640.

⁹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 432.

SONUÇ

Hadîs ilmi asırlar boyunca âlimlerin üzerinde emek sarf ettiği, çok boyutlu değerlendirme ve çalışmalar yapılarak oluşabilecek tereddütleri gidermede hassasiyet gösterilen bir ilim dalı olmuştur. Hadîsler hakkında ehl-i hadîs süreç içerisinde geliştirdiği usûller yanında ehl-i re'ÿ de kendi yöntemleri ile rivâyetleri yorumlama yoluna gitmiştir. Bu çeşitlilik içinde toplum içinde gelişebilen her türlü ihtilafta başvuru olan bir metod olan hakem pratiğini de kısmî olarak hadîs rivâyetlerine tatbik edildiği anlaşılmaktadır. Hakem uygulamasının cahiliye Arap toplumunda etkin bir şekilde kullanılmış olması, Kur'ân'daki hakem örneklerinin varlığı, Hz. Peygamber'in hakem rolünde kararlar vermesi ve hadîs rivâyetlerinde farklı hakem örneklerinin bulunması hadîslerde bu yöntemin tatbik edilmesinin önünü açmıştır.

Hadîs rivâyeti açısından çok kritik bir öneme sahip olan Hz. Peygamber, sahâbe ve kısmen tâbiîn dönemlerinde hakeme başvurmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nesiller zamanında hadîsler hakkında ortaya çıkabilecek ihtilafta Hz. Peygamber ve sahâbeye sorma imkânı olduğu için uygulama daha çok tesebbüt, şahitlik, taharrî, tahkîk, tevsîk ve ihtiyât gibi terimlerle ifade edilebilecek yöntem ve yaklaşımlardır. Bu kuşaklarda hadîs hakemliğinin mümkün olmaması sonraki dönemde bu yöntemin yaygınlaşmasını olumsuz yönde etkilemiş olabileceği tahmin edilebilir.

Tebeu't-tâbiîn döneminde hadîsi bizzat söyleyene ve şahit olana sorma imkânı ortadan kalktığı ve hadîs usûlü tekniğiyle rivâyetlerin çoğalması sebebiyle hakeme başvurma yoluna gidilmiştir. Böylece bu dönemde ortaya çıkan ihtilaflı rivâyetler karşısında hadîs ilminde mütehasıs âlimlere hadîsler hakkında hakem rolü verilmiştir. Ancak hakemlik uygulamalarına dair ayrıntılarının kaynaklarda yer almaması hadîs ilmi açısından büyük bir kayıp olmuştur. Sınırlı olarak uygulanan bu yöntemin hicrî üçüncü asırda temel hadîs kaynaklarının yazılması, özellikle de sahîh hadîsleri toplamayı amaçlayan eserlerin kaleme alınması ve zamanla onların otorite konumuna ulaşmasıyla şahıstan yazılı eserlere doğru bir hakemliğe yönelme olmuştur. Bu sürecin günümüze kadar sürdüğünü söylemek mümkündür.

Hadîsin lafız yanında mana yönüyle incelenmesi, hakem metodunda

da kısmen görülmektedir. Ama metin tenkidinde kullanılan arz yöntemiyle hakemliğin arasındaki farka dikkat edilmediğinde bir yanılığa düşülebilir. Zira arz metodunda bir rivâyetin belli kaynağa uygunluğu sorgulanırken hakem yönteminde doğası gereği ihtilafli iki rivâyetin belirli bir mercie sunulması gerekmektedir. Bunun yanında özellikle ehl-i hadîs anlayışı hadîs usûlünde ihtilafli hadîsler arasında geliştirdiği yöntemle hakeme başvurulmasını asgari seviyeye düşürmüştür. Çünkü ihtilaf edilen iki hadîs arasında cem', nesh, tercih veya tevakkuf yoluna gidilerek telif edilmesi hakeme başvurulmasını azaltmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Musned*. thk. Şuayb Arnaûd. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm*. Kâhire: Hindâvî, 2012.
- Akgündüz, Ahmet. "Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/171-173. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd şerhü süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1242/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otorite Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar*. 10/2 (1997), 100-109.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaûd. 7 Cilt. Dîmeşki: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

- Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/311-317. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *er-Rihle fi talebi’l-hadîs*. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1395.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstîâb fi ma’rifeti’l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Cîl, 1412/1991.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî. *Tebseratü’l-hükkâm fi usûli’l-akzıye ve menâhici’l-ahkâm*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Bülûğü’l-merâm min edilleti’l-Ahkâm*. Riyâd: Dârü’l-Felek, 1424.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed & Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tağlîku’t-talîk*. thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazakî. Beyrût & Ammân: el-Mektebü’l-İslâmî & Dârü Ammâr, 1405.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü’t-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti’l-Maârifî’n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hişâm, Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1410/1990.

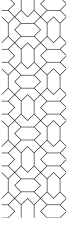
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrül-Ḳur'ânî'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzü'd-dekâ'ik*. 8 cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Salâh, eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nüreddîn İtr. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Keleş, Ekrem. *İslâm hukukuna göre anlaşmazlıkların çözümünde hakem usulü: Tahkim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Keskin, Mustafa. "Kur'an'da 'hkm' Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 431-462.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mergînânî, Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Muhammed Ebû Zehre. *Ebû Hanîfe*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1366/1947.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *Mu'cemu'l-Müfehres*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk.

- Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *et-Temyîz*. thk. Muhammed Mustafâ el-Azamî. Suûd: Mektebetü'l-Kevser, 1410.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özşenel, Mehmet. "Hadislerin Tearuzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2001), 501-503.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Müfaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk & Beyrût: Dâru'ş-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1412/2002.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfî'l-hadis (Umm'un içinde)*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 7 Cilt. y.y.: Dâru İbn Affân, 1997/1417.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Türâs, 2. basım, 1387.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiü'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *eş-Şemâil el-Muhammediyye*. thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1413/1993.
- Topaloğlu, Bekir. "Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/170-171. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Şerhü'l-manzûmeti'l-Beykuniyye*

- fi müstalahi'l-hadîs*. thk. Fehd b. Nâsır es-Süleyman. Riyâd: Dârü'l-Süryâ, 1423/2003.
- Uygur, Muteber Gülsefa. *İslâm Aile Hukukunda Hakemlik Kurumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemül-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yıldız, Abdullah. "Taharrî, Tahkîk, Tesebbüt Kavramları ve Sahâbe Dönemindeki Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Haziran 2018), 69-118.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü Âişe ale's-sahâbe*. thk. Bünyamin Erul. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâki b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muwatta'*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003.

CITATION

Üzeyir KÖSE, "Common Theft in Terms of Islamic Criminal Law", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) pp. 257-288.



İSLÂM CEZA HUKUKUNDA ORTAKLAŞA YAPILAN HIRSIZLIK

Common Theft in Terms of Islamic Criminal Law

Üzeyir KÖSE

Dr. Öğr. Üyesi,

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

uzeyirkose@kilis.edu.tr Orcid: 0000-0001-6877-4465.

Öz

İslâm hukukunda meşru yollarla elde edilen mallar dokunulmazdır. Kişi, haksız bir saldırı karşısında malını koruma hakkına sahip olduğu gibi devlet de vatandaşlarının can ve mal güvenliğini sağlamakla yükümlüdür. Bu noktada devletin öncelikli görevi suçun oluşumunu önlemektir. Alınan tedbirlere rağmen suç önlenememişse cezalandırma yoluna gidilecektir. İslâm hukukunda hırsızlığın cezası kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Ancak bu yaptırımlar daha çok bireysel hırsızlıklarla ilgilidir. Bireysel hırsızlıkların yanında birden fazla kişinin ortaklaşa olarak hırsızlık yaptıkları hatta günümüz şartlarında hırsızlıkların daha çok bu şekilde yapıldığı görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri ortaklaşa yapılan hırsızlıkların, suçun daha kararlılıkla ve sonuç alma bakımından daha az riskle işlenmesini mümkün kılmasıdır. Tek fâilli hırsızlıklarda fâilin tespit edilmesi ve gerekli yaptırımın uygulanması pek güçlük arz etmemektedir. Ortaklaşa işlenen hırsızlıklarda ise fâillerin cezai sorumluluklarının belirlenmesi oldukça zordur. Zira ortaklaşa hırsızlık yapanların her birinin fiili diğerlerinden farklı olabildiği gibi cezai ehliyet durumları da farklılık gösterebilmektedir. Örneğin ortaklaşa hırsızlıklarda suç ortağının mübâşeretin (doğrudan) veya tessebbüben (dolaylı) iştirâki cezanın niteliğine etki edecektir. Aynı şekilde eylemi gerçekleştirenler arasında ceza ehliyeti olmayanların bulunması her bir fâile aynı cezanın verilmesini imkânsız kılacaktır. Tüm bu durumlar ortaklaşa işlenen hırsızlıkları tek kişinin yaptığı hırsızlıklara nazaran oldukça karmaşık hale getirmektedir. Klasik İslâm hukukçuları bu karmaşık durumu meseleci (kazuiistik) bir yöntemle ele alarak çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Sonraki dönem eserlerde ise konu daha sistematik bir hale getirilerek suç ortaklarının cezai ehliyet durumları, mağdurla olan akrabalıkları ve suçta iştirâk dereceleri ceza takdirinde temele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Suç, Ceza, Ceza İndirimi, Hırsızlık, Doğrudan İştirâk, Dolaylı İştirâk.

KAYNAKÇA

Üzeyir KÖSE, "İslâm Ceza Hukukunda Ortaklaşa Yapılan Hırsızlık", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 18, (2020/18) ss. 257-288. **Makale Geliş T.:** 30.09.2020 **Kabul T.:** 5.11.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Abstract

In Islamic law, property acquired through legitimate means is inviolable. As a person has the right to protect his property in the face of an unjust attack, the state is also obliged to ensure the safety of life and property of its citizens. At this point, the primary duty of the state is to prevent the occurrence of crime. If the crime could not be prevented despite the measures taken, punishment will be applied. In Islamic law, the punishment for theft is fixed with the Book, Sunnah and ijma. However, these sanctions are more related to individual theft. In addition to individual thefts, it is seen that more than one person steals jointly and even in today's conditions, theft is mostly done in this way. One of the most important reasons for this is that joint thefts make it possible to commit the crime with more determination and less risk in terms of getting results. It is not difficult to identify the perpetrator and apply the necessary sanctions in single perpetrator thefts. It is very difficult to determine the criminal responsibilities of the perpetrators in the thefts committed jointly. Because, as each of those who steal jointly may differ from the others, their criminal capacity may also differ. For example, in joint thefts, the direct or indirect participation of the accomplice will affect the nature of the punishment. Likewise, the presence of those who do not have criminal capacity among the perpetrators will make it impossible to impose the same punishment on each perpetrator. All these situations make joint thefts more complicated than the thefts committed by a single person. Classical Islamic jurists tried to resolve this complex situation by handling it with a casuistic method. In the works of the following period, the subject was made more systematic and the criminal liability status of the accomplices, their relatives with the victim and the degree of their involvement in crime were taken as a basis in criminal judgment.

Keywords: Islamic Law, Crime, Penalty, Penalty Reduction, Theft, Direct Participation, Indirect Participation.

GİRİŞ

Malın insan hayatında büyük bir önemi vardır. Bu sebeple insanlar, tarihin her döneminde mal biriktirme anlayışına sahip olmuşlardır. İnsanın malvarlığına karşı yapılan haksız saldırılar aynı zamanda onun emeğine ve duygularına karşı yapılmış bir saldırıdır. İnsanlar, malvarlıklarını korumak için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Başlangıçta bu yöntemler daha çok bireysel bir görünüm arz ederken zamanla devlet, vatandaşlarının mal emniyetini sağlama görevini üzerine almıştır. Şeriatlar da malvarlığına karşı haksız saldırıları yasaklamış ve bu yasağı ihlal edenlere çeşitli yaptırımlar öngörmüştür. “Çalmayacaksın”¹ emriyle hırsızlığı açıkça yasaklayan Tevrat'ta, çalınan malın dört-beş katının ödetirilmesinden hırsızın öldürülmesine kadar varan cezalar takdir edildiği görülmektedir.² Tevrat'a göre en küçük bir şeyi çalmak hırsız-

¹ *Kutsal Kitap*, 2007, Çık. 20: 15.

² Çık. 20: 15, 17; 21: 16; 22: 1-4; Lev. 19: 11; Tes. 5: 19, 24: 7; Yşu. 7: 15.

lık suçu oluşturmakta ve Tanrı'nın emrini ihlal anlamına gelmektedir. Yahudi'den veya başka birinden çalmak arasında fark yoktur. Bunun yanında “Çalmayacaksın”³ veya “Komşunun evine, karısına, erkeğe ve kadına kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeye göz dikmeyeceksin”⁴ cümlesindeki komşudan maksadın ancak Yahudiler olduğunu söyleyerek hırsızlık suçunun oluşabilmesi için mağdurun Yahudi olmasını şart koşanlar da olmuştur.⁵

Hristiyanlıkta ise hırsızlık suçuna açık bir ceza öngörülmemiştir. “Hırsızlık eden artık hırsızlık etmesin. Tersine kendi elleriyle iyi olanı yapıp emek versin; böylece ihtiyacı olanla paylaşacak bir şeyi olsun”⁶ düsturuyla sadece nasihat edilmiştir. Başlangıçta, Hristiyan ahlak öğretisinin de etkisiyle, kilise hukuku temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik hırsızlığa hafif cezalar öngörmüştür. Ancak temelini Roma Ceza Hukuku ile mahallî örf ve âdet hukukunun oluşturduğu, yaklaşık 18. yüzyılın ortalarına kadar uygulamada kalan müşterek Avrupa ceza hukuku hırsızlık suçu için organ kesme ve damgalama gibi yaptırımlar getirmiştir. 18. yüzyıldan itibaren ise cezalarda yumuşamalar olmuş ve genel olarak hırsızlıklar hapis ile cezalandırılmıştır.⁷

İslâmiyet'te ise “Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”⁸ âyetiyle kişilerin mal emniyetinin ihlal edilmesinin önüne geçilmek istenmiştir. Hz. Peygamber de söz ve uygulamalarıyla hırsızlık suçuna uygulanacak cezada Müslümanlara rehberlik etmiştir.⁹ Hem

³ Çık. 20: 15.

⁴ Çık. 20: 17.

⁵ Abdül-Halîm İbrâhîm Muḥammed el-Murṭaî, *el-Mesihîyyûn ve'l-müslimûn fi Talmûdi'l-Yahûd*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 36.

⁶ Ef. 4: 28.

⁷ Naci Şensoy, “Eski Devirlerde ve İslâm'da Hırsızlık Suçu”, Muammer Raşit Seyiğ'e Armağan (1956): 166; Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 384-385.

⁸ el-Mâide, 5/38.

⁹ Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hudûd”, 13; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Hudûd”, 29; Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Hudûd”, 16, 18; Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muḥammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), “Hudûd”, 14; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni

Yahudilik ve Hristiyanlıkta hem de Kur'an ve sünnette yer verilen yaptırımlar bireysel hırsızlıklara yöneliktir. Ancak bireysel hırsızlıkların yanında birden fazla kişinin ortaklaşa olarak hırsızlık yaptıkları hatta günümüz şartlarında hırsızlıkların daha çok ortaklaşa yapıldığı görülmektedir. Bunun belki de en başta gelen sebebi ortaklaşa yapılan hırsızlıkların, suçun daha kararlılıkla ve sonuç alma bakımından daha az riskle işlenmesini mümkün kılmasıdır.

Kur'an ve sünnette ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda kimlere ne tür cezalar verileceği noktasında açık hükümler bulunmamaktadır. Hırâbe suçunun cezasını düzenleyen nasslar¹⁰ ile Hz. Ömer'in San'a halkından bir grubun işlediği cinayette suça katılan tüm fâillere kisası gerekli görmesi¹¹ iştirâk halinde işlenen suçlara ceza takdirinde örneklik teşkil etmektedir. Nasslarda ortaklaşa yapılan hırsızlıklara doğrudan bir yaptırım belirlenmemiş olması İslâm hukukçularını bu konuda oldukça titiz davranmaya sevk etmiştir. Bu noktada fâillerin suça katılma durumları, suça iştirâk edenlerin cezai ehliyetleri ve mağdur (mesrûkun minh) ile olan akrabalık dereceleri cezanın belirlenmesinde göz önünde tutulmuştur. Biz bu çalışmada İslâm ceza hukukunda ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda fâillere ne tür cezalar öngörüldüğünü, fâiller arasında ehliyetsizlerin veya eksik ehliyetlilerin ya da mağdurun birinci derece akrabalarının bulunmasının diğer suç ortaklarının cezasına etkide bulunup bulunmadığını ortaya koymaya çalıştık. Bu noktada yeri geldikçe TCK ile karşılaştırmalar yaptık. İştirâk teorilerine değinilmemekle birlikte İslâm ceza hukuku açısından önem arz eden mübâşeretle iştirâk (aslî iştirâk) ve tesebbüben iştirâk (fer'î iştirâk) hakkında kısaca bilgi verdik. Araştırmalarımız esnasında Sabri Erturhan'ın *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak* adlı doktora tezi dışında bu konuda yapılmış Türkçe bir çalışmaya rastlamadık. Bununla birlikte İslâm ceza hukuku açısından hırsızlığı konu edinen yüksek lisans ve doktora çalışmaları ve çok

İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı (Beyrut: y.y., 1998), "Hudûd", 26; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahîm es-Semerkindî Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hasan 'Abdülmün'im Şelebî, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), "Hudûd", 8.

¹⁰ el-Mâide, 5/33-34.

¹¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvattâ*, (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988), "Ukûl", 19; Buḥârî, "Diyâr", 21.

sayıda akademik araştırma mevcuttur. Arap-İslâm dünyasında ise İştirâk halinde işlenen suçlarla ilgili çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde Sâmî Cemîl el-Feyyâd el-Kubeyî'nin *el-İştirâk fi'l-cerime fi'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı çalışması kayda değerdir.

1. İŞTİRÂK

İştirâk, (شرك) kökünden türetilmiş “iftiâl” vezninde bir mastardır. Sözlükte “bir işe ortak olmak, karışmak, katkıda bulunmak” anlamlarına gelir.¹² İslâm ceza hukuku alanında kullanıldığında ise “tek kişi tarafından işlenmesi mümkün olan bir suçun iradi olarak birleşerek birden fazla kişi tarafından işlenmesi durumunu” ifade etmektedir.¹³ Diğer bir tabirle tek kişi tarafından işlenmeye müsait olan bir suçun birden fazla kişi tarafından işbirliği ve anlaşma yapılarak işlenmesidir.¹⁴ Türk Ceza Kanunu'na göre suçun kanuni tanımında yer alan eylemi birlikte gerçekleştiren kişilerle suçun işlenmesinde bir başkasını araç olarak kullananlar fâil olarak sorumlu tutulmaktadır. Suçun işlenmesinde kusur yeteneği olmayanları kullananların cezalarının ise üçte birden yarısına kadar artırılacağı ifade edilmektedir.¹⁵ Böylelikle TCK, özel hallerinden dolayı çeşitli suçlara alet edilmeleri ya da araç olarak kullanılmaları diğer bireylere nazaran oldukça kolay olan kusur yeteneği olmayanların istismar edilmelerine daha ağır ceza takdir etmiştir.

Kur'an-ı Kerim iyilik ve takva hususunda yardımlaşmayı tavsiye ederken günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayı yasaklamaktadır.¹⁶ Yine Kur'an'da Hz. Âdem ve eşinin birlikte işledikleri hata neticesinde cennetten çıkarılışı,¹⁷ dünyada birlikte günah işleyen ve birbirlerini doğru yoldan saptıranların hesap günü karşılıklı suçlamada bulunacakları ve müştereken azap görecekleri,¹⁸ önceki kavimlerin ortaklaşa iş-

¹² Ebi'l-Fađl Cemâlidîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Şe-ri-ke”, *Lisânu'l-Arab*, (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.), 12: 333-334.

¹³ Abdülkâdir 'Udeh, *et-Teşri' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî muşkâranen bi'l-kânûni'l-va'd'iyyi*, (Beirut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.), 1: 357.

¹⁴ Sâmî Cemîl el-Feyyâd el-Kubeyî, *el-İştirâk fi'l-cerime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 17.

¹⁵ TCK Madde 37.

¹⁶ el-Mâide, 5/2.

¹⁷ el-Bakara, 2/35-36.

¹⁸ es-Sâffât, 37/22-34.

ledikleri suçlar sebebiyle toplu olarak helak edilişleri¹⁹ anlatılır. Bunlar ilâhî hikmet, ibret ve uhrevî sorumluluk bakımından oldukça önemli olmakla birlikte İslâm ceza hukukunda pratik bir karşılığa sahip değildir.

Klasik İslâm hukuku eserlerinde cezalar cinâyât, had ve ta'zîr şeklinde tasnif edilir. İştirâk veya iştirâk halinde işlenen suçlar ise ayrı bir başlık altında incelenmeyip her bir suç ve bu suça uygulanacak ceza ele alınırken iştirâk konusuna da temas edildiği görülür. Bunlara baktığımızda ortaklaşa işlenmeye müsait olan suçların öldürme ve yaralama suçları ile hırsızlık suçu olduğu görülür.²⁰ Modern dönem İslâm hukukçuları klasik kaynakların takip ettiği metotlardan hareketle iştirâk kavramını sistemli bir hale getirmişlerdir. Bu noktada iştirâk halinde işlenen suçlar dört kategoriye ayrılmıştır.

a) Suçlu (fâil) suçun maddi unsurunu meydana getirirken başkalarıyla ortaklaşa hareket eder.

b) Suçlu suçun maddi unsurunu meydana getirirken başkalarıyla ittifak eder.

c) Suçlu bir başkasını suç işlemeye teşvik eder.

d) Suçlu suça iştirâk etmeksizin çeşitli araçlarla suçun işlenmesine yardımcı olur.²¹

Bu dört durum dikkate alındığında İslâm ceza hukuku açısından iki tür iştirâk ortaya çıkmaktadır. Bunlar mübâşeretten iştirâk (aslî iştirâk) ve tesebbüben iştirâk (fer'î iştirâk).

1.1. Mübâşeretten İştirâk (Aslî İştirâk-Doğrudan İştirâk)

Her bir ortağın suçun maddi unsurunu gerçekleştirdiği veya suçun maddi unsurundan bir kısmının gerçekleşmesine katkıda bulunduğu iştirâk şekli ceza hukukunda mübâşeretten iştirâk olarak adlandırılır.²² Bu şekilde bir suça iştirâk edenlerden her biri aslî fâildir. Günümüzde

¹⁹ eş-Şems, 91/11-14.

²⁰ Ahmet Akgündüz, "İştirak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 442.

²¹ Üdeh, *et-Teşrî'ü'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 357; Kubeyîsî, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 47.

²² Üdeh, *et-Teşrî'ü'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 357, 360; Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 122.

mübâşeretten iştirâk kavramı yerine “aslî fâillerin çokluğu” kavramı kullanılmaktadır.²³ Ancak burada “çok fâilli suçlar” ya da “zorunlu iştirâk” kavramlarıyla “aslî fâillerin çokluğu” kavramlarını karıştırmamak gerekir. Çok fâilli suçlarda suçun unsurları arasında, fâillerin birden fazla olma şartı bulunmaktadır. İştirâk halinde ise bir zorunluluk olmamasına rağmen birden fazla kişinin bir araya gelerek hukuken suç sayılan bir hareketi birlikte yapmaları söz konusudur.²⁴ Buna göre rüşvet suçu çok fâilli suçların bir örneğini oluşturmaktadır. Bazı Hanefîler ve Hanbelîler, hırâbe suçundan bahsedebilmek için de üç ve daha fazla kişinin varlığını gerekli görmektedirler.²⁵ Fakihlerin çoğunluğuna göre ise hırâbe suçunun oluşabilmesi için fâillerin sayısının bir önemi yoktur. Diğer bir ifadeyle suçun diğer unsurları tamamlandıktan sonra bir kişinin yol kesip eşkıyalık yapmasıyla bile hırâbe suçu oluşabilir.²⁶

Mübâşeretten iştirâkte fâillerin suç işleme konusunda önceden bir anlaşma yapmaları durumu temâlü’ (ittifâk) olarak adlandırılır.²⁷ Temâlü’ durumunda suça iştirâk edenlerin hepsi söz konusu suçu işlemeden önce belirli bir gayeyi gerçekleştirmek için ortak bir maksatta birleşirler ve hukuka aykırı fiili meydana getirmek için birlikte hareket ederler.²⁸ Önceden aralarında bir anlaşma olmaksızın suça iştirâk eden fâillerden her birinin kanunun suç saydığı fiili diğerleriyle aynı zamanda (aynı olayda) ortaya koyması ise tevâfuk (tesadüf) olarak adlandırılır. Tevâfuk

²³ Kubeysî, *el-İştirâk fi’l-cerime*, 49.

²⁴ Zahir Yılmaz, *Türk Ceza Hukukunda İştirâkin Bir Türü Olarak Dolaylı Faillik* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 35.

²⁵ Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, (Beirut: Dârü’l-Mârifet, 1989), 9: 195; ‘Alâaddîn es-Semerḳandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405/1984), 3: 155; Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh ez-Zerkeşî, *Şerḫü Zerkeşî ‘alâ metni’l-Hıraḳî*, thk. ‘Abdullâh b. Dehîş, 3. Baskı (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 1430/2009), 4: 87; Manşûr b. Yûnus b. İdrîs Buhûtî, *Keşşâfî’l-ḳınâ’ an metni’l-iḳnâ’*, thk. Muḥammed Emîn eḳ-Dınnâvî, (Beirut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1417/1997), 5: 128-129.

²⁶ İbn Saîd et-Tennûḫî Saḫnûn, *Müdevvenetü’l-kübrâ li’l-İmâm Mâlik b. Enes*, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 4: 556; Şemsüddîn Muḥammed b. el-Ḥaḫîb Şirbînî, *Muḡni’l-muḫtâc ilâ ma’rifeti me’anî elfâzi’l-minḫâc*, (Beirut: Dârü’l-Mârifet, 1997), 4: 236.

²⁷ ‘Üdeh, *et-Teşrî’u’l-cinâiyyi’l-İslâmî*, 1: 361; Kubeysî, *el-İştirâk fi’l-cerime*, 56; Kâmil Muḥammed Ḥuseyn ‘Abdullâh Ḥâmid, *Aḫkâmü’l-iştirâk fi’l-cerime fi’l-fıḫhi’l-İslâmî* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî’atü’n-Necâhi’l-Vataniyye, 2010), 35-36.

²⁸ ‘Üdeh, *et-Teşrî’u’l-cinâiyyi’l-İslâmî*, 1: 361; Kubeysî, *el-İştirâk fi’l-cerime*, 36-37.

durumunda suç ortaklarından her biri, diğer fâil ya da fâillerden habersiz olarak suça yönelmiştir. Ancak suçun mahalli ve zamanı noktasında irade dışı bir tesadüf oluşmuştur. Mesela bir anda ortaya çıkan kavgalarda, genelde kavgaya iştirâk eden kişiler arasında önceden bir anlaşma ve irade birliği söz konusu olmaz. Bu gibi olaylarda her bir şerîk kendi iradesiyle olaya müdahil olur ve sadece kendi fiilinin neticesinden sorumlu tutulur. Ebû Hanîfe temâlü' ve tevâfuk arasında bir ayrıma gitmemiştir. Ona göre her iki durumda da fâillere uygulanacak yaptırım aynıdır. Diğer mezhep imamaları ise bu iki durumu ve bu durumlara bağlanacak hükümleri ayrı mütalaa etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup bazı fakihlerin de Ebû Hanîfe ile aynı kanaatte oldukları ifade edilmektedir.²⁹

Fâilin mübâşir şerîk kabul edildiği iki temel durum vardır:

a) Fâil, hukuken suç kabul edilen fiilin icra hareketlerine başladığı andan itibaren mübâşir şerîk olarak kabul edilir. Çağdaş hukuktaki deyimiyile ifade etmek gerekirse fâil, suçu işlemeye başladığı andan itibaren mübâşir konumundadır. Suçun tamamlanıp tamamlanmamasının bu nitelemeye bir etkisi yoktur. Ancak cezalandırma konusunda bu durum dikkate alınır. İcra hareketlerine başlanmakla birlikte tamamlanamamış had cezası gerektiren bir fiil hâkim tarafından ta'zîrle cezalandırılacaktır. Suç tamamlanmış ise, cezayı düşüren veya hafifleten herhangi bir durum olmadığı sürece, asıl cezanın uygulanması gerekir. Hâkimin bu noktada takdir hakkı yoktur.³⁰

b) Mübâşir konumunda olan suç ortağı, fer'î şerîk'in istediği gibi yönlendirebileceği bir konumda ise fer'î şerîk de suça doğrudan iştirâk etmiş sayılır. İslâm hukukçuları bu noktada genel olarak aynı kanaati paylaşmakla birlikte uygulamada farklılıklar olduğu görülmektedir.³¹

1.2. Tesebbüben İştirâk (Fer'î İştirâk-Dolaylı İştirâk)

Suçun maddi unsurunu oluşturan hareketlere fiilî olarak katılmakla birlikte aslî fâille ittifak yapmak, onu suça teşvik etmek veya su-

²⁹ Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 360-361; Hâmid, *Ahkâmü'l-iştirâk fi'l-cerime fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 37.

³⁰ Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 361; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 50.

³¹ Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 362; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 49.

çün işlenmesine yardımcı olmak suretiyle suçta iştirâk etmeye tesebbüben iştirâk adı verilir. Suça bu şekilde katılan kimseye de mütesebbiben ortak (fer'î fâil) denir.³² Tesebbüben iştirâkten söz edebilmek için şu şartların bulunması gerekir:

a) Kanunun suç olarak kabul edip hakkında ceza takdir ettiği bir fiil bulunmalıdır. Suça iştirâkten söz edebilmek için kanunun suç olarak kabul ettiği bu fiilin işlenmiş olması gerekir. Ancak bahse konu fiilin tam olarak işlenmesi şart değildir. Fiilin icra hareketlerine başlanması suç ortağı addedilmek için yeterlidir. Hırsızlık maksadıyla suç ortaklığı yapan mübâşir ve mütesebbib henüz çalınan mallar dışarı çıkarılmadan yakalanmış olsalar hırsızlık suçu tamamlanmış sayılmaz. Bu durumda suç ortaklığından ziyade ortaklaşa hırsızlık suçuna teşebbüsten bahsedilir. Suçun icra hareketlerine başlanmasına rağmen suç tamamlanamadığı için hırsızlığın aslî cezası olan had değil, ta'zîr gerekecektir. Kimi durumlarda aslî fâil cezalandırılmasa bile tesebbüben iştirâkte bulunan cezalandırılabilir. Örneğin aslî fâilin yaş küçüklüğü veya akıl hastalığı gibi bir sebeple bedenî cezadan muaf olması fer'î fâilin cezalandırılmasına engel teşkil etmez.³³ Ancak bu durumda fer'î fâile verilecek cezanın türü noktasında mezhepler arasında farklı görüşler vardır. 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu da aynı kanaati ortaya koymaktadır. Bu durum "Suça iştirakten dolayı sorumlu tutulabilmek için ilgili suçun en azından teşebbüs aşamasına varmış olması gerekmektedir."³⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

b) Fer'î fâilin suçun oluşmasında ittifak, teşvik ve yardım gibi bir katkısı olmalıdır. Hukuka aykırı fiilin icrasında mübâşirin ve mütesebbibin irade birliği yapmaları ve bu irade birliğinin aynı fiil üzerinde olması gerekmektedir. Örneğin mübâşir ve mütesebbib hırsızlık yapma konusunda anlaşmış olsa ancak mübâşir hırsızlık için girdiği evde cinayet işlese bu iki kişi arasında adam öldürme suçu dolayısıyla bir ortaklıktan söz edilemez. Ancak bu durum mütesebbiben ortağın herhangi bir şekilde cezalandırılmayacağı anlamına gelmez.³⁵

³² Üdeh, *et-Teşrî u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 365; Kubeysi, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 48, 55.

³³ Üdeh, *et-Teşrî u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 366; Kubeysi, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 55.

³⁴ TCK Madde 40/3.

³⁵ Üdeh, *et-Teşrî u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 366-367; Kubeysi, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 56.

c) Fer'î fâil, suç sayılan fiilin işlenmesinde gerekli olan hareketleri kasıtlı olarak yapmış olmalıdır. İştirâk halinden söz edebilmek için, teşvik ve yardım etme gibi bir yolla hukuka aykırı muayyen bir fiilin kastedilmesi gerekmektedir. Mesela bir kimse diğerini muayyen bir şahsı darp etmesi için teşvik etse, o da gidip ilgili şahsın mahsulüne zarar verse teşvik eden kişi suç ortağı olarak kabul edilemez. Ancak teşvik ettiği suçtan dolayı cezayı hak eder. Zira birilerini suça teşvik etmek, o suç işlenmemiş olsa da günahıdır ve cezayı hak eder.³⁶ Ancak burada işlenmemiş bir suçtan dolayı ceza verildiği anlamı kastedilmemektedir. Burada hâkim, birilerini suç işlemeye teşvik eden kimseyi bu hareketinden dolayı uygun bir şekilde ta'zîr etmektedir.

2. ORTAKLAŞA YAPILAN HIRSIZLIK

Arapçada *sirkat* ve *serika* kelimeleriyle ifade edilen hırsızlık sözlükte, “*başkasına ait bir malı gizlice almak*” anlamına gelir.³⁷ Klasik fıkıh eserlerinde yapılan hırsızlık tanımları da kelimenin sözlük anlamıyla uyumludur. Bununla birlikte mezheplerin hırsızlık suçuna yaklaşımları ve fiilin had cezasını gerektiren bir suç olarak kabul edilebilmesi için gerekli görülen şartları tanıma dâhil etme çabası tanımlar arasında bazı farklılıklar ortaya çıkarmıştır.³⁸ Bu tanımların ortak noktasını “*başkasına ait bir malın korunduğu yerden gizlice alınması*” oluşturmaktadır.

İslâm hukukunda meşru yollarla elde edilen mallar dokunulmazdır. Kişi, haksız bir saldırı karşısında malını koruma hakkına sahip olduğu gibi devlet de vatandaşlarının can ve mal güvenliğinden sorumludur. Devletin öncelikli görevi suçun oluşumunu engellemektir. Alınan tedbirlere rağmen suç önlenememişse cezalandırma yoluna gidilecektir. Malvarlığına yönelik haksız bir saldırı olan hırsızlığın ceza gerekti-

³⁶ Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1: 370-371; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 56-57.

³⁷ İbn Manzûr, “Se-ra-ka”, *Lisânu'l-'Arab*, 12: 21-22.

³⁸ Tanımlar için bk. Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, tahkik: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 3. Baskı (Riyad: Dâru 'Alemlî-Kütüb, 1417/1997), 12: 416; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, 6. Baskı (Beirut: Dâru'l-Mârife, 1982), 2: 445; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 4: 102; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 207; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 71-72.

ren bir eylem olduğu kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Konuyla ilgili Kur'an'da, “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin...*” (el-Mâide, 5/38) buyrulmaktadır. Hz. Peygamber de hem hırsızlık yapanların dünya ve ahirette birtakım cezalarla karşılaşacaklarını bildirmiş hem de Kur'an'da mutlak olarak ifade edilen cezanın hangi şartlarda ve ne şekilde uygulanacağını açıklamıştır.³⁹ İslâm hukukçuları da şartlar oluştuğunda hırsıza had cezasını gerekli görmüşlerdir.⁴⁰ Bu şartlardan bazıları fâilin ehliyetiyle ya da mağdurla arasındaki yakınlık derecesiyle ilgilidir. Buna göre ceza ehliyeti olmayan akıl hastaları ve çocuklar had kapsamı dışında tutulmaktadır. Bazıları ise hırsızlığa konu olan mal ile ilgilidir. Genel olarak mezhepler hırsızlığa konu olan malın başkasına ait olması, hırs (muhafaza) altında bulunması, hukuki ve mali açıdan değer taşıması, nisab miktarına ulaşması ve muhafaza edildiği yerden gizlice alınmasını şart koşmuşlardır.⁴¹ Ancak bu şartların ayrıntısında tam bir ittifaktan söz edilemeyeceği gibi bunlardan istisna eden fakihler de bulunmaktadır. Örneğin Hasan el-Başrî (110/728), Hâricîler ve Zâhirîler hırsızlık hadinde çalınan malın az ya da çok olmasını dikkate almamıştır.⁴² Hatta

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl Buḥârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hudûd”, 13; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi' u's-şâhih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Hudûd”, 29; Ebû İsmâ'îl Muhammed b. İsmâ'îl b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi' u's- şâhih*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Hudûd”, 16, 18; Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), “Hudûd”, 14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Ğazvî İbn Mâce, *es-Sünen*, tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: y.y., 1998), “Hudûd”, 26.

⁴⁰ el-Ğadî Ebî Muhammed 'Abdülvahhâb b. 'Ali b. Naşr el-Bağdâdî el-Mâlikî, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Muhammed Hasan İsmâ'îl eş-Şâfiî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2: 338; İbn Rüşd el-Ğafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 452; Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşki (Mısır: Matba'atü'n-Nahda, ts.), 11: 319; İbn Ğudâme, *el-Muğnî*, 12: 415; Zerkeşi, *Şerḫu Zerkeşi 'alâ metni'l-Ğırâkî*, 4: 63; Kubeyşi, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 72-73.

⁴¹ Ğadî 'Abdülvahhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, 2: 338-346; İmâm 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Meş'ûd Ğâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1974), 7: 66-80; İbn Rüşd el-Ğafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 447-451; Ebi'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerḫu's-şâğîr 'alâ ekrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 4: 469-470; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, 17: 385-388.

⁴² Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ğâvi'l-Kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. 'Ali Muhammed Muavviḍ-'Adil 'Ahmed 'Abdülmevcûd, (Beyrut:

Dâvûd ez-Zâhirî (270/884) malın muhafaza altında olma (hırz) şartını da kabul etmemiştir.⁴³

Fakihlerin öne sürdükleri bu şartlar, hadlerin çerçevesini oluşturmada oldukça ihtiyatlı davrandıklarını göstermektedir. Aynı ihtiyat iştirâk halinde işlenen hırsızlıklarda da bulunmaktadır. Tek fâilli hırsızlıklarda fâilin tespit edilmesi ve gerekli yaptırımın uygulanması pek güçlük arz etmezken; ortaklaşa işlenen hırsızlıklarda fâillerin cezai sorumluluklarının belirlenmesi oldukça zordur. Zira ortaklaşa hırsızlık yapanlardan her birinin fiili diğerinden farklı olabildiği gibi cezai ehliyet durumları da farklılık gösterebilmektedir. Örneğin ortaklaşa hırsızlıklarda suç ortağının mübâşeretten veya tessebbüben iştirâki cezanın niteliğine etki edecektir. Aynı şekilde eylemi gerçekleştirenler arasında ceza ehliyeti olmayanların bulunması ya da malı çalınan kimseyle (mesrûkun minh) akrabalık ilişkisi bulunanların olması her bir fâile aynı cezanın verilmesini imkânsız kılacaktır. Tüm bu durumlar ortaklaşa işlenen hırsızlıkları tek kişinin yaptığı hırsızlıklara nazaran oldukça karmaşık hale getirmektedir.

2.1. Fâillerin Hırsızlığın Her Bir Ögesini Birlikte Gerçekleştirmeleri

Fakihler, iştirâk halindeki hırsızlıklarda fâillerin suça iştirâk derecelerini tespit edebilmek maksadıyla bazı ölçütler belirlemişlerdir. Bu ölçütler daha çok eylemin icrası ve çalınan malın miktarıyla ilgilidir. Buna göre koruma alanını aşarak hırz altındaki nisab miktarı veya daha fazla bir malı bulunduğu yerden dışarı çıkararak fâiller, ortaklaşa hırsızlık suçu işlemiş kabul edilirler. Çalınan mal paylaştırıldığında suç ortaklarının her birine düşen pay nisab miktarına ulaşıyorsa fâiller, diğer şartlar da sağlanıyorsa, aslî yaptırımı hak etmiş demektir. Bu konuda mezhepler arasında ittifak vardır.⁴⁴ Ancak hırsızlığa konu olan mal, toplamda

Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 13: 269; Ebi'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 12: 437; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7: 77; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 447.

⁴³ İbn Hâzım, *el-Muhallâ*, 11: 321; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 443.

⁴⁴ Kubeysî, *el-İştirâk fî'l-cerime*, 76.

nisab miktarına ulaştığı halde fâiller arasında paylaşıldığında her birine düşen miktar nisaba ulaşmıyorsa suçun had gerektirip gerektirmediği noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığının iki temel sebebi olduğu söylenebilir. Olaya nisab miktarı bir malın çalınmış olması açısından bakanlar, fâillerin sayısına ve her birine düşen miktara itibar etmeksizin had uygulanmasını gerekli görmektedir. Hırsızlıkta fâilleri ve bunların eylemleri sonucunda ortaya çıkan durumu itibara alanlar ise çalınan tek bir nisab miktarı mal karşılığında birden fazla kişinin cezalandırılmasını doğru bulmazlar.⁴⁵ Bu kabuller neticesinde üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir.

Hanefilerle Şâfiîlere göre hırsız olarak kabul edilen mekâna birlikte giren ve malı birlikte dışarı çıkaran kimselere had uygulanabilmesi için her bir fâile en az nisab miktarı malın düşmesi gerekmektedir. Hanefiler hırsızlık suçuna mübâşeretten iştirâk edenlere verilecek cezanın belirlenmesinde çalınan malın toplamını esas almaktadırlar.⁴⁶ Şâfiîler buna ek olarak hırsız altındaki malın taşınmasında fâillerin birlikte hareket etmelerini de dikkate almışlardır. Buna göre fâiller malın bulunduğu yerden dışarı çıkarılmasında bireysel davranmışlarsa had uygulanabilmesi için her bir fâilin en az nisab miktarı malı dışarı çıkarması gerekmektedir.⁴⁷ Süfyân es-Sevrî (161/778) ve İshâk b. Râhûye (238/853) gibi fakihlerin yanında Hanbelîlerden İbn Kudâme de bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁸ Bunlara göre Hz. Peygamber'in, "*Hırsızın eli ancak çeyrek dinar veya bundan daha fazla bir mal karşılığında kesilir.*"⁴⁹ şeklindeki hadisi nisab miktarına ulaşmayan hırsızlıklarda had uygulanmayacağına delilidir.⁵⁰ Ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda kendisine nisab miktarı mal düşmeyen

⁴⁵ Kubeyî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 77.

⁴⁶ Ebi'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Kudûrî, *Muhtasarul-Kudûrî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 201; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 7: 78; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-il-muhtâr*, 4: 105; Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3: 202-203.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13: 297-298; Ebî İshâk İbrâhîm b. 'Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühîzzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 3: 354; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 441.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 468; Kubeyî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 80.

⁴⁹ Buḥârî, "Ḥudûd", 13; Müslim, "Ḥudûd", 2-5.

⁵⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmüttalib, (b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001), 7: 319-320, 372-373.

birine had uygulamak Hz. Peygamber'in hadisiyle çelişmek olacaktır.⁵¹ Hanefiler ise ilgili rivayetlere dayanarak⁵² hırsızlıkta nisab miktarını en az bir dinar (4,25 gr altın) veya o dönemde buna denk bir değere sahip olan on dirhem (29,75 gr gümüş) kabul etmişlerdir.⁵³ Kıyasa göre de tek kişi tarafından yapılan hırsızlıklarda çalınan mal nisab miktarına ulaşmadığında had gerekmediğine göre ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda da her bir fâile düşen hisse nisab miktarına ulaşmadıkça had uygulanmaması gerekir.⁵⁴

Mâlikîler ise ortaklaşa yapılan hırsızlıklara uygulanacak yaptırımın belirlenmesinde çalınan malın niteliğini esas almışlardır. Çalınan mal her bir fâilin diğerinin yardımına ihtiyaç duymadan hırsız altından çıkarılmasına elverişli ise, her bir fâile nisab miktarı mal düşmediği sürece, had cezası uygulanmaz. Malın ağırlığı veya çokluğu sebebiyle hırsız altından çıkarma noktasında yardımlaşmaya ihtiyaç duyuyorlarsa her birine had uygulanır.⁵⁵

Hanbelîler ortaklaşa yapılan hırsızlıkların cezasını kısas hükümlerine kıyasla belirlemişlerdir. Buna göre birden fazla kişinin ortaklaşa işlemiş oldukları cinayetlerde hepsinin aslî müeyyide olan kısasla cezalandırılmaları gerektiği gibi nisab miktarını bulan ortaklaşa hırsızlıklarda da her bir fâile had uygulanmalıdır.⁵⁶ Çalınan malın ağırlığı veya miktar olarak fazla olması sebebiyle hırsız altından dışarı çıkarmada ortakların yardım-

⁵¹ Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 77.

⁵² Buḥârî, "Ḥudûd", 13; Müslim, "Ḥudûd", 5; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 12; Tirmizî, "Ḥudûd", 16.

⁵³ Ebî 'Abdillâh Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, thk. Ahmed 'Îsâ el-Ma'sarâvî, (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1427/2006), 2: 624; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, 4: 103.

⁵⁴ Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, 13: 297-298; el-Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 80.

⁵⁵ Kâdî 'Abdülvaḥhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, 2: 341-342; el-Kâdî Ebî Muḥammed 'Abdülvaḥhâb b. 'Alî b. Naşr el-Bağdâdî el-Mâlikî, *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâilî'l-ḥilâf*, thk. Hasan Selmân, (Riyâd: Dârü İbn Kâyyim, 2008), 2: 947; İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 448; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrahmân el-Mağribî Ḥaṭṭâb Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl li şerḥi muhtasarı ḥalîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 8: 416; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 78.

⁵⁶ Ebî'l-Kâsım 'Umar b. Ḥuseyn el-Ḥıraqî, *Metmü'l-Ḥıraqî 'alâ mezhebi Ebî 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (b.y.: Dârü's-Şaḥâbe li't-Türâs, 1413/1993), 135; İbn Kûdâme, *el-Muğnî*, 12: 468.

laşmaya ihtiyaç duymalarının cezaya bir etkisi yoktur.⁵⁷ Caferîlerden nakledilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Caferîlerin diğer görüşüne göre ise fâillerin her birine düşen mal nisab miktarına ulaşmadıkça had cezası uygulanmaz.⁵⁸

2.2. Hırs Alanına Birlikte Girip Mal Çalmada Ayrı Hareket Edenler

Hırsızlık amacıyla ev, işyeri veya hırs kabul edilen herhangi bir yere birlikte giren ancak malın dışarı çıkarılmasında bireysel hareket eden fâillere ne tür yaptırım uygulanacağı fâillerin eylemlerine ve almış oldukları malın miktarına göre değişiklik arz etmektedir. Malın dışarı çıkarılmasında bireysel hareket eden fâillerin her birinin almış olduğu mal nisab miktarı ve daha fazla ise fâillere aslî ceza olarak had uygulanması gerekecektir. Fâillerin çalmış oldukları malın toplam değeri nisab miktarının altında ise hiçbirine had uygulanmayacaktır. Bu konuda mezhepler arasında ittifak vardır.⁵⁹

Birlikte hırs mahalline giren fâiller, malın dışarı taşınmasında ortak hareket etmemişlerse kimlere ne tür ceza uygulanacağı ihtilafıdır. Hanefîlere göre hırs mahalline birlikte giren fâillerin çalmış oldukları malı içlerinden herhangi birine yüklemeleri ve bu kişinin malı hırs mahallinden çıkarması durumunda tüm ortaklara had uygulanması gerekir. Suç ortaklarının hırs mahallini mübâşirle eşzamanlı, mübâşirden önce veya sonra terk etmeleri hükmü değiştirmez. Hanefî imâmlardan Züfer'e göre hırsızlık suçunun oluşumu için öne sürülen şartlar dikkate alındığında sadece malı hırs altından çıkaran kimseye had uygulanması gerekmektedir. Zira mübâşir, malı hırs altından dışarı çıkaran kişidir. Diğerleri suça iştirâk etmekle birlikte suçun maddi unsuruna tam manasıyla katılmış değildir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmâmeyn burada kıyası terk ederek istihsanla hüküm vermişlerdir. Kıyası terk etme gerekçelerini ise şu şekilde temellendirmişlerdir: Toplumda hırsızlığı meslek haline getirenlerden bazıları amaçlarına daha kolay ulaşabilmek

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 468.

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan el-Hillî, *el-Muhtaşaru'n-nâfi' fi fikhî'l-İmâmiyye*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1405/1985), 302.

⁵⁹ Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 2: 533; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 82.

için kendileri gibi olanlarla iş birliği içerisinde hareket etmeyi tercih etmektedir. Bunlar hırsızlık anında birlikte hırs mahalline girmek yerine iş bölümü yapmakta; bir kısmı gözcülük yaparken diğerleri malı korunduğu yerden almaktadır. Haddi gerektiren hırsızlığın şartları dikkate alındığında sadece malı hırs altından çıkararak kişi ya da kişilere had uygulanması gerekmektedir. Oysa gözcülük yaparak veya dışarıdan gelebilecek engellemelere karşı koyarak suça iştirâk edenler de suçun manevî ortağı hükmündedir. İştirâk halinde işlenen hırsızlıklarla hırâbe suçuna yardım edenlerin durumu benzerlik arz etmektedir. Nitekim yol kesip eşkıyalık yapanlardan birinin adam öldürmesi diğer aslî ve fer'î iştirâkçilerin cezalandırılması için yeterlidir. Diğer taraftan ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda şüphe gerekçesiyle haddin düşürülmesi cezaların infazını zora sokacaktır. Bu ise toplumsal kargaşayı beraberinde getirecektir. Bu sebeple ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda mübâşir ve mütesebbib ayrımı yapılmaksızın aslî cezanın uygulanması gerekmektedir.⁶⁰ Hanbelîler de bu konuda Hanefîlerle aynı kanaattedir. Ancak onlar had cezası için çalınan malın nisab miktarına ulaşmasını yeterli görürken⁶¹ Hanefîler her bir suç ortağına nisab miktarı payın düşmesini gerekli görmektedirler.⁶²

Görüldüğü üzere Hanefîler ortaklaşa yapılan hırsızlıkların cezasının belirlenmesinde suç birliği teorisini⁶³ diğer bir ifadeyle “temâlû-ittifak” anlayışını esas almışlar; aslî ve fer'î iştirâk ayrımına gitmeksizin suç ortaklarının hepsini eşit derecede fâil kabul etmişlerdir. Bu sebeple hırsızlık suçunda malı hırs mahallinden dışarı çıkarmada bizzat aktif olmayan kimselerin hırs mahalline girmelerini ve malı dışarı çıkaranlara herhangi bir şekilde yardım etmelerini aslî ceza için yeterli sebep saymışlardır.⁶⁴

Mâlikîler ortaklaşa yapılan hırsızlıklarda uygulanacak yaptırımın be-

⁶⁰ Serahşî, *el-Mebsût*, 9: 148-149; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7: 66; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, 4: 105-106.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 468; Kubeyî, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 85.

⁶² Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, 4: 106.

⁶³ İştirâk halinde işlenen suçlara katılan herkesin ilgili suçtan aynı derecede sorumlu tutulması ve aynı şekilde cezalandırılması anlayışına dayanan bir sistemdir. Bu teoriye göre tek bir suç ve tek bir sorumluluk vardır. Bazı modern hukuk araştırmacıları bu teoriyi “Herkes birbirinin fiilinin failidir” cümlesiyle anlatmaktadır. Yılmaz, *Türk Ceza Hukukunda İştirâkin Bir Türü Olarak Dolaylı Faillik*, 26-27.

⁶⁴ Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirâk*, 154.

lirlenmesinde had suçunun unsurlarının tamamlanmış olmasına önem vermişlerdir. Bu sebeple hırs mahalline birlikte girmiş olmayı had için yeterli sebep saymamışlar; malın dışarı çıkarılmasında da aktif rol almayı gerekli görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle Mâlikîlere göre hırsızlık suçunda had, çalınan malı doğrudan dışarı çıkaranlara ve malın hırs altından çıkarılmasında yardım edenlere uygulanır. Ancak hırsız başkasından yardım almaksızın çaldığı malı dışarı çıkarmaya muktedir ise aslî ceza sadece ona uygulanmalıdır.⁶⁵

Şâfiîlere göre hırs mahalline birlikte giren hırsızlara ceza takdir edilirken her bir fâilin ortaya koyduğu eylem esas alınmalıdır. Buna göre hırsızlık için hırs mahalline giren gruptan bir ya da birkaç kişi çalınan nisab miktarı veya daha fazla bir malı dışarı çıkarmış olsa had sadece bunlara uygulanır. Çalınan malın dışarı çıkarılmasında aktif rol almayan kimselerin çalınan maldan pay alıp almamaları da durumu değiştirmez.⁶⁶ Şâfiîlerin bu kabulleri modern hukuktaki suç ayrılığı teorisine karşılık gelmektedir. Suç birliği teorisinin sakıncalarını ortadan kaldırma düşüncesinden hareketle geliştirilen bu teoriye göre iştirâk halinde işlenen suçlarda fâil sayısı kadar suç vardır. Diğer bir tabirle bu teori suça iştirâk edenler arasındaki ilişkiyi yok sayarak her bir iştirâkçinin kendi şartlarında ele alınması esasına dayanmaktadır. Bu sebeple suça iştirâkten ziyade iştirâk suçu üzerinde durulmaktadır. Suç ayrılığı teorisine göre aslî iştirâk-fer'î iştirâk şeklinde bir ayırımdan bahsedilemeyeceği gibi, ileride geleceği üzere, cezayı hafifleten veya ağırlaştırılan sebeplerin diğer suç ortaklarına sirayeti de mümkün değildir.⁶⁷

2.3. Suç Ortakları Arasında Ehliyetsizlerin Bulunması

Hırsızlık suçuna iştirâk edenler arasında çocuklar, akıl hastaları veya mağdurun akrabalarından biri bulunabilir. Hatta farklı zamanlarda yapılan araştırmalar çocukların karıştıkları suç türleri arasında ilk sırayı

⁶⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zâhîra*, thk. Muhammed Huccî, (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12: 169-170; Üdeh, *et-Teşrî u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 2: 534; Kubeyî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 85.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 379; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13: 299; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 442; eş-Şîrâzî, *el-Mühazzebe fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 3: 354.

⁶⁷ Yılmaz, *Türk Ceza Hukukunda İştirâkin Bir Türü Olarak Dolaylı Faillik*, 27.

hırsızlığın aldığını göstermektedir.⁶⁸ İslâm hukukunda kural olarak akıl hastaları ve çocuklar hadlerden muaftır. Bunların hukuka aykırı fiili tek başlarına veya mükelleflerle birlikte irtikâp etmeleri de durumu değiştirmez. Bu noktada herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁶⁹ Ancak bunların hırsızlık suçuna iştirâk etmelerinin diğer fâillerin cezasına etki edip etmeyeceği hususunda fikir ayrılığı olduğu görülmektedir.

Ebû Yûsuf dışındaki Hanefî imamlara göre hırsızlık suçuna iştirâk edenlerden birinin veya birkaçının ceza ehliyetinin olmaması diğer fâillerden de haddi düşürür. Zira hırsızlık tek bir suç olup suça iştirâk edenlerden birinin ya da birkaçının gayri mükellef olması fiilde şüphe meydana getirmektedir. Hanefîler bu hükme ulaşırken kısas ile hırsızlık arasında kıyas yapmışlardır. Hanefîlere göre kasten ve hata ile adam öldürme suçuna iştirâk edenlerden hiçbirine kısas uygulanmadığı gibi cezai ehliyetleri olmayan kimselerle birlikte hırsızlık suçu irtikâp edenlere de had uygulanmaması gerekir. Ebû Yûsuf ise cezanın belirlenmesinde suça iştirâk edenlerin eylemlerinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre başkasından yardım almaksızın çalınan malı hırsız altından çıkararak akıl hastası veya çocuk ise ne bunlara ne de diğer suç ortaklarına had uygulanır. Ancak çalınan malı mükellef ya da mükellefler dışarı çıkarmışsa bunlara had uygulanması gerekir.⁷⁰ Çocuklar ise hâkimin uygun gördüğü bir şekilde te'dip edilir.⁷¹

Cumhura göre mükelleflerin cezai ehliyeti olmayan çocuklarla veya akıl hastalarıyla iştirâk halinde yapmış oldukları hırsızlıklarda her fâil kendi durumuna göre değerlendirilir. Buna göre cezai ehliyeti bulunmayan çocuk ya da akıl hastasıyla yardımlaşarak hırsız altındaki nisab miktarı malı çalan yetişkinlere had uygulanacaktır. Hırs mahalli-

⁶⁸ Aysim Tuğ-Yeşim Doğan-Hamit Hancı, "1996-1999 Çocuk Suçluluğu Profili", Ankara Barosu Dergisi 2 (2002), 184; Gökpınar, M., "Sosyal ve Kriminal Boyutlarıyla Çocuk Suçluluğu", *TBB Dergisi* 72 (2007), 209.

⁶⁹ Kâdî 'Abdülvahhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, 2: 338; Mâverdî, *el-İhâvi'l-Kebîr*, 13: 278; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3: 140, 149; 'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 434; Kârâfî, *ez-Zahîra*, 12: 140.

⁷⁰ Serahşî, *el-Mebûsât*, 9: 189; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 7: 67; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 4: 109; 'Üdeh, *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 2: 610-611; Kubeyşî, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 94-95.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 7: 63-64; Muḥammed Ebû Zehrâ, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikḥi'l-İslâmî: el-Cerîme*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1998), 339.

ne birlikte girmiş olmakla beraber her biri farklı mal almışsa cezanın belirlenmesinde her bir fâilin hırz mahallinden dışarı çıkarmış olduğu malın miktarı cezanın belirlenmesine etki edecektir. Fiilde yardımlaşmadıkları sürece ehliyetsizlerin hırz altından çıkarmış oldukları malın miktarı mükelleflere verilecek cezaya etki etmez.⁷² Cumhura göre akıl hastaları ve çocukların had cezasından muaf olmaları özel bir sebebe dayanmaktadır. Bu da Hz. Peygamber'in "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Bâliğ oluncaya kadar çocuktan, şifa buluncaya kadar akıl hastasından ve uyanıncaya kadar uykuda olandan."⁷³ şeklindeki hadisidir.⁷⁴ Ayrıca gayri mükelleflerin hırsızlık suçuna iştirâkleri yok hükmünde kabul edilir. Bu sebeple bazı Mâlikîler akıl hastası veya çocuğun kendi mallarının çalınmasına iştirâk etmeleri durumunda da mükellef suç ortaklarının aslî cezayı hak edeceklerini ifade etmişlerdir.⁷⁵

Karışıklıkları suçun anlamını ve neticelerini tam olarak idrak edemeyen akıl hastaları ve çocuklar gerek hırsızlıkta gerekse diğer suçlarda yetişkinler tarafından istismar edilmeye ve kullanılmaya müsaittir. Özellikle çocukları ve akıl hastalarını hırsızlık suçuna dâhil edenlerin anne-baba veya yakın akrabalarından biri olması bunları suça iştirâke mecbur kılmaktadır. Ceza ehliyeti olmayan akıl hastalarının ve çocukların hırsızlığa iştirâk etmelerini diğer fâillerden de cezayı düşüren bir sebep olarak kabul ettiğimizde durumu kendi lehlerine çevirmek isteyen hırsızlar bunları suç aleti gibi kullanmaktan çekinmeyecektir. Bu ise hem cezaların caydırıcı olma özelliğini zedeleyecek hem de ceza ehliyeti olmayanları hukuka aykırı fiillerle karşı karşıya getirecektir. Bu ve benzer sakıncaları göz önüne aldığımızda akıl hastaları veya çocukların iştirâk ettikleri hırsızlıklarda malı hırz mahallinden kimin taşıdığına bakmaksızın mükelleflere aslî cezanın uygulanmasının tercihe şayan olduğunu söyleyebiliriz. Hanefîlerin suçun bir bütün olmasına yaptıkları vurgu kendi içinde tutarlı olmakla birlikte Ebû Yûsuf'un çe-

⁷² Sahnûn, *Müdevvenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, 4: 535; 'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 477; Karâfi, *eż-Zahîra*, 12: 141; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 210; Derdîr, *eş-Şerhu's-şagîr 'alâ ekrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 4: 474.

⁷³ Buḥârî, "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17.

⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13: 279; 'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 434; Karâfi, *eż-Zahîra*, 12: 140.

⁷⁵ Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerime*, 94.

kinceleri günümüz açısından da oldukça önemlidir. Onun şöyle dediği nakledilmektedir: “*Malı taşıyan çocuk ise hiçbirine el kesme cezası verilmez. Çünkü hırsızlıkta asıl amaçlanan malın hırs mahallinden çıkarılmasıdır. Malı taşıyan yetişkin ise ona had uygulanması gerekir. Çocuğun fiiline itibar edilmez. Bu sebeple ben haddin düşürülmesini kötü buluyorum. Aksi halde hırsızlar had cezasından kurtulmak için kendilerine çıkar yol bulmuş olurlar. Hırsızlık yapmak isteyen bir kimsenin, yanında ma'tuh ya da çocuk bulundurması zor iş değildir.*”⁷⁶

2.4. Suç Ortakları Arasında Akrabalık Bağı Sebebiyle Had Uygulanmayacak Olanların Bulunması

Fakihlerin akrabalar arasında meydana gelen hırsızlıklarda haddin gerekli olup olmadığını belirlemede temel aldıkları en önemli ölçüt fâil ile mağdur (mesrûkun minh) arasındaki yakınlık derecesidir. Bu sebeple mesele, usûl-fürû arasındaki hırsızlıklar, karı-koca arasındaki hırsızlıklar, usûl ve fürû dışındaki yakın akrabalar arasındaki hırsızlıklar dikkate alınarak hükme bağlanmaya çalışılmıştır.

Usûl-fürû arasında meydana gelen hırsızlıkların had gerektirip gerektirmeyeceği noktasında üç temel yaklaşım vardır. Hanefiler,⁷⁷ Şâfiîler⁷⁸ ve Hanbelîlere⁷⁹ göre usûl-fürû arasında meydana gelen hırsızlıklarda had uygulanmaz. Bunlar görüşlerine delil olarak farklı varyantları olan “*Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Benim malım ve çocuklarım var. Babam ise malımı elimden almak istiyor.’ dedi. Hz. Peygamber: ‘Sen ve malın babana aitsiniz’ buyurdu.*”⁸⁰ şeklindeki hadisi kullanmışlardır. Bu rivayet çocuğun malında babanın mülkiyet hakkı olduğuna işaret etmektedir. Kişiye kendi malından alması sebebiyle had uygulanmayacağına göre usûl-fürû arasındaki mal almalarda

⁷⁶ Serahşî, *el-Mebsût*, 9: 189.

⁷⁷ Serahşî, *el-Mebsût*, 9: 151; Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’i*, 7: 70; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîlîl-muhtâr*, 4: 109; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb*, 3: 205.

⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 383; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 13: 348-349; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 474; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmâm eş-Şâfiî*, 3: 361; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4: 212.

⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12: 459.

⁸⁰ İbn Mâce, “Ticâret”, 64.

da had cezası gerekmez.⁸¹ Diğer taraftan İslâm toplumlarında usûl-fürû derecesinde yakınlığı bulunan kimselerin birbirlerinin evlerine izinsiz girebilecekleri yönünde yerleşik âdet vardır. Bu durumda babanın evi çocuğuna; çocuğun evi babasına karşı hırsz olmaktan çıkmış demektir. Yukarıdaki hadis ve yerleşik örf birlikte değerlendirildiğinde çocuğunun malından izinsiz alan babanın hırsz addedilmesi mümkün değildir.⁸²

İmâm Mâlik usûl-fürû arasındaki hırszlıklarda kapsamı oldukça dar tutmuştur. Ona göre sadece babanın, çocuğun malından habersiz alması durumunda had gerektiren hırszlık suçu oluşmaz. Bunun dışındaki hırszlıklar, şartlar oluştuğu sürece, had gerektirir.⁸³ Bununla birlikte sonraki dönem Mâlikî fakihler, babanın yanında anneyi de bu kapsama dâhil etmişlerdir. Dedenin durumu ise mezhepte ihtilaf konusudur.⁸⁴

Hanefîler akrabalık dolayısıyla had uygulanmayacak olanları oldukça geniş tutmuşlardır. Onlara göre nesep sebebiyle aralarında sürekli evlenme engeli bulunan kardeşler ve bunların çocukları, amca, dayı, hala, teyze gibi zî rahm-i mahrem yakın akrabaların⁸⁵ birbirlerine karşı işlemiş oldukları hırszlıklar had cezasını gerektirmez. Hanefîlere göre zî rahm-i mahrem olan akrabalar âdeten birbirlerinin evlerine izin almaksızın girebilirler.⁸⁶ Bu durum malın bu akrabalara karşı hırsz altına alınmış kabul edilmesinde bir eksiklik ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan bunlar arasında meydana gelen bir durum sebebiyle had uygu-

⁸¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 7: 70; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 459; 'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 474; Hâmid, *Ahkâmü'l-iştirâk fi'l-cerime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 252.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 151.

⁸³ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 451; Derdîr, *eş-Şerhu's-şâğîr 'alâ ekrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 4: 475.

⁸⁴ Bayram Demir, "İslam Ceza hukukunda Aile İçi Hırszlık (Türk Ceza Hukukunda Failin Ceza Almamasını veya Ceza İndirimini Gerektiren Şahsi Sebepler Bağlamında)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 347.

⁸⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 622.

⁸⁶ "...Sizin için de kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin evlerinden, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarınızın evlerinden, halalarınızın evlerinden, dayılarınızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden, anahtarı elinizde bulunan evlerden ve arkadaşınızdan yiyip içmenizden bir sakınca yoktur. Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde size bir günah yoktur..." en-Nür, 24/61.

lamak, İslâm'ın üzerinde hassasiyetle durduğu akrabalık bağlarını⁸⁷ koparmaya götürecektir. Harama götüren şey de haram hükmündedir.⁸⁸ Şâfiîlere göre ise akrabalar arasında yapılan hırsızlıklarda had uygulanmayacak olanlar usûl ve furû (üst soy-alt soy) ile sınırlıdır. Amca, dayı, hala, teyze, kardeşler ve yeğenler gibi zî rahm-i mahrem yakın akrabaların birbirlerine karşı işlemiş oldukları hırsızlıklar had kapsamındadır. Zira aralarında doğum ya da biri diğèrinin parçası olma gibi bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple usûl ve furû dışındaki akrabaların birbirlerinden yaptıkları hırsızlıklarda had uygulanmasına engel bir durum yoktur. Fâil ile mağdur arasında mirasçılık ilişkisinin bulunması da durumu değiştirmez.⁸⁹ Hanbelîler de bu noktada Şâfiîlerle aynı kanaati paylaşmaktadır.⁹⁰ Akrabalar arasında yapılan hırsızlıklara had uygulanmayacak olanları ana-baba ile sınırlı tutan (dedenin durumu mezhepte tartışmalı) Mâlikîlerin zî rahm-i mahrem olmayı cezazsızlık sebebi saymayacağı ise aşikârdır.

Evliliğın hırsızlık haddine engel olup olmayacağı noktasında da mezhepler arasında farklı yaklaşımlar olduğu görölmektedir. Bu yaklaşımlardan bazıları karı-koca olmayı birbirlerinin malından istifade edebilmek için yeterli sebep sayarken bazıları ise hırsızlığa konu olan malın diğèr tarafa karşı muhafaza altına alınıp alınmamasını dikkate almışlardır. Hanefîlere göre karı-koca arasında meydana gelen hırsızlıklar had gerektirmez. Hırsızlığın birlikte ikamet edilen meskenden veya başka bir yerden yapılmasının hükme etkisi yoktur. Zira nikâhla birlikte karı-koca birbirlerinin meskenlerine girmeye ve mallarından faydalanmaya hükmen (âdeten) izinli hale gelirler. Bu durum ise had uygulanmasında gerekli bir şart olan hırsızın sağlanmadığı anlamına gelmektedir.⁹¹ Mâlikîler ise karı-koca arasında meydana gelen hırsızlıklara yaptırım uygulamada malın diğèr tarafa karşı koruma altına alınıp alınmamasını dikkate almışlardır. Buna göre karı-kocadan herhangi birinin ortak mesken dışında hırsızlık altına aldığı malın çalınması durumunda fâile had

⁸⁷ en-Nisâ, 4/1.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 151-152; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7: 75.

⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, 13: 349; 'İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 12: 474; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 212.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12: 460-461.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 190; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7: 75.

gerekir. Birlikte ikamet edilen meskende meydana gelen hırsızlıklarda had gerekip gerekmeyeceği ise tartışmalıdır.⁹²

Şâfiîler ise karı-koca arasındaki hırsızlıklara had uygulanıp uygulanmayacağını suç mekânına göre belirlemişlerdir. Buna göre karı-kocanın birlikte ikamet ettikleri bir meskenden yapılan hırsızlıklarda had uygulanmaz.⁹³ Ortak mesken dışında farklı bir hırzdan yapılan hırsızlıklara had uygulanıp uygulanmayacağı ise tartışmalıdır. Bu durumda İmâm Şâfiî'nin haddi gerekli görmediği; mezhebin önde gelen âlimlerinden Müzenî'nin ise gerekli gördüğü ifade edilmektedir. Bir diğer görüşe göre ise karısının malını çalan kocaya had uygulanması gerekir, tersi durumda ise had gerekli değildir.⁹⁴ Hanbelîlerde tercih edilen görüş, karı-koca arasında meydana gelen hırsızlıklarda had uygulanmayacağı yönündedir. Bununla birlikte karı-kocadan birinin diğerinden saklamış olduğu, farklı bir şekilde hırs altına aldığı malların çalınması durumunda haddi gerekli görenler fakihler de vardır.⁹⁵

Akrabalar arasında meydana gelen hırsızlıklarda had uygulanmayacakların kapsamının Hanefîlerce oldukça geniş tutulduğu görülmektedir. Mâlikîler ise ilgili rivayete istinaden bu çerçeveyi usûl-fürû ile sınırlama yoluna gitmişlerdir. Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin ortada yer aldıkları söylenebilir. İştirâk halinde işlenen hırsızlıklarda mağdur ile fâillerden biri ya da birkaçı arasında had uygulanmasına engel olacak derecede akrabalık ilişkisi bulunabilir. Bu durumda suç bir bütün olarak kabul edilip had düşürülecek midir yoksa her bir fâil kendi fiilinden mi sorumlu tutulacaktır? Bu noktada iki temel yaklaşım olduğu görülmektedir. Hanefîler ve Mâlikîlerin yanında Hanbelîlerde tercih edilen görüş, fâillerden hiçbirine had uygulanmayacağı yönündedir. Bunlara göre fâiller arasında akrabalık sebebiyle had uygulanmayacak birinin olması fiilin hırsızlık olup olmadığı yönünde şüphe meydana getirir. Zira hırsızlık suçlarına had uygulanabilmesi için aranan temel şartlardan biri malın muhafaza altında olmasıdır. Suç ortakları arasında mağdurun babası veya çocuğu gibi bir yakınının bulunması ise malın muhafaza

⁹² İbn Rüşd el-Ĥafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 451.

⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 383; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 475.

⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13: 346.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 461.

altında olmadığı anlamına gelmektedir. Dahası Hz. Peygamber'in "... *Sen ve malın babana aitsiniz*"⁹⁶ sözünün bir gereği olarak baba zımnen kendi malından almış olmakta; babayla birlikte hırs mekânına girenler de mal sahibinden izinli sayılmaktadır. Bu durumda ne babaya ne de diğerlerine had uygulanacaktır.⁹⁷ Ancak Hanbelîler baba ile diğer fâillerin malın hırs altından çıkarılmasında ortak hareket etmeleri durumunda haddi gerekli görmezler. Baba ve diğer fâiller ayrı hareket ederek hırs mekânından nisâb miktarı veya daha fazla değerde mal çıkarmışlarsa her birinin eylemi farklı değerlendirilir. İlgili naslar gereği babaya had uygulanmaz. Diğer suç ortakları ise eylemin niteliğine göre had veya ta'zir ile cezalandırılır.⁹⁸

Hanefîlerden Ebû Yûsuf ve Şâfiîlerin yanında Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre ise fâiller arasında baba olma veya başka bir sebeple hırsızlık haddi uygulanmayan birinin bulunmasının diğerlerine uygulanacak yaptırıma bir etkisi yoktur. Yani fâiller arasında mağdurun babasının, oğlunun veya eşinin bulunması diğerlerinden aslî düşürmez.⁹⁹

Zâhirîlere göre ise had gerektiren bir hırsızlık durumu var ise istisnasız herkese uygulanmalıdır. Zâhirîler diğer mezheplerin delil olarak kullandıkları "*Sen ve malın babana aitsiniz...*"¹⁰⁰ şeklindeki hadisin mensuh olduğunu, hırsızlık cezasını belirleyen âyetin ise herhangi bir şekilde tahsise uğramaksızın tüm hırsızları kapsadığını ifade etmişlerdir.¹⁰¹ Buna göre bir hırsızlık suçunda fâiller arasında mağdurun usûl ya da fûrûndan birinin bulunmasının cezanın niteliğine bir etkisi olmayacaktır.

Türk Ceza Kanunu'nda ise yakın akrabalar arasında yapılan hırsızlıklar "şahsi cezasızlık sebebi veya cezada indirim yapılmasını gerektiren şahsi sebep" başlığı altında düzenlenmiştir. İlgili madde:

⁹⁶ İbn Mâce, "Ticâret", 64.

⁹⁷ Serahşî, *el-Mebsût*, 9: 151-152; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 469; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 95-96.

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 469.

⁹⁹ İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 12: 477; Kâsânî, *Bedâ' u's-sanâ'i*, 7: 67; Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr*, 4: 109; Kubeysî, *el-İştirâk fi'l-cerîme*, 96.

¹⁰⁰ İbn Mâce, "Ticâret", 64.

¹⁰¹ İbn Hâzım, *el-Muḥallâ*, 11: 344-345.

“Yağma ve nitelikli yağma hariç, bu bölümde yer alan suçların;
 a) Haklarında ayrılık kararı verilmemiş eşlerden birinin,
 b) Üstsoy veya altsoyunun veya bu derecede kayın hısımlarından birinin veya evlat edinen veya evlatlığın,
 c) Aynı konutta beraber yaşayan kardeşlerden birinin,
 Zararına olarak işlenmesi halinde, ilgili akraba hakkında cezaya hükmolunmaz.”¹⁰² şeklinde düzenlenmiştir. Türk Ceza Kanunu’nda hırsızlık suçunun, aralarında belli derecede akrabalık ilişkisi bulunan kişiler arasında işlenmesi halinde, fâilin cezalandırılmayacağı hükme bağlanmıştır. Aile üyelerinin sahip olduğu mallar üzerinde müştereken tasarrufta bulunmaları, ceza kovuşturması sebebiyle aile bütünlüğünü tehdit edebilecek rahatsızlıklara karşı aile içi huzuru korumak gibi nedenler şahsi cezasızlık düzenlemesinde etkili olmuştur. Şahsi cezasızlık sebeplerinin bulunması fiili suç olmaktan çıkarmamakla birlikte akrabalık sebebiyle ceza sorumluluğuna gidilmemektedir.¹⁰³ Türk Ceza Kanunu’nun akrabalar arasında işlenen hırsızlıklarda Hanefîlerin görüşüne yaklaştığı görülmektedir. Ancak akrabalık dolayısıyla ceza uygulanmayacak olanların sınıflamasında farklılık olduğu görülmektedir. Hanefîler hırsızlıkta karı-koca, usûl-fürû, kardeşler ve zî rahm-i mahrem akrabaları had kapsamında tutarken; TCK karı-koca, usûl-fürû, kardeşler, evlat edinen ve evlatlığın yanında belli dereceye kadar kayın hısımlığını da cezasızlık sebebi olarak kabul etmiştir. Hanefîlerin hırsızlık haddi uygulanmayacaklar arasında kabul ettiği amca, dayı, hala ve teyze gibi zî rahm-i mahrem akrabalık ilişkisi ise Türk Ceza Kanunu’nda cezasızlık sebebi olarak kabul edilmemekle birlikte hafifletici sebep olarak görülmüştür. Ancak ceza indirimi için akrabalık ilişkisinin bulunması yeterli olmayıp fâille mağdurun aynı meskeni paylaşmaları ve bu paylaşmanın süreklilik arz etmesi gerekli görülmüştür.¹⁰⁴ Şahsi cezasızlık sebebinin bulunması fiili suç olmaktan çıkarmamaktadır. Ancak akrabalık ilişkisi sebebiyle ceza uygulanmamaktadır. Türk Ceza Kanunu’nun “Suça iştirak için kasten ve hukuka aykırı işlenmiş

¹⁰²TCK Madde 167/1.

¹⁰³Gökhan Taneri, *Hırsızlık ve Hırsızlık Suçlarında İspat ve Sübut*, (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015), 227.

¹⁰⁴Taneri, *Hırsızlık ve Hırsızlık Suçlarında İspat ve Sübut*, 236.

bir fiilin varlığı yeterlidir. Suçun işlenişine iştirak eden her kişi, diğerinin cezalandırılmasını önleyen kişisel nedenler göz önünde bulundurulmaksızın kendi kusurlu fiiline göre cezalandırılır.” hükmü gereğince kanunun hırsızlık cezasından muaf tuttuğu ilgili akraba dışında diğer müşterek fâiller, hırsızlık suçuna azmettirenler ve yardım edenler şahsi cezasızlık sebeplerinden veya cezada indirim yapılmasını gerektiren nedenlerden faydalanamaz.¹⁰⁵

SONUÇ

İslâm hukukunda cezalar genel olarak had, kısas ve ta'zîr şeklinde bir ayrıma tabi tutulur. Had ve kısas cezalarının sınırı nasslar tarafından çizilmiştir. Ta'zîr ise nasslarda cezası belirlenmemiş hukuka aykırı eylemler ile çeşitli sebeplerle had ve kısasın uygulanmadığı durumlarda takdiri yetkili makamlara bırakılmış yaptırımlardır. Hırsızlık suçunun cezası doğrudan Kur'an'da ifade edilmiş; bu cezanın ne kadar mal çalındığında, kimlere ve ne şekilde uygulanacağı gibi hususlar ise Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle belirlenmeye çalışılmıştır. Ortaklaşa yapılan hırsızlıklarla ilgili ise herhangi bir nass mevcut değildir. Bu durum fakihleri ceza takdirinde oldukça titiz davranmaya sevk etmiştir. Zira ortaklaşa yapılan hırsızlıklar bireysel hırsızlıklara nazaran oldukça karmaşıktır. Ortaklaşa bir hırsızlıkta fâillerin suça iştirâk dereceleri, suça iştirâk edenler arasında ceza ehliyeti olmayan akıl hastası veya çocukların varlığı ya da fâiller ile mağdur (mesrûkun minh) arasındaki akrabalık ilişkisi ceza takdirinde göz önünde bulundurulması gereken hususlardır.

Suçta iştirâk edenlerin tamamının aslî fâil, diğer bir ifadeyle mübâşir olması her zaman mümkün değildir. Bir hırsızlık suçuna iştirâk var ise hırs mahallinin durumu, çalınacak malın miktarı ve niteliği gibi durumlara bağlı olarak farklı görevler üstlenen kimseler de var demektir. Bu sebeple iştirâk denildiğinde tüm fâillerin mübâşir olduğu anlaşılmalıdır. Bir ortaklaşa hırsızlıkta suçun her bir ögesini birlikte gerçekleştiren fâiller mübâşeretene suça iştirâk etmiş sayılırlar. Böyle bir durumda çalınan mal, fâiller arasında paylaştırıldığında her birine düşen miktar

¹⁰⁵Taneri, *Hırsızlık ve Hırsızlık Suçlarında İspat ve Sübut*, 227.

nisaba ulaşıyorsa mezheplerin ittifakıyla had gerekir. Ancak hırsızlığa konu olan mal, toplamda nisab miktarına ulaştığı halde fâiller arasında paylaştırıldığında her birine nisab miktarı düşmüyorsa fiilin had gerektirip gerektirmeyeceği ihtilafıdır. Olaya nisab miktarı bir malın çalınmış olması açısından bakanlar, fâillerin sayısına ve her birine düşen miktara itibar etmeksizin had uygulanmasını gerekli görmektedir. Hırsızlıkta fâilleri ve bunların eylemleri sonucunda ortaya çıkan durumu itibara alanlar ise çalınan tek bir nisab miktarı mal karşılığında birden fazla kişinin cezalandırılmasını doğru bulmazlar.

Hırsızlık amacıyla hırs kabul edilen bir mekâna giren suç ortakları, çalmış oldukları malın dışarı taşınmasında bireysel hareket ettiklerinde taşıdığı mal nisab miktarına ulaşanlara hırsızlığın aslı yaptırımını uygulanır. Çalınan malın toplam miktarı nisabın altında ise hiçbirine had uygulanmaz. Birlikte hırs mahalline giren fâiller, malın dışarı taşınmasında ortak hareket etmemişlerse kimlere ne tür ceza uygulanacağı ihtilafıdır. Ortaklaşa hırsızlık yapanların hareket tarzlarını dikkate alan Hanefiler hem hırs mahalline girip malı dışarı çıkaranlara hem de dışarıdan gelebilecek engellemelere karşı teyakkuz halinde olan suç ortaklarına had uygulanmasını gerekli görmektedirler. Diğer mezhepler ise genel olarak bu tür hırsızlıklarda her bir fâilin eylemini dikkate almışlardır. Toplumsal düzenin korunması açısından Hanefilerin görüşünün tercihe şayan olduğu söylenebilir.

Suç ortaklarından birinin veya birkaçının durumunun diğer iştirâkçilere verilecek cezayı etkileyip etkilemeyeceği ise iki açıdan ele alınmaktadır: Akıl hastası veya çocukları aralarına alıp hırsızlık yapanlar ve mağdur ile olan yakınlığı sebebiyle had uygulanmayacak olanların kendi gibi olmayanlarla iştirâk halinde işlemiş olduğu hırsızlıklar. Ebû Yûsuf dışındaki Hanefî imamlara göre hırsızlık suçuna iştirâk edenlerden birinin veya birkaçının ceza ehliyetinin olmaması diğer fâillerden de haddi düşürür. Zira hırsızlık tek bir suç olup suça iştirâk edenlerden birinin ya da birkaçının gayri mükellef olması fiilde şüphe meydana getirmektedir. Cumhura göre mükelleflerin ceza ehliyeti olmayan çocuklarla veya akıl hastalarıyla iştirâk halinde yapmış oldukları hırsızlıklarda her fâil kendi durumuna göre değerlendirilir. Akıl hastası, akıl zayıflığı ve yaşının küçük olması sebebiyle müdahil oldukları eylemleri

anlamlandıramayacak durumda olanlar, gerek hırsızlıkta gerekse diğer suçlarda yetişkinler tarafından istismar edilmeye ve kullanılmaya müsaittir. Özellikle anne-baba ya da yakın akrabalarından birinin çocukları ve akıl hastalarını teşvik, tehdit veya başka şekillerde hırsızlığa yöneltmesi bunları suça mecbur kılmaktadır. Ceza ehliyeti olmayan akıl hastalarının veya çocukların hırsızlığa katılmaları durumunda bunların fiiline bakarak diğer fâillerden ceza düşürüldüğünde hırsızların durumu kendi lehlerine çevirmek için bunları suç aleti gibi kullanabilecekleri açıktır. Bu ise hem cezaların caydırıcı olma özelliğini zedeleyecek hem de ceza ehliyeti olmayanları hukuka aykırı fiillerle karşı karşıya getirecektir. Bu ve benzer sakıncaları göz önüne aldığımızda akıl hastaları veya çocukların iştirâk ettikleri hırsızlıklarda malı hırs mahallinden kimin taşıdığına bakmaksızın mükelleflere aslî cezanın uygulanmasının tercihe şayan olduğunu söyleyebiliriz.

Akrabalar arası hırsızlıklara gelince Hanefîlerin had uygulanmayacak olanların çerçevesini oldukça geniş tuttuğu görülmektedir. Mâlikîler ise ilgili rivayetlere istinaden bu çerçeveyi usûl-fürû ile sınırlama yoluna gitmişlerdir. Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin ise ortada yer aldıkları söylenebilir. İştirâk halinde işlenen hırsızlıklarda mağdur ile fâillerden biri ya da birkaçı arasında had uygulanmasına engel olacak derecede akrabalık ilişkisi bulunabilir. Böyle bir durumda fâillere ne tür yaptırım uygulanacağı tartışmalıdır. Hanefîler ve Mâlikîlerin yanında Hanbelîlerde tercih edilen görüş fâillerden hiçbirine had uygulanmayacağı yönündedir. Bunlara göre fâiller arasında akrabalık sebebiyle had uygulanmayacak birinin olması fiilin hırsızlık olup olmadığı yönünde şüphe meydana getirir. Zira hırsızlık suçlarına had uygulanabilmesi için aranan temel şartlardan biri malın muhafaza altında olmasıdır. Suç ortakları arasında mağdurun babası veya çocuğu gibi bir yakınının bulunması ise malın muhafaza altında olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak Hanbelîler baba ile diğer fâillerin malın hırs altından çıkarılmasında ortak hareket etmeleri durumunda haddi gerekli görmezler. Baba ve diğer fâiller ayrı hareket ederek hırs mekânından nisâb miktarı veya daha fazla değerde mal çıkarmışlarsa her birinin eylemi farklı değerlendirilir. Bu noktada çoğunluğun görüşü bizce tercihe şayandır. Zira İslâm hukukunda hadlerde suçun tüm unsurlarıyla ve şüpheden uzak bir şekilde sabit olması

gerekmektedir. Özellikle hırsızlık gibi geri dönüşü olmayan yaptırımlarda bu durum daha önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in şüphe ile hadlerin düşürülmesi tavsiyesi ve devlet başkanının affetmede hata etmesinin cezalandırmada hata etmesinden daha hayırlı olduğu yönündeki hadisleri hadlerde sanık lehine titizlik göstermenin gerekliliğine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. "İştirak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 442-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfü'l-kimâ' an metni'l-iknâ'*. thk. Muhammed Emîn eđ-Dınnâvî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemül-Kütüb, 1417/1997.
- Demir, Bayram. "İslam Ceza hukukunda Aile İçi Hırsızlık (Türk Ceza Hukukunda Failin Ceza Almamasını veya Ceza İndirimini Gerektiren Şahsi Sebepler Bağlamında)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 341-365.
- Derdîr, Ebî'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-şâğîr 'alâ ekrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. thk. Muhammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), 4 Cilt.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-'ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Cerîme*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Gökpınar, M. "Sosyal ve Kriminall Boyutlarıyla Çocuk Suçluluğu". *TBB Dergisi* 72 (2007): 206-233.
- Hâmîd, Kâmil Muhammed Huseyn 'Abdullâh. *Ahıkâmü'l-iştirâk fi'l-cerîme*

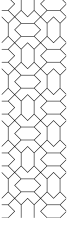
- fi'l-fikhi'l-İslâmi*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü'n-Necâhî'l-Vataniyye, 2010.
- Ḥaṭṭâb Ru'aynî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi muhtaşaru ḥalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Ḥillî, Ebu'l-Ḳâsım Necmüddîn Ca'fer b. Ḥasan. *el-Muhtaşaru'n-nâfi' fi fikhi'l-İmâmiyye*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Eḍvâ, 1405/1985.
- Ḥıraḳî, Ebi'l-Ḳâsım 'Umar b. Ḥuseyn. *Metnü'l-Ḥıraḳî 'alâ mezhebi Ebi' 'Abdillâh Aḫmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî*. b.y.: Darü'ş-Şahâbe li't-Türâs, 1413/1993.
- Hüseyinoğlu, Emin. "Rusya Federasyonu Ceza Hukukunda Suça İştirak". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 67/4 (Şubat 2019): 735-782.
- İbn Ḥazm, Ebi' Muḥammed Ali b. Aḫmed b. Sa'îd. *el-Muḥallâ*. thk. Muḥammed Münîr ed-Dîmeşki. 11 Cilt. Mısır: Matba'atü'n-Nahḍa, ts.
- İbn Ḳudâme, Muvaffaḳuddîn Ebi' Muḥammed Abdullâh b. Ahmed b. Muḥammed. *el-Muğni*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. 3. Baskı. 15 Cilt. Riyâd: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Vizâratü'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan, tarihsiz, I-XX.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Muḥammed b. Aḫmed b. Muḥammed b. Aḫmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid*. 6. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârifê, 1982.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi' Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ*. Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- 'İmrânî, Ebi'l-Ḥuseyn Yaḫyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.
- Ḳâdî 'Abdülvahhâb b. 'Ali b. Naşr el-Bağdâdî el-Mâlikî. *el-İsrâf 'alâ nüketi mesâilî'l-ḫilâf*. thk. Ḥasan Selmân. 6 Cilt. Riyâd: Dârü İbn Ḳayyim, 2008.
- Ḳâdî 'Abdülvahhâb b. 'Ali b. Naşr el-Bağdâdî el-Mâlikî. *el-Ma'üne 'alâ mezhebi 'âlimî'l-Medîne*. thk. Muḥammed Ḥasan İsmâ'îl eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

- Ḳarâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *eż-Zahîra*. thk. Muḥammed Huccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.
- Ḳâsânî, İmâm 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Kitâbü bedâi' u's-sanâi' fi tertîbî's-serâi'*. 2. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1974.
- Kubeysî, Sâmî Cemîl el-Feyyâd. *el-İştirâk fi'l-cerime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ḳudûrî, Ebi'l-Ḥasan Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ca'fer. *Muḥtaşaru'l-Ḳudûrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2007.
- Mâverdî, Ebi'l-Ḥasen 'Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb. *el-Ḥâvi'l-Kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. 'Ali Muḥammed Muavviḍ-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmecûd. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Ṭâlib el-Guneymî ed-Dımaşķî. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Murṭaî, 'Abdü'l-Ḥalîm İbrâhîm Muḥammed. *el-Mesîhiyyûn ve'l-müslimûn fi Talmûdi'l-Yahûd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmi' u's-şâhih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Saḥnûn, İbn Saîd et-Tennûhî. *Müdevenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Semerķandî, 'Alâaddîn. *Tuhfetü'l-fıkahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Seraşî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mârife, 1989.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmüṭṭalib. 11 Cilt. b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şensoy, Naci. "Eski Devirlerde ve İslâm'da Hırsızlık Suçu". *Muammer Raşit Seviğ'e Armağan* (1956): 161-174.
- Şeybânî, Ebî 'Abdillâh Muḥammed b. Ḥasan. *Kitâbü'l-âsâr*. thk. Aḥmed 'Îsâ el-Ma'sarâvî. 2 Cilt. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1427/2006.
- Şîrâzî, Ebî İshâķ İbrâhîm b. 'Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

- Şirbînî, Şemsüddîn Muḥammed b. el-Ḥaṭîb. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Taneri, Gökhan. *Hırsızlık ve Hırsızlık Suçlarında İspat ve Sübut*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's- şaḥîh*. 2. Baskı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuğ, Aysım-Doğan, Yeşim-Hancı, Hamit. "1996-1999 Çocuk Suçluluğu Profili". *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2002): 183-188.
- 'Üdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî muḥâranen bi'l-ḳânûni'l-vaḍ' iyyi*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.
- Yılmaz, Zahit. *Türk Ceza Hukukunda İştirakin Bir Türü Olarak Dolaylı Faillik*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh. *Şerḥu Zerkeşî 'alâ metni'l-Hıraḳî*. thk. 'Abdullâh b. Dehîş. 3. Baskı. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1430/2009.

CITATION

Cafer YERLİKAYA, "Concept of "Ikhtilâf" in Qirâ'ats", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) pp. 289-307.



KIRÂATLERDE İHTİLÂF KAVRAMI

Concept of "Ikhtilâf" in Qirâ'ats

Cafer YERLİKAYA

Öğr. Gör.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Lecturer,

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

caferbaha@gmail.com, Orcid: 0000-0003-1733-2637.

Öz

Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıllık teşekkül evresinde, ilahî vahiyyle insanlar inşa edilirken, birçok kelime ve kavram kullanılmaya başlanmış, bu kavramlardan bir kısmı İslam'dan önceki manalarını korumuş bir kısmı ise hem yeni anlamlar kazanmış hem de bazı anlam kaymaları ve daralmalarına maruz kalmıştır.

Bu anlam kayma ve daralmalarından etkilenmiş kelimelerden biri de ihtilâf kavramıdır. Kelimenin birçok manaya ihtimali olduğu halde, Türkçede sadece belli anlamlarıyla yorumlanmakta ve anlaşılmaktadır. Kırâat ilminde ihtilâf terimi ise, çok sık kullanılan bir kavram olmakla birlikte bu lafza, "karşı çıkmak, zıt ve tezat" manasını ifade eden anlamlarının yüklendiği gözlemlenmektedir. Bu çalışmada ihtilâf kavramının, kırâat ilmindeki ve diğer ilmi disiplinlerdeki kullanılan manaları üzerinde durulmakta ve kırâat ilminde ise hangi anlamda kullanılması gerektiği tespit edilmektedir. *Anahtar Kelimeler:* Kırâat, İhtilâf, Tezat, Teğâyur, Çeşit.

Abstract

During the twenty-three-year of formation and revelation phase of the Qur'an, when people were built with divine revelation, many words and concepts began to be used, some of these terms retained their meaning before Islam, while some of them underwent changes and new meanings gained. However, these concepts have been subjected to some shifts and contractions in their meanings while they were passed on to the present day.

Ikhtilâf is a word that has been affected by this meaning shifts and contractions. Although the word has many meanings, it is interpreted and understood only with certain meanings in Turkish. The term ihtilâf is a frequently used concept in the science of qirâ'at, but it is observed that its meanings expressing opposition, contradiction and contradiction to this word come to the fore. This study focuses on the meanings of

KAYNAKÇA

Cafer YERLİKAYA, "Kırâatlerde İhtilâf Kavramı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 18, (2020/18) ss. 289-307. **Makale Geliş T.:** 10.09.2020 **Kabul T.:** 16.11.2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

the concept of ikhtilâf in the science of qirâ'at and other scientific disciplines and it is determines what meaning should be used in the science of qirâ'at. *Keywords:* Qirâ'at, Ikhtilâf, Difference, Contrast, Variety.

Giriş

Dinî terminolojide aynı kökten türemiş ve aynı kalıpta olan bazı kelime ve kavramlar, disiplinler arasında farklı manalarda kullanılmış, bu kelime ve kavramlara farklı işlevsel anlamlar yüklenmiştir. Bu lafız ve terimler anlamlandırılırken, birçok sözlük manasından biri öne çıkarırken diğerleri göz ardı edilmiş ve zaman içerisinde, anlam kaymaları ve daralmalarına maruz kalmıştır. Mesela; *sünnet* kavramı hadis ıstılahında farklı, fıkıh ilminde farklı tanımlanırken, kelime anlam daralmaları ve kaymalarıyla daha değişik anlamlarda kullanıldığı da olmuştur.¹ Buna benzer; *fitne*,² *zulüm*,³ *dir*⁴ gibi birçok kavram için aynı şeyleri söylemek mümkündür. *İhtilâf* kavramı da bu tür kelimelerden biri olup, ilmî disiplinler arasında özellikle de Türkçe'ye geçişinde daha çok “tezat, zıt” anlamı dikkate alınarak aktarılmıştır. Dolayısıyla bu kavramın değişik manalarını anlama ve ifade etmede ihmaller olduğu anlaşılmaktadır.

İhtilâf kelimesi ıstılah olarak; fıkıh⁵, hadis⁶ ilimlerinde usûlün içerisinde mütalaa edilerek, ihtilâfın sözlük anlamlarından hareketle tanımlaması yapılmıştır. Tefsir usûlü kitaplarında ayetler arasında zıtlık ve çelişki olmadığı “müskil” kavramıyla izah edilerek açıklanmış ve tefsir

¹ Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1982), 205; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993), 15; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 443-449; “Fıkıh usûlü âlimleri, sünneti şer’î deliller içinde incelerken, fakihler onu, farz, vâcib, mendûb, haram, mekruh gibi şer’î ahkâmın bir çeşidi olarak mütalâa etmişlerdir. Kelâm ehli arasında ise, sünnet, bid’atın karşıtı olarak görülür ve bazı kimseler bid’at ehlinden sayılırken, hakkında bir nass bulunsun veya bulunmasın, umumiyetle Hazreti Peygamber’in düşünce ve davranışlarına uygun bir hayat yolu takip edenlerin sünnet ehlinden oldukları söylenir. Hadîşçilere göre ise sünnet, Hazreti Peygamber’in söz, fiil ve takririnden ibarettir.” bk. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 15.

² Hasan Keskin, *Kur’ân’da Fitne Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 245-248.

³ Ahmet Şişman, *Kur’ân’da Zulüm Kavramı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1983), 1-20.

⁴ İsmail Çalışkan, *Kur’ân’da Din Kavramı* (İstanbul: Ankara Yayınları, 2002), 225-228.

⁵ Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/565-568.

⁶ Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981), 89.

ilmi bağlamında ise, son dönem Kur’ân meal ve tefsirlerinde, ayetlerde geçen *ihtilâf* kavramının anlam farklılıklarına dikkat edilmediği ve mana daralmaları meydana geldiği tespit edilmiştir.⁷ Bu çalışmada sahih kırâatler ve kırâat imamlarının *ihtilâf*’ının, “zıt ve tezat” anlamlarını içermediği ve kavramın hangi manada kullanılması gerektiği tespit edilmektedir. Kırâat ilminde kullanılan *ihtilâf* kavramı, ıstilahî olarak tefsir usûlünde kullanılan manasıyla paralellik göstermekle beraber, diğer ilmî disiplinlerdeki kullanımlarında bazı farklılıklar görülmektedir. Bu bağlamda yapılacak çalışma, şu başlıkları içermektedir:

- a. İhtilâf Kavramı ve İhtilâf Çeşitleri
- b. Diğer Bazı İlmî Disiplinlerde İhtilâf Kavramı
- c. Kırâat İlminde İhtilâf Kavramı

a. İhtilâf Kavramı ve İhtilâf Çeşitleri

Arapçada *ihtilâf* {اِخْتِلَافٌ} kelimesi, semantik açıdan birçok manayı ihtiva eden sülasi mücerred “*h-l-f/خ-ل-ف*” kökünden türemiş bir kelimedir.⁸ *H-l-f* kök harflerinden türeyen *ehlafe* {أَخْلَفَ}, *halefe* {خَلَّفَ}, *halefe* {خَلَّفَ}, *hlâf* {خِلَافٌ}, *ihtilâf* {اِخْتِلَافٌ}; “peşi sıra gitmek, halefi olmak, izlemek, halifesi olmak, yerini almak/doldurmak” anlamlarına gelmektedir.⁹ *Half* {خَلْفٌ} kelimesi, “çağ/asır, nesil” ve zarf olarak da “arka” anlamında kullanılmaktadır. Bir asırdan sonra gelen asra half denmiştir.¹⁰ Yüce Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de; {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} “O, kullarının önlerinde ve arkalarında ne varsa hepsini bilir.”¹¹ ayetindeki *half* kelimesi bu anlamdadır.¹² *İhtilâf ve hilfe* {خِلْفَةٌ} ise; “bir şeyin arkasından başka bir şeyin gelmesi” anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de; {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ

⁷ Zekeriya Pak, Fatih Tiyek, “Kur’ân’da İhtilâf Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1293.

⁸ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. ‘Abdu’s-Selâm Serhân (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1396/1976), 7/393-417.

⁹ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab (Kâhire: Dâru’l-Meârif, 1414)*, 13/1234-1239.

¹⁰ Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, 7/396, 416; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîr*, thk. Enes Muhammed, Zekeriyya Cabir Ahmed (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1429/2008), 491.

¹¹ el-Bakara 2/255.

¹² Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garîbi’l-Kur’ân*, trc. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 333.

{ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حِلْفَةٌ } “Gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren de O’dur.”¹³ ayeti ile “Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır.” { وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لِآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ }¹⁴ ayetindeki *ihtilâf* bu anlamdadır.¹⁵ Ayrıca devamlı abdest alan kimse için “birbiri ardınca ve art arda” anlamında, *ihtilâf* ve *hulfe* kelimeleri kullanılmıştır.¹⁶ *Hulf* { الْحُلْفُ } kelimesi, “geçmişte olanı yalanlamak, aksini söylemek ve ahdi bozmak” manalarına gelmektedir. Bu kavram kırâat ıstılahında ise, bir kırâat şeklini iki çeşit rivâyet ile okumaya denilmektedir.¹⁷

İhtilâf eden, farklı olan her iki şey *hilfâni/hilfetâni* kelimesiyle ifade edilmiştir. Mesela, bir kişinin farklı iki kölesi olup, birinin esmer ve diğerinin beyaz veya birinin kısa ve diğerinin uzun olması durumunda *ihtilâf* ve *hulfe* kelimeleri kullanılmıştır. *Hallefe* { حَلَفَ } kelimesi, “yerine geçecek kişiyi atamak” anlamındadır. *Hâlefe* { خَالَفَ } ise, “muhalefet etmek, karşı çıkmak, karşıtı/zıt olmak, ayrılığa düşmek, uyuşmamak” manalarına gelmektedir.¹⁸ Ayrıca *ihtilâf*, aynı asır veya farklı asırlarda yaşayanların birbirlerinden farklı düşünüp zıt görüşte olmaları demektir.¹⁹

İhtilâf, *tehallüf* { تَخَلَّفَ }, *teahhur* { تَأَخَّرَ } anlamında “geride kalmak” ve “ittifak etmenin zıddı” manasında kullanılmıştır.²⁰ Hadiste belirtildiği üzere; { سَوُّوا صِفُوفَكُمْ وَلَا تَخْتَلَفُوا فَيَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ } “Saflarımızı düzeltiniz, ayrı/farklı durmayın (ileride geride kalmayın), kalpleriniz muhtelif olur/farklılaşır.” buyrulmuştur. Burada *ihtilâf*, saflar düzensiz olduğunda, bu durumun kalplere tesir etmesi ve Müslümanlar arasında farklılık, ayrılık ve değişiklik meydana getirmesi, anlamında kullanılmıştır.²¹ *İhtilâf* ve *muhalefet*

¹³ el-Furkân 25/62.

¹⁴ Âli İmrân 3/190.

¹⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/399; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhi'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Tamir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 340; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1237.

¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 338.

¹⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, 338; Necati Tetik, *Kırâat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 180.

¹⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/396-399, 410; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1235, 1240; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 492.

¹⁹ Aykut Avcı, “Fikhi İhtilâfların Tarihsel Gelişimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Ağustos 2015), 119.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1234, 1242; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 494.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/1233-1234.

bir kişinin davranışları veya sözlerinde farklı bir yol tutmasıdır. “*Falanca, filancaya halef oldu.*” {تَخَلَّفَ فَلَانٌ فَلَانًا} deyimini, birinin ardından gelip, onun yerine geçmeyi ifade eder. “*Hilaf*” {خِلَافٌ} kelimesi “*zıt*” {ضِدٌّ} kelimesinden daha geneldir. *Zira her iki zıt şey birbirinden farklı olur; ama her iki farklı şey daima birbirine zıt olmayabilir.* İnsanların söyledikleri sözlerin farklı ve değişik olması çekişmeyi ve karşı olma durumunu ortaya çıkardığından dolayı, kelimenin anlamı değil, farklı olmanın sonucu “*çekişme*”, ihtilâf kavramıyla isimlendirilir olmuştur. Yani; “*Her zıt ihtilâftır, her ihtilâf zıt değildir.*”²² “*Hilaf*” kelimesi, “*bedel*” anlamına da gelmektedir.²³

İnsanların bir meselede ihtilâf etmesi, {اختلف الناس في كذا} şeklinde ifade edildiğinde, *ihtilâf* “muhtelif ve farklı” anlamındadır. Yani; “*İnsanlardan her biri, arkadaşının sözünü öteye koyarak, kendini ötelelediğinin yerine koyar.*” demektir.²⁴ İhtilâf kelimesi Türkçe’de ise; “ayrılık, anlaşmazlık, aykırılık, uyuşmazlık, bozuşmak” anlamlarında kullanılmıştır.²⁵

İhtilâf kelimesinin ilk dönem ve günümüz Arapça lügatlerinde, “tezat, zıt, karşıt görüş” gibi anlamları bulunmakla birlikte, daha çok “peşi sıra gitmek, halefi olmak, izlemek, halifesi olmak, yerini almak/doldurmak, yerine geçme, değişme ve bir şeyin arkası”²⁶ gibi manalara gelmektedir.

İbn Kuteybe *ihtilâfî*; değişiklik/teğâyur ve tezât olarak, iki kısımda değerlendirmekte ve Kur’ân-ı Kerîm’de tezat oluşturan bir ihtilâfin bulunmadığını, fakat değişiklik/teğâyur cinsinden ihtilâfin olduğunu bildirerek örnekler vermektedir.²⁷ İslam literatüründe ihtilâf terimi, ihtiva ettiği anlam itibarıyla çok ayrıntılı bir mesele olup, bu kavram altında birçok konuya temas edilmiştir. Konu bu yönüyle bir makalenin sınırlarını aşan mahiyettedir. Diğer taraftan âlimler, ihtilâf kavramı

²² İsfêhânî, *el-Mufredât*, 333-334; Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527-538.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1238.

²⁴ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügati*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/211-213.

²⁵ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1159.

²⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsra*, (Kâhire: 'Âlemu'l-Kütüb, 2008), 1/683-686.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, şrh. ve nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1393/1973), 40.

ile ilgili farklı bir sınıflandırma yaparak bu kavramı; *a. Görüşler ihtilâfı/ Kesbî b. Cinsler İhtilâfı/ Gayri kesbî/tabii ihtilâf* diye ikiye ayırmıştır. *Görüş ihtilâfı*: “İki görüşün birbirinin aksi olması” anlamında kullanılan bir ihtilâf türü olup, bu kesbî ihtilâfla fertler ve gruplar arasındaki görüş ayrılıkları kastedilir. *Cins ihtilâfı ise*; “İki şeyin birbirlerinin yerini tutmasının imkânsızlığı, farklı olması” anlamında kullanılan bir ihtilâf türüdür. Bu, tabii ihtilâf olup, insanların ilim ve sanat konusunda farklı eğilimlerini, duygularını, zevklerini ve tercihlerini ifade etmesi bu ihtilâf türündendir.²⁸ Kesbî ihtilâfla kastedilen, fertler ve gruplar arasındaki görüş ayrılıklarıdır. Her iki taraf birbirlerinin görüşünü kabul etmemek ve yanlış görmekle beraber, asgari müşterekleri daima bir üst kategoride tutarak, bu ortak noktada birleşmektedirler. Fıkhi ihtilâflar bu kategoride değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.²⁹

Görüldüğü üzere *ihtilâf* kavramının birçok anlamı olması ve farklı tasniflerinin yapılmasıyla beraber, bu manalardan daha çok günümüz Türkçesinde “ayrılık, anlaşmazlık, aykırılık, uyuşmazlık, bozuşmak, tezat, zıt ve karşıt” anlamları kullanılmakta, iki kişi ve/ya iki grubun zıt, karşı görüşler beyan etmesi şeklinde anlaşılmaktadır.

b. Diğer Bazı İlmî Disiplinlerde İhtilâf Kavramı

İslam dininin temel dinî disiplinleri içerisinde *ihtilâf* kavramına farklı mana işlevsellikleri yüklenmiştir. *İhtilâf* kavramının sözlük anlamlarından *zıt ve tenakuz* manaları hadis usûlünde kullanılmış,³⁰ *İhtilâfu'l-Hadis, Muhtelifu'l-Hadis, Muşkilu'l-Hadis* gibi terimler bu ilimde öne çıkmıştır.³¹ *Muhtelifu'l-Hadis*: “İki hadisin zahiri olarak birbirine zıt manalarda vürûdudur.”³² şeklinde tanımlanmış ve Hz. Peygamber’in hadislerinde zıtlık ve tenakuzluk olduğu zannedilen durumların giderilmesi ve izaile edilmesi bu başlık altında incelenmiştir. Hadis âlimleri, hadislerdeki müşkil ve ihtilâf ile ilgili meseleleri araştırmışlar, birbiriyle zıt gibi görünen hadislerin arasını birtakım usûl ve metotlarla düzeltmede başarılı

²⁸ Özen, “İhtilâf”, 21/565-568.

²⁹ Özen, “İhtilâf”, 21/565.

³⁰ Özen, “İhtilâf”, 21/565-568.

³¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 147-149.

³² Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 147.

olmuşlardır. Bu tür hadisler de kendi aralarında; aralarının birleştirilmesi mümkün olan hadisler ile aralarının birleştirilmesi mümkün olmayan hadisler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu tür hadisler ya mensuh ya da sıhhati sorgulanan zayıf hadislerdir. Hadislerde tezat ve zıtlığın olup olmamasıyla ilgili olarak, ihtilâf konusu üzerinde bir hayli çaba sarf edilmiş, bu alanda müstakil eserler telif edilmiştir. Bu konudaki ilk eser “*İhtilâfu’l-Hadis*” ismiyle İmam Şâfi’î’ye (ö.h.204/819-820) aittir.³³ Burada asıl dikkat çekilmek istenen nokta, *ihtilâf* kelimesi’nin hadis usûlünde hangi anlamda kullanılmış olmasıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, hadis usûlü içerisinde, ihtilâf kelimesinin sözlük anlamlarından *zıt ve tenakuz* manalarının kullanıldığı görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm içerisinde ayet ve sureler arasında çelişki ve tutarsızlığın olup olmadığı, tefsir usûlü ve ulûmu’l- Kur’ân içerisinde *Müşkilu’l-Kur’ân* başlığıyla ele alınmış ve müşkil kelimesi, “*ihtilâf ve tenakuz*” anlamında kullanılmıştır. *Müşkilu’l-Kur’ân*, Kur’ân’ın tamamı içerisinde bir tezat ve zıtlık ihtilâfinin bulunmadığını ispatlayan ve her tür *problemli anlama* oluşturan meselelerin incelendiği bir bahis olarak ele alınmıştır.³⁴ Ayrıca Mushaflar arasında farklılıklarla ilgili olarak ihtilâf konusu; “*İhtilâfu’l-Mesâhif*” başlığı altında ele alınmış ve Mushaflardaki değişikliklerin, “*zıt, tenakuz*” anlamında olmadığı, kırâat farklılıklarını gösteren bilinçli bir istinsah olayı ve çaba olduğu ifade edilmiştir.³⁵ Kırâatler ve Mushaflarda meydana gelen farklılıkların, “*tenakuz ve zıtlık*” anlamında değil, “*değişik ve birbirine halef olma*” manasındaki ihtilâflar olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Mushaflar arasında, harflerde meydana gelen ziyadeli ve noksanlık gibi farklılıklar, ihtilâf kavramıyla izah edilmiştir.³⁶

Tefsir ilmi bağlamında ayetlerde geçen *ihtilâf* kavramı incelendiğinde, bu kelime farklı kalıplarla kullanılmış, zikredildiği her yerde aynı

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfi’î, *İhtilâfu’l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986); Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 147-148.

³⁴ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1276/1957), 1/318, 380; Celaleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ömer b. Salim (Riyâd: Dâru’l-Hicret, 1996), 361-365.

³⁵ Mustafa Altundağ, *Kur’ân’ın Dil ve Yazım Özellikleri* (Mushafta Lahn Meselesi), (Bakü: Nurlar Neşriyat-Poliqrafya Merkezi, 2004), 56.

³⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 380-430.

anlamı ifade etmemiş ve bağlama göre birden çok manada kullanılmıştır. Ayetlerde *ihtilâf* kavramının “değişim, çeşitlilik,³⁷ çelişki,³⁸ birbirini takip,³⁹ farklılık,⁴⁰ iki grup arasındaki düşünce ve davranış ayrılığı,⁴¹ bir kişi ya da grubun tek taraflı muhalif tavrı⁴²” gibi birçok anlamı ihtiva ve ifade ettiği tespit edilmiştir.⁴³ Ayetlerde, *ihtilâf* kavramının değişik manalarına işaret edildiği halde, bu ayetlerin tercüme ve meallerinde bu mana zenginliğine dikkat edilmediği ve gözden kaçırıldığı tespit edilmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda *ihtilâf* kavramında bir anlam daralması meydana gelmiş, Türkçede kullanılan, “ayrılık, anlaşmazlık, aykırılık, uyumsuzluk, bozuşmak” manaları meallere doğru olarak yansıtılırken, *ihtilâf*’ın “değişim, çeşitlilik, farklılık” gibi diğer anlamları meallere ve ayetlere yansıtılmamıştır. *İhtilâf* kavramı, ayet meallerinde genellikle Türkçe sözlükteki manasıyla kullanılmıştır.

Fıkıh ilminde *ihtilâf* terimi, icma ve ittifak kavramlarının zıddı olarak kullanılmıştır. Kur’ân ve Sünnet’in temel mesele ve ilkelerinde İslam âlimleri birleşirken, ictihada açık konularda değişik/muhtelif sebeplerden dolayı ayrı görüşleri benimsemektedirler. *İhtilâf*’ın sonuçları usûl-i fikihta çeşitli açılardan ele alınmıştır. Müslümanlar arasında *ihtilâf* kavramı rahmet olarak görüldüğü halde, fıkıh ilmi içerisinde çok tartışılan ve görüş ayrılıkları olan kavramlardan biri olmuştur.⁴⁵ Sahabe, Resûlullah’ın hayatında ictheadî hükümlerde *ihtilâf* etmiş, ancak Hz. Peygamber bu *ihtilâfları* çözmüştür. Sahabe, tâbiîn ve müctehid imam-lar döneminde ise fikihi *ihtilâflar* artarak devam etmiştir. Fıkıh alanında *ihtilâf*, fakihlerin ictihada açık konularda farklı görüşte olmalarını ifade etmektedir.⁴⁶ Burada *ihtilâf* kavramının icma ve ittifak kavramlarının zıddı olarak kullanılması dikkat çekicidir ki bu, kırâat terminolojisindeki anlamıyla da benzerlik göstermektedir.

³⁷ el-Bakara 2/164; Âli İmrân 3/190; Yûnus 10/6; el-Fâtür 35/27; ez-Zümer 9/21.

³⁸ Nisâ’ 4/82; Zâriyât 51/8.

³⁹ el-Bakara 2/164, 190; “gece ve gündüzün birbirini takip etmesi”.

⁴⁰ el-Bakara 2/164; Rûm 30/22.

⁴¹ Meryem 19/37; Zuhruf, 43/65; el-Bakara 2/253; Âli İmrân 2/105.

⁴² en-Nahl 16/38-39.

⁴³ Pak, Tiyek, “Kur’ân’da *İhtilâf* Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, 1276.

⁴⁴ Pak, Tiyek, “Kur’ân’da *İhtilâf* Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, 1281-1293.

⁴⁵ Özen, “*İhtilâf*”, 21/565; fikihi *ihtilâf* sebepleri için bakılabilir.

⁴⁶ Aykut Avcı, “Fikihi *İhtilâfların* Tarihsel Gelişimi”, 119.

İslami ilimlerde ihtilâf, iki temel alanda meydana gelmiştir ki bunlar; inanç konularını kapsayan *Usûlu'd-Dîn* ve fıkhi hükümlerle ilgili olan *Furû'u'd-Dîn* alanındaki ihtilâflardır. İnanç konularını ihtiva eden meselelerden Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvetin varlığı ve kitaplara iman gibi hususlarda ihtilâf reddedilerek kabul görmemiş, Allah'ın sıfatları, iradesi, kaza ve kader konularında ihtilâf ise bidat olarak değerlendirilmiştir. Bu konular dinin aslından sayılmıştır. Furû'u'd-Dîn'de meydana gelen ihtilâf, Hz. Peygamber'den sonra gelen görüş ayrılıklarının tamamını içerisine alan geniş ihtilâf alanını ifade etmektedir.⁴⁷

Görüldüğü üzere farklı ilmî disiplinler arasında *ihtilâf* kavramının sözlük anlamları, birçok farklı manada kullanılmıştır. Hadis usûlünde *ihtilâf* kelimesinin *zıt ve tenakuz* anlamı, *Muhtelifu'l-Hadis* terimi içerisinde geçmekte ve kullanılmaktadır. Fıkıh ilminde ihtilâf terimi, icma ve ittifak kavramlarının zıttı olarak, *farklılık* anlamında kullanılmıştır. Kırâat ilminde ise, ihtilâf kavramının tam olarak izah edilebilmesi ve hangi anlamda kullanıldığının belirlenebilmesi ve temellendirilebilmesi için kırâat ilminin tarihî arka planına kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Vahyin Mekke döneminde; Kur'ân-ın indirilişi, öğrenilmesi, ezberlenmesi ve kırâatinde ashâb-ı kirâm arasında herhangi bir kırâat ihtilâfı olmadığı gibi, konuyla ilgili herhangi bir haber ve rivayete de rastlanmamıştır. Vahyin Medine sürecinde ise; Allah tarafından insanlara Kur'ân-ı Kerîm'in kolay okunup anlaşılabilmesi için bir ruhsat olarak verilen yedi harf olayından sonra, sahabe arasında kırâat ihtilâfları görülmeye başlamış ve konuyla ilgili birçok rivayet ve haber nakledilmiştir.⁴⁸ Yedi harf ruhsatıyla ilgili rivayetlerin sahih olduğu belirtilirken,⁴⁹ yedi harfin ne olduğu, neyi kapsadığı ve tarifi üzerinde âlimler arasında birçok fikir ayrılığı oluşmuş ve bu konuda kırka yakın görüş bildirilmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği ve yedi

⁴⁷ Avcı, "Fıkhi İhtilâfların Tarihsel Gelişimi", 119.

⁴⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü fedâilî'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atiyye, Muhsin Harabe, *Vefâ Tekıyyiddin* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Ts.), 336-341.

⁴⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü fedâilî'l-Kur'ân*, 333, 337; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/212; M. Zahid el-Kevserî, "Yedi Harf Nedir?", çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (Aralık, 2002), 105-112.

⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/212-227; Muhammed Mustafâ el-A'zami, *Vahyedilişinden*

harf farklılıklarının vahiy olduğu âlimlerce kabul edilmiştir.⁵¹ Kur'ân'ın farklı okunuşları ile kırâat çeşitliliğinin temellendirilmesi yedi harf ruhsatı ile ilişkilendirilmiş, kırâat ihtilâfları bununla izah edilmiştir.

Ebû Amr ed-Dânî yedi harfle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hepsî kâfidir, şafidir, haktır, doğrudur. Allah kurrâ'yı yedi harfin tamamında muhayyer bırakmış ve yedi harften bir şey okuduklarında onları doğrulamıştır. Bu değişik yedi harf, mana bir olmakla beraber; zıtlık, olumsuzluk, değişiklik, bozukluk ve karışıklık olmadan, bazen lafızlar ve bazen de anlamındaki değişikliklerdir. Biz yedi harften hangisinin son Arz'da olduğunu veya son arzın yedi harfin tamamı olmadan bir kısmıyla mı meydana geldiğini bilmiyoruz. Bu yedi harfin tamamı, Resûlullah'tan (s.a.s.) ortaya çıkarak yayılmış ve ümmet yedi harf ihtilâflarını kendisinden zabt etmiş, öğrenmiş ve O'ndan almıştır. Yedi harfin kendisi hakkında ne şek ve ne de şüphe duyulacak bir şey vardır.”⁵²

Yedi harf konusunda âlimlerin kırk kadar görüşünün olması, konuyu gerçekten problematik bir hale getirmektedir. Fakat yedi harfin vahiy olduğuna itiraz ve muhalefet edilmemektedir.⁵³ Kırâatler, yedi harf ruhsatı ile ilişkilendirilmiş ve Kur'ân-ın sahih olan farklı okumaları vahiy olarak kabul edilmiştir.

c. Kırâat İliminde İhtilâf Kavramı

Kırâat ilminde *ihtilâf* kavramı, sözlükteki “tezat, zıt, karşıt” anlamlarından farklı olarak, “teğâyur, bedel, halef, değişiklik”⁵⁴ manalarında kullanılmıştır. Tefsir usûlünde ayetler arasında zıtlık ve tenakuz olmadığını ifade ve ispat için kullanılan *Müşkilu'l-Kur'ân* kavramı, ihtiva et-

Derlenişine “Kur'ân Tarihi” (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 202.

⁵¹ Muhammed Ahmed Muflihu'l-Kudât, *Ahmed Halid Şukrî*, Muhammed Halid Mansûr, *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kirâat* (Ummân: Dâru 'Ammâr, 2001), 42.

⁵² Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'îl-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 34; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuheymin Tahhân (Mekke: Dâru'l-Münâre, 1418/1997), 61.

⁵³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵⁴ Ebû Ali el-Hasan b. Abdi'l-Gaffâr el-Farisî en-Nahvî, *el-Hucetü fi 'ileli'l-kirâati's-seb'î*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, *Ali Muhammed Muavvid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 7.

tiği anlam ve kapsamı itibarıyla Kur'ân ayetleri ve sahih kırâatler arasında aykırılık olmadığı yönüyle incelendiği bir terim olmuştur. Sahih kırâatlerin tamamı Kur'ân vasfı taşıdığından, kırâatler içerisinde bir zıtlıktan bahsedilmesi mümkün değildir.

Fıkıh ilminde ise ihtilâf kavramı icma ve ittifakın zıddı olarak tanımlanmıştır. Fıkıhta, âlimlerin ictihadıyla ilgili kullanılan ihtilâf kavramı ile kırâat imamlarının okuyuşlarındaki farklılığı ifade eden ihtilâf terimi arasında ise fark vardır. Kırâat imamlarının ihtilâfı; Allah tarafından vahiy olarak indirilmiş, hak ve doğru olarak kabul edilen Allah kelamıdır. Bu ihtilâflar şek, şüphe ve yanlışlık ihtimali olmayan, tevatüren nakledilen vahiy ve ayetlerdir. Fakihlerin ihtilâfı ise ictihadi olup, bir kıyaslamaya dayanan, doğruluk veya yanlışlığı ihtimal dahilinde olan hükümlerdir.⁵⁵

Doğru, işin hakikatinde bir olmakla beraber, her mezhep imamının doğruyu ararken çaba gösterip, bir sonuca vardığı ve hüküm verdiği ictihadi ona göre doğrudur. Fakat farklı mezhep ve görüşteki müctehidin ictihadına göre ise, diğer müctehid görüşünde/ictihadında hata yapmıştır ve doğru, kendi vardığı hükümdür.⁵⁶ Dolayısıyla aynı meselede hüküm verilirken farklı sahih delil ve karinelere hareketle farklı sonuçlara varılmıştır. Aslında her iki ictihadın sonucu, bir çeşitlilik, insanlar için bir çıkış kapısı ve kolaylaştırma olmuştur. Bu durum ise bir farklılık ve çeşitlilik olup, Râğıb el-İsfehânî'nin "*İhtilâf kelimesi, zıt kelimesinden daha geneldir. Zira her iki zıt şey birbirinden farklı olur; ama her iki farklı şey daima birbirine zıt olmayabilir. İnsanların söyledikleri sözlerin farklı ve değişik olması çekişmeyi ve karşı olma durumunu ortaya çıkardığından dolayı, kelimenin anlamı değil, farklı olmanın sonucu 'çekişme' ihtilâf kavramıyla isimlendirilir olmuştur.*"⁵⁷ şeklindeki ifadesi ve açıklaması, konuyu geniş bir bakış açısı ile izah etmektedir. Buna göre fıkıhta yer alan birbirine tezat gibi görünen hükümler, zıtlık değil farklılıklardır.

⁵⁵ Hâfız Ebî'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Cezerî ed-Dımeşkî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-‘aşr*, tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1380/1960), 1/52; Ebû 'Ali el-Hasan b. 'Abdi'l-Gaffâr el-Fârisî en-Nahvî, *el-Huccetu fi 'ileli'l-kirâati's-seb'*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvid (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/7.

⁵⁶ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51-52.

⁵⁷ İsfehânî, *el-Mufredât*, 333-334.

Kırâatlere gelince; kırâat imamlarının her bir kırâatte nakletmiş olduğu okuyuş ihtilâfları, kendilerine ait olan, ictihadları ve görüşleri değildir. Kırâatler insanlar tarafından ortaya çıkarılmış okuma biçimleri de değildir. Bu konuda ashâb ve diğer insanlar herhangi bir ictihad da da bulunmamışlardır. Sahih kırâatler, yedi harf ruhsatı kapsamında Yüce Allah'ın Resûlullah'a (s.a.s.) indirmiş olduğu ve sahabenin de Resûlullah'tan (s.a.s.) öğrenerek, kendisinden sonra gelen tâbiîn kuşağına aynen aktardığı vahiylerdir. Kurrâ hafızlar ve kırâat imamlarının yetiştirdiği tâbiîn kuşağı, sahabeden öğrenmiş olduğu samimiyet, ciddiyet ve hassasiyetle bu farklı okuyuşları talim etmiş, ezberlemiş, talebeler yetiştirmiş ve bu konuda eserler yazarak kendilerinden sonraki kuşaklara aynı şekilde nakletmişlerdir. Kırâat imamlarının, sahabeden öğrenerek naklettiği her bir sahîh kırâat farklılığı ve ihtilâfı, birbirlerine nispetle aynı derece, seviye ve hakikatte, kendisine inanılan hak ve doğrudur. Kısaca, kırâat imamları arasındaki ihtilâf edilen kırâat farklılıkları ve ihtiva ettiği manaları, sahabeden Resûlullah'a (s.a.s.) ve Yüce Allah'a izafe edilen vahiylerdir.⁵⁸ Kırâatlerin, Resûlullah (s.a.s.) ve sahabeye değil de kırâat imamlarına nispet edilmesi ise; imamların tilavet ettikleri kırâate vukûfiyetleri, öğrenci yetiştirmeleri, kırâatleriyle ilgili eser telif etmeleri ve kırâatlerin onların ismiyle şöhret bularak anılmasından dolayı olmuştur. Yoksa kırâat imamları kendilerine göre yeni bir okuyuş tarzı geliştirmelerinden dolayı olmamıştır.⁵⁹

İlk dönem âlimlerinden İbn Kuteybe, kırâat ihtilâflarını genel olarak iki kısımda değerlendirmiş ve bu tür kırâat farklılıklarına örnekler vererek izah etmiştir. Ona göre *ihtilâf* ya *tezât* ya da *teğâyürdür*.

İhtilâf-u Tezât {الاختلاف تضاد}: Kur'an'da bulunmayan, bulunması da caiz olmayan ihtilâf türüdür.⁶⁰ Bu ihtilâf, ayetlerin manasının birbirine "zıt, tezat ve karşı" olması demektir ki Kur'an için bu caiz değildir.

İhtilâf-u Teğâyür {الاختلاف تغاير}: Kur'an'da olması caiz olan kırâat ihtilâflarıdır ki "değişiklik ve çeşitlilik" anlamındaki farklılıklardır.⁶¹ Kur'an-ı Kerim'de mevcut olan sahîh kırâatlerde nakledilen kırâat farklılıklarının tamamı Allah tarafından gönderilmiş vahiylerdir. Dolayısıyla

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, 40.

⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, 40-41.

siyla bu vahiylerde çelişki, tezat, zıt ve karşıt anlamların olması mümkün değildir. Onlar birbirlerine denk, halef ve birbirine eşit lafızlar ve ihtilâflardır. Bu konuda şu örnekleri vermek mümkündür:⁶²

Örnek 1: { *وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ / أُمَّةٍ* }⁶³ ayeti bir kırâatte; “*بَعْدَ/ba'de ummetin: uzun bir zaman sonra*”; diğer kırâatte ise; “*بَعْدَ/ba'de emehin: onu unuttuktan sonra*” lafızlarıyla iki sahih kırâat rivayeti nakledilmiş ve ikisi de ihtilâf etmiştir. Fakat aralarında herhangi bir zıtlık ve tezat bulunmamaktadır. Burada kâri hangisini okusa isabet etmiş olur. Bununla birlikte iki kırâatin manasının birleşmesi, anlama daha da derinlik vererek mükemmelleştirir, buna göre; “*uzun bir müddet onu unuttuktan sonra*” şeklinde mana verilmesi daha güzel olur. Ayetler, unutma ve zamanın geçişinin birlikte meydana geldiğini haber vermektedir.

Örnek 2: { *إِذْ تَلَقَوْهُ/تَلَقَوْهُ بِالْسِتِّكُمْ* }⁶⁴ ayet-i kerimesi bir kırâatte; “*إِذْ تَلَقَوْهُ/iz telakkevnehû: Kabul ediyor söylüyorsunuz.*” şeklinde ve ‘*v-l-k*’ kökünden diğer kırâatte ise; “*إِذْ تَلَقَوْهُ/ iz telikûnehû: Yalan söylüyorsunuz.*” lafızlarıyla iki sahih kırâat rivayeti nakledilmiş ve ikisi de ihtilâf etmiştir. Fakat iki anlam arasında da zıtlık söz konusu değildir. Burada kâri hangisini okusa isabet etmiş olur, haktır ve doğrudur. Sahih her iki kırâatteki mananın birleşmesi, anlamı; “*Siz o yalam bildiğiniz halde kabul edip söylüyorsunuz.*” şekline getirmektedir. Ayetlerin kırâat ihtilâfındaki farklılık, söz söyleyenlerin sözü, yalan olduğunu bildikleri halde söylediklerini ortaya koymaktadır.

Örnek 3: { *رَبَّنَا بَاعِدْ / بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا* }⁶⁵ ayet-i kerimesi bir kırâatte dua ve istek yönüyle; “*بَاعِدْ/bâ'id: Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştır.*”; diğer kırâatte ise haber yönüyle; “*رَبَّنَا بَاعِدْ/bâ'ade: Rabbimiz, aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştırdı.*” lafızlarıyla iki sahih kırâat rivayeti nakledilmiş ve ikisi de ihtilâf etmiştir. Fakat iki kırâatin anlamında zıtlık söz konusu olmamıştır. Buna göre iki kırâatin manası; “*Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştır dediler, Allah da uzaklaştırdı.*” şeklinde yapıldığında anlam derinlik kazanmaktadır. Yani Allah dualarını kabul etmiş ve uzaklaştırmıştır. Olay dualarından sonra gerçekleşmiştir.

⁶² İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 40-41.

⁶³ Yûsuf 12/45.

⁶⁴ en-Nûr 24/15.

⁶⁵ Sebe' 34/19.

Örnek 4: {لَقَدْ عَلِمْتُ / لَقَدْ عَلِمْتَ} ⁶⁶ ayet-i kerimesi bir kırâatte; “لَقَدْ عَلِمْتُ/alimtu: Ben/Musa bildim.”; diğer kırâatte ise; “/لَقَدْ عَلِمْتَ/alimte: Sen/Firavun bildin.” lafızlarıyla nakledilmiş ve iki sahih kırâat rivayeti ihtilâf etmiştir. Ayetler burada da tenakuz içermemektedir. Buna göre iki kırâatin manasında zamirler dikkate alınarak; “Musa; Ey Firavun! Pekâlâ biliyorsun, ben de biliyorum ki, ‘Bunları, birer ibret olmak üzere, ancak, göklerin ve yerin Rabbi indirdi.’ dedi.” şeklinde anlam verilmesi, manayı farklı bir boyuta taşımaktadır. Buna göre; Firavun sihir ve mucizenin ne olduğunu bilmekte ve bildiği halde inkâr etmektedir.

Örnek 5: {وَأَعَدَّتْ لَهُنَّ مَتَكًا / مَتَكًا} ⁶⁷ ayet-i kerimesi bir kırâatte; “مَتَكًا/mut-tekea: yiyecek”; diğer kırâatte ise; “مَتَكًا/mutkâ: turunç” şeklinde yiyeceğin ne olduğu beyan edilerek iki manada indirilmiştir. ⁶⁸

İbnu'l-Cezerî de “Bu yedi harf ihtilâfının hakikati, tenakuz ve zıtlıktan uzak olmakla beraber tarz, usûl ve vecihlere yönelik farklılıklardır.” demiştir. ⁶⁹ Anlama etki eden bu tür ihtilâflara kırâat ilminde ferşî ⁷⁰ ihtilâflar denir ve bir kurala göre değil, tamamen nakil esasına dayanır. Bu türden farklılıklar, toplam kırâat ihtilâflarının %20 kadarına tekabül etmektedir. Ayrıca ferşî ihtilâfların dışında manaya etki etmeyen eda keyfiyeti de denilen ve ihtilâfların %80’ini oluşturan, fonetik seslendirmelere dayanan usûl ihtilâfları bulunmaktadır. Bunlar daha çok Arap kabileleri arasında konuşulan, lehçe, şive ve ağız gibi her dilde görülebilen dilsel farklılıklardır. Mesela: Arap kabilelerinden *Esedî Kabilesi*, {يَعْلَمُونَ/ya’lemûne–يَعْلَمُونَ/yi’ilemûne}, {تَعْلَمُ/te’lemu–تَعْلَمُ/ti’lemu}, {تَسْوَدُّ/tesveddu vucûhun–تَسْوَدُّ/tisveddu vucûhun}, {أَعْهَدُ/elem e’hed–أَعْهَدُ/elem i’hed} lafızlarındaki muzari fiilleri, muzariyet harfinin kesresi ile okumaktadır. Yine *Temîmî kabilesi*, yan yana gelen iki hemzeyi hemzeleyerek açıkça okumakta, *Kureyş kabilesi* ise hemzelemeden (teshil ile) okumaktadır. Zamirlere gelince bazı lehçelerde bu lafızlar; {أَعْلَيْهِمْ/aleyhim–أَعْلَيْهِمْ/aley-

⁶⁶ el-İsrâ’ 14/102.

⁶⁷ Yûsuf 12/31.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, 40–41.

⁶⁹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29.

⁷⁰ Ferşu'l-Hurûf: “Kırâatlerde kelime farklılıklarının sure ve ayetlere göre dağılımı” anlamında kullanılmıştır. Kırâatler arasındaki bu ihtilâflar belli bir kural içermeyen ve rivayete gelen vahiy farklılıklarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sabrî el-Eşvah, *İcâzü’l-Kırâati’l-Kur’âniyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1998), 87.

hum } ve { *fihim* - *fihum* } şeklinde he'nin zammesi ile bazılarında ise kesre ile okunmaktadır.

Kabilenin biri; { *kad eflaha*-*ka defleha* } ve { *ku lûhiye*-*ku lûhiye* } lafızlarını nakil ile okurken, diğeri nakil yapmadan okumaktadır. *Bir kabile*; { *mûsâ*-*mûsâ* }, { *isâ*-*isâ* }, { *dunyâ*-*dunyâ* } kelimelerini *imale* ile okurken, diğeri *imale* yapmamaktadır. *Başka bir kabile*; { *habîran*-*habîren* } ve { *besîran*-*besîren* } lafızlarında ra'yı terkîk (ince) okurken, diğeri kalın okumaktadır. *Diğeri bir kabile ise*; { *es-salâtu* } ve { *et-talâku* } kelimelerindeki lam harfini tefhimle okurken, diğeri ince okumaktadır.⁷¹ Buna benzer Kur'ân-ı Kerîm'de birçok okuyuş şekilleri ve kırâat ihtilâfları vardır.

Kur'ân kırâatinde ferşî ve usûl ihtilâflarıyla ilgili örnekleri artırmak mümkündür. Sahih kırâatler arasında manaya etki eden ferşî farklılıklarda/ihtilâflarda tezat ve zıt anlamı bulunmamaktadır. Bu tür farklılık ve ihtilâflar, manayı zenginleştiren, anlama farklı bir boyut kazandıran, farklı lehçe, şive ve ağızla konuşan kabilelerin kolayca okumaları ve anlamalarına yardım eden ilahî kelâmın değişik ifade şekilleridir.

Sahih on kırâat içerisinde iki bine yakın ferşî ihtilâf türünden farklılıklar tespit edilmiştir.⁷² Ferşî ve usûl ihtilâflarının tamamının Resûlullah'tan (s.a.s.) sahih bir senedle rivayet edilmesi gerekir. Ferşî farklılıkların dışında meydana gelen, usûl farklılıkları ve eda keyfiyeti ise, birtakım lehçe, şive ve ağız⁷³ gibi fonetik seslendirmeler ile ilgilidir. Bunların manaya etkileri yok denecek kadar azdır. Kırâat rivayetleri ve ihtilâflarının isnadın yanı sıra, kırâatin yazısının/hattının da Hz. Osman'ın istinsah ettiği Mushaf'lara uygun olması gerekir. Bu farklılıklar bir tezat, çelişki oluşturmayan, aksine manayı daha da zenginleştiren, tefsir eden ve açıklayan ilahî kelâmın değişik rivayetleridir. Sıhhat şartlarına haiz sahih kırâatlerin, hiçbirinde tezat oluşturacak bir rivayet ve lafız mevcut değildir.

Kırâat ilminde *ihtilâf* kavramının, “teğâyür, değişik, çeşitli, birbiri-

⁷¹ Nahvî, *el-Huccet*, 1/5.

⁷² Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 39.

⁷³ Türk Dili ve Edebiyatı, <https://www.turkedebiyati.org/lehce-sive-agiz-dil-nedir.html> (Erişim 29 Mayıs 2020).

nin yerine geçen, halef” gibi sözlük anlamları kullanılırken, “çelişki ve tezat” anlamını ihtiva eden manaları kullanılmamış ve sahih kırâatler için caiz görülmemiştir. Yukarıda verilen bilgiler muvacehesinde, kırâat ilminde geçen; *ihtilâf, muhtelefun fih, ihtilâfu’l-kurrâ* gibi terimlere, kırâat imamlarının görüş ayrılığına düşmesi, muhalefet etmesi ve birbirlerine karşı gelmeleri gibi anlamlar yüklemenin hata olduğu gözükmektedir. Kırâat imamları, tezat anlamında değil, teğâyür manasında ihtilâf etmişlerdir.

Sonuç

İslam dini, indirilen ayetlerle teşekkül edilirken ortaya çıkan dinî terminoloji, birçok kavramı da beraberinde getirmiştir. Bu kavramlardan bir kısmı anlam kaymalarına ve daralmalarına maruz kalırken diğer bir kısmı ise manalarını korumuştur. *İhtilâf* kavramı da bu tür değişimlere maruz kalan ve etkilenen terimlerden biridir.

Arapçada *ihtilâf* kavramı, lügat anlamıyla birçok manaya gelmekteyken, Türkçe’de; “tezat, zıt ayrılık, anlaşmazlık, aykırılık, uyuşmazlık, bozuşmak” anlamlarında kullanılmıştır. Kavramın diğer anlamları göz ardı ve/ya ihmal edilerek, kelimedeki anlam daralması olduğu gözlemlenmiştir.

Usûl-i Hadîs’te *ihtilâf* kavramı, *İhtilâfu’l-Hadîs* ve *Muhtelifu’l-Hadîs* başlıkları içerisinde, hadisler arasında çelişki ve tutarsızlığın olmadığı bağlamında “tezat ve zıt” manası kullanılmıştır. Tefsir usûlünde *ihtilâf* kavramı, ayetlerde tutarsızlık ve tezat anlamının olmadığı, ulûmu’l-Kur’ân içerisinde *Müşkilu’l-Kur’ân*, *İhtilâfu’l-Mushaf* başlıkları altında işlenmiştir. Kur’ân’da *ihtilâf* kelimesi ve türevlerinin geçtiği ayetlerde ise kavramın birçok anlamı ifade edilmiş ve vurgulanmış, ancak bu kavramın geçtiği ayetlerde kelimenin anlam zenginliği ve farklılığının tercüme ve meallere yansıtılmadığı da tespit edilmiştir. Fıkıh ilminde ise *ihtilâf*, icma ve ittifak kavramlarının zıttı olarak kullanılmıştır. Fıkıh alanında *ihtilâf*, fakihlerin ictihada açık konularda farklı görüşte olmalarını ifade etmektedir.

Kırâatlerde meydana gelen *ihtilâflar* iki kısımda mütalaa edilmiştir. Bu farklılıkların bir kısmı, kurallı olmayan ve manaya etki eden farklılıklardır ki buna *ferşî ihtilâflar* denir. Diğeri ise, manaya büyük etki-

si olmayan fonetik seslendirmeleri içeren farklılıklardır ki bunlara da *usûl ihtilâfi* denmektedir. Bu farklılık ve ihtilâfların hepsi sahih isnadla, Resûlullah'tan (s.a.s.) rivayet edilmiş vahiy ve okuma şekilleridir.

Sahabe arasında meydana gelen kırâat ile ilgili ihtilâflar ve rivayetler, Medine'de yedi harf ruhsatından sonra ortaya çıkmış ve bu olayla ilişkilendirilmiştir. Bu ruhsat ile Kur'ân'ın okunması ve anlaşılması, Allah ve Resûlî tarafından insanlara kolay hale getirilmiştir. Kur'ân'ın Allah tarafından yedi harf üzerine indirildiği, sahih kırâatlerin hepsinin hak, doğru ve vahiy olduğu kabul edilmiştir. Bu bağlamda kırâat ihtilâfları, tezat ve zıtlık anlamında değil, çeşitlilik, farklılık ve değişiklik (teğâyür) olarak kabul edilmiş ve Kur'ân'da tezat şeklinde bir ihtilâfın olmadığı âlimlerce belirtilmiştir. Bu ihtilâflar manayı zenginleştiren ve açıklayan farklılıklar olup, hepsi birbirine denk ve eşit olan okuyuşlardır.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Baskı, 2011.
- Altundağ, Mustafa. *Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lahn Meselesi)*. Bakü: Nurlar Neşriyat-Poliqrafya Merkezi, 2004.
- Avcı, Aykut. "Fıkhi İhtilâfların Tarihsel Gelişimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Ağustos 2015), 119-132.
- A'zami, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'ân Tarihi"*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2011.
- İbnu'l-Cezerî, el-Hâfız Ebî'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dîmeşkî. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1380/1960.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhi'l-'arabiyye*. thk. Muhammed Tamir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'ân'da Din Kavramı*. İstanbul: Ankara Yayınları, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'î'l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- _____, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuheymin Tahhân. Mekke: Dâru'l-Münâre, 1418/1997.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü fedâili'l-Kur'ân*. thk. Mervan

- el-Atiyye, Muhsin Harabe, Vefâ Tekıyyiddîn. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Ts.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Eşvah, Sabrî. *İ'câzü'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1998.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdu's-Selâm Serhân. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1396/1976.
- İbn Faris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-lügati*. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Enes Muhammed, Zekerıyya Cabir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Güneş, Arif. *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- İsfelhâni, Râğîb. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. trc. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Keskin, Hasan. *Kur'ân'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kevserî, M. Zahid. "Yedi Harf Nedir?". çev. Yunus Ekin. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (Aralık 2002), 105-112.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, şrh ve nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1414.
- Muflihu'l-Kudât, Muhammed Ahmed vd. *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâat*. Ammân: Dâru Ammâr, 2001.
- Nahvî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdi'l-Gaffâr el-Fârisî. *el-Hucetu fî 'ileli'l-kırâati's-seb'i*. thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed Muavvid. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kâhire: Âlemu'l-Kütüb, 2008.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- _____, "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Pak, Zekeriya. Tiyek, Fatih. “Kur’ân’da İhtilâf Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1273-1295.
- Subhi es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ömer b. Salim. Riyâd: Dâru’l-Hicret, 1996.
- Şâfi’î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *İhtilâfü’l-hadis*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Tetik, Necati. *Kurâat İlminin Ta’limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Türk Dili ve Edebiyatı. Erişim 29 Mayıs 2020. [https:// www.turkedebiyati.org/lehce-sive-agiz-dil-Nedir.html](https://www.turkedebiyati.org/lehce-sive-agiz-dil-Nedir.html).
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1957.
- Zeydan, Abdulkerim. *Fıkıh Usûlü*. trc. Ruhi Özcan. İstanbul: Emek Matbaacılık, 1982.

