



MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences of Mus Alparslan University
E-ISSN: 2149-4622

YIL/YEAR: 2021 • CILT/VOLUME: 9 • SAYI/NUMBER: İDEKTA

7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen
İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II
(Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar)
Sempozyumu üzerine Özel Sayı

Special Issue on the International Symposium of the
Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought II
(Classical Period- AC. VII- XII Centuries)
held on 7 December 2020 at Mus Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences



Journal of Social Sciences of Muş Alparslan University

YIL/YEAR: 2021 • CILT/VOLUME: 9 • SAYI/NUMBER: İDEKTA/CCMTIT

7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII- XII. Yüzyıllar) Sempozyumu üzerine Özel Sayı

Special Issue on the International Symposium of the Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought II (Classical Period- AC. VII- XII Centuries) held on 7 December 2020 at Mus Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in the papers published in the journal are only those of the author(s) and do not necessarily reflect the views of the journal and its publisher.



Journal of Social Sciences of Muş Alparslan University

Dağıtım Distribution

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından yapılmaktadır Is made by Muş Alparslan University Institute of Social Sciences

2149-4622	:	e-ISSN	:	2149-4622
31/07/2021	:	Basım Tarihi	:	31/07/2021
Temmuz 2021	:	Yayın Sezonu	:	Temmuz 2021
9	:	Cilt	:	9
İDEKTA	:	Sayı	:	CCMTİT
2013	:	İlk Yayın Tarihi	:	2013
Muş	:	Basım Yeri	:	Muş
Yılda altı defa elektronik olarak yayınlanan uluslararası hakemli ve süreli yayındır	:	Yayın Türü	:	Is an international, periodical, double-blind peer-reviewed and online academic journal published bi-monthly
Türkçe ve İngilizcedir; ancak her sayıda ki makale sayısının en fazla üçte biri kadar olmak üzere diğer dillerdeki çalışmalara da yer verilebilir.	:	Yayın Dili	:	Turkish and English; however, studies in other languages may be included, up to a third of the number of articles in each issue.
Şubat, Nisan, Haziran, Ağustos, Ekim ve Aralık	:	Periyot	:	February, April, June, August, October and December
Muş Alparslan Üniversitesi	:	Yayıncı	:	Muş Alparslan University
Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 49250, Muş/Türkiye	:	Adres	:	Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 49250, Muş/Türkiye
anemon@alparslan.edu.tr	:	e-posta	:	anemon@alparslan.edu.tr
+90 436 249 49 49	:	Telefon	:	+90 436 249 49 49
+90 436 249 10 22	:	Faks	:	+90 436 249 10 22
http://dergipark.gov.tr/anemon	:	Ana Sayfa	:	http://dergipark.gov.tr/anemon

Yayın Kurulu • Editorial Board

Muş Alparslan Üniversitesi Adına Sahibi / Owner	Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Rektör) Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Baş Editör / Editor-in-Chief	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Misafir Editör / Guest Editor	Doç. Dr. Mahsum AYTEPE Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Editör / Editor	Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Dil Editörleri / Language Editors	Arş. Gör. Arda DİNÇER Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Yayın Kurulu Üyeleri / Editorial Board Members	Arş. Gör. Şüheda Belkis BARAN Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Prof. Dr. Alper KARADAĞ Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Prof. Dr. H. Mustafa AÇIKÖZ Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Prof. Dr. Ömer Faruk ALTUNÇ Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Prof. Dr. Robert FREDERICKS Universidad Autonoma Benito Juarez De Oaxsaca/ Meksika
	Doç. Dr. Canser KARDAŞ Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Doç. Dr. Dilmurod ERNAZAROV Tashkent State University of Economics / Uzbekistan
	Doç. Dr. Gabur OZIEV International Islamic University / Malezya
	Doç. Dr. Mohammad Jaber THALJI Yarmouk University / Ürdün
	Doç. Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR University of Malaya / Malezya
	Doç. Dr. Rahmi SAYLIK Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Doç. Dr. Berat ÇİÇEK Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Dr. Öğr. Üyesi Irena Rajchinovska PANDEVA Ss. Cyril and Methodius University / Makedonya
	Dr. Öğr. Üyesi Orhan KESKİNTAŞ Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
	Dr. Öğr. Üyesi Zekeriya ÇAM Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
Sekreteryası / Secretariat	Arş. Gör. Dr. Aslıhan YENİÇERİ ALTINTAŞ
Dizgi/ Layout Editor	Öğr. Gör. Osman TEKELİOĞLU
	Arş. Gör. Ayşe Nur LEBLEBİCİER
Grafik Tasarım / Design	Arş. Gör. Okan KELEŞ
	Öğr. Gör. Tuğba ADIGÜZEL



Yıl/Year: 2021 • Cilt/Volume: 9 • Sayı/Number: İDEKTA/CCMTİT

Amaç ve Kapsam Aims and Scope

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (anemon), sosyal ve beşeri bilimler alanında özgün ve nitelikli çalışmalarını bilimsel bir yaklaşımla ele almak amacıyla yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi 2018 yılından itibaren Şubat, Nisan, Haziran, Ağustos, Ekim ve Aralık sayıları olmak üzere yılda altı defa düzenli olarak yayımlanmaktadır.

anemon'da yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu, yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Muş Alparslan Üniversitesi'ne ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.

anemon'da sosyal bilimlerle (dil bilimi, din bilimleri, edebiyat, eğitim bilimleri, felsefe, güzel sanatlar, iktisat, işletme, maliye, psikoloji, siyaset bilimi, sosyoloji, tarih, uluslararası ilişkiler vb.) alakalı konularda özgün ve nitelikli bilimsel çalışmalar yer almaktadır. Dergilerimizde yayınlanan tüm makaleler çevrimiçi olarak erişime açıktır ve makale yayını için herhangi bir ücret talep edilmemektedir.

Journal of Social Sciences of Muş Alparslan University (anemon) is a peer-reviewed international journal that publishes original and qualified works with a scientific approach in the fields of social sciences and human sciences. The Journal is published bimonthly in February, April, June, August, October and December starting from 2018 by Mus Alparslan University.

Scientific and legal liabilities of the articles published in anemon belong to the authors. The copyrights of the works that are published in the journal are transferred to Muş Alparslan University. No part of this publication may be duplicated and published elsewhere including electronically without permission of the Publisher.

anemon focuses on, but not limited to the following topics: business, economics, educational sciences, finance, fine arts, history, international relations, linguistics, literature, philosophy, political science, psychology, sociology and theology, etc. All articles published in our journals are open access and freely available online. All articles published in our journals are open access, freely available online and no fee is charged for publishing articles

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (anemon) aşağıdaki indekslerde taranmaktadır:

Journal of Social Sciences of Muş Alparslan University (anemon) indexed and abstracted in:

TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin (Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı)
Index Copernicus
ASOS Index (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi)
CiteFactor (Academic Scientific Journals)
COSMOS IF (Cosmos Impact Factor)
CrossRef DOI (Digital Object Identifier)
DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)
Idealonline
IJJIF (International Innovative Journal Impact Factor)
InfoBase Index
ISAM (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
JIF (The Journals Impact Factor)
JournalTOCs (Journal Tables of Contents)
OAJI (Open Academic Journals Index)
ResearchBib (Academic Resource Index)
SciLit
SIS (Scientific Indexing Services)
SOBIAD (TR Sosyal Bilimler Atıf Dizini)
TEİ (Türk Eğitim İndeksi)
UIF (Universal Impact Factor)

TUBITAK ULAKBİM TR Index (Social Sciences and Humanities Database)
Index Copernicus
ASOS Index (Academia Social Science Index)
CiteFactor (Academic Scientific Journals)
COSMOS IF (Cosmos Impact Factor)
CrossRef DOI (Digital Object Identifier)
DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)
Idealonline
IJJIF (International Innovative Journal Impact Factor)
InfoBase Index
ISAM (TRF Center for Islamic Studies)
JIF (The Journals Impact Factor)
JournalTOCs (Journal Tables of Contents)
OAJI (Open Academic Journals Index)
ResearchBib (Academic Resource Index)
SciLit
SIS (Scientific Indexing Services)
SOBIAD (TR Social Sciences Citation Index)
TEI (Index of Turkish Education)
UIF (Universal Impact Factor)



Yıl/Year: 2021 • Cilt/Volume: 9 • Sayı/Number: İDEKTA/CCMTİT

Danışma Kurulu	Advisory Board
Prof. Dr. Abdullah KIRAN Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Mesut IDRİZ International University of Sarajevo / Bosna Hersek
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Muhittin MACİT Türkiye Yazma Eserler Kurumu / Türkiye
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA Mardin Artuklu Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Mustafa AYDIN Stratejik Düşünce Enstitüsü / Türkiye
Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU Uludağ Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Ali TAŞKIN Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Mustafa YAĞBASAN Fırat Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Ali UZUN Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Ramazan YELKEN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Bayram COŞKUN Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Recai AYDIN International University of Sarajevo / Bosna Hersek
Prof. Dr. Bilal ERYILMAZ İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Saffet KÖSE İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Erdal BAYKAN Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY Atatürk Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN Bingöl Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Eyyup Günay İSBİR İstanbul Aydın Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Şehmus DEMİR Gaziantep Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Güven SAYILGAN Ankara Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Tuncer ASUNAKUTLU Bakırçay Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Turgay UZUN Muğla Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Veli URHAN Gazi Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. İsmail TAŞ Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Yasin AKTAY Stratejik Düşünce Enstitüsü / Türkiye
Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ Uludağ Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi / Türkiye	Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Hüseyin BİLGİN İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye	Doç. Dr. Mohammad Jaber THALJI Yarmouk University / Ürdün
Doç. Dr. Ali UTKU Atatürk Üniversitesi / Türkiye	Doç. Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR University of Malaya / Malezya
Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi / Türkiye	Doç. Dr. Recep ASLAN Gaziantep Üniversitesi / Türkiye
Doç. Dr. Durmuş Çağrı YILDIRIM Namık Kemal Üniversitesi / Türkiye	Doç. Dr. Saim KAYADİBİ International Islamic University / Malezya
Doç. Dr. Elşen BAĞIRZADE Azerbaijan State University of Economics / Azerbaycan	Doç. Dr. Samira AL-KHAWALDEH The University of Jordan / Ürdün
Doç. Dr. Emin ÇELEBİ İnönü Üniversitesi / Türkiye	Doç. Dr. Södabe SALIHOVA Azerbaijan State University of Economics / Azerbaycan
Doç. Dr. Fariz AHMADOV Azerbaijan State University of Economics / Azerbaycan	Dr. Öğr. Üyesi Bagdagul MUSSA The University of Jordan / Ürdün
Doç. Dr. Mahmoud JARAN The University of Jordan / Ürdün	Dr. Öğr. Üyesi Nurhodja AKBULAEV Azerbaijan State University of Economics / Azerbaycan

İÇİNDEKİLER • CONTENTS

EDİTÖRÜN NOTU / EDITOR'S NOTE

Misafir Editörden... 7

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Abdulalim DEMİR 9

İmâmiyye Şiâsi'nin Aşere-i Mübeşşere'ye Yaklaşımı
Imamiyyah Shia's Approach to Ashra Mubashra

Abdullah ARCA 17

İbn Hazm'ın Mürcie'den Saydığı Ekollerin İman Tanımlarına Yöneltiltiği Eleştiriler
The Criticism of Ibn Hazm Towards the Definitions of Faith of Theological Ecoles Considered As Murjiah

Abdulvasif ERASLAN 25

Ehl-i Hadis ile Mu'tezilî Kelamcılarının Eleştiri Üslubu Üzerine
An Evaluation on The Criticism Style of the Ahl al-Hadith and Mu'tazilite Theologian

Bayram KANARYA 33

İbn Kuteybe'nin İhtilafî Hadislerle Yaklaşımı -Te'vilü Muhtelif'l-Hadîs Eseri Örneğinde-
Ibn Qutayba's Approach to The Controversial Hadiths -In the Example of Work Ta'vilü Mukhtelif al-Hadîth-

Bedri ASLAN 45

Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın "Kitabu'r-Redd Ala's-Şafîî" Adlı Kitap Örneğinde
The Mâlikis' Criticism of the İmam Shafîî : In the Example of the Ibn Al-Lebbad's Book "Kitabu'r-Redd Ala's-Shafîî"

Büyüamin ERUL 53

Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe
Hz. Aisha As A Critical And Criticized Companions

Ekrem UYSAL 63

Bâkîllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar
Answers of Al-Baqillani to Criticism of Berahime in Terms of Substantiation of Prophethood

Ertuğrul CESUR 71

Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Dünya Merkezli Evren Algısı ve Teolojik Nedenleri
World-Centered Perception of the Universe in Classical Period Islamic Thought and Its Theological Reasons

Mahsum ASLAN 79

Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî- Ebu'l-Kâsım El-Fûranî Örneği
A Student's Criticism of His Teacher: The Example of İmam Al-Haramayn Al-Juwayni and Ebu'l-Kasım Al-Furani

Mehmet DALKILIÇ 87

İlk Dönem Hilâfet Tartışmalarında Abbâsîlerin Konum ve Tutumu (M. 632-750)
The Position and Attitude of Abbâsids in the Early Caliphate Debates (A.D. 661-750)

Mehmet Sami BAGA 95

Mu'tezilî Bir Kelâmçının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri
Creation Approach of Falâsifa through the Eyes of a Mu'tazilite Mutakallim: Critiques of İbn al- Malâhimî

Nesim AYTEPE 105

İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri
Alexandria School and Its Effects On Islamic Thought

Nesim SÖNMEZ 117

Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri
Individual and Social Criticism in Baba Tahir-i 'Uryan's Works

<i>Rafiz MANAFOV, Adem AKMAN</i> Akılsal Zorunluluk ve Dinî Meşruiyet Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusu The Defense of Philosophy According to Averroes in the Context of Rational Necessity and Religious Legitimacy	131
<i>Recep ASLAN</i> Tarihten Günümüze Kur'an ile Yetinme Söyleminin Kiriği Criticism of the Discourse of Confining Oneself to the Quran From History to Today	141
<i>Rifat YILDIZ</i> Fikhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi Ibn Abd al-Barr's Criticism of the Zâhirîs in the Context of Fiqhi Criticism	149
<i>Sadrettin BUĞDA</i> Gazzâlî'nin Eleştiriyeye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmılarına Yönelik Eleştiri Üslûbu Al-Ghazali's Approach To Criticism And His Criticism Style Towards The Madhhab Imams	161
<i>Teceli KARASU</i> Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri Critical Thinking and Self-Criticism in Religious Education	169
<i>Yusuf BATAR</i> Fuat Sezgin'in Tespitleri Işığında İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler Fundamental Dynamics Feeding the Culture of Criticism in the Tradition of Islamic Thought in the Light of Fuat Sezgin's Findings	179
<i>Yusuf EŞİT</i> İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanife'ye Yönelik Eleştirileri The Criticism Of Imam Al-Harameyn Al-Juwayni About Ebu Hanife In The Work Named Of Mughith Al-Khalq Fî Tarjih Al-Qawl Al-Haqq	187
<i>Ahmet YALÇIN</i> Hanbelî - Eş'arî İhtilafının Tahammül Ahlakı Bağlamında Değerlendirilmesi The Evaluation of the Hanbali - Ashari Conflict in the Context of the Ethics of Endurance	195
<i>Mehmet SALMAZZEM</i> Kur'an'daki Mübhemâtn İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği The Ideological Interpretation of Mubhemâtu'l-Qur'an: The Case of Kummî	203
<i>Mesut YİĞİT</i> İmâm Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'u Müdafaası Imam Kuşeyrî's Defense Of Khallâc Al-Mansour	213
<i>Yazım Kuralları / Author Guidelines</i>	223
<i>Değerlendirme Süreci / Peer Review Process</i>	227
<i>Yayın İlkeleri / Editorial Principles</i>	229

Okuyucu Mektupları / Letters

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nde (anemon) yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN
m.burakcakin@alparslan.edu.tr



Editörün Notu • Editor's Note

Misafir Editörden...

Değerli okuyucular,

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından 7 Aralık 2020 tarihinde organize edilen ikinci *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Sempozyumu*'nda sunulan tebliğler içinden hakemlerce uygun görülen çalışmaları, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin Özel Sayısında bir araya getirip istifadenize sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Anemon Dergisi'nin bu Özel Sayısı ile oturumlarda sunulan ve dergimizde yayımlanmak üzere çift kör hakemlik sürecinden geçen toplam 23 çalışmayı siz kıymetli okuyucuların ve araştırmacıların ilgisine sunuyoruz. Özel sayıda İslam düşüncesinin Klasik Döneminde (M. VII. – XII. yüzyıllar) Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları alanında gerçekleştirilen faaliyetleri, eleştirel düşünce ve tahammül kültürü bağlamında ele alan çalışmalara yer verildi.

Anemon Dergisi'nin Özel Sayısı'nın konuk editörü olarak, başta davetli konuşmacılarımız ve panelistlerimiz olmak üzere kongremize katkı sağlayan tüm akademisyen ve araştırmacılara, bu sayıda yayınlanan bildirimlerin değerlendirilmesi sürecinde fikir ve görüşleri ile katkı sağlayan tüm hakemlerimize ve makalelerin yayına hazırlanması sürecinde desteğini bizlerden esirgemeyen baş editör Dr. Öğr. Üyesi M. Burak ÇAKIN ile ekibine, alan editörü Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN'a özverili çalışmalarından dolayı teşekkür ederim. Sempozyumumuz bilim kurulunda yer alan kıymetli akademisyenlere saygılarımı arz ederim. Son olarak çalışmaları ile akademik dünyaya son derece müspet katkılar sağlayan kıymetli yazarlarımıza da ayrıca teşekkür ederim.

Özel sayımızın bu alana ilgi duyan bütün okuyucu ve araştırmacılara katkı sunmasını diler, nitelikli bir süreli yayın modeli ortaya koyan Anemon Dergisi'nin gelecek sayılarına da ilgi ve desteklerinizi esirgemeyeceğinizi ümit ederim.

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE

Misafir Editör



Araştırma Makalesi • Research Article

İmâmiyye Şîası'nın Aşere-i Mübeşşere'ye Yaklaşımı*

Imamiyyah Shia's Approach to Ashra Mubashra

Abdulalim Demir ^{a,**}

^aDr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis ABD, 49250, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-6815-7739.

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 15 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 23 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Aşere-i Mübeşşere
İmâmiyye Şîası
Sahabe
Adalet

ÖZ

Sünnî toplumlarda büyük bir meşruiyet zeminine ve şöhrete sahip olan Aşere-i Mübeşşere mevzusunun İmâmiyye Şîası'nda nasıl işlendiğini bilmek onların konuyla ilgili tasavvurlarını delilleriyle serdetmek bütüncül bir bakış açısı için önem arz etmektedir. Bu çalışmada Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şîası hadis kaynaklarında geçen Aşere-i Mübeşşere ile ilgili rivayetler incelenmiş ve Şîa'yı farklı bir bakış açısına sevk eden âmiller üzerinde durulmuştur. Bunların neticesinde onların Aşere-i Mübeşşere hadisini kabul etmemesinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Aşere-i Mübeşşere'ye dâhil olan bazı sahâbiler arasında meydana gelen siyasi olaylar olabileceği sonucuna varılmıştır.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 15 May 2021
Accepted: 23 May 2021

Keywords:

Ashra Mubashra
Imamiyyah Shia
Companions
Justice

ABSTRACT

To figure out how the concept of Ashra Mubashra having a great legitimacy basis and reputation in Sunni societies, is handled in the Imamiyyah Shia's view and to present their descriptions and conceptions on this subject with the clear evidences play a crucial role in terms of the holistic view. In the present study, the rumors (riwâyat) that are related to Ashra Mubashra in the context of the Ahl al-Sunnah and Imamiyyah Shia's hadith sources are examined and the factors referring to Shia sort of a different perspective are emphasized in detail. It is concluded that the basic approach of Imamiyyah Shia with regards to not accepting the hadith of Ashra Mubashra may be the political events that happened after the death of the Prophet between some sahaba and the participation of the part of Ashra Mubashra in these events.

1. Giriş

Sahâbe nesli Kur'an ve hadisleri Hz. Peygamber'den bizzat alarak sonraki nesillere aktarmada büyük bir görev üstlenmişlerdir. Onlar, dini yaşayıp yaşatmak için yaptıkları fedakârlıklarından ötürü Allah'ın ve Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuşlardır. Onların dindeki yeri ve misyonu daha ilk asırlardan itibaren konuşulmaya başlanmış, lehlerinde ve aleyhlerinde çokça görüşler

serdedilmiştir. Dine yaptıkları hizmetlerinden dolayı sahâbilerin mertebeleri, tabakaları ve faziletleri birbirinden farklılaşmaktadır. Onların fazilet sıralaması İslâm'a önce girmekle, önce hicret etmekle, Bedir ve Uhud savaşına katılmakla, Hz. Peygamber'in sohbetinde daha fazla bulunmakla, onunla birlikte savaşlara katılmakla, ondan hadis rivâyet etmekle, onunla konuşup görüşmekle değişmektedir. Din uğruna sergiledikleri üstün gayretten dolayı bazı sahâbileri, Hz. Peygamber'in daha dünyada iken

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author
e-posta: abdulalim.demir@alparslan.edu.tr

cennetle müjdelediği ile ilgili bilgiler hadis kitaplarında rivâyet edilmiştir. Bunların arasında *Aşere-i Mübeşşere*¹ olarak ifade edilenler, Sünnî toplumlarda bir hayli şöhret bulmuştur. Bunun sonucunda onları merkeze alan çokça eser kaleme alınmıştır. Her ilim dalı ilgili mevzuyu farklı bir şekilde ele almıştır. Hadis alanında yazılmış *Müsned*lerin çoğunluğu *Aşere-i Mübeşşere* 'ye verdikleri önemden dolayı onlardan rivâyet edilen hadisler ile eserlerine başlamışlardır.² Hadis usûlüne dair eser yazan muhaddisler sahâbe, sahâbe tabakaları, fezâilü's-sahâbe hakkında bilgi verirken *Aşere-i Mübeşşere* 'nin fazileti konusuna değinmişlerdir (örnek olarak bkz. İbnü's-Salâh, 2010, s. 162; Suyûtî, 2003, ss. 295-296). Edebiyat alanında cennetle müjdelenen sahâbileri öven şiirlere ve onların hayatlarını ele alan eserlere rastlamak mümkündür (Örnek olarak bkz. Ali, 2009; Hüseyin Muhammed, 2015; Aslan, 2007; Mutlu, 2018; Şâ'râvî, 2018; İvez, 1398; Ak, 2009). Kelâm sahasında ise bir insanın dünyadayken cennetle müjdelenebilmesinin imkânı nedir? Sorusuna cevaplar aranmıştır.³ Bu durum bile mevzunun önemini gözler önüne sermektedir.

Hadis kaynaklarında rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber tarafından daha hayatta iken cennetle müjdelenen on sahâbî şunlardır: Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö.18/639), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) ve Sa'id b. Zeyd (ö. 51/671)'dir (Tayâlisî, 1999, c. I: 192; Humeydî, 1996, c. I:197, h.no: 84; İbn Ebî Şeybe, 2006, c. XVII: 36, h.no: 32609; Ahmed b. Hanbel, 1999, c. III: 174, h.no: 1629, 1999, c. III: 177, h.no: 1631, 1999, s. III: 181, h.no: 1638, 1999, c. III: 209 h.no: 1675; Bezzâr, 2009, c. III: 231 h.no: 1020; Ebû Dâvûd, 2009 Sünne, 9, h.no: 4649; İbn Mâce, 2009 Fedâilu Ashâbî'r-Resûl, 8, h.no: 133; M. b. İ. E. İ. es-Sulemî Tirmizî, 1968 Menâkıb, 26, h.no: 3747; Nesâî, 2001 Menâkıb, 15, h.no: 8138, 17, h.no: 8147, 19, h.no: 8153, Ebû Ya'la, 1990, c. II: 148 h.no: 835, 1990, c. II: 259, h.no: 971; İbn Hibbân, t.y., c. XV:454 h.no: 6993, t.y., s. XV:463 h.no: 7002). Ashâbtan Sa'id b. Zeyd'in bir rivâyetinde bu on kişiden Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh'ın yerine Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) ismi zikredilmiştir (İbn 'Abdilber, 1996, c. III: 987; Şahin, 2011, s. 43; Aydınlı & Çakan, 1991, c. III: 547).

Aşere-i Mübeşşere kavramı bir bütün olarak Kur'ân'da geçmemektedir. Hadislerde "aşere" kısmı geçmekte olup "mübeşşere" kısmı geçmemektedir. Bazı rivâyetlerde "*Kureys'ten on kişi cennettedir.*" (Örneğin bkz. Humeydî, 1996, c. I:197, h.no: 84) denildikten sonra tek tek cennetlik olan sahâbilerin isimleri sayılırken, bazılarında "On kişi cennettedir" (Örneğin bkz. Ebû Dâvûd, 2009 Sünne, 9, h.no: 4649) denilmiş, bazılarında ise doğrudan *Aşere-i Mübeşşere* 'nin isimleri sayılarak cennette oldukları rivâyet edilmiştir (Örneğin bkz. M. b. 'İsâ et-Tirmizî, 2015 Menâkıb, 26, h.no: 3747).

Aşere-i Mübeşşere kavram olarak ilk defa sahâbilere yapılan ithamlara cevap veren ve onların faziletlerini öne çıkaran

Fedâilü's-Sahâbe isimli eserlerde geçmiştir. Bu da tarih olarak daha çok hicrî III. asrın başlarına tekabül etmiştir. *Aşere-i Mübeşşere* hadisi, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'inde geçmiştir (Tayâlisî, 1999, c. I:192). Daha sonra İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849), *el-Musenef*'inde (İbn Ebî Şeybe, 1409, c. XVII:36, h.no: 32609) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde yer almıştır (Ahmed b. Hanbel, 1999, c. III: 174, h.no: 1629, 1999, c. III, 177, h.no: 1631, 1999, c. III: 181 h.no: 1638, 1999, c. III: 209 h.no: 1675). Bu kaynaklar, *Aşere-i Mübeşşere* 'ye dâhil olanların isnatlarını diğer sahâbilerin isnatlarından önce eserlerinde aktarmışlardır. Aynı şekilde et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'i, Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetu'l-Evliyâ* ve *Ma'rifetu's-Sahâbe* isimli eserleri de aynı sıralamaya riâyet etmiştir (Bkz. Teberânî, 1994, c. I: 51-156; Ebû Nuaym, 1998, c. I: 20-149, t.y., c. I: 28-102).

Aşere-i Mübeşşere 'ye kaynaklık eden hadis metni, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*lerinde geçmemekle birlikte İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915), *Sünen*lerinde geçmektedir. Söz konusu hadis, ilk râvî olarak Sa'id b. Zeyd'den (Tatlı, 2008, s. 4 vd) kırk altı, Abdurrahman b. Avf'tan (Ünal, 1991, s. 5 vd) altı, İbn Ömer'den iki, Hz. Ali'den bir ve sahâbe râvîsi belli olmayan Humeyd'den bir olmak üzere elli altı tarikle hadis kitaplarında yer almaktadır (Saraçoğlu, 2008, s. 72). Görüldüğü gibi sahâbe râvîsi belli olmayan rivâyet hariç, dört râviden üçü cennetle müjdelenenler arasında yer alırken bir tanesi yer almamaktadır. O da cennetle müjdelenenlerden olan Hz. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer'dir (ö. 73/694). İbn Ömer'in râvî olarak naklettiği hadis "*Kureys'ten on kişi cennettedir.*" diye geçmekte ve bu rivâyetin bir varyantında Sa'd b. Ebî Vakkâs yer almamaktadır (Teberânî, 1985b, c. I: 59). Diğer tarikinseyse on kişinin tamamı isim isim geçmektedir (Teberânî, 1994, c. XIII: 144, h.no: 13823, 1985a, c. II: 350-351, h.no: 2201). Râvîlere yönelik isnâd değerlendirmesinde söz konusu hadislerin on üçünün sahih, otuz dördünün hasen, beşinin zayıf olduğu ve dördü hakkında da hüküm verilemediği sonucuna varılmıştır (Saraçoğlu, 2008, s. 71 vd.; Şahin, 2011, s. 114 vd.; Yılmaz, 2017, s. 82 vd.). Hadis kaynaklarında bu derece yoğun bir şekilde aktarılan rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere İmâmiyye Şîası'nın aksine Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber daha hayatta iken mezkûr isimleri cennetle müjdelemiştir (Dülber, 2017, ss. 71-72; Yazigi, 1997, ss. 164-166; Râd & Hüseyinî, 1393, ss. 53-55).

2. İmâmiyye Şîası Rivâyet Kaynaklarına Göre *Aşere-i Mübeşşere*

Şîa'ya göre sahâbe arasında îmân-ı kâmile sahip olanlar olduğu gibi îmânı zayıf olan kimseler de bulunmaktaydı. İmândan binasib olanlar olduğu gibi, takvâli olarak dünyadan göçenler de vardı. Menfaatperestler olduğu gibi âdil kimseler de vardı. Zâlim ve asiler olduğu gibi îmânlı ve

¹ *Aşere-i Mübeşşere* kavramı Arapçada "on" anlamına gelen "عشر" ile "müjdelenenmiş" anlamına gelen "مبشرة" kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. İstılâhî olarak *Aşere-i Mübeşşere*, Hz. Peygamber tarafından daha dünyada iken cennetle müjdelenen on sahâbî için kullanılmaktadır. Zaman zaman bu kavramın yerine "el-'Aşeretü'l-Mübeşşere", "el-Mübeşşerün bi'l-Cenne", "el-'Aşeretü'l-Meşhûdü lehüm bi'l-Cenne"

kavramları da kullanılmaktadır (Bkz. Koçyiğit, 1992, ss. 54-55; Aydınlı, 2011, s. 32).

² Örnek olarak Teyâlisî, Humeydî, Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın *Müsned*leri verilebilir.

³ Örneğin Tahâvî, *Şerhu Akidetü'r-Tehâvî*'sinde Bakıllânî, *el-İnsâf*'ında Beyhâkî, *el-İtikâd*'ında *Aşere-i Mübeşşere* konusuna Kelâmî açıdan yaklaşmıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktepe, 2009, s. 123 vd.).

hakka riâyet eden, amel ehli bilgiler de vardı. Bidatçı, câhil ve münâfiklar olduğu gibi sözüne sâdik siddiklar da vardı (Ticânî, 2015, s. 375). Kısacası Şîî âlimler, sahâbilerin de diğer insanlar/râvîler gibi artı ve eksik yönlerinin bulunduğunu deliller getirmek suretiyle ispatlama yoluna gitmektedir. Bundan dolayı Sünnî toplumlarda büyük bir meşruiyet zeminine ve şöhrete sahip olan *Aşere-i Mübeşşere* konusuna İmâmiyye Şîası'nın yaklaşımı Ehl-i Sünnet'inkinden farklılık arz etmesi izahtan varestedir. Hal böyle olunca onların konuyla ilgili tasavvurlarını delilleriyle serdetmek bütüncül bir bakış açısı için önem arz etmektedir. Yapılan taramalar sonucunda Şîî mezhebinin temel hadis kaynakları olarak kabul edilen *Kütüb-i Erbaa*'da *Aşere-i Mübeşşere* ile ilgili herhangi bir rivâyetin geçmediği tespit edilmiştir. Bu da mezkûr rivâyetlerin onların belirledikleri sıhhat şartlarına uymadığından eserlerine almamış olmaları mümkündür.

Şîa'nın *Aşere-i Mübeşşere*'ye yaklaşım tarzının temelini Süleym b. Kays'ın (ö. 76/696) *Kitabında* aktardığı iddia edilen şu rivâyet, oluşturmaktadır: Cemel savaşı esnasında Basra'da Hz. Ali; Zübeyr ve Talha'ya çağrıda bulunarak "Hz. Peygamber'in Cemel ve Nehravân savaşına katılanlar mel'ündür" dediğini bilip bilmediklerini sorması üzerine Zübeyr,

- "Biz, cennetle müjdelenmişken nasıl mel'ün oluruz?" sorusuna Hz. Ali,

- "Eğer sizin cennet ehlinde olduğunuzu bilseydim sizlere savaş açmazdım." şeklinde mukabelede bulununca Zübeyr,

- Sen Resûlullah'ın Uhud savaşında "Talha'ya cennet vacib oldu." dediğini duymadın mı? "Yeryüzünde yürüyen bir şehide bakmak isteyen Talha'ya baksın!" Ayrıca "Resûlullah'ın, 'Kureys'ten on kişi cennettir.'" dediğini duymadın mı?" sorularına Hz. Ali,

- "Onlar kimlerdir?" diyerek Kureys'ten cennetle müjdelenenlerin isimlerini öğrenmek isteyince Zübeyr; Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh ve Sa'îd b. Zeyd'in de aralarında bulunduğu dokuz kişinin ismini saydı. Bunun üzerine Hz. Ali,

- "Sen dokuz kişinin ismini saydın, onuncusu kimdir?" sorusuna Zübeyr;

- "Onuncusu sensin." diye cevap verince Hz. Ali,

- "Sen de ikrar ettin ki ben cennet ehlindeyim. Ama kendin ve arkadaşların için iddia ettiğin hakkında ise Allah'a yemin ederim ki onlardan bir kısmı cehennemden en alt tabakasındaki bir kuyudadırlar. Eğer dediğim doğru değilse, Allah, sana zafer nasip edecek ve kanımı senin elinle döktürecek. Eğer dediğim doğruysa Allah, sana ve ashâbına karşı bana zafer nasip edecektir." Konuşmalar sonrasında Süleym'in aktardığına göre Zübeyr ağlayarak arkadaşlarına dönmüştür (Hilâlî, 1378, c. II: 798-799; Hâşimî Hûî, 1400, c. IV: 229).

Süleym'in aktardığı bahsi geçen rivâyet, İmâmiyye Şîası'nın *Aşere-i Mübeşşere*'yi cennetlik olarak kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı İmâmiyye mezhebinde değişmeden devam edegelmiştir. Örneğin, Hz. Osman'ı şehid eden grubun içerisinde Talha'nın da olduğunu iddia eden *el-Kâfi* şârihi Muhammed b. Sâlih el-Mâzenderânî (ö. 1081/1671), sözlerine şöyle devam etmektedir. "هو من العشرة المبشرة عندهم / O, onlara (Ehl-i Sünnet'e) göre Cennet

ile müjdelenenlerdendir." (el-Mâzenderânî, 1424, c. V: 184). Onun bu sözü de gösteriyor ki *Aşere-i Mübeşşere* inancı Sünnîlere mahsustur ve Şîîler tarafından kabul görmemektedir.

Şeyh Mufid (ö. 413/1022), Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen *Aşere-i Mübeşşere* hadisini hem senet hem de metin tenkidine tabi tutarak, uydurma olduğunu şu şekilde iddia etmiştir: Hadisi rivâyet eden Sa'îd b. Zeyd kendisini başkaları üzerinden temize çıkarmak için mezkûr hadisi uydurduğunu, böyle bir şey yapanın da şahadetinin asla kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Aklî delil olarak da ma'sûm olmayan, kendisinden iyilik ve kötülük sâdir olan kimselerin cennetle müjdelenmelerinin akla mugayir olduğunu; Allah'ın da akla mugayir bir şey yapmayacağını ileri sürmektedir. Devamında Mufid, şayet bu hadis sahih olsaydı; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Allah'ın azabından emin olurlardı. Oysaki onlar vefat edecekleri sırada büyük bir tedirginlik yaşamışlardır (el-Mufid, 1413, s. 72). Hz. Ebû Bekir'in vefat edeceği sırada yok olmak için feryat ettiği, Hz. Ömer'in toprak olmasını temenni edip annesinden doğduğuna pişman olduğu ve Hz. Osman'ın da öldürüldüğü ehline malumdur. Bütün bunlar gösteriyor ki halk, onların Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendiğini bilmemiş, onlar da yaptıkları kötülüklerden dolayı Allah'ın azabından emin olmamışlardır (el-Mufid, 1413, s. 72; Arı, 2011, s. 73). Böylelikle Mufid, Süleym ile gelişen anlayışı kendince temellendirmeye çalışıp devam ettirmiştir.

Sahâbîler arasındaki ihtilaflara değinen İbn Tâvûs (ö. 664/1266) onların birbirlerinin kanlarını döktüklerini, Talha ve Zübeyr'in meşru halifeye biat ettikten sonra ona başkaldırdığını; Hz. Ali'nin, Hâşimoğulları'nın, sahâbenin ve tabînin ileri gelenlerinin kanını helal gördüğünü, onların yüzünden binlerce Müslümanın kanının döküldüğünü belirttikten sonra *Aşere-i Mübeşşere* hadisini "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." (Nisâ 4/93) ayetine arz ederek Kur'an ayetiyle çeliştiğini ileri sürerek reddetmektedir. Ayrıca o da Mufid gibi Sa'îd b. Zeyd'in kendisini temize çıkarmak için böyle bir hadis uydurduğunu iddia etmektedir (İbn Tâvûs, 1400, c. II: 522-523). Dolayısıyla İbn Tâvûs siyasi olayları merkeze alan bir okuma üzerinden hadisi reddetme yoluna gittiği söylenebilir.

Allâme el-Hillî (ö. 726/1325); Hz. Ebû Bekir'in ölüm döşeğindeyken, "Keşke annem beni doğurmasaydı. Keşke kerpiç içerisindeki bir saman çöpü olsaydım." şeklinde sözler söylediğini, bu da Ehl-i Sünnet'in de naklettiği gibi Hz. Peygamber'in "Ölmek üzere olan herkes mutlaka cennet veya cehennemdeki yerini görür." Ona göre Hz. Ebû Bekir de ölümden sonra varacağı yeri gördüğünden dolayı yaptıklarından pişmanlık duymuş ve hesaba çekilmeyen bir varlık olmak istemiş olabilir (Allâme el-Hillî, 1379, ss. 99-10). Ayrıca el-Hillî Hz. Ömer'in de vefat edeceği sırada söylemiş olduğu rivâyet olunan "Keşke kavmimin bir koçu olsaydım da beni besleselerdi. Sonra onlara en sevimli olan kişiler gelselerdi. Beni kesip yarı etimi kavurup yarısını da tuzlayıp kurutsalardı. Böylece beni yeselerdi. Keşke ben bir tutam at saçı olsaydım da beşer olmasaydım" şeklindeki sözlerinin Kur'an'ın inkârcıların durumunu tasvir ettiği *Kâfir keşke ben daha önce toprak olsaydım!*" (Nebe', 78/40) âyetiyle uyuştuğunu belirtmektedir (Ebû Nuaym, t.y., c. I:

52; Allâme el-Hillî, 1379, s. 102). el-Hillî bu çıkarımıyla Hz. Ebû Bekir'i cehennemliklerle Hz. Ömer'i de kafirlerle eşdeğer tutmuştur. Dolayısıyla el-Hillî de kendisinden önceki Şii âlimler gibi *Aşere-i Mübeşşere* rivâyetini kabul etmemektedir. Ayrıca Ca'fer-i Sâdık'a dayandırılan bir rivâyete göre kıyamet gününde en şiddetli azaba duçar olacak olan yedi kişiden ikisinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olacağı rivâyeti (E. C. M. b. A. b. H. İbn Bâbeveyh, 1403, c. II: 346; Bahrânî, 1415, c. V: 811; el-Meclisî, 1403, c. XXX: 176) de Süleym ve ondan sonra gelen Şiîlerin cennetle müjdelenen sahâbîlere yaklaşım tarzının temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Süleym, *Aşere-i Mübeşşere*'den olan Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh'ın akibeti için "O, ölümüne yakın cehennemle müjdelenenlerden birisi olduğunu rüyasında görmüştür." (Hilâlî, 1378, c. I: 188) derken Abdurrahmân b. Avf için de "O, câhiliye ölümü üzerine ölmüştür." (Hilâlî, 1378, c. II: 825) iddialarıyla onların dünyada iken cennetle müjdelenenlerden olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca Kummî'nin Câ'fer-i Sâdık'a dayandırdığı bir rivâyete göre de Hz. Peygamber, kendisinden sonra halifelik işini Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'ye verdiği sırada onun hizasında münâfıklardan yedi kişilik bir grubun bulunduğunu iddia etmektedir. Kummî, bu yedi kişinin Falân, Falân,⁴ 'Abdurrahmân b. 'Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû 'Ubeyde, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe ve Muğîre b. Şu'be'den müteşekkil olduğunu belirtmektedir (A. b. İ. Kummî, 1363, c. I: 301; el-Meclisî, 1403, c. XXXVII: 119). Bu rivâyet Ehl-i Sünnet'in cennetle müjdelediği sahâbîlerin yarısını münâfıklıkla itham etmektedir.

Muhammed el-Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1700) de kendisinden önceki Şii âlimler gibi *Aşere-i Mübeşşere* hadisini kabul etmemekte, hadisin zayıflığı ile ilgili bazı gerekçeler ileri sürmektedir. Gerekçelerini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür.

(1) Süleym b. Kays'ın rivâyet ettiği hadiste Cemel savaşında Hz. Ali ile Talha ve Zübeyr arasında geçtiği iddia edilen konuşmada Hz. Ali'nin *Aşere-i Mübeşşere*'den olan bir kısım sahâbîlerin cennetlik olduklarını reddederek, cehennemlik oldukları iddiasında bulunduğunu kaydetmektedir.

(2) *Aşere-i Mübeşşere* hadisini rivâyet eden üç kişiden ikisinin -Sa'îd b. Zeyd ve Abdurrahman b. Avf- *Aşere-i Mübeşşere*'den olduğunu onların kendilerini temize çıkarmak için böyle bir hadis uydurmuş olabileceğini ileri sürmektedir.

(3) Ma'sûm olmayan, kendisinden kötülük ve iyilik sadır olan bir kişi için "cennetliktir" demek Meclisî'ye göre câiz değildir. Ayrıca o, onların bir kısmının büyük günahlar işlediğini iddia etmektedir.

(4) Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman siyaseten en zor zamanlarında bile muhatap kitlelerini ikna etmek için hiçbir yerde kendilerinin *Aşere-i Mübeşşere*'den olduklarına dair bir beyanda bulunmamışlardır (Ayrıca bkz. Hûî, 1400, c. IV:230).

(5) Mezkûr hadisin uydurulmuş olduğuna delil olarak da ensâr ve muhâcirlerin ileri gelenlerinin bir kısmının Hz. Osman'ı öldürmeye kast etmiş olduğunu, bir kısmının da bu işe rıza göstermiş olduğunu iddia etmiştir. Hz. Osman, öldürüldükten üç gün sonra ancak defnedilebilmiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın kanını talep eden Ümeyyegoğulları onun cennetliği ile ilgili hiçbir delil getirmemişlerdir. Eğer cennetliklerden olsaydı, onu öldürmek için silahlananlardan olan Talha'nın kâfir olması gerekecekti ki Ehl-i Sünnet bunu asla kabul etmemektedir.

(6) Hz. Ömer'in Huzeyfe b. Yemân'a (ö. 36/656) münâfıklar listesinde isminin olup olmadığını sürekli sormasını da Meclisî, *Aşere-i Mübeşşere* hadisinin butlânına delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ömer cennetliklerden olsaydı böyle bir soru sorma ve şüphe içerisinde olmasına gerek kalmazdı (el-Meclisî, 1403, c. XXXI: 255-258). Bütün bu maddeler de göstermektedir ki Meclisî de kendisinden önceki Şii âlimlerinin *Aşere-i Mübeşşere* tasavvurunu devam ettirmiştir.

Hâşimî el-Hûî (ö. 1324/1906-07) de Meclisî gibi bu hadisin uydurma olduğuna dair Süleym b. Kays'ın rivâyetine dikkat çekmektedir (Hûî, 1400, c. IV:229). Ayrıca el-Hûî, bu hadisin uydurma olduğuna delil olarak da Hz. Ömer'in Zübeyr için "köpek" demesini getirmektedir. O, köpeklerin cennete giremeyeceğinden hareketle de mezkûr hadisin uydurma olduğunu iddia etmektedir (Hûî, 1400, c. V:92). Abbâs Kummî (ö. 1359/1940), *Sefînetu'l-Bihâr* isimli eserinde Zübeyr ve Talha'dan bahsederken "Ehl-i Sünnet'in iddiasına göre *Aşere-i Mübeşşere*'dendir" tabirini kullanmaktadır ('Abbâs Kummî, 1414, c. V: 323). İbn Bâbeveyh (ö. 381/991), *Aşere-i Mübeşşere* konusuna itikâdî açıdan yaklaşmakta ve hadisin itikâda taalluk etmediğini, dolayısıyla inkâr edenin kâfir olmayacağını belirtmektedir (E. C. M. b. A. b. el-H. b. M. el-Kummî İbn Bâbeveyh, 1420, c. II: 191).

Talha ve Zübeyr'in daha önce kendisine biat ettikleri Hz. Ali'ye karşı savaşmasına rağmen Ehl-i Sünnet'in onları *Aşere-i Mübeşşere*'den saymasına itiraz eden çağdaş Şii yazar Abdullah Hasan hadisi "Kim bir mü'mini kasten öldürürse onun cezası ebediyen cehennemde kalmaktır." (Nisâ 4/93) âyetine arz ederek reddetmektedir. Ayrıca "Eğer Peygamber bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalar sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı." (Hakka, 69/44-47) âyetlerinden hareketle Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif bir şey söyleyemeyeceğini belirtip mezkûr hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenmediğini onun adına uydurulmuş olduğunu ileri sürmektedir (Hasan, 1427, c. II:94-95). Ancak kim tarafından hangi maksatla uydurulduğuna dair bilgi aktarımında bulunmamaktadır.

Mezkûr Şii kaynaklarında da görüldüğü üzere Şii, *Aşere-i Mübeşşere*'den olan sahâbîleri ve onları öven rivâyetleri sert bir dille tenkid etmektedir. Şii âlimleri içerisinde ilgili rivâyetin uydurma hatta efsane olduğu yönünde kanaat bildirenler bulunmaktadır.⁵ 'Atâî el-İsfehânî'ye göre böyle

⁴ Meclisî (ö. 1111/1698), Kummî'nin belirttiği yedi münâfıktan isimlerini "Falân, Falân" diye zikrettiği kimselerin "Ebû Bekir ve Ömer" olduğunu söylemektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Meclisî, 1403, c. XXXVII: 119).

⁵ 'Atâî el-İsfehânî, *Aşere-i Mübeşşere* ile ilgili hadisin efsane olduğu iddia ederek Ehl-i Sünnet kaynaklarından yola çıkarak bir eser kaleme almış ve

eserine *Efsane-i 'Aşere-i Mübeşşere ber Esâs-i Menâbi'-i Ehl-i Sünnet* ismini vermiştir. Yazar eserinde baştan sona kadar Hz. Peygamber'in böyle bir hadis söylemediğini kendince ispatlamaya çalışmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Atâî İsfehânî, 1393, s. 28 vd.).

bir hadis dört halife döneminde hiç gündeme gelmemiş, Emevîler döneminde uydurulmuştur (Atâî İsfahânî, 1393, s. 38). Meclisî, Hz. Ali dışında kalan dokuz kişiyi münafıklıkla itham etmiştir (el-Meclisî, 1403, c. XXXV: 276-277). Bazı Şîî kaynaklarda Hz. Ali'nin *Aşere-i Mübeşşere*'den olduğu kabul edilen yedi sahâbî için cehennem en alt tabakasında ateşten bir tâbût içerisinde azap gördüklerini söylediği rivâyet edilmiştir (Hazâz er-Râzî, 1401, s. 115; el-Meclisî, 1403, c. XXXVI: 324). Mezkûr rivâyetlerin hepsi göstermektedir ki İmâmîye Şîası on sahâbînin cennetlik olduğu ile ilgili rivâyetleri kabul etmemektedir. Onları buna iten etkenlerin başında Hz. Peygamber'in vefatından sonra *Aşere-i Mübeşşere*'ye dâhil olan bazı sahâbîler arasında meydana gelen siyasi olaylar üzerinden okuma yapılmıştır. Şöyle ki: Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e sonradan biat etmesi, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında cereyan eden Fedek arazisi meselesi, Hz. Osman döneminde Ümeyyeoğulları'nın devlet kademelerinde daha çok öncelenmeleri, Hz. Osman'ın şehâdetiyle neticelenen siyasi çalkantılar, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'ın Hz. Ali ile Cemal savaşında karşı karşıya gelmeleri, Zübeyr ile Talha'nın şehit edilmesi, Cemal, Sıffin ve Nehrevân savaşlarında sahâbîlerin birbirlerini katletmeleri, Sıffin savaşından sonraki siyasi manevralar, hakem olayı, Hz. Ali'nin şehadeti, Hz. Hasan'ın hilâfetten feragat etmesi, Muaviye'in hilâfeti, Muaviye'in Yezid'i veliaht seçmesi, Hz. Hüseyin'in şehadeti ve Tevâbun hareketi gibi olaylar Şîa mezheplerin sahâbe anlayışlarında önemli rol oynamıştır. Ayrıca onlara göre Hz. Peygamber daha vefat etmeden önce birçok yerde ve en son Gadîr-i Hum'da nass yolu ile kendisinden sonra imâmın Hz. Ali olduğunu belirtmiş ve bu minvalde sahâbeden biat almıştır. Başta *Aşere-i Mübeşşere* olmak üzere sahâbenin ileri gelenleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'i halife seçmek suretiyle Onun bu emrini yerine getirmemiştir. Onlar, Hz. Ali'ye vermiş oldukları biatlerini bozmuş, bunun sonucunda da adalet vasıfları ortadan kalkmıştır (Demir, 2020, s. 76 vd.). Şîa böyle bir tasavvurla sahâbîlere yaklaştıklarından *Aşere-i Mübeşşere* hadisini ve Hz. Ali dışındaki cennetle müjdelenen diğer sahâbîlerin faziletleriyle ilgili rivâyetleri kabul etmemektedirler.

3. Sonuç

Aşere-i Mübeşşere Müslümanlar katında son derece önemli bir konuma sahiptirler. Bunda onların Kur'an'ın nüzulünü müşahede etmeleri, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarının ilk muhatabı olmaları, Hz. Peygamber'in eğitimciliğinde yetişmeleri, İslâm dini için canlarıyla mallarıyla bedel ödemeleri, dini yaşamak ve yaşatmak için terk-i diyar etmeleri, Kur'an ve Sünneti sonraki kuşaklara aktarmak için çaba göstermelerinin çok büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'a göre dünyada şahıs isim verilerek cennetle müjdelemek zor görünmektedir. O, hangi fiillerin cennete götüreceği, hangilerinin cehenneme sevk edeceği ile ilgili bilgi aktarımında bulunmaktadır. Sahâbenin birçok faziletli davranışı olduğu gibi insan olmaları hasebiyle kendilerini hataya sevk eden bazı insânî zaafılara da sahip olmuş olmaları tabiidir. Hz. Peygamber, sahâbîlerinin moral ve motivasyonu artırmak, yaptıkları bazı fiillerden hoşnut olduğunu belirtmek ve onları takdir etmek için cennetle müjdelemiş olabilir. Cennetle müjdelenenler de bu hadisleri diğer sahâbîlere üstün gelme aracı olarak kullanmamıştır. Bu da ilgili hadislerin teşvik için söylemiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hz. Peygamber'in hadisleri incelendiğinde onun cennetle müjdelendiği sahâbîlerin sayısının ondan fazla olduğu görülecektir. On kişinin ön plana çıkması ve şöhret bulması İslam dinine yaptıkları hizmetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen siyasi olaylarda aktif rol almalarından kaynaklanmış olabilir. Şîa'nın da onlara yönelttiği tenkidlerin merkezinde de siyasi olaylar yer almaktadır.

Hz. Peygamber'den sonra onun otoritesini kimin temsil edeceği konusu, sahâbîler arasında olduğu gibi onlardan sonra gelen İslâm ekolleri arasında da bitmeyen tartışmalara neden olmuştur. Şîa, Hz. Ali'yi nassın gereği olarak Hz. Peygamber'in otoritesinin yegâne temsilcisi olarak görmüştür. Şîa bu tutumu nedeniyle sahâbîlere çeşitli eleştiriler yöneltmiş, onların adalet vasfını sorgulayarak güvenilir râvîler olmadığını ileri sürünce, Ehl-i Sünnet, Şîilerin eleştirilerine cevap vermek ve mezkûr isimlerin tenkid edilmesinin önüne geçmek için cennetlik vasıflarını ön plana alarak onları müdafaa etmiş olması mümkündür. Nitekim temel Şîî rivâyet kaynaklarının *Aşere-i Mübeşşere* hadisine yer vermemesi kanaatimize göre onların arasında cereyan eden siyasi olayların etkisi altında kalmalarından kaynaklanmıştır. Bunun sonucunda ne onların cennetle müjdelenenlerine inanmış, ne ele aldığımız konuda ne de başka konularda -Hz. Ali hariç- onlardan vârid olan hadisleri kabul etmişlerdir.

Tarih boyunca Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhepleri sahâbîler üzerinden birbirlerine çok sert tenkidler yöneltmişlerdir. İslam ümmetinin birlik ve beraberliği için her iki ekol tahammül ahlakına sahip olmalı, birbirlerini yaralayıcı polemik dilinden ve eleştiri kültüründen vaz geçmelidir. Olanların kucaklayıcı ve birleştirici bir üslup kullanmaları ümmetin faydasına olacaktır. Farklı düşünce yapısına sahip olan âlimler; Kur'an, sünnet, akıl ve tarihi verilere uymayan rivâyetler üzerinden birbirlerini ve sahâbîleri cerh etmekten ictinab etmelidir. Ulemanın uhuvvet inancını güçlendiren fikirler etrafında bir araya gelmeleri insanlığın yararına olacaktır. Tarihte yaşanmış olan olayları günümüzün bakış açısıyla değil, o zamanın şartlarına göre okuyup değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1999). *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ak, M. (2009). *Türk İslâm Edebiyatında Aşere-i Mübeşşere*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Aktepe, O. (2009). *Kelam İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere*. (39).
- Ali, S. A. (2009). *El-‘Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne Kebesâtun ve Lemehâtun*. Kuveyt.
- Allâme el-Hillî, C. el-H. b. Y. b. A. b. M. (1379). *Minhâcu'l-Kerâme*. Kum.
- Arı, M. S. (2011). *İmâmîye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (1. Baskı). İstanbul: Düşün Yayınları.

- Aslan, M. (2007). Güftî'nin Hilye-i Haseneyn ve Aşere-i Mübeşşere'si. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (7), 79-106.
- Atâî İsfehânî, M. 'Abbâs. (1393). *Efsane-i Aşere-i Mübeşşere ber Esâsi Menâbi'-i Ehl-i Sünnet* (2. Baskı). Kum: İntişârat-ı Hz. 'Abbâs.
- Aydınlı, A. (2011). *Hadis Istılahları Sözlüğü* (4. Baskı). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aydınlı, A., & Çakan, İ. L. (1991). Aşere-i Mübeşşere. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 3). İstanbul.
- Bahrânî, S. H. b. S. (1415). *El-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (1. Baskı, C. 1-5). Kum: Müessesetü'l-Bi'se.
- Bezzâr, E. B. A. b. A. b. A. el-. (2009). *El-Behru'z-Zehhâr el-Me'ruf bi Müsnedi'l-Bezzâr* (1. Baskı, C. 1-1-13). Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân.
- Demir, A. (2020). *İmâmîyye Şıası Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru* (Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Dülber, H. (2017). Sosyo-Politik Olayların Aşere-i Mübeşşere Rivayetlerinin Oluşumuna Etkisi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(5), 64-73.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. b. İ. b. B. b. Ş. b. 'Amr el-E. es-Sicistânî. (2009). *Sünen* (1. Baskı, C. 1-7). Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye.
- Ebû Nuaym, A. b. A. b. A. b. İ. b. M. b. M. el-İsfehânî. (1998). *Ma'rifetu's-Sahâbe* (1. Baskı, C. 1-7). Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Ebû Nuaym, A. b. A. b. A. b. İ. b. M. b. M. el-İsfehânî. (t.y.). *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ* (C. 1-11). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Ya'lâ, A. b. A. b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. (1990). *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî* (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.
- el-Mâzenderânî, M. S. b. A. (1424). *Şerhu'l-Kâfi* (1. Baskı). Tahrân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- el-Meclisî, M. B. b. M. T. (1403). *Bihâru'l-Envâr* (2. Baskı, C. 1-110). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- el-Mufîd, E. A. M. b. M. b. en-Nu'mân b. el-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî. (1413). *El-İfsâh fi'l-İmâme* (2. Baskı). Kum: Muessetu'l-Bi'se.
- Hasan, A. (1427). *Munâzarâtun fi'l-'Âkâidi ve'l-Ahkâm* (2. Baskı). Kum.
- Hâşimî Hûî, M. H. (1400). *Minhâcu'l-Bera'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa* (4. Baskı). Tahrân: Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Hazâz er-Râzî. (1401). *Kifâyetu'l-Eser fi'n-Nas ale'l Eimmeti'l-İsnânâ 'Aşer* (1. Baskı). Kum: Dâru'l-Beydâr.
- Hilâlî, S. b. K. (1378). *Kitâbu Süleym b. Kays Esrâru Âli Muhammed* (1. Baskı, C. 1-3). Kum: Neşru'l-Hâdî.
- Hûî, M. H. H. el-. (1400). *Minhâcu'l-Berâ'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa* (4. Baskı). Tahrân: Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Humeydî, E. B. A. b. ez-Zübeyr el-. (1996). *Müsned*. Dimaşk: Dâru's-Sakâ.
- Hüseyn Muhammed, M. (2015). *El-'Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne*. İskenderiyye: Dâru'd-Da've.
- İbn 'Abdilber, E. Ö. C. Y. b. A. b. M. en-Nemerî. (1996). *El-İsti'âb fi Me'rifeti'l-Ashâb* (1. Baskı). Beyrut.
- İbn Bâbeveyh, E. C. M. b. A. b. H. (1403). *El-Hisâl* (C. 1-2). Kum: Câmîu'l-Muderrisîn.
- İbn Bâbeveyh, E. C. M. b. A. b. el-H. b. M. el-Kummî. (1420). *'Uyuni Ahbari'r-Rizâ* (1. Baskı). Tahrân: Neşr-i Cihân.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. A. b. M. b. E. Ş. İ. el-Absî el-Kûfî. (2006). *El-Musannef* (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kible.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. A. el-Büstî. (t.y.). *Sahihu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân* (2. Baskı, C. 1-18). Beyrut: Muessetu'r-Risâle.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. el-Kazvînî. (2009). *Es-Sünen* (1. Baskı, C. 1-7). Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye.
- İbn Tâvûs, A. b. M. (1400). *Et-Tarâif fi Me'rifeti Mezâhibi'l-Tevâif* (1. Baskı, C. 1-2). Kum: Metbaatu'l-Hiyâm.
- İbnu's-Salâh, O. b. A. (2010). *'Ulumu'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İvez, M. S. (1398). *Nigâhi be Zindegi-i 'Aşere-i Mübeşşere Deh Yar-ı Beheştî* (M. Rauf, Çev.). Senendec.
- Koçyiğit, T. (1992). *Hadis Terimleri Sözlüğü* (1. Baskı). Ankara: Rehber Yayınları.
- Kummî, A. b. İ. (1363). *Tefsîru'l-Kummî* (3. Baskı). Dâru'l-Kitâb.
- Kummî, 'Abbâs. (1414). *Sefînetu'l-Bihâr* (1. Baskı). Kum.
- Mutlu, M. Z. (2018). *Cennetle Müjdelenen On Sahâbe*. İstanbul: Çığır Yayınları.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. en-. (2001). *Kitâbu Süneni'l-Kubrâ* (1. Baskı, C. 1-12). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Râd, A., & Hüseyinî, S. M. (1393). *Pendâre-i Aşere-i Mübeşşere Nişâne-i Rabita-i Siyâset ve Ce'li Hadis'. Ulumu'l-Hadis*, (73).
- Saraçoğlu, S. (2008). *Cennetle Müjdelenen Sahâbilerle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi.
- Suyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. es-. (2003). *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevâvî* (1. Baskı, C. 1-2). Beyrut: Müessesetü Kutubu's-Sakâfe.
- Şahin, S. (2011). *Hadislerde Aşere-i Mübeşşere Dünyada İken Cennetle Müjdelenenler* (2. Baskı). Sivas: Asistan Yayınları.

- Şâ'râvî, M. M. (2018). *Aşere-i Mübeşşere* (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Özgü Yayınları.
- Tatlı, E. (2008). *Aşere-i Mübeşşere'den Said b. Zeyd'in Hayâtı ve Rivâyetleri* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi.
- Tayâlîsî, E. D. S. b. D. b el-Cârûd el-Fârisî et-. (1999). *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Teberânî, E.-K. S. b. A. b. E. (1985a). *El-Mu'cemu'l-Evsat* (C. 1-10). Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Teberânî, E.-K. S. b. A. b. E. (1994). *El-Mu'cemu'l-Kebîr* (1.Baskı, C. 1-15). Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- Teberânî, E.-K. S. b. A. b. E. et-. (1985b). *El-Mu'cemu's-Sağîr* (1. Baskı, C. 1-2). Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Tîcânî, M. es-Semâvî. (2015). *Gerçek Sünnet Ehli Şîa* (4. Baskı; R. Nur, Çev.). İstanbul: Asr Yayınları.
- Tirmizî, M. b. İ. E. İ. es-Sulemî. (1968). *El-Câmi'u's-Sahih Sünenü't-Tirmizî* (C. 1-7). Basım Yeri Yok.
- Tirmizî, M. b. 'İsâ et-. (2015). *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Ünal, Z. (1991). *Abdurrahmân b. Avf* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi.
- Yazıgı, M. (1997). Hâdîth al-'ashara or the Political Uses of a Tradition. *Studia Islamica*, (86), 159-167. <https://doi.org/10.2307/1595809>
- Yılmaz, A. (2017). Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi. *İstem*, (29), 79-101.

Extended Abstract

Ashra Mubashra sahaba have an extremely important position in the rank of Muslims. Their observing nuzul al-Qur'an, being the first people addressed by the orders and prohibitions of Allah and the Prophet Muhammad, growing under the instruction of the Prophet, paying for the religion of Islam with their lives and possessions, abandoning their homeland to live their religion and to keep it alive, and making efforts to transfer the Qur'an and Sunnah to the next generations have a significant role in this. Thus, the issue of Ashra Mubashra has gained a great reputation in Sunni societies and hence many works focusing on Ashra Mubashra have been written. Each branch of ilm, especially hadith, kalam and literature, has dealt with this issue with its own unique methods. While muhaditheen writing musnads gave priority to the riwayat from them, usul al-hadith works touched on their virtues. Literatures have done studies centering on their lives. As for the mutakallimun, they have sought answers to the question "What is the possibility for a person to be heralded with jannah while on earth?". Even this situation reveals the importance of the issue.

As narrated in hadith sources, there are ten sahabah are got the news in their lives that they will be awarded Jannah by the Prophet. According to hadith sources, ashra mubashra companion names are Abu Bakar, 'Umar al-Farooq, 'Uthmân, 'Alî, Abû 'Obaida ibn-al-Jarâh, 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf, Talhah ibn 'Ubaydullah, Zubair ibn al-'Awam, Sa'd ibn Abi Waqqâs and Sa'id bin Zayd. In a narration of Sa'id b. Zayd from the Companion of these ten people Abu 'Ubeyde b. Jarrah instead Abdullah b. Masud's name is mentioned.

The concept of Ashra Mubashra is not mentioned in the Quran and hadiths as a whole. In the hadith, the part of "Asharah" is mentioned and the part of "Mubashra" is not mentioned. The concept of Ashra Mubashra was first mentioned in works called Fadâilü's-Sahâba, which respond to the accusations made against Companions and highlight their virtues. This is more as a date, the Hijri III. It corresponded to the beginning of the century. As far as we can determine, the hadith of Ashra Mubashra was first mentioned in Abu Dawud et-Tayâlisî's Musnad.

The text of the hadith, which is the source of the Asharah-i Mubeshshara, is not mentioned in the Sahih of Bukhari and Muslim, but it is also used in Ibn Majah, Abu Dawud, Tirmidhi and Nasai's, Sünen. The hadith in question is included in the hadith books with fifty-six tariqs in total; forty-six tariqs from the first rawi Sa'id ibn Zayd, six tariqs from Abdur-Rahman ibn Awf, two from Ibn Umar, one from Hazrat Ali and one from Khomeid, whose sahaba rawi is not known. As seen, except for the riwayat whose sahaba rawi is not clear, three of the four ruwat are among those who were promised jannah, and one is the son of one of them. He is Abdullah ibn Umar. The hadith reported by Ibn Umar, as a rawi, is "Ten people from the Quraysh are in jannah." and in one variant of this riwayat, Sa'd ibn Abi Waqqas is not included. In the other tariq, all ten people are mentioned by name. In the evaluation of isnad towards the ruwat, it was concluded that thirteen of the hadiths in question were sahih, thirty-four of them were hasan, five of them were weak, and that hukm could not be given on four of them. As can be understood from the riwayat reported in hadith sources so

intensively, unlike Imamiyyah Shia, according to Ahl al-Sunnah, the Prophet heralded jannah for the aforementioned names when he was alive.

To figure out how the concept of *Ashra Mubashra* having a great legitimacy basis and reputation in Sunni societies, is handled in the Imamiya Shia's view and to present their descriptions and conceptions on this subject with the clear evidences play a crucial role in terms of the holistic view. As a result of the scans made, it has been determined there is no any rumors related to *Ashra Mubashra* in the al-Kutub al-Arba'ah that accepted as the main hadith sources of Imamiya Shia.

The riwayat is argued that narrated in the book of Sulaym ibn Qays reveals the manner of approaching of Shia towards *Ashra Mubashra*. When the riwayat narrated by ibn Qays is examined, it is understood that Imamiya Shia doesn't accept the concept of *Ashra Mubashra* as ten promised paradise. That approach has continued without any change in the Imamiya Shia. For example, al-Mazanderanî (d. 1081/1671) who is one of commentators of *al-Kâfi* says that when 'Uthmân was martyred, Talhah ibn 'Ubaydullah was among the group of killers. He continues his words like this, "according to them (Ahl al-Sunnah), he is awarded with Jannah". This excerpt indicates that the belief of *Ashra Mubashra* is bounded with Sunnis and it is not accepted by Shias. Moreover, Shia harshly criticizes the sahabe are awarded with Jannah and the mentioned rumors praising them. Some Shia scholars express that these rumors are sort of fabricated hadith or even a legend. al-Majlesi accuses all ten promised with paradise as hypocrite (*munafiq*), except 'Alî. In some Shia sources narrated that 'Alî said seven of ten be awarded with Jannah, indeed, are tormented in a coffin of fire in the lowest of Hell. This rumor also shows that Imamiya Shia doesn't accept riwayat related to *Ashra Mubashra*. It is concluded that the basic approach of Imamiya Shia with regards to not accepting the hadith of *Ashra Mubashra* may be the political events that happened after the death of the Prophet between some sahaba and the participation of the part of *Ashra Mubashra* in these events.

When the hadiths of Prophet Mohammed examined, it is seen that the number of sahaba awarded with Jannah is more than ten. The main reason for standing out ten sahabe and finding fame in this field might be their active role in some events after the Prophet as well as their services to the religion of Islam. It is possible to say that when Shia sharply criticizes some sahaba through political events happened among them and argues that they don't have the quality of justice, Ahl al-Sunnah tries to defend them while referring them as awarded with Jannah and sort of avoiding Shia criticizes towards the aforementioned name. In my opinion, the main reason of not including the hadith of *Ashra Mubashra* in the Shia riwayat sources is due to the influence of the political events that took place among them. As a result of the political events, Shia neither accept they are awarded with Jannah, as we mentioned in the present study, or they don't acknowledge any rumors in any topics, except rumors narrated by 'Alî.



Araştırma Makalesi • Research Article

İbn Hazm'ın Mürcie'den Saydığı Ekollerin İman Tanımlarına Yönelttiği Eleştiriler*
The Criticisim of Ibn Hazm Towards the Definitions of Faith of Theological Ecoles Considered As Murjiah

Abdullah ARCA^{a,**}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Muş/Türkiye.
ORCID 0000-0003-3064-9647

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 24 Haziran 2021
Kabul tarihi: 4 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

İbn Hazm,
Mürcie,
İman
İman-amel ilişkisi

ÖZ

Mürcie, kelami bir fırka olarak büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakıp, dini anlamdaki sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen kişilere verilen ortak bir isimdir. Bununla beraber Mürcie hakkında “amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar”, “büyük günah işleyenlere ümit verenler” veya “imani sırf dille ikrardan ibaret görenler” şeklinde çeşitli isimlendirilmeler de yapılmıştır. İslam kaynaklarında onlardan söz edilirken özellikle iman hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuş ve onlara çeşitli eleştiriler yapılmıştır. İbn Hazm, İslami ilimlerde derin bilgi sahibi olan Endülüslü Müslüman âlimlerden biridir. Eserlerinde kendi düşüncesine aykırı bulduğu kişi ve fırkaların düşüncelerini eleştirmekten çekinmemiştir. Bu çalışmada İbn Hazm'ın kendi iman anlayışına uymayan diğer ekolleri Mürcie'den sayıp onlara yönelttiği eleştiriler ve bu ekollerin iman hakkındaki görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak adına getirdiği deliller ele alınacaktır.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 24 June 2021
Accepted: 04 July 2021

Keywords:

Ibn Hazm,
Murji'ah,
Faith,
Relation between Faith
Imaan and Deed/'amal

ABSTRACT

As a theological sub-sect (firka), the Murji'ah who postpone the judgment on committers of major sins is a common name given to people that leave the status of those who commit major sins to Allah and do not express their opinions about the spiritual responsibilities of these major sinners. Along with this, various names were made about Murji'ah as "those who leave deeds ('amal) after intention and belief", "those who give hope to those who commit major sins" or "those who see that faith consists only spoken confession by the tongue". While mentioning them in Islamic sources, their views on faith were emphasized and various criticisms were made to them. In this context, Ibn Hazm is one of the Andalusian Muslim scholars who has a deep knowledge of Islamic sciences. However, he did not hesitate to criticize the thoughts of the people and sub-sects that they are contrary to his own thoughts in his works. In this study, it will be tried to reveal Ibn Hazm's criticisms towards other theological ecoles that do not conform to his understanding of faith considered as Murji'ah and the evidences brought by him in order to reveal the wrongness of views of these ecoles on faith will be discussed.

1. Giriş

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsi Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesiminde 384/994 yılında doğmuştur. İbn Hazm'ın künyesi Ebu Muhammed olup kitaplarında genellikle bu ismi kullanmıştır (İbn Hazm,

2017: 1/144). Babası Ahmed b. Said, Endülüs Emevî Halifesi II. Hişam (v. 1013) döneminde, haciblik görevinde bulunmuştur. Fakat kendisi dedesine nisbet edilmiş ve İbn Hazm olarak meşhur olmuştur. Kökeni hakkında Farslı ya da İspanya'nın yerlisi olduğu hakkında ihtilaf mevcuttur (Apaydın, 1999: 20/40).

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: a.arca@alparslan.edu.tr

İbn Hazm, daha küçük yaşlarda iken babasının kaldığı sarayda, haremdeki mürebbilerden ilk eğitimini almış, Kur'an kıraatini ve şiir rivayetini öğrenmiştir. İbn Hazm on beş yaşına geldiğinde kendi dönemindeki âlimlerden hadis, tarih, fıkıh, kelâm dersleri almaya başlamıştır. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebû Yezid el-Ezdi'den hadis, kelâm, cedel ve dil ilimlerini öğrenmiş, onun sayesinde tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebu Ali Hüseyin b. el-Fâsî'den istifade etmiştir. İbnü'l-Kettânî olarak bilinen Muhammed b. Hasen el-Mezheci'den de mantık dersi almıştır (Apaydın, 1999: 20/40).

İbn Hazm ve ailesi yaşadığı dönemde cereyan eden siyasi kargaşadan etkilenmiştir. Berberilerin Kurtuba'yı istila edip evlerine saldırmaları üzerine şehirden ayrılarak el-Meriyeye'ye (Almeria) gitmek durumunda kalmıştır (Temmuz 1013). Ancak burada da rahat bırakılmamış el-Meriyeye'nin valisi tarafından Emevî taraftarı olduğu ve Emevî devletini yeniden iktidar yapmayı amaçladığı suçlamasıyla 1016'da yakalanıp hapse atılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Belensiye (Valencia) şehrinde iktidarı ele geçiren IV. Abdurrahman el-Murtaza'nın yanına gitmiş, bir müddet ona vezirlik (İbn Hazm, 2017:1/54;Serdar, 2015: 2/89-120) ya da danışmanlık görevi yapmıştır (Üveys, 1998: 80). IV. Abdurrahman'ın Berberilerle yaptığı savaşta yenilmesinin ardından İbn Hazm Berberiler tarafından esir alınmış, bir müddet sonra serbest bırakılmıştır (İbn Hazm, 2017: 1/54). Kasım b. Hammud'un hilafetinin sürdüğü yıllarda (1018-1021) Kurtuba'ya dönmüş ve orada kalmıştır (İbn Hazm, 2016: 146; Üveys, 1998: 69). Emevî taraftarlarının gayretli çalışmaları sonucunda Kurtuba halkı Kasım b. Hammud'u azledip V. Abdurrahman el-Müstazhir'i halife olarak tayin edince kısa bir süre de olsa tekrardan vezirlik görevine getirilmiştir. 1024 yılında halifenin amcasının oğlu olan III. Muhammed el-Müstekfi Billah, ayaklanmış, el-Müstazhir'i öldürüp hilafeti ele geçirmiştir. Ardından İbn Hazm'ı, el-Müstazhir'in arkadaşı olmakla suçlayıp tutuklamış ve Şatıbe'ye (Javita) gönderip hapsedirmiştir (İbn Hazm, 2018:472-473; Apaydın, 1999: 20/40; Serdar, 2015: 2/89-120). İbn Hazm'ın bu tutukluluk hali, Endülüs'ün son Emevî halifesi III. Hişam'ın 1027 de iktidarı ele geçirmesine kadar devam etmiştir. İbn Hazm'ın son halifeye de kısa bir zaman vezirlik yaptığı kaynaklarda zikredilmiştir (İbn Hazm, 2017: 1/55).

Endülüs'ün gidişatının kötü olduğunu, ülkenin hızla çözülmeye ve çökmeye doğru yol aldığını gören İbn Hazm, Emevî hilafetinin diriltilmesi gerektiğini dillendirmeye başlamış, bunu gerçekleştirmek için de siyasette aktif rol üstlenmiştir. Ancak İbn Hazm ve onun gibi düşünen âlimlerin gayretleri olumlu bir netice vermemiş Emevî Endülüs hilafeti birbiriyle sürekli savaşan yirmi kadar şehir ve imarete bölünmüştür. Emevî hilafetinin yeniden hâkim olması için sarf ettiği siyasi çabalardan bir sonuç alamayan (İbn Hazm, 2017: 1/56; Zehebî, 1994: 30/413). İbn Hazm, yazdığı *Nakdu'l-Arus* isimli eseri sebebiyle kitaplarının yakılmasından sonra siyasetle ilişkisini keserek (Serdar, 2015: 2/91) atalarının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönmüştür. Burada siyasetten uzak kalarak, zühd içinde bir yaşam sürerek hayatında yeni bir sayfa açmış, telif ettiği kıymetli eserlerle ve yetiştirdiği öğrencilerle düşüncelerini tesis etmeye çalışmıştır. İbn Hazm, 1064'te 72 yaşında iken atalarının köyü Mente Lişem'de (Casa Montija) vefat etmiştir (İbn Hazm, 2017: 1/58; Üveys, 1998: 72; Serdar, 2015: 2/91).

İbn Hazm sıkıntılarla dolu olan hayatında çok sayıda değerli eserler ile birlikte birçok kıymetli öğrenci bırakmıştır (İbn Hazm, 2017: 1/58; Serdar, 2015: 2/91). İhlaslı, ilim sahibi, hırslı ve doğru sözlü bir kişiliğe sahip olan İbn Hazm muhaliflerine karşı sert mizaçlı, acımasız bir eleştirmen, keskin ve sivri dilli idi. Bu sebeple "Haccâc'ın kılıcı ile İbn Hazm'ın dili kardeşdir." sözü darb-ı mesel olmuştur (İbn Hallikân, 1968: 3/328; İbn Hazm, 2017: 1/58; Serdar, 2015: 2/91).

2. İbn Hazm'ın Mezhep Tasnifi

Arapçada ذهاب kökünden türetilen ve gitmek, gidilecek, takip edilecek yol, gidilecek zaman anlamında mimli masdar, ism-i zaman ve ism-i mekân olan mezhep kavramı, mecazî anlamda kişinin benimsediği inanç, takip ettiği yol anlamında kullanılmıştır (Öz, 2014: 33-34). Terim olarak dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmak ve bu delillerden hükümler çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem şeklinde tarif edilmiştir (Üzüm, 2004: 29/526). Tanımdaki aslî hükümler dinin inanç esaslarını, fer'î hükümler ise ibadetler ile insanlar arası ilişkileri ifade etmektedir (Üzüm, 2004: 29/526). "Bu mesele Ehl-i Sünnet'e veya Mu'tezile'ye şu şekildedir." denildiğinde meselenin o mezheplerin prensiplerine göre anlaşılma ve izah etme tarzı kastedilmektedir. Yine "falanca kişi Şii'dir, ya da Mürcî'dir" denildiği zaman bu kimselerin belirtilen mezheplerin görüşlerini benimseyip onların mensubu olduğu belirtilmek istenmektedir. Siyasi sebeplerden dolayı teşekkül eden mezhepler ile inanç konularını ele alan itikadî mezhepler için daha çok fırka kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir (Öz, 2014: 33-34).

İslâm tarihinde dinî ve siyasi fırkalar yeni teşekkül ettikleri zamanda "ashâbu'l-makalât" olarak isimlendirilmişlerdir. Bunun sebebi, bazı İslam âlimlerinin çeşitli meseleler hakkında "makale" adıyla risâleler yazmaları ya da bu meseleler hakkında sözlü olarak görüşlerini ortaya koymalarıdır. Bu görüşler zamanla gruplaşma şekline girmiş, ashâbu'l-makalât "bir kurucunun liderliğinde ortak düşünceler etrafında bir araya gelen gruplar" şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra fırka kavramı İslâm mezhepler tarihinde gruplaşmayı anlatan yaygın bir terim olmuştur. Mesela Nevbahî (v.924), Şii gruplarına dair eserini *Fıraku's-Şi'a*, itikadî ve siyasi grupları inceleyen Abdülkahir el-Bağdâdî (v.1037) de kitabını *el-Farku Beyne'l-Firak* olarak isimlendirmiştir (Üzüm, 2004: 29/526).

İbn Hazm, İslam dünyasında zuhur eden bir düşünce hareketinin ya da bir oluşumun mezhep olarak sayılabilmesi için bazı şartları taşınması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre itikadî veya siyasi bir hareketin mezhep olarak kabul edilebilmesi için tevhid, kader, iman-küfür, imamet ve ahabın fazileti gibi ana meselelerde görüş beyan etmiş olması lazımdır (İbn Hazm, 1996: 2/275). İbn Hazm mezheplerin oluşumunda ve düşüncelerinin şekillenmesinde sosyal, siyasi, dini ve tarihi sebeplerin olduğunu belirtir. Örneğin ona göre Şii fırkaların sahip olduğu fikirlerin altında İran kültürünün açık bir etkisi vardır. Şöyle ki Farşlılar geniş bir krallığa sahiptiler ve güç bakımından diğer milletlere karşı üstün durumdaydılar. Bundan dolayı kendilerini ayrıcalıklı kabul ediyor, soylular olarak isimlendiriyorlardı. Diğer insanları ise kendi köleleri olarak görüyorlardı. Araplar tarafından devletleri yok

edilince –onlara göre Araplar, küçük, güçsüz ve önemsiz bir millettir- bu durum onların çok zoruna gitti. Böylece defalarca çeşitli hile ve oyunlara başvurmak suretiyle Müslümanlarla mücadele etmeye çalıştılar. Fakat yaptıkları her hilede başarısız oldular. Sonrasında Onlardan bir topluluk Müslümanları kandırmak ve aldatmak yoluyla başarıya ulaşabileceğini düşünerek Müslüman oldu. Müslümanlar arasında o dönemde cereyan eden siyasi çatışmada Ehl-i Beyt taraftarı oldular. Hz. Ali'nin uğradığı haksızlığı ve kendisine yapılan zulmü dillendirdiler. Böylece Ehl-i Beyte olan muhabbetlerini ortaya çıkarmaya çalışıp Şiî taraftarların yanlarında yer almaya başladılar. Ardından Şiî taraftarları çeşitli vesilelerle aldatıp onları İslam'dan çıkardılar (İbn Hazm, 1996: 2/275).

İbn Hazm Müslüman toplumda ortaya çıkan fırkalar olarak Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şi'â ve Haricileri saymıştır. Gerçi onun doğup büyüdüğü İspanya'da bu mezheplerin hepsi mevcut değildir ya da eğer varsa da yeterli bir nüfusa sahip değildir. Çünkü o dönemde Endülüs'te Maliki mezhebi hâkimdir ve devlet yönetimi Maliki mezhebinin dışında başka bir mezhebe veya ekole yaşama hakkı tanımamaktadır (İbn Hazm, 2017: 1/76). Bununla beraber İbn Hazm'ın bu ekollerden bahsetmesi ve Ehl-i Sünnet dışındakilerini şiddetle eleştirmesi bu ekollerin görüşlerinin Endülüs'te bilindiğini ortaya koymaktadır.

İbn Hazm mezhepleri ehl-i hak ve ehl-i bid'at olarak tasnif etmiş, Ehl-i Sünnet'i, ehl-i hak olarak kabul edip geriye kalanları ehl-i bid'at kategorisine yerleştirmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet mezhebine dahil olanlar öncelikle sahabelerdir. Sonra sahabelerin yolundan giden tabiînin büyüklüdür. Sonra da Ehlul-Hadis ve zamanımıza gelinceye kadar nesiller boyunca onlara uyan fakihler ve yine yeryüzünün her köşesinde onlara tabi olan kimselerdir. Onun yaptığı bu taksimde sahabe, sahabenin düşüncesinde olan tabiî, Ehl-i Hadis alimleri ve dünyanın neresinde olursa olsun onların görüşlerini benimseyen herkes Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Bunların dışında kalanlar ise bid'at ehlidir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde Mu'tezile, Şi'â, Mürcie ve Hariciler Ehl-i Sünnet dairesinin içinde değildir (İbn Hazm, 2017: 2/11-16).

3. Mürcie

Mürcie kelimesinin “tehir etmek, geciktirmek” manasında olan ircâ veya “ümit etmek, beklenti içinde olmak” anlamındaki recâ kökünden geldiği konusunda çeşitli görüşler ortaya konmuşsa da aslı harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ'dan türemiş olduğu fikri tercih edilmiştir (Kutlu, 2006: 3141-54; 2018: 45 vd; Şehristânî, 1998: 1/161-162). Terim anlamı bakımından da bu kavram yine değişik şekillerde tarif edilmiştir ki bu tariflerden bir kaçışu şeklindedir: Mürcie, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere büyük günah işleyen herkesin durumunu Allah'a havale ederek onların cennetlik veya cehennemlik olduğu hususunda bir fikir ortaya koymayan kimselerin müşterek adıdır (Öz, 2014: 521). Mürcie, imanın amelsiz söz veya sadece söz olduğunu söyleyen kimselerdir. Mürcie, kible ehlinin tümünün zahirdeki imanları dolayısıyla mümin olduğunu iddia eden ve onların hepsi için Allah'tan mağfiret uman kimselerdir. Mürcie, iman olduktan sonra büyük günah işleyen kimsenin günahının imanına zarar vermediğini, iyiliklerimizin makbul, kötülüklerimizin de aff edildiğini söyleyenlerdir (Ebu Hanife, 2017: 55; İbn Hazm,

2017: 3/12). Mürcie, amellerin farzietini reddedenlerdir (Kutlu, 2018: 49-52).

Mürcie ismi ilk defa Haricî Nafi b. Ezrak tarafından kullanıldığı rivayet olunmuştur. Yine Hz. Peygamber'den Mürcie'nin yetmiş peygamberin diliyle lanetlendiği rivayet olunmuştur (Bağdâdî, ts: 178). Bu sebeple Mürcie mensupları kendilerini yerilen Mürcie olarak değil de övülenler olarak, Hariciler gibi cennet karşılığında canlarını ve mallarını Allah'a satanlar anlamında şâri olarak, bazen de birlik ve beraberliği savunanlar anlamında Ehlu'l-Cemaâ el-Mürciün adıyla tanıtmak istemişlerdir. Hariciler ise onlara büyük günah işleyenler hakkında hüküm vermedikleri için şükkak/şüpheciler olarak isimlendirmişlerdir (Öz, 2014: 522). Şehristânî, Mürcie'yi Havaric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve Halis Mürcie olmak üzere dört gruba ayırmış, Halis Mürcie'nin kolları hakkında bilgi vermiştir (Şehristânî 1998: 1/262). Makalat kitaplarında Mürcie genel olarak Yunusiyye, Übeydiyye, Gassaniyye, Salihyye, Sevbanıyye, Tümeniyye, Merisiyye, Gaylaniyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Neccariyye gibi alt kollara ayrılmıştır (Bağdâdî, ts: 178-182; Şehristânî, 1998: 1/162; Öz, 2014: 522-533). Mürcie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler'in politik, ekonomik siyaseti ve kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemlerin olduğu söylenebilir (Kutlu, 2006: 32/41-54).

İbn Hazm, Müslümanların büyük çoğunluğunu Mürcie mezhebinden saymıştır. Bu mezhebin yelpazesini geniş tutarak Cehmiyye, Neccariyye ve Kerramiyye ile birlikte Eş'ârîleri de Mürcie olarak kabul etmiştir. O, Kerrâmîleri, “iman dil ile söylemekten ibarettir, bir kişinin kalbinde küfür bulursa bile mü'mindir.” görüşü dolayısıyla, Cehm b. Safvan'ı (v. 745-46), “iman kalbin eylemidir, kişi diliyle küfrünü açıklasa, putlara tapsa, İslam yurdunda Yahudi ve Hristiyanlığa bağlansa, haça ibadet edip istavroz çıkarsa dahi imanına zarar gelmez.” görüşünden dolayı Mürcie'den saymıştır (İbn Hazm, 2017: 2/10). Eş'ârîleri de bu kategoriye dâhil eden İbn Hazm, onların “iman kalbin tasdikidir” düşüncesini benimsedikleri için Cehm b. Safvan'la aralarında bir farkın olmadığını belirtmiştir (İbn Hazm, 2017: 2/10).

İbn Hazm, Mürcie olarak isimlendirdiği kesimlerden Ehl-i Sünnete en yakın olanların İmam Ebu Hanife (v. 767) ve onun mezhebinin mensupları olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre iman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmektir. Ameller yalnızca imanın şerai'i ve farzlarıdır. Ehl-i Sünnete en uzak olanlar ise Cehm b. Safvan, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (v.936) ve Muhammed b. Kerrâm es-Sicistani'dir (v.869). Çünkü Cehm ve Eş'ârî “İman sadece kalbin akidir.” görüşünü benimsemişlerdir (İbn Hazm, 2017: 1/78-80; Serdar, 2006: 166). İbn Hazm'ın savunduğu bu görüşlerden onun Eş'ârî ve Maturîdî ekollerini Ehl-i Sünnet olarak kabul etmediği, onları da Mürcie fırkasına dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu iki ekolün âlimlerinin çoğunluğuna göre iman kalbin tasdikinden ibarettir.

4. İbn Hazm'ın İman Anlayışı

İbn Hazm, insanların imanının tarifinde ihtilaf ettiklerini belirtip bu tanımların neler olduğu konusunda bilgiler verir. Onun aktardığı bilgilere göre insanlar iman hakkında aşağıdaki görüşleri ortaya koymuşlardır:

Bir grup, imanın Allah Teala'yı kalp ile bilmek olduğunu iddia etmiştir. Bu düşünceye göre Yahudiler, Hıristiyanlar ve onların dışındakiler dilleri ve ibadetleriyle küfrün birçok çeşidini işlemiş olsalar da onlar kalpleriyle Allah'ı bilmişlerse cennet ehli olan Müslümanlardan olmuştur. Bu görüşü savunanlar ise Cehm b. Safvan, Ebu'l-Hasan el-Eş'âri, Bakillânî (v.1013), İbn Füreke (v.1015) ve onların taraftarlardır.

Bir topluluk da imanın -her ne kadar kalbiyle küfre inanmış olsa bile-dil ile Yüce Allah'ı ikrar etmek olduğunu söylemiştir. Bunu yaptığı takdirde o cennet ehlinde bir mümindir. Bu görüş Muhammed b. Kerrâm'ın ve taraftarlarının görüşüdür.

Başka bir topluluk ise imanın kalp ile bilmek ve dil ile ikrar etmek şeklinde ikrar ve tasdik ikisinin birlikte olduğunu kabul etmiştir. Bu görüşe göre kişi dinini kalbiyle bilip diliyle ikrar ettiğinde iman ve İslam bakımından kâmil bir Müslüman olur. Ameller ise iman diye isimlendirilmez, fakat onlar imanın şerai'idir. Bu da Ebu Hanîfe ve bazı fakihlerin görüşüdür.

Diğer fakihler, Ehl-i Hadis, Mu'tezile ve Haricîlerin çoğunluğu ise imanı, dini kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve uzuvlarla amel etmek şeklinde kabul etmiştir. İster farz olsun isterse nafil olsun her taat ve amel hayırdır ve imandır. İnsan hayrını artırdığında imanı da artar. Günah işlediğinde imanı da eksilir (İbn Hazm, 2017: 2/736-738; 2009: 450; 2004: 109).

İbn Hazm ameli imana dâhil etmeyen fırkaların iman tarifini hakkındaki görüşlerini verdikten sonra onların bu konuda dayandıkları delili de aktarır ki o da şu şekildedir: Kur'an apaçık Arapça diliyle indirilmiştir. Yüce Allah ve Resulü (sav) bizlere Arapça hitap etmiştir. İman kelimesi sözlükte sadece tasdik etmek anlamına gelir. Uzuvlarla amel ise tasdik olarak isimlendirilmez. Bundan dolayı amel iman değildir. Yine iman tevhidir. Ameller ise tevhid olarak isimlendirilmez. Şayet ameller tevhid ve iman olsaydı bunlardan herhangi bir şeyi kaybeden bir kimse imanı kaybetmiş ve imandan ayrılmış olurdu. Böylece onun mümin olmaması gerekirdi (İbn Hazm, 2017: 2/738).

İbn Hazm *el-Fasl'da* iman kelimesinin şer'i anlamının salt tasdikten ibaret olduğunu kabul etmemekle beraber imanın aslının tasdik eden kişinin -muayyen bir şeyi değil- herhangi bir şeyi onaylamak suretiyle kalp ve lisan ile gerçekleşen tasdik olduğunu söyler. Ona göre ancak Allah Azze ve Celle resulünün lisanı üzerinde iman lafzını sınırlı özel ve bilinen şeylere yönelik kalbin akdi olarak belirlemiştir. Aynı şekilde Allah söz konusu şeyleri dil ile ikrar etmek olarak bildirmiştir. Yine sadece Yüce Allah'a taat olan her şey için uzuvların ameli olarak ortaya koymuştur (İbn Hazm, 2017: 2/746). *el-Usûl ve Furû'* adlı eserinde de bu anlama benzer bir açıklama yapan İbn Hazm imanın lügat bakımından asil olan anlamının tasdik olduğunu, ancak şeriatın bu anlama ilave bir anlam kattığını savunur. Çünkü Allah Teala: "İman edenlere gelince onların imanı artırır." (Tevbe,9/124) ayetiyle ameli irade etmiştir. Ayrıca iman artmakta ve eksilmektedir. Amellerin ziyade olmasıyla artmakta, onların azalmasıyla da eksilmektedir. Hâlbuki tasdikte artma yoktur (İbn Hazm, 2004: 109).

İbn Hazm *ed-Durre* adlı eserinde ise kendi düşüncesine göre imanın tanımını şöyle yapar: "İman kalp ile akd

etmek, dil ile söylemek ve azalarla amel etmektir. Masiyetle azalır, taatle artar. Allah Teala'ya yapılan her taat imandır (İbn Hazm, 2009: 447). İbn Hazm, imanın bu tanımını benimsemekle Haricîler, Selef ve Mutezile ile görüş birliği içinde olmakla birlikte Eş'âri, Maturîdî ve diğer ekollerden de ayrılmaktadır (Serdar, 2005: 166). Bununla beraber İbn Hazm, imanın tanımı içerisinde ameli dâhil etmeyen her fırka veya şahsı da Mürcie'den saymaktadır (Karadaş, 2009: 89-102).

5. İbn Hazm'ın Ekollerin İman Anlayışına Yönelik Eleştirileri

5.1. İmanın Tasdik Olduğuna Yönelik Eleştirisi

İbn Hazm, kendisinin benimsediği iman tarifinin dışında kalan tariflerin hatalı ve yanlış olduğunu ortaya koymak adına iman konusunda yapılan tarifleri gruplara ayırarak her bir tanısını ele alır ve çürütmeye çalışır. Bunu yaparken de delillerini genel olarak ayetlerden seçmekle beraber Arap dilinden de yararlanır (Serdar, 2005: 166). İbn Hazm'ın Mürcie'den sayıp eleştirilerini yönelttiği birinci grup, imanın tasdikten ibaret olduğunu savunan Eş'âri'dir. Ancak İbn Hazm bu gruba "iman kalbin marifetidir" diyen Cehm b. Safvan'ı da dâhil etmiş, Eş'âri ile Cehm'in iman tanımlarını aynı kategoride değerlendirmiştir.

İbn Hazm dil ile ikrar olmaksızın sadece kalbin tasdikinin Arap dilinde iman olarak isimlendirilmediğini belirtir. Çünkü hiçbir Arap "bir şeyi kalbiyle tasdik eden sonra da kalbiyle ve diliyle onu yalanladığını ilan eden kişi musaddik olarak isimlendirilir" şeklinde bir ifade kullanmamıştır. Aynı şekilde buna inanan anlamında mümin de dememiştir. Arap dilinde bir şeyi kalbi ve lisanıyla birlikte tasdik etmek mutlak olarak tasdik ve iman olarak isimlendirilir. İbn Hazm'a göre eğer "iman kalbin tasdikidir" diyenlerin sözü doğru olsaydı bu durumda iman isminin herhangi bir şeyi tasdik eden veya herhangi bir şeye inanan herkese isim olarak verilmesi gerekirdi. Nitekim Hallac-ı Mansur'un (v.922), Mesih'in ve putların ilahlığını tasdik eden bir putperestin mümin diye isimlendirilmesi gerekli olurdu. Çünkü onlar onayladıkları şeyin tasdikçileridir. Bu söz ise Müslüman olduğunu söyleyen hiçbir kimsenin söyleyemeyeceği bir sözdür. Bilakis bunu söyleyen kişi Müslümanların çoğunluğuna göre kâfirdir. Çünkü Allah Teâlâ "Şüphesiz Allah'ı ve Peygamberini inkâr edenler Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler "peygamberlerin kimine inanınız kimini inkâr ederiz" diyenler ve böylece bu ikisinin arasında bir yol tutmak isteyenler var ya! İşte onlar gerçekten kâfirlerdir" (Nisa, 4/150-151) şeklinde buyurmuştur. Böylece Yüce Allah kendisine iman ettiği halde bazı peygamberlere inanıp bazılarını inkâr eden topluluğa iman isminin verilmesinin caiz olmadığını Kur'an'ın nassıyla belirtmiştir (İbn Hazm, 2017: 2/741-742). İbn Hazm burada lügatte tasdik anlamına gelen imanın şeriatte de aynı anlama gelmediğini vurgulamak istemektedir. Çünkü lügatte her tasdik edilen şeye iman lafzı kullanılabilir. Ancak dinde aynı durum söz konusu değildir. Zira dinde belirli olan akitler üzerine veya bu akitleri ifade eden sözlere ve belirli olan amellere bu isim verilebilir. Örneğin Hz. İsa'nın (as) ulûhiyetini tasdik eden Hıristiyanlara musaddik ismi verilebilirse de şeriatte onlara mümin ismi değil kâfir veya müşrik ismi verilir. Aynı şekilde Hz. İsa'nın ulûhiyetini inkâr eden Müslümanlara

şeriatte kâfir değil mümin ve Müslüman denilir (İbn Hazm, 2009: 455).

İbn Hazm imanı kalbin tasdiki olarak görenlere şöyle bir soru yönelir: “Dünyada kâfir olan herkes kıyamette kalbi ve diliyle Allah’a, nübüvüve, dirilmeye, cezaya özetle İslam’ın tamamına kesin olarak inanır, tasdik eder. Bu durumda imanı kalbin tasdikinden ibaret sayanlara sorulur. Bunların hepsi tasdikleriyle beraber kâfir midirler yoksa mezkûr olan hususlara inandıkları için mümin midirler?” İbn Hazm bu kimselerin soruya “kâfirdirler” cevabını verdiklerinde mel’un olan görüşlerini terk ettiklerini, “müminidirler” dediklerinde ise Allah’ı inkâr ettiklerini söyler (İbn Hazm, 2009: 455). İbn Hazm imanın salt kalbin tasdikinden ibaret olmadığına “Allah onların imanlarını zayi edecek değildir” (Bakara,2/143) ayetini delil olarak gösterir. Zira bu ayette namaz iman olarak isimlendirilmiştir ki bu isim şer’î bir isim olup Allah Teâlâ tarafından konulmuştur. Ayette ziyadelik iman için sabit olunca kendisinde fazlalığın meydana geldiği şeyde eksikliğin de gelebileceğini bizler zorunlu olarak biliriz. Yani fazlalaşan şey aklen eksilebilir de. Çünkü ziyadeleşen şeyden bir parça azalır o şey eksilmiş olur. Hâlbuki tasdikte azalma söz konusu değildir. Tasdik eksildiği takdirde hepsi batıl olur. Çünkü tasdik kısımlara ayrılamaz. Bir şeyin tamamın batıl olması ise eksilme olarak isimlendirilmez. Eksiklik ancak bir kısmı yok olup diğer kısmı baki kalana denilir (İbn Hazm, 2004: 109-110).

5.2. İmanın Kalp ile Tasdik Dil ile İkrar Olduğuna Yönelik Eleştirisi

Ebu Hanife ve onun taraftarlarının imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğu şeklindeki görüşünü ele alan İbn Hazm, onların delil olarak lügatı gerekçe göstermelerinin lehlerinde asla delil teşkil etmediğini söyler ve şöyle bir açıklamada bulunur. Lügatte şöyle bir zorunluluk vardır. Bir şeyi tasdik eden herkes onun müminidir. Siz hepiniz iman ismini kullanırsınız. Ancak onu herhangi bir şeyi tasdik eden kimseye isim olarak vermezsiniz. Bunu tüm sıfatlar hariç sadece belirli ve sınırlı olan sıfata isim olarak verirsiniz. O da şudur. Allah’ı, O’nun resulünü, Kur’an’ın getirdiği her bir hususu, dirilişi, cenneti, cehennemi, namazı, zekâtı ve bunların dışında ümmetin icma ettiği hususları tasdik eden kimseye verirsiniz. Bu durumda yukarıdakilerden birini veya hepsini tasdik etmeyen kimseye mümin denilmez. Bu da imanın lügat anlamının hilafıdır (İbn Hazm, 2017: 2/743-744).

Bu grubun “Amel iman diye isimlendirilseydi amelinden herhangi bir şeyi kaybeden ya da ihmal eden bir kimse imanını kaybetmiş olurdu ve mümin olmaması gerekirdi” şeklindeki itirazını değerlendiren İbn Hazm, şeriatte ancak Yüce Allah’ın bir şeyi isim olarak vermemizi emretmesi ya da bir nas ile mubah kılması suretiyle isim olarak kullanabileceğimizi, çünkü Allah’ın muradının ancak O’nun katından gelen vahiyle bilinebileceğini, Allah’ın izni olmadan şeriat konusunda herhangi bir şeyi isim olarak kullanan kimseyi Allah “Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir” (Necm, 53/23-24) sözüyle reddettiğini belirtmiştir. Ona göre Allah’ın isimlendirmesi dışında kimse için

isimlendirme caiz değildir. Bu hususa muhalefet edildiği takdirde Allah’a yalan isnad edilmiş ve Kur’an’a ters düşülmüş olacaktır. Buna göre İbn Hazm, Allah’ın mümin diye adlandırdığını kendisinin de mümin olarak adlandırdığını, iman meydana geldikten sonra bu ismi Allah’ın söküp aldığı kimselerden kendisinin de söktüğünü beyan etmiştir. Bununla beraber İbn Hazm Allah’ın iman diye isimlendirdiği bazı amelleri terk eden kimselerden iman ismini düşürmediğini, bu sebeple kendisinin de böyle kimselerden mümin ismini düşürmesinin mümkün olmadığını ancak “imanının tamamını değil bir kısmını kaybetmiştir” şeklindeki sözü ise söyleyebileceğini belirtmiştir (İbn Hazm, 2017: 2/744; Türcan, 2011: 26/1, 65-79).

İbn Hazm her ne şekilde olursa olsun tasdikte bir artışın meydana gelmesinin mümkün olmadığını, tevhid ve peygamberlikte de durumun böyle olduğunu savunur. Çünkü onun iddiasına göre herhangi bir şeyi kalbiyle tasdik eden ya da onu diliyle söyleyen herkes şu üç durumdan birinden uzak duramaz. Birincisi, inandığı ve ikrar ettiği şeyi tasdik ediyor. İkincisi, inandığı ve tasdik ettiği şeyi yalanlıyor. Üçüncüsü de ikisi arasında şüphe içindedir. İbn Hazm bu maddelerin açıklamasını ise şu şekilde yapar. Bir kimsenin tasdik ettiği şeyi tekzip etmesi mümkün değildir. Yine tasdik ettiği şeyden şüphe etmesi de imkânsızdır. Böylece geriye şüphe olmaksızın söz konusu kimsenin inandığını tasdik eden biri olduğu hususu kalmıştır. Bir kimsenin tasdikinin başka bir kimsenin tasdikinden daha fazla olması mümkün değildir. Çünkü iki tasdikten birine bir şey arız olduğunda onun artık tasdikten çıkıp şüphe haline geldiği zorunlu olarak bilinmektedir ki tasdikin manası tasdik edilen şeyin varlığına kesin ve kat’î olarak inanılmasıdır. Dolayısıyla bu sıfatta/tasdikte üstünlük (tefadül) yoktur. Kişi eğer inanmamışsa bu konuda şüphe etmiştir ve o şeyi tasdik eden değildir (İbn Hazm, 2017: 2/750).

İbn Hazm burada şöyle bir sonuca varmak istemektedir. Allah Teâlâ’nın ayetlerde zikrettiği imandaki ziyadelik ne tasdik ne inanç konusundadır. Bu artış bu ikisinin dışında olan amel konusundadır. Böylece Kur’an’dan hareketle iyi amellerin iman olarak kabul edilmesi İbn Hazm’a göre sabit olmaktadır (İbn Hazm, 2017: 2/750).

İbn Hazm *el-Usûl’de* ise Ebu Hanife ve taraftarların iman anlayışlarının geçersiz olduğunu yine tasdik üzerinden değerlendirmeye tabi tutar. Tasdikten bir şeyin eksilmesiyle hepsinin geçersiz olduğunu iddia eden İbn Hazm delil olarak Mekke müşriklerini verir. Ayetlerde de belirtildiği üzere (Ankebût, 29/63; Lokman, 31/25) onlara “gökleri ve yeri kimin yarattığı” sorulunca onların “Allah” dediklerini ve bunu kalpleriyle bildiklerini, ayrıca putlara secde ettikleri zaman putların yaratılmış olduklarını da bilmelerine karşın müşrik ve kâfir olarak isimlendirildiklerini bildirir. Kureys müşriklerinin Allah’ı kalpleriyle bildikleri ve dilleriyle de bunu itiraf ettikleri halde mümin olarak kabul edilmediklerinden hareketle İbn Hazm imanın; Allah’ı, peygamberlerini, kitaplarını kalp ile bilmek sonra bütün bunları lisan ile söylemek, bütün farzları hakkıyla yapmak, haramlardan kaçınmak sonra da gücü yettiği ölçüde iyilik ve hayrı ziyadeleştirmek olduğunu, Ehl-i Sünnet olarak kastettiği kesimin iman tanımının da bu şekilde olduğunu belirtir (İbn Hazm, 2004:112-113).

İbn Hazm, imanın kalp ile tasdik dile ile ikrar olduğunu savunanlara karşı Ehl-i Kitap ve İblis'in durumlarından bahseden ayetleri de delil olarak getirmiştir. Bilindiği gibi Yahudiler Hz. Peygamber'i (sav) kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyorlardı. Çünkü onun vasıflarını Tevrat ve İncil'de yazılı olarak buluyorlardı. Nitekim Allah Teâlâ "...Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar, fakat o zalimler Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar" (En'âm, 6/33) sözüyle Yahudilerin Hz. Peygamber'in (sav) doğruluğunu bildiklerini ve onu yalanlamadıklarını haber vermiştir. Bununla beraber Müslümanların ittifakıyla Yahudiler kâfirdir. Hatta bu konuda ümmetten hiç kimsenin bir itirazı yoktur. Aynı şekilde İblis de Allah Teâlâ'yı, meleklerini, elçilerini ve dirilişi bilen biriydi. Hz. Âdem'in (as) yaratılışına da şahit olmuş ve ona secde etmemiştir. Bu sebeple Allah kendisine hitap edip "Ey İblis! İki elimle yaratılıma secde etmekten seni menden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin?"(Sâd, 38/75) diye sormuş sonra cennetten çıkmasını emretmiş, kendisine kıyamet gününe kadar mühlet verilmiştir. Hal böyleyken İblis bütün bunları nasıl tasdik etmiş olmasın! (İbn Hazm, 2017: 2/763).

İbn Hazm Yahudilerin ve İblis'in tasdiklerine rağmen kâfir olduklarını, bu konuda herhangi bir şüphenin bulunmadığını belirtir. Onun iddiasına göre iman sadece tasdik ve ikrardan ibaret olsaydı Yahudi, Hıristiyan ve diğer kâfirlerle birlikte cehennemde olanların hepsinin dünyada iken yalanladıkları şeylerin tamamını tasdik edip dil ile ikrar etmelerinden dolayı mümin olmaları gerekirdi. Hatta Yahudi ve Hıristiyanların dünyada iken bile mümin olarak kabul edilmeleri gerekir ki İbn Hazm onlar için böyle bir şeyi mümkün gören kimsenin küfrüne hükmetmiştir (İbn Hazm, 2017: 2/764).

5.3. İmanın Sadece Dilin İkrarı Olduğuna Yönelik Eleştirisi

İbn Hazm, imanı dilin ikrarı olarak kabul eden Kerâmiyye ve Mürcie'nin bu anlayışına da eleştiriler yöneltir. İbn Hazm, bu kesimin Hz. Peygamberin (sav) ashabının tamamı ve onlardan sonra gelenlerin hepsinin, diliyle müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin kendileri nazarında İslamın hükümlerinin uygulanacağı bir Müslüman olduğu hususunda icma etmiş olmalarını, Hz. Peygamberin (sav) bir cariyeye hakkında "Onu özgür bırakın, zira o bir mümindir" sözünü ve amcası Ebu Talib'e hitaben "Ey Amca! Allah katında senin için şahitlik edeceğim" deyişini kendi görüşlerine delil olarak getirdiklerini ancak bunlardan hiçbirinin gerçekte onların lehine delil olmayacağını ifade eder. Bununla beraber bu konudaki icma'ın sahih olduğunu, diliyle inandığını söyleyen kimseye zahiren mümin ismini verdiklerini, ancak Allah katında bu kimselerin kesin olarak mümin olduğuna inanmadığını belirtir ve Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisini düşüncesine delil olarak getirir. "Allah'tan başka hak ilah olmadığına (zahirde) şahadet edip getirdiklerime iman edinceye kadar insanlarla muharebe etmekle emrolundum. Onlar bu işleri yapınca canlarını ve mallarını benim elimden kurtarırlar. Hesaplarına gelince o Allah'a aittir" (Buhârî, 2002: İman,17). Cariyenin Hz. Peygamber'in (sav) söylediği gibi zahiren mümin olduğunu belirten İbn Hazm yine de insanların kalpleriyle inanmadığı şeyleri dilleriyle söyleyebildiklerine Halid b. Velid'in Hz. Peygamber'e (sav) "Nice namaz kılan kimseler vardır ki

kalplerinde olmayan şeyleri dilleriyle söyler" sözüyle dikkat çekmeye çalışır. Hz. Peygamber'in (sav) amcası için söylediği söz hakkında ise Allah resulünün işin zahirine göre şahitlik edeceğini amcasının hesabının ise Allah'a ait olduğunu söyler (İbn Hazm, 2017: 2/784).

İbn Hazm imanının sadece dilin ikrarı olduğunu savunanların görüşlerinin batıl olduğunu aşağıdaki ayetlerle ortaya koymaya çalışır. "İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde "Allah'a ve âhiret gününe inandık" derler. Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; halbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar. Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden kendilerine acı veren bir azap da vardır" (Bakara, 2/8). "Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "iman ettik" diyenlerden ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin" (Mâide, 5/41). "Bedeviler, "İman ettik" dediler. Onlara de ki: "Siz iman etmediniz. Lakin teslim olduk deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedi..." (Hucûrât,49/14).

"Münafıklar sana geldiklerinde, "Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin" derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler" (Münâfikûn,63/1) ayetini de delil olarak sunan İbn Hazm Allah'ın bu ayette kalbiyle inanmadığı halde diliyle iman eden kimsenin kâfir olduğunu beyan ettiğini, hâlbuki imanı sadece dilin ikrarı olarak görenlerin, münafıkların dilleriyle inandıklarını söylemelerinden ötürü onları mümin kabul etmeleri gerektiğini, bunu kabul etmenin ise kişiyi İslam'dan çıkardığını belirtir (İbn Hazm 2017: 2/790; 2004:112). İbn Hazm bu ayetlere dayanarak kalbin inanışı olmaksızın dil ile ikrar etmenin Allah katında bir hükmünün olmadığını ifade etmiştir.

Sonuç

İslam düşüncesi içerisinde teşekkül eden tüm kelamî ekoller kendi düşünce yapılarına uygun olarak bir iman tanımı geliştirmiştir. Bu tanımlar bazı ekollerde aynı olmakla beraber bazılarında ilave veya eksiltme yapılmak suretiyle farklı olabilmektedir. Örneğin İslam tarihinde ilk kurulan siyasi bir ekol olan Hâricîler kendi iman tanımlarını oluştururken katı tutumlarını adeta bu tanımın içine yerleştirmiş, imanı ikrar, tasdik ve amel olarak belirlemiştir. Onların bu iman tarifinde amel etmeyen Müslüman bir bireyin mümin kalma durumu söz konusu olmamıştır. Mu'tezile mezhebi de imanı söz, tasdik ve amel olarak kabul etmekle beraber amel etmeyen kimseyi en azından dünyada iken tekfir etmemiştir. Her iki fırkanın iman tanımındaki aşırılığın farkında olan ilk dönem Ehl-i Hadis âlimleri iman tariflerini onlarınkine benzer bir şekilde ortaya koymalarına rağmen amel etmeyi imanın olmazsa olmaz şartı olarak görmemişler, amel etmeyen Müslümanlardan iman vasfını kaldırmamışlardır. Ebu Hanife ve onun mezhebini benimseyenler ise Kur'an'da iman-amel ilişkisinden bahseden ayetlere binaen imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik olarak benimsemiş, amelin imandan oluşunu kabul etmemişlerdir. İman hakkındaki bu tanımların yanında Kur'an ve sünnetin muhtevasına uygun olmayan bazı tarifler de yapılmıştır. Cehmiyye imanı kalbin marifeti olarak kabul ederken, Mürcie ve Kerramiyye iman için dil ile yapılan ikrarı yeterli görmüş adeta imanı kuru bir

sözden ibaret saymıştır. Daha sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnetin diğer iki kolu olan Mâturîdiyye ve Eş'âriyye ekolleri ise bir şeyi onaylayıp kabul etmenin merkezinin kalp olması hasebiyle imanı kalp ile tasdik olarak kabul etmiş, dil ile ikrarı ve ameli imanın şartlarından saymamıştır.

İbn Hazm Endülüs İslam devletinin en önemli âlimlerinden biridir. Her ne kadar fıkhıta zahirî mezhebine bağlılığıyla ön plana çıkmış olsa da bu yönünün dışında İslami ilimlerin birçok alanında eserler veren bir şahsiyettir. İbn Hazm metod ve tarzıyla Endülüslü diğer âlimlerden farklı bir yapıya sahiptir. Üslubu sert, dili sivri, ifadeleri keskindir. Kendi düşüncesine uymayan firkaları, görüşleri ve âlimleri bu yönüyle değerlendirir. Dolayısıyla verdiği hükümler ve yaptığı eleştiriler genel anlamda müsamahadan uzak olmakla beraber ağır ve kırıcı olmuştur.

İbn Hazm iman konusunda Ehl-i Hadis'in görüşünü benimsemiş, onların görüşüne muhalif olan her türlü düşüncüyü reddetmiştir. Mürcie ekolünü geniş bir mezhep olarak ele almış, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Ebu Hanife, Maturidiyye ve Eş'âriyye'yi iman görüşlerinden dolayı Mürcie ekolünün alt kolları olarak lanse etmiştir.

İbn Hazm Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mürcie'nin iman anlayışlarına yönelttiği eleştirilerde elbette ki haklılık payına sahiptir. Çünkü bu firkaların iman anlayışları her dönemde Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tenkide tabi tutulmuş, onlara çeşitli reddiyeler yazılmış, sahip oldukları bu anlayışın Kur'an'ın muhtevasına ve sahih olan sünnete aykırı olduğu dile getirilmiştir. Ancak onun Ebu Hanife ve taraftarlarını, Eş'ârî ve onun ekolünü Mürcie mezhebinin alt kolu olarak görmesi ve eleştiri oklarını bu açıdan onlara yöneltmesi kanaatimizce yanlış olup objektif kriterlere dayanmamaktadır. Sistemler, ekoller, fikirler ve kişiler elbette ki eleştirilebilir ve gerektiğinde eleştirilmelidir, ancak eleştiri yapılırken amacının dışına çıkmaması ve eleştiride doğruluğun ve ahlâkî ölçülerin gözetilmesi son derece önemlidir. İbn Hazm, Ebu Hanife ve taraftarlarını kendi perspektifinden değerlendirip Mürcie'den saysa da onları Ehl-i sünnete en yakın kimseler olarak görmesi ve küfürle itham etmemesi kabul edilebilir olmakla birlikte Eş'ârî ve ona bağlı olan âlimleri, imanı kalbin tasdiki olarak görmeleri sebebiyle Ehl-i Sünnete en uzak olan kimseler arasında Cehm b. Sahvan'la beraber zikretmesi ilmi açıdan kabul edilebilir bir durum değildir. Gerçek anlamda bir şeyi tasdik etme, onaylama ve inanma mahallinin kalp olması, Kur'an'da imanın kalple ilgili olduğunu belirten ayetlerin varlığı, yine Kur'an'da günah işleyen müslümanların mümin olarak vasfedilmesi ve Hz. Peygamber'in (sav), dilleriyle iman ettiklerini beyan eden bazı kişileri mümin olarak kabul etmesi gibi hususlar Ebu Hanife ve Eş'ârîlerin görüşlerinin doğruluğunu ispat etmekle beraber İbn Hazm'ın onlar hakkındaki eleştirisinin de haksızlığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Apaydın H. Y. (1999). "İbn Hazm", DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 20/58-51

Bağdâdî, A. (ts). *el-Farku beyne'l-firak*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.

Buhârî, E.A. (2002). *el-Camiu's-sahih*. Dımeşk: Daru İbn Kesir.

Ebu Hanife, N. (2017). *Fıkhı'l-Ekber, İmam Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz, 13. Baskı İstanbul: İfâv Yayınları.

İbn Hallikân, A. (1968). *Vefeyâtu'l-a'yân, ve ebnâu ebnâi'z-zaman*. Thk. Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadır.

İbn Hazm, E.M. (2017). *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

----- (1996). *el-Fasl fi'l-milel el-ehvai ve'n-nihal*. Dr. Muhammed İbrahim Nasr, Dr. Abdurrahman Ümeyre, Beyrut: Daru'l-Cil.

----- (2016). *Tavku'l-hemame fi'l-ülfeti ve'l-üllefi*. Kahire: Muessesetu Hindavi.

----- (2018). *et-Takrib li haddi'l-Mantık, Mantık ve Dini ilimler*. Çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları.

----- (2009). *ed-Durre fima yecibu i'tikaduhu*. Thk. Abdulhayy et-Türkmanî, Beyrut: Daru İbn Hazm,

----- (2004). *el-Usûl ve'l-furû'*. Thk, tşk, tsh, Dr. Atf İrakî, Dr. Semir Fadlullah Ebu Vafiye, Dr. İbrahim Hallal, Kahire: Mektebetu's-sikafetu'd-diniyye.

Karadağ C. (2009). "İbn Hazm ve Eş'ârîlik Eleştirisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, Bursa: 89-102.

Kutlu S. (2006). "Mürcie" Maddesi, DİA., İstanbul: TDV Yayınları, 32/41-54.

----- (2018). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. 4. Baskı, Ankara: TDV Yayınları.

Öz M. (2014). *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. 3. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları.

Serdar M. (2005). *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.

----- (2015). *İbn Hazm'ın Eş'ârî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: Beyan Yayınları, 2/89-120.

Şehristânî, T. (1998). *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Mehna Ali Hasan Fau'r, 7. Baskı, Beyrut: Daru'l-Marife.

Türçan G. (2011). "Ehl-i Sünnetin İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta: 26/1, 65-79.

Üveys A. (1998). *İbn Hazm el-Endelûsî ve cuhuduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hedarî*. Kahire: İkinci baskı.

Üzüm İ. (2004). "Mezhep" maddesi, DİA., Ankara: TDV Yayınları, 29/537-542.

Zehebi, Ş. (1994). *Tarihi'l-İslam ve vefayatu'l-meşahiri ve'l-a'lam*. Thk. Ömer Abduselam Tedmuri, Beyrut: DaruTurasi'l-Arabi.

Extended Abstract

As a political and theological sub-sect (firka), the Murji'ah who postpone the judgment on committers of major sins is a common name given to communities that leave the status of those who commit major sins to Allah and do not express their opinions about the spiritual responsibilities of these major sinners. Along with this, various names were made about Murji'ah as "those who leave deeds ('amal) after intention and belief", "those who give hope to those who commit major sins" or "those who see that faith consists only spoken confession by the tongue". Murji'ah is a compromising political sub-sect that defends the unity of the Ummah, which emerged as a reaction to the ruthless attitude of the Umayyads towards the Kharijites and their other opponents other than the Kharijites and their contempt for Mawali (non-Arabs), especially the killing of Muslims each other. Murji'ah, who express many views on religious, political, fiqh and suffistical issues, stood out mostly with the theories of faith (Imaan). While mentioning them in Islamic sources, their views on faith were emphasized and various criticisms were made to them.

In this context, Ibn Hazm is one of the Andalusian Muslim scholars who has a deep knowledge of History, Geography, History of Religions, Kalam (Islamic Theology), Fiqh (Islamic Jurisprudence) and other disciplines. He also revealed his own views on the issues that these disciplines included in his works. However, he did not hesitate to criticize the thoughts of the people and sub-sects that he considered to be wrong and contrary to his own thoughts.

Ibn Hazm counted Ahl as-Sunnah, the Mu'tazila, the Murji'ah, the Shi'a and the Kharijites as the groups that emerged in the Muslim community. He classified these Islamic sub-sects as Ahl al-Haqq (the people of truth) and Ahl al-Bid'ah (the People of Innovation), accepting Ahl as-Sunnah as Ahl al-Haqq, and placing the rest in the category of Ahl al-Bid'ah. In his opinion, the Companions of the Prophet (pbuh), of course, the successors (tabi'un) following the path of the Companions (Al-Sahabah), the Ahl al-Hadith scholars, and every Muslim who adopts the views of the Companions and Tabi'un (the successors), no matter where they live until the Day of Judgment, are members of the Ahl as-Sunnah sect (madhhab). Those other than these are people of bid'ah (innovation). Therefore, in the thought of Ibn Hazm, the Mu'tazila, the Shi'a, the Murji'ah and the Kharijites are not in the Ahl as-Sunnah circle.

Ibn Hazm considered the majority of Muslims from the Murji'ah sect (madhhab). By keeping the scope of this madhhab wide, he accepted The Islamic theology schools of Al-Jahmiyya, An-Najjariyya and Al-Karramiyya as Murji'ah. Ibn Hazm who included the supporters of Abu Hanifa and the Ash'arites in this category stated that there is no difference between the Ash'arites and Jahm bin Safwan because the Ash'arites adopted the thought that "faith is the attestation (iqrar) of the heart".

Ibn Hazm said that among the sections he named as Murji'ah, those who were closest to Ahl as-Sunnah were Imam Abu Hanifa and members of his sect. Because, although Abu Hanifa and his followers excluded deeds ('amal) from the scope of faith (Imaan), they stipulated that the attestation (tasdiq) of the heart and the confession (iqrar) by the tongue were a condition for the definition of faith. According to him, those who are the furthest from Ahl as-Sunnah are Jahm bin Safwan, Abu al-Hasan Al-Ash'ari and Muhammad ibn Karram al-Sijistani. Because, Jehm and Al-Ash'ari adopted the view that "Faith is only the creed of the heart

". Based on these views defended by Ibn Hazm, it is understood that he did not accept the Ash'ari and Maturidi schools as Ahl as-Sunnah and included them in the sub-sect (firka) of Murji'ah. For, according to the majority of the scholars of these two schools, "Faith (Imaan) only consists of the attestation (tasdiq) of the heart".

Ibn Hazm accepted that faith is in the attestation (tasdiq) of the heart, in the utterance of the tongue and in the action of the limbs. According to him, faith decreases with disobedience (bad deed) and increases with obedience (good deed), so every obedience to Allah Almighty is faith. When Ibn Hazm adopts this definition for faith (Imaan), he is in agreement with the Kharijites, Salaf and Mu'tazila, but also differs from the Ash'ari and Maturidi schools of the Ahl as-Sunnah. However, Ibn Hazm accepted every theological sub-sect or person who does not include deeds in the description of faith as the people of bid'ah.

Ibn Hazm has tried to reveal that all the descriptions of faith (Imaan) other than the definition of it that he adopted are fault and wrong. For this reason, he dealt with every description about faith made by the Islamic theological schools, which he regarded as Murji'ah, and tried to refute them. In order to reveal the wrongness of the definitions of belief by these schools, which he does not regard as the Ahl al-Sunnah, he chose the evidences from the verses in general, but also made use of the features of the Arabic language. The first group that Ibn Hazm regards as Murji'ah and directed his criticisms is the Ash'arites, who argue that faith consists of the attestation (tasdiq) of the heart. However, Ibn Hazm included Jahm bin Safwan, who said "faith is the intuitive knowledge (ma'rifa) of the heart" to this group, and accepted the definitions of faith of the Ash'ari and Jahm as the same.

Ibn Hazm declared that he called a person believer (mu'min) whom Allah called him or her a believer (mu'min), and that he removed this name from a person whom Allah removed from him or her after faith (Imaan) occurred. However, Ibn Hazm stated that Allah did not remove the name of faith from those who abandon some deeds that Allah named as faith, and that therefore he stated that it was not possible for him to remove the name of faith from such people, but he also expressed that it may be correct to say that they lost not all of their faith, but a part of them.

Ibn Hazm evaluated the invalidity of Abu Hanifa and his followers' understanding of faith again on the basis of attestation (tasdiq). Ibn Hazm who claimed that all of them were invalid with something missing from the attestation, gave the Makkan polytheists as evidence. As stated in the verses, when asked them "who created the heavens and the earth", he said that they called "Allah" and also knew this with their hearts, and that they were named polytheists and unbelievers even though they knew that idols were created when they prostrated to them. Based on the fact that although the Qurayshi polytheists knew God with their hearts and confessed it with their tongues, they are not accepted as believers, Ibn Hazm states that faith means knowing Allah, his prophets and his books with the heart, then saying all these things with the tongue, doing all the fards (religious duties) properly, avoiding the forbidden things and then increasing the goodness and charity as much as someone can, and that the definition of faith by the group that he refers to as Ahl as-Sunnah is like reported that.



Araştırma Makalesi • Research Article

Ehl-i Hadis ile Mu‘tezilî Kelamcıların Eleştirisi Üslubu Üzerine*

An Evaluation on The Criticism Style of the Ahl al-Hadith and Mu‘tazilite Theologian

Abdulvasıf Eraslan^{a,**}

^aDr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-5061-1112

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 08 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Ehl-i Hadis
Mutezilî Kelamcılar
Reddiye
Eleştirisi Üslubu

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 08 May 2021
Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Hadith,
Ahl al-Hadith,
Mu‘tazilite Theologians,
Refutation,
Criticism Style

ÖZ

Fikri ve ilmi gelişimin yapı taşlarından biri olan tenkid faaliyeti, ilk dönemlerden itibaren İslam Medeniyeti’nde yer edinmiştir. Sahabede ilmi yönü ağır basan tenkid/eleştirisi faaliyeti, hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren siyasal bir boyut da kazanmıştır. Bu dönemde yapılan karşılıklı tenkitlerin saf/duru ve objektif bir ilmi tartışma niteliğinden uzak olacağı ilim ehlinin malumudur. Kişisel menfaatlerden uzak tutulan ilmi tartışmaların, kişiselleştirildikten sonra ilim erbabına yakışmayan ve tahammül sınırlarını aşan bir hal aldığı tarihi olaylardan anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, inanç ve amelî konularda birbirlerini tenkid eden ve bu çerçevede reddiye niteliğinde eserler veren ehl-i hadis ve Mu‘tezilî âlimlerden bazılarının eleştirisi üslubu ortaya koyulmuştur. Eser müelliflerinin ötekiye eleştirmede kullandıkları lafızlar tespit edilmiş ve bunların tahammül sınırlarıyla alakası üzerinde durulmuştur.

ABSTRACT

Criticism activity, which is one of the pivotal aspect of intellectual and scientific development," has taken its place in Islamic Civilization since its early periods. Criticism among in the Companions whose scientific aspect is predominant, has also gained a political dimension since second half of the first century of Hijri. This, caused the debate to diverge from its original purpose and caused the sects to enter into various non-scientific polemics. In this study, the style of criticism of some of the Ahl al-Hadith and Mu‘tazilî scholars who criticize each other in terms of belief and practice and who produced works within this framework were presented.

1. Giriş

İslam medeniyetinin eleştirisi kültürü içerisinde tahammül sınırlarını ortaya koyan tartışmaların en önemlilerinden biri Mu‘tezilî kelamcılar ile hadisçiler arasındaki münakaşalardır. Bu eleştirilere kelimeler, hadis ve tarih kaynaklarında yer verilmiş, konuyla alakalı müstakil çalışmalar yazılmıştır. Reddiye geleneğinin bir kısmını

oluşturan bu çalışmalar, araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmada ise Mu‘tezilî kelamcılar ile hadisçilerin muhaliflerini (birbirlerini) eleştirmeye yönelik kaleme aldıkları bazı eserler inceleme konusu yapılmıştır.

Hadisçiler ile Mu‘tezilî âlimlerin eleştirilerinde kullandıkları üslup, farklı iki başlık halinde ele alınmıştır. Her iki grubun

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştirisi Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: abdulvasiferaslan@gmail.com

eleştirileri incelenirken siyasi ve itikadî kimliğin eleştirisi kültürü üzerindeki etkisini görebilme adına farklı nitelikte eserler tercih edilmiştir. Siyasi kimliğiyle ön plana çıkan ve itikadî tartışmalara müdahil olan hadisçilerden Ahmed b. Hanbel ve er-Red Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika adlı eseri seçilmiştir. İdari bir göreve sahip olmayan hadisçilerden ise Buhârî ve Halku ef'âli'l-'ibâd adlı eseri tercih edilmiştir.

Mu'tezilî kelimcilerden resmi/ıdari bir göreve sahip olanlardan el-Câhız (ö. 255/869) ve er-Risâle fi'n-Nâbite ile er-Risâle fi't-Teşbih isimli eserleri tercih edilmiştir. Mu'tezilî kelimcilerden idari göreve sahip olmayan ve eserleri günümüze ulaşanlar içerisinde tercihte bulunmakta hayli zorlandığımızı ifade etmek isteriz. Zira Mu'tezilî gelenek içerisinde eserleri günümüze ulaşan alimlerin sayısı sınırlıdır. (Aynı durum ibadî kaynaklar için de geçerlidir. Geniş bilgi için ilgili çalışmalara bk. Özdemir, 36, 2019) Bunların içerisinde de resmi veya idari bir görev üstlenmeyen neredeyse yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bu kategorideki eseri seçerken farklı yol takip etmek durumunda kaldık. Şöyle ki; her ne kadar resmi bir görev üstlenmiş olsa da bu göreve atanmadan önce yazılan bir esere sahip âlimlerden birinin tercih edilebileceğini düşündük. Bu duruma uygun Mu'tezilî kelimcilerden biri Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve istifade edilebilecek eseri el-Muğni'dir. Kâdî, bu eserini resmi göreve atanmadan önce Râmeşürmüz'de Ebû Muhammed Abdullâh b. el-Abbâs er-Râmeşürmüzî Mescidi'nde imla ettirmiştir. (el-Cüşemî, 1974: 366) Daha sonraları medrese arkadaşı olan Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddeve'nin veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/996) onu Rey şehrine çağırması ve resmi kadılık görevine atmasıdır. (Eraslan, 2020: 37-38)

Bu iki gruba dâhil ettiğimiz âlimlerin eserleri incelenmiş, bunlarda yer alan fikirlerden ziyade tarafların birbirine yönelik hitap cümleleri üzerinde durulmuştur. Bu ifadelerin tahammül sınırlarıyla alakası kurularak müelliflerin sahip oldukları itikadî görüş, siyasi/ıdari görev yönleriyle bu ifadeler arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu sayede mevcut tartışmalarda eleştiri ve tahammül adabını şekillendiren unsurların neler olabileceği ve ilmi tartışmalarda itikadî konular, siyasi düşünce ve tarafgirliğin tahammül sınırlarının şekillenmesinde ne denli rol oynadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Hadisçilerin Eleştirisi Üslubu

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), muhaliflerinin görüşlerini tenkid etmek üzere er-Red Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika adlı eseri kaleme almış, Zenadika'nın (Öz, 2013: 44/390) görüşlerini tenkid ederken ayet, sebep-i nüzul ve Arap dil kurallarından (İbn Hanbel, 2003: 92) istifade etmek suretiyle ilmi bir metod takip etmiştir. (İbn Hanbel, 2003: 63, 79) İbn Hanbel, rüyetu'llah (İbn Hanbel, 2003: 132) ve halku'l-Kur'an (İbn Hanbel, 2003: 166) konularında Cehmiyye'yi tenkid ederken hadisle istihsad yoluna da başvurmuş, pek çok ayeti açıklarken sıkça teville müracaat etmiştir. Bu kapsamda (لا تتركه الابصار) "Gözler onu göremez" ayetine

"ahirette değil dünyada" şeklinde açıklık getirmiştir, (İbn Hanbel, 2003: 78).

Çeşitli konularda Zenâdika'yı tenkid eden İbn Hanbel eleştirilerinde kullandığı ifadeler, tartışmanın konusu ve konunun dindeki yerine göre farklılık arz etmiştir. Bu durum, eleştiride tahammül sınırlarının hep aynı düzeyde kalmamasını da beraberinde getirmiştir. Örneğin; İbn Hanbel bazı ayetlerin anlaşılması konusunda Zenâdika'yı eleştirirken daha dingin olan şu ifadeler yer vermiştir: "Zenadika şöyle dedi, ayetlerin birbiriyle çeliştiğini zannettiler/sandılar, Kur'an'a itirazda bulundular (فشكوا في القرآن)", (İbn Hanbel, 2003: 60, 61, 62, 72, 76, 84.) "Bu nasıl muhkem olabilir diye itirazda buldukları diğer bir ayet de şudur... (İbn Hanbel, 2003: 64, 69, 85) İbn Hanbel, Zenadika'nın Kur'an'da çelişkiler bulunduğu dair görüşlerini tenkid ederken de eleştiri dozunu aynı seviyede tutmuştur. (İbn Hanbel, 2003: 67, 69, 72) Dolayısıyla İbn Hanbel'in Kur'an hakkında Zenâdika eleştirisinin ilmi bir üslup çerçevesinde olduğu görülmektedir.

Müşâbih ayetlerin anlaşılması konusunda İbn Hanbel'in ifadeleri daha sert olmuştur. Konuyla alakalı ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair pek çok ayeti örnek gösterdikten sonra Cehm'in ve Şia'nın da insanları müşâbih ayet ve hadisleri tartışmaya davet ettiğini, bu şekilde sözleriyle sapıttıklarını ve insanları da saptırdıklarını ifade etmiştir. İbn Hanbel, bu eleştirisinde Cehm için "Allah'ın düşmanı" lafzını kullanmıştır. (عدو الله) (İbn Hanbel, 2003: 92-93)

İbn Hanbel'in muhatabına eleştiri yönelttiği diğer bir husus da te'vil ile alakalıdır. Cehm'in Kur'an ayetlerini olması gerektiği şekliyle te'vil etmediğini ve Hz. Peygamber'in hadislerini yalanladığını ifade etmiştir. (İbn Hanbel, 2003: 100) Ayrıca Cehm'in Allah'ın Kur'an'da, Hz. Peygamber'in de hadislerinde nitelendirdiği gibi Allah'ı nitelendirmenin kişiyi küfre götüreceğini ve Muşebbihe fırkasına dahil edeceğini iddia ettiğini dile getirmiştir. İbn Hanbel, Cehm'in bu düşüncesiyle pek çok kişiyi saptırdığını, Cehmiyye dinini uydurduğunu (İbn Hanbel, 2003: 97-98) ve sözlerinin kişiyi sapkınlığa ve küfre sevk ettiğini ifade etmiştir. O, bu eleştirisinde muhatabın ifadesine eş değer bir şekilde karşılık vermiştir. Zira ifade ettiğine göre ilk olarak Cehm onu tekfirle itham etmiştir. (İbn Hanbel, 2003: 100)

İbn Hanbel ile muhatabı arasında tartışma konusu olan önemli hususlardan biri de Kur'an'ın mahluk olup olmadığı mevzudur. İbn Hanbel, Cehm'in görüşlerini tartıştıktan sonra "Allah bizi ve sizi saptıranların fitnelerinden korusun" şeklindeki temenniyle konuyu tamamlamıştır. (İbn Hanbel, 2003: 117)

Eleştiri konusu olan diğer bir husus da Allah tasavvuru ile alakalıdır. İbn Hanbel'in ifadesine göre Hristiyanlar ve Cehmiyye Hz. İsa konusunda Allah'a yalan isnat etmiş (İbn Hanbel, 2003: 126) ve insanların kafalarını karıştırmışlardır. (İbn Hanbel, 2003: 127, 161) Bu bağlamda Hristiyanlardan bir grubu Zenâdika olarak nitelemesi dikkat çekicidir. (زنادة النصراني) (İbn Hanbel, 2003: 95)

İbn Hanbel, rüyetullah konusunda muhaliflerini eleştirirken daha sert ifadelerle yer vererek eleştirinin dozunu artırdığı ve tahammül sınırlarını zorladığı görülmektedir. Onun şu ifadesi bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Cehm ve Şîa Rablerine bakmayacaklarını, onu göremeyeceklerini iddia etmektedir. Onların Rabblerinden mahrum kalacaklarını ümit ederiz. Zira Allah kafirler için şöyle buyurmuştur: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ) (“Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.” Mutaffin, 83/15.) Kafir Allah’tan mahrum kalıyorsa ve mümin de Allah’tan mahrum kalıyorsa, müminin kafirden ne üstünlüğü kalabilir ki?” Bu ağır eleştiriden sonra İbn Hanbel şu duayla konuyu tamamlamıştır: Bizi Cehm ve Şîa gibi yapmayan, ittiba edenlerden eyleyip bidatçı yapmayan Allah’a hamd olsun.” (İbn Hanbel, 2003: 133-134 (Uzundağ, XIX Asır Hindistan Hadis Alimi Sıddik Hasan Han’ın (Ö. 1307/1890) Allah’ın Haberi Sıfatları İle İlgili Görüşleri, 19/1 (20145))

İbn Hanbel, Cehm’i tenkid ederken zaman zaman diyalektik metodunu da kullanmıştır. Gaipteki muhabibine soru yönelttikten sonra “şayet şöyle derse kafir olur” şeklinde cevaplar vererek tahammül sınırını ortaya koyan ifadelerle yer vermiştir. (İbn Hanbel, 2003: 155, 157)

İbn Hanbel, Allah’ın her yerde olduğuna dair görüşü reddettikten sonra “Allah hakkında düşünen, Kitab ve Sünnete muhalefetten yüz çeviren, muhâcîr ve ensârın görüşü olan âlimlerin görüşünü benimseyen, şeytanın dini olan Cehm ve Şîa’nın dinini terk eden kimseye Allah rahmet etsin” ifadelerini kullanmıştır. (İbn Hanbel, 2003: 171)

Görüldüğü gibi İbn Hanbel müteşâbih ayetlerin anlaşılması, Kur’ân’ın mahluk olup olmaması, Allah tasavvuru ve rüyetullah gibi konularda muhabibini eleştirirken daha sert bir üslup kullanmıştır.

İbn Hanbel ile aynı asırda yaşayan hadisçilerden Buhârî ise ilim tahsil etmek isteyen herkese bildiğini esirgemeyen bir yapıya sahiptir. Öğrenmek isteyen kişilerin ilim peşinden gitmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kendisinden ilim dinlemek için Buhârî’yi ayağına çağırarak idarecilere iltifat etmemiştir. (el-Buhârî, ts.: 21 Muhakkikin notu) Çalışmalarında hedeflediği amaç doğrultusunda bir yol takip eden Buhârî, Halku ef’âli’-l-’ibâd adlı eserinde de buna riayet etmiştir. Çeşitli itikadî konulara dair rivayetlere yer verdiği bu eserinde ilmi prensiplere uymaya dikkat etmiştir. Amacı, görüşünü destekleyen rivayetleri derlemek olduğundan konuyla alakalı pek çok kesimden nakilde bulunmuştur. Mu‘tezilî ve Kaderî olan pek çok râvînin hadislerine yer vermiş olması bunun göstergelerinden birisidir. (Hansu, 2012: 181) Bâb başlıklarında görüşünü hissettirse de bunu doğrudan ifade etmeyen Buhârî, çeşitli konularda tahammül sınırlarını zorlayan ifadelerin bulunduğu pek çok rivayete yer vermiştir. Bunlar âlimlerin konuyla alakalı görüşlerini yansıtan sened zincirine sahip rivayetlerden oluşmaktadır. (el-Buhârî, ts.: 85-106) Örneklik teşkil etmesi açısından bunlardan bir kısmını buraya almak istiyoruz.

Buhârî’nin eserinde yer verdiği konulardan biri Kur’ân’ın yaratılma meselesidir. (Kastallânâ’nın konuyla ilgili

açıklamaları için bk. Uzundağ, 4/7 (2013)) Kur’ân’ın mahlûk olmadığına dair âlimlerden nakledilen bilgileri senedleriyle aktaran Buhârî, bu rivayetlerin içerisinde tahammül sınırlarını aşan pek çok ifadeye yer vermiştir. Örneğin; Ebû Muhammed Abdullah b. İdris (öl. 192/808) Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu söyleyen kimseyi lanetlemiştir. Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821), böyle bir kişinin zındık olduğunu, tövbeye davet edileceğini, kabul etmemesi durumunda öldürüleceğini söylemiştir. Ebû Bekir b. Ayyaş (öl. 193/809) bu kişileri lanetlediğini ve bunların kâfir olduğunu (el-Buhârî, ts.: 30) ifade etmiştir. Ayrıca bunların arkalarında namaz kılınmayacağına, (el-Buhârî, ts.: 33-34) şahitliklerinin kabul edilmeyeceğine, nikâhlanmayacaklarına ve kestikleri hayvanların etlerinin yenmeyeceğine (el-Buhârî, ts.: 35) dair rivayetlere yer verilmiştir. Buhârî, âlimler tarafından aktarılan Cehmiyye ve Allah’ın arşa istivasını kabul etmeyen düşüncenin Yahudi, Hristiyan ve şirkten daha tehlikeli olduğuna dair pek çok rivayete de yer vermiştir. (el-Buhârî, ts.: 31-37)

Buhârî’nin aktardığına göre Cehm ile âlimler arasındaki tartışma konusu sadece itikadî konularda olmamıştır. Bazı amelî fikhî konularda da Cehm’in eleştirildiğine dair rivayetler aktarılmıştır. Örneğin; Buhârî meçhul sigayla Cehm’e bir kişinin cinsel birliktelik yaşanmadan önce boşanan kadının iddeti konusunun sorulduğunu, onun da Allah’ın kitabına muhalif olarak iddet beklemesi gerektiği yönünde bir açıklamada bulunduğunu aktarmıştır. (el-Buhârî, ts.: 32)

Buhârî pek çok rivayette Cehmiyye’nin yanı sıra Murcie, Mu‘tezile, Zenâdika, Rafiziyye, Müşebbihe, (el-Buhârî, ts.: 43) Harûriyye, (el-Buhârî, ts.: 39) Muattıla ve bazı şahısların tenkitlerine dair bazı bilgiler aktarmıştır. (el-Buhârî, ts.: 34. Buhârî, Muattıla’dan söz ederken konu başlığını “Âlimlerin Allah’ın kelamını değiştirmeye çalışan Muattıla hakkında söyledikleri” şeklinde atmıştır. Buhârî, ts.: 29) Dolayısıyla her ne kadar kişi ve fırkaları zikretmiş olsa da Buhârî’nin asıl amacının fikirler olduğu söylenebilir.

Buhârî, halkul-Kur’ân konusundan sonra kulların fiilleri dâhil Allah’ın her şeyin (acizlik ve tembellik) yaratıcısı olduğu ve bunların kader çerçevesinde meydana geldiğine dair rivayetlere yer vermiştir. (el-Buhârî, ts.: 47) Sayıca fazla olmayan bu rivayetlerden sonra en faziletli amellerin hangileri olduğu, müezzinliğin fazileti, İslam ve imanın ne olduğu Kur’ân okurken sesi güzelleştirme gibi muhtelif pek çok konuya dair rivayetlere yer vermiştir. (el-Buhârî, ts.: 50-58, 68) Buhârî eserinde konuyla ilgili hadisleri sevk ettikten sonra görüşünü beyan edecek açıklama ve yorumlarda bulunmamıştır. O, hadisçi kimliğini ön planda tutarak konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini yansıtan rivayetleri senedleriyle birlikte aktarmıştır. Dolayısıyla bu durum onun “öteki”ye ya da muhalif düşünceye sahip kimselere karşı tahammül sınırını ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır.

3. Mu‘tezilî Kelamcıların Eleştiri Üslubu

Mu‘tezilî kelamcılardan Câhız, “Nâbite” kavramını kendi döneminde ortaya çıkan Emevi Devletini tekrar diriltmeye çalışan Muaviye taraftarları için kullanmıştır. Bunlara

reddiye olarak, Mihne olayının baş aktörlerinden olan Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebû Duâd'a (öl. 240/854) arz etmek üzere er-Risâle fi'n-Nâbite isimli eseri yazmıştır. (el-Câhız A. b.-K., er-Resâilü'l-Edebiyye, 2003: 145)

Sünneti reddetme düşüncesini küfür sebebi olarak gören Câhız, Nâbite fırkasını yaşadığı dönemin bidatçısı şeklinde nitelemektedir. Nâbite'nin; Muviye'ye dil uzatmanın bidat, ona kızmanın, Sünnete muhalefet olduğu yönündeki anlayışını eleştirmiş (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/11, 2/12) onlarla Râfizileri sahip oldukları düşüncelerden ve Emevî ailesini tekfir etmemelerinden (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/20) dolayı tekfir etmiştir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/11, 2/12, 2/18, 3/296)

Câhız'ın eleştirdiği Nâbite veya Müşebbihe, Allah hakkında teşbihe düşen, her ne sebeple olursa olsun yöneticilerin kötülmesini doğru bulmayan bir yaklaşıma sahiptirler. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/15) Rû'yetin keyfiyetsiz olduğunu söyleyenleri tekfir etmekte ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemektedirler. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/18) Câhız'ın Nâbite'yi tenkit ettiği konulardan biri de onların, yöneticilerin Arap kökenli olması gerektiği yönündeki anlayışlarıdır. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 2/21, 2/22)

Câhız, muhaddisler kavramını (المحدثون) kullanarak bunların da teccim ve teşbihe düşüklerini, ayetleri gerektiği gibi tevîl etmediklerini ve pek çok rivayeti de olması gerektiği gibi anlamlandırmadıklarını ifade etmektedir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 1/289, 1/261) Ayrıca Câhız, Kur'an'ın yaratılmadığını söyleyenlerin, kendilerini (kelamcılar) hevâ sahibi olarak nitelendirdiklerini haber vermekte, ashâbu'l-hadis'in mukallid olduğunu dile getirmektedir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/298)

Câhız "hadis" ve bunun çoğulu olan "ehâdis" kelimesini eserlerinin farklı yerlerinde çeşitli anlamlarda kullanmıştır. (Hz. Peygamber'den aktarılan söz için kullanımına dair bk. el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 1/287, 4/233) (el-Câhız A. b.-K., el-Mehâsin ve'l-Eddâd, 2003: 15) (el-Câhız A. b.-K., el-Buhalâ, 1999: 105, 134) Örneğin el-Muğîra b. Fezer hakkında bilgi verirken aktarılan tarihi bilgiler için "hurafe olaylar" kavramına yer vermiştir. (من أحاديث الخرافات) bu tür haberlerin ise ancak ilim sahibi olmayan cahil kimseler için anlam ifade edebileceğini aktarmıştır. (el-Câhız, el-Burşân, 1990: 378, 380) (el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, 2002: 1/7, 174, 232, 2/80, 2/134, 3/05, 3/205, 4/319) (el-Câhız, el-Buhalâ, 1999: 93, 94) (el-Câhız, el-Heyevân, 2003: 7/468, 7/479, 4/358)

Eserlerinde pek çok hadise yer veren (el-Câhız, el-Heyevân, 2003: 7/15, 7/26) (el-Câhız, er-Risâilü's-Siyâsiyye, ts.: 1/356, 1/398) (Örneğin el-Beyân ve't-Tebyîn isimli eserinde bir dil ve ifade harikası olan Hz. Peygamber'in hadislerine yer vermiştir. Krş. Akyüz, 2014, 219-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, 2/12-27.) Câhız, zaman zaman bazı rivayetleri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Ancak Câhız'ın eleştirileri daha çok hadislere karışmış eski kültürlere dair aslı olmayan sözlere olmuştur. (Akyüz, 2014: 219) Örneğin, felç hastalığının peygamberin yakalandığı hastalıklarından biri olduğu

yönündeki rivayeti tenkid ederken şöyle demiştir: "Bu sözün isnadını bilmiyorum. Bu konuda sika ravilerin rivayetlerine ihtiyaç duyarız. (el-Câhız, el-Burşân, 1990: 438) Hz. Peygamber ile ilgili konularda sahih olan rivayetlere müracaat edilmesi gerekir. (el-Câhız, el-Heyevân, 2003: 7/15) Câhız, raviler ile ilgili değerlendirmelerde de ehl-i hadisin verilerini kullanmıştır. (el-Câhız, el-Heyevân, 2003: 7/468, 7/479; örneğin Ebû Ali el-Esvârî et-Temîmî'nin ehl-i hadis'e göre sika olmadığını aktarmıştır. Bk. Câhız, el-Heyevân, 7/471) Akyüz'ün de ifade ettiğine göre Câhız bazı haber, tarihi olay ve rivayetler konusunda hadisçilere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bazı hususlarda hadisçilerin tanıklığına ve yorumlarına ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur. (Akyüz, 2014: 209-210)

Kelerin öldürülmesi ve Hz. İbrâhîm ateşe atıldığında kelerin bunu söndürmeye çalıştığı şeklindeki rivayetlerin cahil kişilerin işi olduğunu ifade etmiştir. (el-Câhız, el-Heyevân, 2003: 4/401) Ashâbu'l-ahbâr (el-Câhız, el-Burşân, 1990: 85; Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, 1/271, 282, 283, 287, 2/14; el-Heyevân, 6/327; Resâilü's-Siyâsiyye, 32, 371, 393, 451), ashâbu'l-ahbâr ve'l-âsâr (el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, 2002: 290), ashâbu'l-âsâr (el-Câhız A. b.-K., er-Resâilü'l-Edebiyye, 2003: 166) gibi ifadelerle çokça yer veren Câhız'ın, "Ashâbu'l-ahbâr'ın cahillerinden" ifadesi bu kişilerin tamamını cahil olarak nitelediğini göstermektedir. (el-Câhız, el-Burşân, 1990: 85) Aynı zamanda Câhız'ın ashâbu'l-hadis'i sevâdu'l-a'zam ve cumhur arasında zikretmesi de bunun bir göstergesidir. (el-Câhız, er-Risâilü's-Siyâsiyye, ts.: 1/356)

Câhız, Haşeviyye'nin ashab-ı hadis başta olmak üzere çoğunluğun (halkın genelinin, fakihlerin ve) kendileri gibi düşündüğü düşüncesini reddetmekte; sadece hevâ ehlinin kendileriyle aynı görüşe sahip olduğunu ifade etmektedir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/297) Bu da ehl-i hadisin Haşevî ve diğer fırkalardan ayrı olduğunu göstermektedir. Câhız'ın ifade ettiğine göre Haşeviyye, sayısal açıdan Haricîlerden daha az olan bir gruptur. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/298) Câhız er-Risâle fi't-Teşbih'te de Ömer b. Abdülazîz'in "Haşeviyye" ile ilgili " قبح الله هذه الوجوه، لا تُعرف إلا عند الشرّ " ifadesini kullanmıştır. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 1/283; Haşevi kavramının belirli bir firkadan ziyade bir zihniyet telakkisine sahip insanlar için kullanılan bir isim olduğuna dair bk. (Koç, 2015: 215-231, 223 vd.)) Kanaatimizce bu da Câhız tarafından hadisçilerin bu gruba dâhil edilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu kavramın doğrudan ehl-i hadis ile eş değer kullanımı çok da isabetli görülmemektedir. Nitekim Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesini yazan Yurdagür, Haşevi kavramı için; sıhhatine bakmaksızın hadisleri Hz. Peygamber'e atfeden, bütün rivayetleri hadis telakki eden ve bunların zâhirinden hareketle dinî bir anlayış ortaya koyan ehl-i hadîsten bazı kimseler ile teşbih ve teccim inancını savunanlardan oluşan gruba verilen isimdir. (Yurdagür, 1997: 16/427) Bu kavram, siyasi olarak Mu'tezile karşıtı bir düşünceye sahip insanlar ile birlikte diğer bazı gruplar tarafından da kullanılmıştır. Örneğin; bazı Şii'ler tarafından Müslümanların çoğunluğu için kullanılırken bazı Sünnî âlimler tarafından da ashâbu'l-hadis için kullanılmaktadır. (bk. Kırbasoğlu, 2020: 73)

Bununla birlikte ehl-i hadis veya ashâbu'l-hadis kavramının sabit bir fırka veya bir grup için kullanılmadığı da göz önünde bulundurulduğunda ehl-i hadisin söz konusu muhalifler içerisinde yer alanlardan sadece bir kısmı oldukları söylenebilir. Câhız halku'l-Kur'ân hakkında yazdığı risalesinin başında karşıt düşünceye sahip olan grupları zikretmiştir. Bunlar; Rafiziler, Hadisçiler, Haşeviyye, inkâr edenler, münafıklar ve Nazzâm'ın ashâbıdır. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/287) Dolayısıyla bu durum da hadisçiler ile Haşeviyye veya Nabitenin aynı kimseler olmadığını göstermektedir.

Muhalliflerinin karşıt görüşe sahip olmasını onların acziyetlerine bağlayan (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/289) Câhız, delil olmadan kimseyi tekfir etmeyeceklerini, töhmet ehli dışında kimseyi imtihan etmeyeceklerini ifade etmiştir. (فحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة) (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/292) Akabinde karşıt görüşe sahip olan kişilerin tekfir etmede aceleci davrandıklarını ifade etmiş ve İbn Ebî Duad ile karşı görüşe sahip olan tarafın diyaloglarına yer vermiştir. Kendi düşüncelerini Kur'ân ve hadisle delillendirdiğini ifade etmiştir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/296) Câhız, bu risaleyi Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ifade etmek üzere karşı görüşe sahip olanlara reddiye olarak değil, zayıf kişilere inatçılıklarını göstermek, yalanlarını ortaya koymak için yazdığını ifade etmiştir. (el-Câhız, Resâilü'l-Cahiz, 1964: 3/297)

Son dönem Mu'tezilî kelamcılardan olan Kâdî Abdülcebâr da ashâbu'l-hadis, Haşevî, ehlu'l-hadis ashâbu'l-ahbâr (Kâdî Abdülcebâr, 2012: 17/236) kavramlarına yer vermiştir. Bunları müradif değil, farklı anlamlarda kullanmıştır. (Kâdî Abdülcebâr, 2012: 16/152-154, 16/160) Örneğin Kur'ân'ı ta'n/tenkit edenler arasında Ğulat, avamdan bir tabaka ve ashâbu'l-hadisi de saymıştır. (Kâdî Abdülcebâr, 2012: 16/307-308)

Kâdî, ehl-i hadisi çeşitli konularda eleştirse de bunun övgü ifade eden bir kavram olduğunu benimsemiş, öyle ki kendilerinin de ehl-i hadis olduklarını ifade etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda muhaliflerinin kendilerini ehl-i hadis olarak kabul etmemesi yönündeki eleştirileri kabul etmemiştir. Ona göre Mu'tezile'nin ehl-i hadisten kabul edilmemesinin durumu; fıkhıta meşhur olmamalarından dolayı bazı kimselerin ehl-i hadisi fıkıh ehlinden görmemesi gibidir. Kâdî'ye göre, kelamcılardan hadis rivayeti konusunda bu denli ön plana çıkmamalarının sebebi tarihsel süreçte fazlasına ihtiyaç bırakmayacak derecede hadis alanında eserlerin yazılmış olmasıdır. Dini konularda öğüt almak için bunları yeterli gören Kâdî, kendi zamanında kişinin salt anlamda hadisi işitmesiyle senetle işitmesi arasında bir fark görmemektedir. (Kâdî Abdülcebâr, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, 1974: 194)

Mu'tezilî âlimlerin sanedin sahih olanını ve olmayanını bildiklerini ifade eden Kâdî, Mu'tezile'nin az hadis rivayet etmiş olmasının hadisleri bilmemelerinden kaynaklanmadığını ifade etmiştir. Ona göre bunun sebebi yalan, unutkanlık, değişiklik ve yanılmanın karışabildiği ahad haberlerin hüccet (katî delillerden) olmamasıdır. (Kâdî

Abdülcebâr, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, 1974: 195)

Hadis rivayetini bir zorunluluk olarak gören Kâdî, Kitâbu'l-Mesâbih'te yer alan rivayetlerin pek çoğuna Fazlu'l-İtizâl isimli eserinde yer vermiştir. (Kâdî Abdülcebâr, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, 1974: 234) Nitekim Ebû Alî, İbn Râvendî'yi tenkid ederken Mu'tezile mezhebine mensup pek çok hadisçinin bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak hadis rivayet edilirken hadis alınan kişinin gerçekten o hadisi bir önceki raviden duyup duymadığı bilinmediğinden bundan sakınmak gerekir. Zira kişi yalana düşmekten emin olmadığından kabih bir iş yapabilir. Dolayısıyla Kâdî, hadis rivayetinin teemmülsüz ve tedebbürsüz bir şekilde yapılmasına karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre tefekkür etmeden Kur'ân-ı Kerim'i okumak mekruh ise bu şekildeki hadis rivayeti evleviyetle mekruh olur. Nitekim Şu'be gibi âlimlerin ehl-i hadisi kötümeleri/kınamaları da bizzat hadisin kendisinden değil metotlarının yanlışlığından ve sahih olanı ile olmayanı iyi ayıklamamalarından kaynaklanmaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, 1974: 194)

Kâdî, ehl-i hadisi inançlarına zıt olan rivayetleri aktardıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Kur'ân'ın her bir suresi için ayrı ayrı sevabın bulunduğu yönündeki rivayetler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın herhangi bir suresini öğrettiği gibi teşehhüd duasını öğrettiği, Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın bir grup tarafından korunduğu, İbn Abbâs'tan gelen besmele inmeyene kadar surelerin başı ve sonunun bilinmediklerine dair rivayet, Peygamber'in bazı insanları farklı şehirlerdeki insanlara Kur'ân okumak ve sünneti öğretmek üzere gönderdiğine dair rivayetler Kâdî'nin hadisçileri eleştirdiği hususlar arasında yer almaktadır. Kâdî, hadisçilerin cahillik ettiklerini ve bilmeden bu rivayetleri aktardıklarını söylemektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2012: 16/155) Kâdî, Mücessime ve Haşevîyye'nin Allah'ın cisim olduğu iddialarını ve "Allah Adem'i kendi suretinde yaratmıştır" şeklindeki haberleri reddetmektedir. (Abdülcebâr, 1987: 53) İfade ettiğine göre Mu'tezile, Zeydiyye, Hariciler ve Murci'e'nin çoğunluğu Allâh'ın gözle görülemeyeceğini müdafaa ederken; Haşevîler ve ashâbu'l-hadîs ise Allâh'ın dünya gözüyle değil ahirette görülebileceğini savunmaktadırlar. (Kâdî Abdülcebâr, 2012: 4/140-141)

Kâdî, Haşevîlerin peygamberlerin büyük günah işlemelerini iki durumda caiz gördüklerini ve bu konuda aslı olmayan haberlere itimat ettiklerini söylemektedir. Onların sözlerinden birisi; "Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısına ilgi duyduğu ve ona âşık olduğu"na dair sözdür. Bir diğeri de "Mısır kralının karısı, kendisine ilgi duyduğu gibi Hz. Yusuf da ona ilgi duydu" sözüdür. Kâdî, bunların batıl olduğunu, bi'setten önce de sonra da peygamberin büyük günah/yüz kızartıcı suç işlemelerinin caiz olmadığını savunmuştur. (Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 2012: 387) Kâdî'nin ifadesine göre Haşeviyye'nin Hz. Peygamber'in kıraatinde putları zikrettiği ve şefaatlerinin umulacağı bunun akabinde müşriklerin sevdiğine dair haberin hiçbir aslı yoktur. Bu tür haberlerin ancak mühlidlerin sinsiliği

olabileceğini ifade etmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin, 2008: 292)

Kâdî'nın ashâhu'l-hadisi en çok eleştirdiği hususlardan biri Kur'ân'ın sıhhati ve tespiti konusudur. Ona göre ashâbu'l-hadis Kur'ân'ın sıhhatini bildiklerini iddia ediyorlar. Fakat cahillikleri yüzünden onu tanıma yolunun ahad haberler olduğunu zannetmiş ve bu konuda farklılıkların bulunabileceğine cevaz vermişlerdir. (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/154) Kâdî, Haşevî ve ehl-i hadisin çoğunluğunun Kur'ân'ın tespiti hakkında şu iddiada bulunduğunu söyler: Kur'ân ahad haberlerle alınmıştır. Osman b. Affan kalplerde ve gönüllerde parça parça şeklinde bulunan Kur'ân'ı cem etti. Ömer ve Osman birer ve ikişer ayetleri topladılar. Öyle ki onları Mushaf'ta tedvin ettiler. Yayıldıktan sonra da Mushaf'ları kayıt altına aldılar. Akabinde de onu telif ettiler.... Kâdî, ehl-i hadisin “Kur'ân ayetlerinin Hz. Ömer ve Osman döneminde birer ve ikişer olarak sahabeden toplandığına, bunları Mushaf'a ilave etmek üzere içtihat bulduklarına” inandıklarını söylemektedir. (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/152) Kâdî, böyle düşünen hadisçileri/ehl-i hadisi dinde fitneye sebep olmak ve nübüvvetin Kur'ân'la ispatına zarar vermekle itham etmiştir. Kur'ân'ın nakli konusunda mevcut bütün durumlardan söz ettikten sonra hadisçileri ve Haşevîleri Kur'ân'ın tespiti noktasında ihtilafa cevaz vermelerinden dolayı eleştirilerine devam etmiştir. Mağazi, peygamberler, ahkam gibi pek çok konuyla alakalı naklin bulunmasına karşın, Kur'ân'ın bu denli nakledilmediğinin kabul edilmesi, ashâbu'l-hadisin Kâdî tarafından az akletmekle/düşünmekle itham edilmesine neden olmuştur. (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/156) Kur'ân'ın tespitine dair yanlış düşüncelerin inkarcılar vasıtasıyla Haşevîlere geçtiğini düşünen Kâdî'ya göre, eğer Kur'ân'ın sübutu ile ilgili herhangi bir ihtilaf olmuş olsaydı, Tahkim esnasında Kur'ân işaret edildiğinde her iki grup bunu kabul etmezdi. (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/160)

Kâdî'nın Haşevîleri eleştirdiği bir diğer konu ise Kur'ân'ın ezberlenmesine (Uzundağ, 4/7 (2013)) yönelik rivayetlerdir. Ona göre Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısının dört veya beş kişi olduğuna dair rivayetler gerçekten uzaktır. Bu rivayetlerde zikredilen sayılar olsa olsa Ensar'dan Kur'ân'ı ezberleyip onu öğretenlerin sayısı olabilir. En basitinden bu sayının içerisinde sahabenin büyüklerinden Kur'ân'ın hükümlerini bilen ve Kur'ân'ı ezberlemekle ön plana çıkan Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ali bile yoktur. (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/158)

Kâdî'nin ehl-i hadisi eleştirdiği diğer bir husus da Kur'ân'ın mütevâtirle değil ezberle korunmuş olması yönündeki iddiasıdır. Kâdî'nın bu konuyla alakalı ifadeleri şu şekildedir: “İnsanlar cahilliklerinden dolayı Kur'ân'ın mütevâtiren değil, sadece ezberleyenler yoluyla nakledildiğini zannetmişlerdir. Halbuki durum böyle olmayıp Kur'ân mütevâtiren nakledilmiştir. Kur'ân'ın özellikleri diğer metinlerden farklı olduğundan küçük bir çocuk bile Kur'ân'ı ezberlememesine rağmen O'nu şiiirlerden ve diğer metinlerden ayırabiliyordu.” (Kâdî Abdülcebbar, 2012: 16/158) Bu konuda da Kâdî, muhalifleri olan ehl-i

hadisi eleştirirken “cahilliklerinden dolayı” ifadesini kullanmıştır.

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbar hem seleflerine hem de muhaliflerine yönelttiği eleştirilerde daha ılımlı bir üslup kullanmıştır. Tartışma konuları farklılık arz etse de hitap cümlelerinde hakaret ve ithamdan uzak olmuştur.

4. Sonuç

Bu çalışmada Mu'tezilî kelamcılar ile ehl-i hadisin muhaliflerine yönelik eleştirilerinde tahammül sınırlarını yansıtan bazı eserler incelenmiştir. Bu eserlerde muhaliflerin birbirlerini tenkit etme üslubu üzerinde durulmuş ve birbirlerine yönelik hitapları incelenmiştir. Bunların içerisinde muhalif düşüncüyü tenkit etmeye hasredilen çalışmalarda sert, konu izahatı yapılan eserlerde daha ılımlı bir üslubun kullanıldığı görülmüştür. Âlimlerin birbirlerine yönelik eleştirilerinde zaman zaman tahammül sınırlarını aşan bazı ifadelerle karşılaşılmıştır.

İbn Hanbel halkla iç içe olduğundan, ötekiyle mücadelesi daha canlı ve hareketli bir zeminde gerçekleşmiştir. Hem söz hem de fiili olarak “diğer”le etkileşim halinde olduğundan eleştiri dozu üst seviyede olmuştur. Bunun neticesince tahammül sınırlarını aşan bazı ifadeler hem onun hem de muhatabının kullandıkları üsluba yansımıştır. İbn Hanbel'in Kur'ân hakkında Zenâdika eleştirisi ilmi bir üslup çerçevesinde meydana gelmesine rağmen, müteşâbih ayetlerin anlaşılması, Kur'ân mahluk olup olmaması, Allah tasavvuru ve rüyetullah gibi konularda ilmi üslubu aşan bir sertlikte olduğu görülmüştür.

Buhârî ise tartışmalardan kendini soyutlayarak bu tür polemiklere girmemeye çalışmıştır. Bu durum, onun “diğer”ini eleştirmesinde daha yumuşak bir üslup kullanmasını sağlamıştır. Sadece karşı tarafın argümanlarını çürütmeye yönelik rivayetleri aktarmakla yetinmiş, muhatabı değerlendirme ve doğrudan onunla iletişime geçebilecek bir hitap tarzını tercih etmeyerek rivayetleri ön planda, kendisini arka planda tutmuştur. Her ne kadar bu rivayetler içerisinde tahammül sınırlarını aşan ifadeler rastlansa da birer nakil olmalarında ötürü, bunların Buhârî'ye mal edilmesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Mu'tezilî âlimlerden Câhız ve Kâdî Abdülcebbar eserlerinde pek çok hadis rivayetine yer vermişlerdir. Kâdî Abdülcebbar “ehl-i hadis” kavramının övgü ifade ettiğini kendilerinin de bu grupta yer aldıklarını ifade etmiş olması önem arz etmektedir. Câhız; Muâviye, Nâbite ve Rafizîleri eleştirmede zaman zaman sert bir üslup kullanırken (tekfir etme gibi) ashâbu'l-hadisi eleştirirken “mukallid” kavramı gibi daha yumuşak bir üslup kullanmıştır. Kâdî Abdülcebbar ise eleştirilerinde daha ılımlı bir dil kullanmış, onun bu eleştirisi ehl-i hadisten bazılarını cahillikle itham etmekten öteye gitmemiştir. Hakaret ifade eden Haşevî kavramının hem Câhız hem de Kâdî tarafından “ehl-i hadis”le müradif kullanılmadığı ve az sayıda kişilerin oluşturduğu bir grubun anlayışını tenkit etmek üzere kullanıldığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Akyüz, H. (2014). *el-Câhız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- el-Buhârî, M. b. (ts.). *Halku ef'âli'l-ibâd*. Riyâd: Dâru'l-Ukâz.
- el-Câhız. (1964). *Resâilü'l-Cahiz*. (A.-S. M. Hârûn, Dü.) Kahire: Mektebetü'l-Hânicî.
- el-Câhız. (1990). *el-Burşân*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- el-Câhız. (1999). *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Câhız. (2002). *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Câhız. (2003). *el-Heyevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Câhız. (ts.). *er-Risâilü's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Câhız, A. b.-K. (1999). *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Câhız, A. b.-K. (2003). *el-Mehâsin ve'l-Eddâd*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Câhız, A. b.-K. (2003). *er-Resâilü'l-Edebiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl.
- el-Cüşemî, E. S.-M. (1974). *Şerhu'l-Uyûn, (Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içerisinde)*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye.
- Eraslan, A. (2020). *Mu'tezilede Haber Teorisi*. Ankara: İlâhiyât.
- Hansu, H. (2012). *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: OTTO.
- İbn Hanbel, A. b. (2003). *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. (t. S. Şâhîn, Çev.) Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vatanî.
- Ûâdî Abdülcebbâr, e.-H. (1974). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. (n. F. Seyyid, Çev.) Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye.
- Ûâdî Abdülcebbâr, e.-H. (1987). *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde)*. (n. t. Umâra, Çev.) Kahire: Dâru'ş-Şurûk.
- Ûâdî Abdülcebbâr, e.-H. (2008). *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*. (M. M. Nebhâ, Çev.) Beyrût: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye,.
- Ûâdî Abdülcebbâr, e.-H. (2012). *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-'Adl*. (H. M. Nebhâ, Çev.) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ûâdî Abdülcebbâr, e.-H. (2012). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. (T. A.-H., Çev.) Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye.
- Kırbaşoğlu, H. (2020). *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: OTTO Yayınlar.
- Koç, İ. (2015). *Haşviyye Zihniyeti*. İstanbul: IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV.
- Öz, M. (2013). "Zındık" (Cilt 44). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özdemir, A. (36, 2019). İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları. *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 523-554.
- Sinanođlu, M. (2005). "Muattıla" (Cilt 30). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uzundağ, M. S. (19/1 (20145)). XIX Asır Hindistan Hadis Alimi Sıddîk Hasan Han'ın (Ö. 1307/1890) Allah'ın Haberi Sıfatları İle İlgili Görüşleri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 125-145.
- Uzundağ, M. S. (4/7 (2013)). İrşâdü's-sârî'ye Göre Kastallânî'nin Kelâmî Görüşleri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 61-89.
- Yurdađür, M. (1997). "Haşviyye" (Cilt 16). İstanbul: TDV Yayınları.

Extended Summary

One of the important debates that revealed the limits of tolerance within the criticism culture of Islamic Civilization took place between Mu'tazilite theologians and Muhaddiths. These criticisms were included in the works of Hadith and Kalām, and independent studies were written on the subject. These works, which constitute a part of the refutation tradition, have been examined by researchers in various ways. In this study, Mu'tazilite theologians and Hadith scholars; Some of his works, which are refusal to criticize his opponents, were examined in terms of style. Our main purpose is to reveal the style used by scholars who work in different branches of science while sharing their views and thoughts on the same subject or criticizing their opponents who have opposite views. On the one hand, this study will shed light on the culture of criticism of some scholars who are well known in two different branches of science; It will also reveal the limits of the tolerance of the hadith scholars and Mu'tazilite theologians towards each other. Although we are aware of the broadness of a study based on such a purpose, this study has been included in order to give preliminary information on the subject.

Because of the influence of fanaticism or advocacy on the culture of criticism and the limits of tolerance to the other, we discussed the study under two headlines. In order to see the effect of political and creed identity on a culture of criticism works of hadith scholars and Mu'tazilī theologians in different nature were preferred. One of the Muhaddith, who stands out with his political identity and is involved in religious debates, Ahmad b. Hanbal and his work (d. 241/855) and er-Red Ala al-Cahmiyya va'z-Zanādiqa has been selected. Among the hadith scholars who lived in the same period and did not undertake an administrative duty, Buhārī (ö. 256/870) and his work Khalq al af'āl al' ibād has been preferred. On the other hand, among the Mu'tazilī theologians, Al-Jāhiz (d. 255/869) and his works named ar-Risala fi'n-Nābita and ar-Risala fi't-Tasbīh were preferred. We would like to express that we find it very difficult to make a choice among the Mu'tazilite theologians among those who do not have an administrative duty and whose works have survived to the present. For, the number of scholars whose works reached today is limited within the Mu'tazilite tradition. Among these, there are almost no scholars who do not undertake any official or administrative duties. So, we had to follow a different path when choosing the work in this category. Namely, although he was assigned an official duty, we thought that one of the scholars who had a work written before he was appointed to this position could be preferred. One of the Mu'tazilite theologians suitable for this situation is Qādī Abd al-Jabbār (d. 415/1025). Qādī published his work al-Mughnī before being appointed. Al-Mughnī was written in Rāmāhurmudh in Abū Muhammed Abdallāh b. al-Abbās ar-Rāmāhurmudhī Masjid. Later, his friend of the madrasah, the vizier of the Buwayhī ruler Muayyidudawla, Sāhib b. Abbād (d. 385/996) appointed him as the official judge to the city of "Rey".

The works of the scholars we included in these two groups were examined, rather than the ideas contained in them, the statements of the parties to each other were examined. It has been tried to reveal the relationship between the creed of the authors, the political / administrative duty and these statements by establishing a relation with the tolerance limits of these statements. In this way, it has been tried to determine what are the factors that shape criticism and tolerance manners in discussion, and it has been tried to determine the role of religious issues, political thought and advocacy in shaping the limits of tolerance in scientific debates.

Ibn Hanbal criticized Zanadiqa's views that there are contradictions in the Quran, he kept the criticism at a low level. However, he stated that they deviated from "understanding the mutashabih verses", accusing Jahm inventing a religion (he described this religion as the religion of Satan/devil), incite people to blasphemy and described them as "the enemy of God" After accusation of "blasphemy of Jahm", Ibn Hanbal accused him as takfir. Ibn Hanbal increased the criticism and pushed the limits of endurance on whether the Quran is a creature or not, the imagination of Allah, and vision of Allah.

On the other hand, Bukhārī, who lived in the same century as Ibn Hanbal, included rumors about belief in his works and paid attention to comply with scientific principles in line with the method of the book. Bukhārī, who did not express this directly even though he made his opinion felt in the "Bāb headings", included many rumors/narrations in which there are expressions that push the limits of tolerance on various issues. These consist of rumors that reflect the views of scholars on the subject. The fact that he did not make explanations and comments to express his opinion after referring the hadiths on the subject made it difficult for the limits of tolerance to the "other" to emerge in the criticism of Bukhārī.

Jāhiz, one of the Mu'tazilian scholars, who regarded the idea of rejecting the sunnah as a reason for blasphemy, accused some muhaddiths of falling into "tajsīm and tashbīh" and of being muqallid. Jāhiz, who includes many hadiths in his works, criticized the inaccurate statements about ancient cultures involved in hadiths from various aspects. Stating that authentic narrations should be taken as basis, Jāhiz used the data of "ahl al-hadith" in the evaluations about the narrators. Jāhiz, who stated that sahih narrations should be based, also used the data of "Ahl al-Hadith" in the evaluations related to Rawis/Narrators. Jāhiz, who distinguishes between Ahl al-hadiths and Hashawī, stated that the Hashawīyya is a group that is less numerically than the Kharijī and while criticizing them, he used expressions that push the limits of tolerance.

One of the late Mu'tazilī theologians, Qādī Abd al-Jabbār also admits that the concepts of Ashābu'l-hadith, Hashawī are not synonymous, and although he criticizes "ahl al-hadith" on various issues, it is a notion that expresses praise. Accordingly, he tried to express that they are also "ahl al-hadiths". Qādī criticized the "ahl al-hadith" on the grounds that they conveyed narrations contrary to their beliefs and attributed this to their ignorance. He used a moderate style when criticizing his opponents for their reliance on "ahad news "regarding the identification of the Qur'ān with narrations expressing" tashbīh and tajsīm".

As a result, in conclusion, the style used in the discussions between ahl al-hadiths and theologians; has differed according to time, environment and subjects. It has been observed that well known scholars in different branches of religion, who lived in the same century used expressions that exceed the limits of tolerance when criticizing their opponents on issues related to belief. Another factor that caused to the high level of criticism was related to the political administration policy that the person stood or close to adopted. Although they are well-known in the same field of science, the criticism style of scholars who are close to the rulers and other scholars have been different from each other. Especially in the fourth century of Hijrī, the fact that the rulers did not impose any belief on those under their rule, led to a decrease in the excess of criticism and a scientific level.



Araştırma Makalesi • Research Article

İbn Kuteybe'nin İhtilaflı Hadislere Yaklaşımı -Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs Eseri Örneğinde-*

Ibn Qutayba's Approach to The Controversial Hadiths -In the Example of Work Ta'vîlü Mukhtelif al-Hadîth-

Bayram Kanarya^{a,**}

^a Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Van/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-3525-5789

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 15 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 26 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

İbn Kuteybe
İhtilaflı Hadisler
Ehli Hadis
Ehli Rey

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 15 May 2021
Accepted: 26 May 2021

Keywords:

Ibn Kutayba
Controversial Hadiths
Ahl al- Hadith
Ahl-ar-Ray

ÖZ

Hicri üçüncü asır ve öncesine dair hadis tartışmalarını inceleyen müelliflerden birisi, 276/889 yılında vefat etmiş olan İbn Kuteybe'dir. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* isimli eserinde, dönemin hadise yönelik tartışmalarını ele almıştır. Bu eser, Abbasîlerin belli bir döneminde siyasi bir güç kazanan Mu'tezile'nin iktidar erkini de kullanarak Ehli Hadis'e yönelik uyguladığı sistematik baskılardan sonra kaleme alınmıştır. Eserde üzerinde durulan ve savunulan tez, "Ehli Hadis'e yönelik eleştirilere cevap vermek" şeklinde özetlenebilir. Müellif kelimciler, Ehli Rey ve Mu'tezile gibi bazı kesimlerin hadisler arasındaki teâruzden hareketle ileri sürdükleri argümanlarının doğru olmadığını belirtmiş ve bu rivayetlerin uzlaştırılabileceğini savunmuştur. Bu çerçevede Ehli Rey, Mu'tezile, Râfiziler, Mürciiler ve Ehli Kalam'ın muhtelif gibi görünen rivayetleri değerlendirme yöntemleri tenkit edilmiştir.

ABSTRACT

One of the authors who examined the hadith discussions about the third century of hijri and before is Ibn Qutayba, who died in 276/889. Ibn Qutayba examined the discussion topics of the period regarding the hadith in her work titled *Ta'vîlü Mukhtelifi al-Hadith*. This work was written after the systematic pressure applied by Mu'tezile, who gained a political power in a certain period of the Abbasids, against Ahl al-Hadith. The most fundamental issue emphasized in the work can be summarized as "responding to the criticism of Ahl al-Hadith". The author stated that the arguments put forward by some individuals and groups based on the contradiction between hadiths were not correct and argued that these narrations could be reconciled. In this context, the methods of evaluating the hadith of Ahl al-Ray, Rafizi, Mürcii and Ahl al-Kalam were criticized.

1.Giriş

Hicri üçüncü asır, hadis ile ilgili önemli gelişmelerin yaşandığı bir döneme tekabül etmektedir. Nitekim bu dönem, hicri birinci ve ikinci asırda yaşanan itikadî, ilmî, siyasî ve kültürel gelişmelerin yansımalarının görüldüğü ve hadis ilmi ile ilgili ciddi gelişmelerin ortaya çıktığı bir evre olmuştur (İstemi, 2017: 46-50)

Bilindiği üzere hadisler önce hıfz ve kitâbet yoluyla aktarılmış sonra tedvîn ve tasnif edilmiştir. Hicri üçüncü asır, rivayetlerin sistematik olarak kategorize edildiği ve Ehli Hadis'in kurucu isimlerinin sonraki dönemleri etkisi altına alacak önemli eserler telif ettikleri bir dönemdir.

Muhtelif fikir, hareket, ekol ve fırkaların yaklaşım farklılıklarını besleyen en temel unsurlardan birisi rivayetlere bakış açıları olmuştur. Hadislerin hucuciyet

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author
e-posta: bayramkanarya@hotmail.com

değeri, sıhhat tespit kriterleri, bağlayıcılığı, bilgi değeri vb. konular entelektüel ve fikri camiada ihtilafların artmasını netice vermiştir. Farklı yaklaşımların giderek kutuplaştığı hatta zaman zaman cepheleştiği bu atmosferde bazı fırka ve gruplar buldukları zemini tahkim üzere reaksiyonel bir tavır sergilemeye başlamışlardır. Özellikle bazı kişi ve gruplar “öteki”yi tanımlamak üzere iki argümanı sıklıkla dillendirmişler ve bunlarla karşı cepheye bulunanları ilzam etmeye çalışmışlardır ki bunlar da “bid’at ve tekfir” kavramlarıdır.

Bu sırada yoğun olarak yaşanan ihtilafların tarihsel bir arka planının olduğunu, itikadî ve amelî ekoller arasında bazı gerilimlerin yaşandığını ve bu durumun “ihtilaf” olgusuna ivme kazandırdığını belirtmemiz gerekir. Bu dönemdeki ihtilafın tarihsel sebeplerini ve panoramasını şöyle özetlemek mümkündür: Hz. Osman’ın halife olması ile başlayan tartışmalar onun şehadeti (el-fitnetü’l-kübrâ) ile neticelenmiş ve sıkıntılı süreç Hz. Ali döneminde Müslümanlar arasında iç çekişme ve savaflara kadar gitmiştir. Hulefa-i Raşîdîn’den üçü şehit edilmiştir. İtikadî ve siyasî yönü ağır basan ve referanslarını dini metinlerden almaya çalışan Hariciler, Şîa, Mu’tezile, Müşebbihe ve Mürcie başta olmak üzere bazı fırkalar teşekkül etmiş; kader, büyük günah, iman ve küfür kavramları ile ilgili tartışmalar yaşanmıştır. Buna bir de Medine, Küfe, Bağdat vb. coğrafyalarda yetişen mezhep imamlarının farklı bir metodoloji takip etmeleri ve fetvalarının muhtelif olması da eklenince bu ihtilaf daha da derinleşmiştir (Yücel, 2014: 49-50; Melchert, 2018: 261-294). İhtilafın vücut bulduğu bir diğer saha ise sened ve metne yaklaşımları birbirinden farklı olan iki ana ekolün neşet etmiş olmasıdır ki bunlar da Ehli Rey ve Ehli Hadis ekolleridir. Ayrıca fikir ve düşünceleriyle itikadî açıdan Ehli Sünnet kavramının oluşması ve şekillenmesinde önemli derecede rol oynayan İmam Eş’arî (ö. 324/935) ile İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de yaklaşık olarak bu dönemde yaşamışlardır.

Me’mûn, Vâsık ve Mu’tasım’ın idareci oldukları Abbasiler döneminde Ehli Hadis’in halk nezdinde popülariteleri ve saygınlıkları artınca Mu’tezile tarafından Halku’l-Kur’an argümanı ortaya atılmış ve bu argüman ilmi zeminden siyasî alana çekilerek Ehli Hadis’e karşı sistematik baskı ve sindirmenin aracı (mihne) haline getirilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahyar, 2013: 29-57; Tuğlu, 2005: 153-154). Bu dönemde Ehli Hadis’e yönelik ciddi baskılar devlet eliyle uygulanmış, bazı alimler hapse atılmış ve neticede Ehli Hadis ve taraftarlarında Mu’tezile’ye karşı bir tepki oluşmuştur. Halife Mütevekkil ile birlikte Ehli Hadis rahat bir nefes almış ve giderek güç kazanmaya başlamıştır (Kaya, 2015: 8-10). İşte Ehli Hadis’in perspektifiyle ve onlara destek vermek üzere İbn Kuteybe tarafından *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis* adlı eserin bu şartlar altında yazıldığı ve dönemin hem siyasî hem de ilmi tartışmalarından izler taşıdığını hatırd tutmak gerekmektedir. Bu perspektif, bize

kitabın metodolojisini ve dilini daha iyi çözümleme imkânı sunacaktır. İbn Kuteybe sadece hadis ve sünnete yönelik eleştirilere cevap vermekle kalmamış aynı zamanda Kur’an’a yönelik farklı kesimlerden yöneltilen eleştirilere de cevap vermiş ve bunun için *Te’vilü Müşkili’l-Kur’an* adı ile bir eser de telif etmiştir (İbn Kuteybe, t.y.).

Dönemsel analizler yapmanın yöntemlerinden birisi, yazılan eserleri önce tespit sonra tahlil etmekten geçmektedir. Bu çalışma özelinde hicri üçüncü asırda çeşitli ekol ve mezheplerin tartışmaları ile fikri mücadelelerini yansıtan ve Ehli Hadis’in yaklaşımını benimseyen İbn Kuteybe ve onun *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis* adlı eseri incelenmiştir (İbn Kuteybe, t.y.; İbn Kuteybe, 2009). Bu eserde Ehli Rey ve Mu’tezile başta olmak üzere Müşebbihe, Mürcie ve daha başka fırkaların hadisler arasında ihtilaf bulunduğu, bazı rivayetlerin birbirleriyle çeliştiği dolayısıyla bu rivayetlerin kabul edilmesinin akla aykırı olduğundan reddedilmesi gerektiği ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. İbn Kuteybe Ehli Hadis’in düşüncesini yansıtabilecek şekilde sözü edilen rivayetler arasında herhangi bir teârüzün bulunmadığını, aksine bu rivayetlerin bir kısmının yanlış anlaşıldığını, bir kısmının ise te’vil yoluyla uzlaştırılabileceğini savunmuştur. Bu ihtilafın en temel sebebi, Ehli Rey ve Mu’tezile’nin rivayetlere muhtevayı önceleyecek şekilde istidlal, nazar ve akli pencereden; Ehli Hadis’in ise rivayetlere muhtevayı daha tali kılarak bunun yerine isnaddaki ravilerin güvenilir olup olmadığını tespit etme ve eğer isnadda kayda değer bir problem mevzubahis değilse hadis metnlerinin doğru anlaşılmasına dönük bazı metotları devreye sokmalarından kaynaklanmıştır.

Hadisler ile hadisler, hadislerle ayetler, hadisler ile akıl ve nazar, hadisler ile vakıa/olgu arasında teârüzün olduğu yönündeki tartışmalar, İbn Kuteybe ile başlamış değildir. İbn Kuteybe’den önce ihtilaflı hadislerle ilgili ilk eseri telif eden kişinin İmam Şafii (ö. 204/820) olduğu bilinmektedir (İmam Şafii, 1993; Kanarya, 2017). İmam Şafii’nin bu eseri daha çok fıkıh ve muamelata dair çelişkili görünen rivayetleri cem’ etme gayreti taşımaktadır. Bu eser ile İbn Kuteybe’nin eseri arasında muhteva ve metodoloji açısından en önemli fark, İmam Şafii’nin fıkıh ile ilgili muhtelif görünen hadislere; İbn Kuteybe’nin ise amelî konularla birlikte daha çok itikadî konulardaki müteârız hadislere yer vermesi ve her birinin kendi zaviyesinden çözüm üretme arayışları olmuştur (Lecomte, 1981: 16). Vefat tarihleri arasında yetmiş yıl kadar uzun sayılmayacak bir süre bulunmasına, yaklaşık olarak aynı coğrafyada yaşamış olmalarına ve aynı konuda kitap telif etmiş olmalarına rağmen İbn Kuteybe’nin mezkur çalışması çerçevesinde selefi İmam Şafii’nin ihtilafü’l-hadise dair eserine referansta bulunmamış olması, dikkati çalip bir başka husus olarak kaydedilmelidir.¹

Bu çalışmada İbn Kuteybe’nin muhtelif görünen hadislere yaklaşımı ile müteârız olduğu iddia edilen bazı rivayetleri uzlaştırma yöntemi, ihtilafü’l-hadis ilmi çerçevesinde tahlil

¹ Tespit edebildiğimiz kadarı ile İmam Şafii’nin ismi eserde bir yerde “...fukahadan Şafii ve İshak bu hadis ile amel etmişlerdir” ifadesi ile geçmektedir (Bkz. İbn Kuteybe, t.y.: 213). Buradan anlaşılmalıdır ki İbn Kuteybe, İmam Şafii’yi bilmekte ve onun fıkıhçı kimliğini ön plana çıkartmaktadır. İbn Kuteybe’nin İmam Şafii’nin “İhtilafü’l-Hadis” adlı eserinden bizatihi bahsetmemesinin muhtemel sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür: 1. İbn Kuteybe’nin daha çok kelamî ve itikadî açıdan bazı fikri ekoller tarafından müteârız olduğu iddia edilen rivayetlere

yoğunlaşması, buna karşın İmam Şafii’nin amelî ve fikri açıdan muhtelif olan hadisleri eserine alması 2. İmam Şafii’nin fıkıhçı kimliğinin ön planda olması 3. İbn Kuteybe’nin, İmam Şafii’nin mezkur eserine –o günkü şartlarda istisnâhın meşakkatli bir iş olduğu da göz önüne alınırsa- fiziki olarak erişememesi veya bundan haberdar olmaması 4. O günkü ilmi gelenekte bir eser telif edilirken, konu ile ilgili yazılmış bütün eserlerin zikredilmesinin bir teamül olmaması.

edilmeye çalışılmıştır. İbn Kuteybe Hadis, Tefsir, Garîbu'l-Kur'an, Arap Dili ve Belagatı, Siyaset ve Kamu Yönetimi gibi birçok alanda eser telif eden velûd bir kaleme sahiptir. Çok sayıda eseri bulunan ve ilmi şahsiyeti müsellem olan İbn Kuteybe ve eserleri üzerinde farklı disiplinlerde bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eser "*Hadis Müdafaa'sı*" adı ile M. Hayri Kırbasoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (Kırbasoğlu, 2017). Özellikle onun hadisçilik yönü ile ilgili olarak yapılan kapsamlı çalışmalardan biri de Hatice Dülber'e ait olan *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı* (Dülber, 2008) isimli Doktora çalışması ile "*Hadislerde Yorum 'Te'vil' Geleneği: İbn Kuteybe Örneği*" adlı makalesidir (Dülber, 2017: 114-137; Ayrıca bkz. Varol, 1986: 141-153; Yazıcı vd., 1999: 145-152; Lowry, 2004).

2. İbn Kuteybe ve *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* Adlı Eseri

2.1. İbn Kuteybe'nin Hayatı

Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, 213/828 yılında Bağdat veya Kûfe'de doğmuş, dönemin ilim merkezi olan Bağdat'ta yetişmiş, burada birçok kişiden ders almış ve 276'da yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Gençliğinde Bağdat'ta Mu'tezilî ders halkalarına daha sonra Ehli Hadis'in ilim meclislerine devam eden İbn Kuteybe, Mu'tezilî alim Câhiz'in (ö. 255/869) talebeliğinde bulunmuş, bazı kitapları huzurunda okuyarak ondan icazet almış olmasına rağmen daha sonraları onu sert bir dille eleştirmiştir (Yazıcı, 1999: 145-146). İbn Kuteybe'nin Tevrat ve İncil'i okuduğu ve bu kitapların muhtevalarına vâkıf olduğu da anlaşılmaktadır. Zira o, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eserinde 11 defa Tevrat, 5 defa da İncil'den iktibasta bulunmuş ve bu kitapları referans göstermiştir (Dülber, 2008: 40; İbn Kuteybe, t.y.: 94, 100).

Zirikli'nin *el-A'lam* isimli eserinde verdiği bilgiye göre İbn Kuteybe ed-Dîneverî, bir süreliğine Dînever'de kadılık yapmış ve çok sayıda eser telif etmiştir (Zirikli, 2002: IV, 137). Abbasiler döneminde yaşayan ve 63 yıl ömür süren İbn Kuteybe, Dînever'de kadılık yaptığı için Dîneverî; babası Müslim'in Mervü'r-Rûz'dan olması sebebiyle Mervezi; ismine nispeten de Kutebî veya Kuteybî olarak anılmıştır. Oğlu Ahmed, babasının eserlerini Mısır'da okutarak onun tanınmasını sağlamıştır (İbn Kuteybe, 1999: 21-26; Dülber, 2008: 32).

İbn Kuteybe'nin hadis ilmine ehliyeti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), onun Kur'an, hadis ve Arap diline dair altmışa yakın eserinin bulunduğunu, İshak b. Râhuy'e'den (ö. 238/853) rivayette bulunduğunu, Hafîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) onu sadûk olarak nitelendirdiğini bununla birlikte Hakim en-Nisaburî'nin (ö. 405/1014) "Ümmet onun kezzâb olduğunda icma etmiştir." şeklinde bir beyanın bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak İbn Hacer, bu sözün Allah'tan korkmayan kişilerin ürettiği kabih bir yakıştırma olduğunun altını çizmiş ve bu iddianın sebebinin İbn Kuteybe'nin Ehli Beyt'e mesafeli durmasından; Hakim'in ise Ehli Beyt'e yakın olmasından kaynaklandığını belirtmiştir (İbn Hacer, 1986: III, 357). Kaynaklarda İbn Kuteybe'nin yorum yapmayı hoş görmeyip teşbihe kaçtığı ama sonradan bundan vazgeçtiği; Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) onu Kerramiyye'ye nispet ettiği; Irakî'nin (ö. 806/1404) onu kesîrî'l-galat olarak tavsif ettiği gibi iddiaların yanı sıra onun Ehli Sünnet'in alim, fâzıl ve sika simalarından biri olduğu da vurgulanmıştır (İbn Hacer,

1986: 357-358; Suyûtî, 1979: II, 63). Mezkur eseri tashih eden İsmail el-Hatîp es-Selefi el-İs'irdî, özellikle Mağribîlerin "İbn Kuteybe'nin eserlerinin bulunmadığı evde hayır yoktur" diyerek İbn Kuteybe'ye çok saygı gösterildiğini ve Câhiz'in Mu'tezile'deki konumu ne ise İbn Kuteybe'nin de Ehli Sünnet'teki konumunun bu mesabede olduğunu belirtmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 245 musahhihin notu). Telif ettiği eserlerinden bir kısmı şöyledir: *İ'rabü'l-Kur'an*, *Maâni'l-Kur'an*, *Garîbü'l-Kur'an*, *Muhtelifü'l-Hadis*, *Câmiü'n-Nahv*, *Dîvânü'l-Küttâb*, *Delâilü'n-Nübüvve*, *Müşkilü'l-Kur'an*, *Garîbü'l-Hadis*, *İslahu Galati Ebî Ubeyd*, *Tabakatü's-Şuârâ*, *Uyünü'l-Ahbâr*, *er-Red ale'l-Kâil bi Halki'l-Kur'an* (Zehebî, 1983: XIII, 296-301; Suyûtî, 1979: II, 63-64; Zirikli, 2002: IV, 37; İbn Kuteybe, t.y.: 41 muhakkikin mukaddimesi).

2.2. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* Adlı Eserin Muhteva ve Metodolojisi

2.2.1. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* Adlı Eser

İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönem, fikri ihtilafların ekoller arasında yoğun olarak yaşandığı dinamik bir döneme tekabül etmektedir. Başta Halku'l-Kur'an olmak üzere Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, haşrin cismaniliği, insan iradesi ve hürriyeti vb. birçok konu bu asırda tartışılmıştır. Mezkûr konular ile ilgili tartışmalar farklı kültür havzalarından tercüme edilen eserlerin de etkisiyle hız kazanmıştır. Fikir ve kültürü etkileyen bu tercüme faaliyetleri ile beraber rivayetlerde aktarılan konuların rasyonel boyutları tartışılmaya başlanmış, felsefenin "nasıl ve niçin" sorularına mukabil, Mu'tezile ve Ehli Rey akıl ve istidlal yoluyla bazı cevaplar vermişlerdir. Özellikle ilmi sahadaki aktörlerden Ehli Hadis, Mu'tezile, Mürchie ve Ehli Rey arasında ciddi mücadeleler yaşanmış; savunu ve reddiyeler karşılıklı olarak kaleme alınmıştır (Erman, 2017: 991-993).

İbn Kuteybe'nin telif ettiği eser isimlerine bakıldığında bile hiri üçüncü asırda ne kadar farklı konuların tartışıldığını ve İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemin sorunlarına kayıtsız kalmadığını tespit etmek mümkündür. Bu sebeple onun mihne sürecinde Halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili olarak *er-Red ale'l-Kâil bi Halki'l-Kur'an*; Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşlerini eleştirmek üzere *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*; Basra ve Kufe dil ekollerinin filoloji ile ilgili tartışmaları sadedinde *Câmiü'n-Nahvi'l-Kebîr*; edebiyat ile ilgili olarak *Edebü'l-Kâtip*, *Tabakatü's-Şü'arâ*; Ehl-i Sünnet ve selef-i salihini savunmak ve Mu'tezile ile diğer fırkaları eleştirmek üzere *Müşkilü'l-Kur'an*, *el-Kıraât*, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı eserlerini kaleme almıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 36-37; Dülber, 2008: 31).

Eser isimleri, dönemin tartışma konularını ve müellifin bu konulara nasıl yaklaştığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira her bir eser adı, yaşanan asrın rengini, problemlerini, taraflarını, iddialarını vb. unsurlarını sonraki asırlara taşıma potansiyelini içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle İbn Kuteybe'nin eserinin isminden hareketle onun hem zihni arka planını hem de eserin ortaya çıkmasında etkili olan iç ve dış faktörleri yakalamak mümkün görünmektedir. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî Yayınevi tarafından Beyrut'ta basılan nüshasını esas aldığımız eserin ismi şu şekildedir:

“كتاب تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث والجمع بين الأخبار التي ادعوا عليها التناقض والإختلاف والجواب عما أوردوه من الشبه على بعض الأخبار المشابهة أو المشككة”

Kitabın isminde geçen anahtar kelimeler şunlardır: Te'vil, Muhtelifü'l-Hadis, er-Red ala A'dâi Ehli'l-Hadis, Cem' Beyne'l-Ahbâr, Tenâkuz, Ahbârü'l-Müteşâbihe. Şimdi, daha önce hicri üçüncü asrın ilmi atmosferi ile ilgili verdiğimiz bilgiler ile bu anahtar kelimeleri birlikte ele aldığımızda şöyle bir tasavvur karşımıza çıkmaktadır: Hadisler arasında çelişki olduğunu iddia eden bazı kişi ve fırkalar vardır ve bu ihtilafları muhtelif veya mütenakız olarak nitelendirmektedirler. İbn Kuteybe bunların iyi niyetli olmadıklarını düşünmüş olacak ki bunları “Ehli Hadis’in düşmanları” olarak konumlandırmıştır. Diğer taraftan bazı rivayetlerde müteşabih ve müşkil hususların bulunduğunu iddia eden ve bu argüman üzerinden rivayetler konusunda şüphe içerisinde olanlar bulunmuş ve Ehli Hadis’i bu rivayetleri aktararak Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olmakla itham etmişlerdir. İbn Kuteybe Ehli Hadis’e karşı öne sürülen bu iddiaları reddetmekte ve mezkûr rivayetlerin doğru anlaşılmadığını söylemektedir. Rivayetleri yeniden değerlendirmenin mümkün olduğunu ileri süren İbn Kuteybe, bunun için çözüm önerisi olarak ısrarlı bir şekilde “te’vil” ve “cem” kavramlarını öne çıkarmaktadır. Bir çözüm önerisi olarak mezkûr iki kavram, ihtilaf ve tenâkuz olduğu gerekçesiyle reddedilen bazı rivayetlerin aslında birbirlerine muhalif olmadığını ve bu rivayetlerin yeniden yorumlanarak aralarının telif edilmesinin imkan dahilinde olduğunu simgelemektedir. Nihayetle eserin isminden hareketle müellifin, Ehli Hadis’i savunmak gayesiyle bu eseri telif ettiği kolaylıkla anlaşılabilir olmaktadır.

2.2.2. Eserin Muhteva ve Metodolojisi

Eleştiri, daha iyiye götürmeye vesile olan önemli ve kullanılması gereken bir araçtır. Makul ve ilmi gerekçeye bina edilen eleştiriye hem teşvik edilmeli hem de tahammül gösterilmelidir. Ancak tatarruf ve taassub merkezli bir bakış açısı tenkid ile tahkire kadar götürebilme riskini de beraberinde taşır. İşte gerek muhalifler gerekse de İbn Kuteybe canibinde, zaman zaman bu denge korunamamış ve bazen tahkire varan ifadeler de karşılıklı kullanılarak birbirlerini sert bir dille tenkit etmişlerdir.

Tenkrit esaslı bir muhteva ve metodolojiye sahip olan bu eseri üç bölüme ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi kitabın teorik altyapısını oluşturan özellikle itikadî fırka ve grupların iddia ve argümanlarının ele alındığı bölümdür. İkincisi muhalif grupların itikadî açıdan problemleri gördükleri ve Ehli Hadis’i bu rivayetleri nakletmelerinden dolayı eleştirdikleri somut rivayetler ve İbn Kuteybe’nin bu iddialara cevaplarını konu almaktadır. Üçüncüsü de eser, her ne kadar kalamcılarının ve Ehli Rey’in çoğunlukla itikadî konularda Ehli Hadis eleştirisi ve bunun savunusu üzerinde seyretekteyse de eserin son kısmında fikhî ve amelî konularda ihtilaf olduğu iddia edilen rivayetlere de yer verilmiş ve bu rivayetler yorumlanmıştır.

İbn Kuteybe eserin hemen girişinde Ehli Kelam’ın Ehli Hadis’i kitaplarında yerdikleri, onlara sıkıntı ve eziyet yaşattıkları, yalan ve mütenakız haberleri naklettiklerinden Müslümanların birbirlerine düşman olup tekfir etmeye sebep oldukları yönündeki ithamlarını sıralamış ve her fırkanın kendi görüşlerine uygun rivayetleri tercih ettiklerini ve bu

rivayetleri, mezhebî bakış açılarını yansıtan bir te’vile ele aldıklarını ifade etmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 5). Bu kamplaşmanın neticesinde Hariciler, Kaade, Mürcie, Kaderiler, Müfavvida, Bekriyye, Rafiziler, zenginliğin faziletini savunanlar, fakirlik ve zühdün faziletini savunanlar, Bedâ’yı savunanlar gibi bazı fırkaların savunu ve argümanlarını zikretmiş ve bunlara karşı çıkmıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 5-12).

Eserdeki en temel konu, Ehli Hadis ile Ehli Rey ve kalamcılar arasında gerilime sebep olan rivayetlere bakış açısındaki farklılıktır. İbn Kuteybe, Ehli Rey’in önemli temsilcilerinden Ebû Hanife’yi nazar, kıyas ve istihsan gibi argümanları kullandığı için eleştirmiştir. Ona göre bunlar rivayet metinlerinin dışındaki indî ve tartışmaya açık çözüm arayışlarıdır. İbn Kuteybe isnadını zikrettiği bir habere göre bir kişi Ebû Hanife’ye gelip bir soru sormuş, sonraki yıl aynı soru kendisine tekrar sorulunca bu sefer geçen sene verdiği cevaptan farklı bir cevap vermiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 37). Ehli Hadis’in önemli temsilcilerinden Evzaî (ö. 157/774) ise temelde Ebû Hanife’ye karşı olmadıklarını ama Hz. Peygamber’den bir hadis aktarılmasına rağmen onun hadise muhalefet etmeye devam ettiğini ve ona karşı çıkma sebebinin bu olduğunu ifade etmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 37). İshak b. Rahûye’ye (ö. 238/853) dayandırılan bir bilgiye göre de Ebû Hanife namazda ellerini kaldıranların “uçmak mı istedikleri” yönünde bir beyanının olduğu ifade edilmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 39). “Namazda ellerin kaldırılması” gibi rivayetlerde müsellem olan bir konuya karşı böyle bir tavır sergilenmesinin doğru olmadığını belirten İbn Kuteybe, Ebû Hanife’nin hadislere yaklaşımını eleştiri sadedinde şunları söylemiştir: “Bu (Ebu Hanife) ve benzerleri, Kur’an’a ve bildikleri halde Rasulullah’ın sünnetine muhalefet etmişlerdir ve bu konuda hiçbir özürleri de bulunmamaktadır” (İbn Kuteybe, t.y.: 40). Eserde sıklıkla görüşleri referans olarak gösterilen İshak b. Rahûye de Ehli Rey’in Kitab’ı ve sünneti terk ederek kıyasa tutunduklarını, bunun doğru bir yöntem olmadığını belirterek Ehli Hadis’i savunmuştur (İbn Kuteybe, t.y.: 38).

İbn Kuteybe meselelerin çözümünde kıyasa sıklıkla müracaat etmelerinden dolayı da Ehli Rey’i eleştirmiştir. Hayızlı kadının orucunu kaza edip namazlarını kaza etmemesi; mahkemede iki şahidin şehadetiyle öldürülme hükmünün verilebilmesine karşın zinada dört şahitten daha az sayıda şahit olduğunda hüküm verilemeyeceği gibi bazı örnekleri sıralayarak dinin kıyas ve kişilerin reyine göre belirlenemeyeceğini ifade etmiş böylece nakli esas alan Ehli Hadis’in yaklaşımının daha isabetli olduğunu vurgulamıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 41).

Eserde Ehli Hadis’e yöneltilen eleştirilerden biri de onların ahkama taalluk eden konularda müteâriz hadisleri rivayet ettikleri bunun neticesinde de Hicaz ve Irak fikh ekollerinde birbiriyle çelişen fetvaların verilmesine zemin hazırladıkları iddiasıdır. Buna ek olarak onlar, teşbih ve tecsim içeren rivayetleri aktarmışlar ve bu rivayetler Allah’ın zat ve sıfatı konusunda kafa karışıklığına neden olmuştur (İbn Kuteybe, t.y.: 8). Ehli Rey tarafından Ehli Hadis’in rivayetlerin isim ve şekilleriyle zaman harcadıkları, anlam ve yoruma önem vermedikleri; bu nedenle Haşviyye/Nâbite/Mücbire gibi isimlerle anıldıkları, rivayetlerde lahn ve tashifi onayladıkları gibi daha başka iddialar da ileri sürülmüştür (İbn Kuteybe, t.y.: 11, 55).

İbn Kuteybe, bu iddialara cevap vermiş ve rivayet metinlerinden uzaklaştıklarından dolayı Ehli Rey'i ihtilafa sebep olmakla suçlamıştır. İbn Kuteybe'ye göre Ehli Rey, nazar ve kıyası kullandıklarından dolayı vardıkları sonuçların mühendislerin kullandıkları aletler gibi kesin neticeler vermesi gerekirken böyle bir netice çıkmamış, aksine ihtilaf devam etmiş ve ittifak da sağlayamamışlardır. Söz gelimi akli esas almalarına rağmen Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849), Nazzâm (ö. 231/845) ve Neccar'a (ö. 230/845) muhalefet etmiş ve ortak bir noktada buluşmamışlardır (İbn Kuteybe, t.y.: 13). Dolayısıyla İbn Kuteybe'ye göre rivayetleri öteleyip akıl ve nazarı esas almak da aslında bir ihtilaf sebebidir. Ona göre ortada bir ihtilaf varsa bu, Ehli Hadis'in akla müracaat etmemelerinden neşet eden bir durum değil; Ehli Rey'in rivayetlere yaklaşım metodolojisinden kaynaklanmıştır.

Haber-i vahidin bağlayıcılığına da değinen İbn Kuteybe, Allah'ın sadık olan elçileri kavimlerine gönderdiğini ve elçilerin getirdikleri habere itimat edilmesi gerektiğini dolayısıyla bir ravinin rivayetinin subüt ve kabulü için güvenilir olmasının yeterli olduğunu, Kur'an'da geçen bazı rakamların hadisi nakleden ravilerin sayısına bir delil olarak ileri sürülemeyeceğini bu durumda herkesin bir sayıyı işaret ederek ihtilafa düşeceklerini belirtmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 46). Bununla birlikte o, ravilerin hafıza ve kavrama yetisinin güçlü olması gerektiğini, ravilerin zapt kabiliyetlerinin zayıflığından ötürü hadisi unuttuklarını de sözlerine eklemiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 53).

İbn Kuteybe sistematik ve süreklilik arz eden bir tarzda olmasa da yer yer rivayetlere yöneltilen eleştirileri cevaplarırken naklettiği hadisin sıhhati ile ilgili malumata da yer vermiştir. Örneğin muhaliflerinin Allah'ın görülemeyeceğini ve bu meyanda nakledilen rivayetlerin Kur'an'a ve akla muhalif olduğunu ileri sürmelerine karşılık o şöyle demiştir: "Biz Allah'ın kıyamette görüleceği ile ilgili bu hadisin sahih olduğu kanaatindeyiz. Bu ve buna benzer hadisler birçok sika ravi tarafından nakledilip farklı tariklerle de desteklendiğinden (mütabaat) yalan olarak değerlendirilmesi uygun değildir" (İbn Kuteybe, t.y.: 138). İbn Kuteybe başka bir yerde hadisin varid olup olmadığı konusunda temkinli bir tavır sergilemiş ve "Eğer Hz. Peygamber'den bu hadis varid olduysa bunun güzel bir yorumu vardır" ifadelerini kullanarak hadisin varid olma ihtimaline binaen bir değerlendirme yapmak istemiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 145). Yine kertenkelenin yenilip yenilmeyeceği ile ilgili konu tartışılırken muhaliflerinin naklettikleri bir rivayet ile ilgili olarak İbn Kuteybe şöyle demiştir: "Bu hadisin bazı ravileri hadisi aktarırken hata etmişlerdir (sehiv)" (İbn Kuteybe, t.y.: 180). Bu bilgilerden hareketle İbn Kuteybe, isnad merkezli hadis usulünü önemli bir kriter olarak gördüğünü, metnin sıhhatinin isnadın sıhhatine bağlı olduğunu, başka tariklerle de desteklenen bir rivayetin kabul edilmesi gerektiğini ve ravilerin hadisi naklederken hata yapmış olabileceklerini savunmuş olmaktadır.

İbn Kuteybe, Ehli Rey ve bazı itikadi gruplar tarafından ileri sürülen iddiaları Kur'an ayetleri ve rivayetler ile cevaplamaya çalışmış; rivayetlerde filolojik tahlil gerektiren kelimelerde ise Ferazdak, Lebîd gibi cahiliyye şairlerinin şiirlerini istişhad kabilinden zikretmiştir. Şiir ile istişhad argümanı, Mu'tezile'nin kelime köklerini yanlış tespit edip bunun üzerine kelimeye yanlış mana vermeleri bağlamında

ifade edilmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 48). İbn Kuteybe, ihtilafı hadisleri çözümlenmeye çalışırken çoğunlukla cem'-te'lif; bazen de tercih metodunu kullanmıştır. Ancak mezkur metodları kullanırken zayıf ve bazı uydurma rivayetlerden faydalanması, onun eleştirilmesine yol açmış, hadisçilere güvenerek eline ulaşan hadislerin hepsini kabul etme eğilimi de bu tenkitlerin zeminini oluşturmuştur (Dülber, 2017: 134).

Eserde tartışılan konulardan biri de Ebû Hüreyre, İbn Mesud ve Fâtıma bnt. Kays'tan nakledilen rivayetlerle ilgilidir. Yukarıda zikredilen bazı itikadî fırkalara göre Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe, Ebu Hüreyre'den nakledilen rivayetlere karşı temkinli davranmalarına rağmen Ehli Hadis ondan hadis nakletmeye devam etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Ömer ve Hz. Aişe'nin karşı çıkmalarına rağmen Ehli Hadis, Fatıma bnt. Kays'ın rivayetlerini de almışlardır (İbn Kuteybe, t.y.: 10). İbn Kuteybe bu iddiaların bir kısmını "Garibü'l-Hadis" isimli kitabında değerlendirdiğini, bu kitabı ise söz konusu iddia ve eleştirileri cevaplamak üzere kaleme aldığını, bu cevaplar esnasında hevasına tabi olmayacağını ve hasımlarına haksızlık da yapmayacağını belirtmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 12). Ona göre bu iddiaları öne süren kelamcılar, aslında bilmedikleri konularda konuşmakta ve insanları fitneye sürüklemektedirler. Onlar Ehli Hadis'i rivayetler konusunda eleştirirlerken, te'vil konusunda kendi görüşlerine ise toz kondukturmamaktadırlar. Yine o, insanların küle sürüleri gibi olduğunu, bu nedenle en muhalif fikirlere bile kitle psikolojisi ile tabi olanların çıkabildiğini söylemiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 13).

İbn Kuteybe'ye göre ihtilaf, zatında reddedilmesi gereken bir olgu değildir. Örneğin fıkıh ve sünen gibi amelî konulardaki ihtilaf tabiidir. Ancak bazı kelamcılar, amelî konulardan ziyade tevhit, Allah'ın sıfatları, cennet nimetleri, cehennem azabı, kabir azabı, levh-i mahfuz gibi itikada taalluk eden konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Ona göre bu konular, Allah tarafından peygamberine bildirildiğinden buradaki ihtilaf makbul addedilecek türden bir ihtilaf olarak değerlendirilemez (İbn Kuteybe, t.y.: 14; Geniş bilgi için bkz. Çakan, 2020: 93-155). İbn Kuteybe, kelami ekollerin inanç ve imana ait konulardaki ihtilafın, Ehli Hadis'te olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Ashabü'l-Hadis, Kur'an'ın mahluk olmadığı, Allah'ın kıyamette görüleceği, şer ve hayrın Allah'ın takdiri ile gerçekleştiği ve kabir azabının sabit olduğu konularında ittifak halindedirler. Süfyân es-Sevri, Mâlik b. Enes, Evzai, Şu'be, Leys b. Sa'd, İbrahim b. Ethem, Abdullah b. Mübarek, Ahmed b. Hanbel, Ömer b. Abdülaziz, Bişr el-Hafi gibi alimlerin yoluna tabi olunması gerektiğini ifade eden müellif, yukarıdaki iddialardan bazılarını öne sürenlerden Nazzam'ın içki içen ve fuşşiyata bulaşan, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yalancı ve müfteri olduğunu, (İbn Kuteybe, t.y.: 15, 32, 44) Cahiz'in ise ümmetin en yalancısı ve batılın destekçisi olduğunu ifade ederek bu kişileri ve ekollerini sert bir dille eleştirmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 42). İbn Kuteybe, Kelamcıların meclislerinde bulunarak onları yakından tanıdığını, bu kişilerin Allah'a karşı cüretkar davranışlarda bulduklarını ve takva konusunda da zayıf olduklarını belirterek onlara yönelik tenkidini sürdürmüştür (İbn Kuteybe, t.y.: 43).

Görüldüğü üzere eserin muhteva ve metodolojisi, kelamcılar ve Ehli Rey'e bir reddiye niteliği taşımaktadır. Muhtevanın zenginliği, dönemin tartışma konularının nitelik ve çeşitliliği ile ilgilidir. İbn Kuteybe, muhtelif fırka ve gruplardan

rivayetlere yöneltilen eleştirilere karşı çıkmış, Ehli Hadis'in tezlerinin daha doğru olduğu yönünde bir yaklaşım sergilemiştir. Şimdi Ehli Rey ve kelamcılar tarafından "ihtilafı" olarak nitelendirilen bazı rivayetleri ve İbn Kuteybe'nin bu rivayetleri nasıl değerlendirdiği konusuna geçebiliriz.

3. İbn Kuteybe'nin İhtilafı Hadislere Yaklaşımı

Hicri üçüncü asırda İslami ilimlerdeki disiplinler, terminoloji, metodoloji, temel ilke ve prensipler bakımından sınırları gittikçe belirginleşen bir sahaya dönüşmüşlerdir. Branşlaşmanın tebarüz etmesi, ekol ve mezhepler arasındaki gerilim ve polemikleri daha da arttırmıştır. Felsefe, mantık, tıp ve astronomiye dair eserlerin Abbasiler döneminde tercüme edilmesi ile beraber akıl-nakil tartışması yaşanmış, Mu'tezile ve kelamcılar akla, kıyasa ve tecrübî bilgilere riayet etmedikleri gerekçesi ile Ehli Hadisi eleştirmişlerdir. Bu eleştirinin hareket noktası, bazı rivayetlerin çelişkili bilgilere yer verdiği iddiasıdır.

İbn Kuteybe yukarıda zikredilen grupların hadislerin Kur'an, akıl, bedihiyat, icma, nazar vb. hususlara aykırı olması sebebi ile çelişkili olduğu yönündeki iddialarını ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bunları kendi perspektifinden cevaplamaya çalışmıştır.

Bu bölümde İbn Kuteybe'nin çelişkili olduğu iddia edilen rivayetlere nasıl yaklaştığı, Mu'tezile ve kelamcılara nasıl cevap verdiği ve nihayetinde hadisler arasında görünen çelişkinin nasıl giderildiği gibi konular üzerinde durulacaktır. Bu rivayetlere geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki İbn Kuteybe, söz konusu iddialar karşısında net bir tavır almış, tarafını belli etmiş, Ehli Hadis'i hararetle savunmuş, rivayetler arasında bir çelişkinin olmadığını ispatlamaya çalışmış ve bu yaklaşımını eserde adeta bir motto olarak zikrettiği "Allah'a şükür burada hiçbir ihtilafın olmadığını görüyoruz (نحن نقول ليس ههنا بحد الله اختلاف)" ifadeleri ile tasrih etmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 62).

Şimdi ihtilaf olduğu iddiası ile eleştirilen bazı rivayetlere ve İbn Kuteybe'nin bu rivayetleri nasıl çözümlediğine geçebiliriz. Eserde birçok ihtilafı rivayet nakledildiğinden bu rivayetlerin hepsinin burada ele alınamayacağını, bu nedenle konunun bazı örnek rivayetler ile sınırlandırıldığını belirtmemiz gerekmektedir.

3.1. Mütenâkız Olduğu İddia Edilen Hadisler

Kelamcılar, Habbab b. Eret'in aşırı sıcaktan dolayı muhtemelen öğle veya ikindi namazını serin vakitte kılmaya talebinin Hz. Peygamber tarafından kabul görmediği muhtevasına sahip rivayetin (Müslim, Mesâcid, 189) Ehli Hadis tarafından aktarıldığını; buna mukabil yine onlar tarafından bu rivayete muhalif olarak "Namazı serin vakitte kılın, çünkü sıcaklığın şiddeti cehennemnin nefesindedir." rivayetinin de aktarıldığını iddia etmişlerdir (Müslim, Mesâcid, 180, 181). Onlara göre bu rivayetler apaçık bir ihtilaf ve çelişki içermektedir (İbn Kuteybe, t.y.: 74). Zira bir rivayette namazın serin vakitte kılınmaması, diğerinde ise serin vakte tehir edilebileceği belirtilmektedir. Bu da aynı konuda iki farklı hükmün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

İbn Kuteybe, bu iddiayı cevaplandırırken rivayetler arasında herhangi bir tenâkuzun söz konusu olmadığını vurgulayarak söze başlamıştır. Ona göre vaktin evveli, Allah'ın rızası; sonu ise Allah'ın affıdır. Vaktin evvelinde namaz kılmak emre imtisal anlamında bir azimet iken, vaktin sonu ise ruhsattır. Hz. Peygamber de çoğunlukla azimeti tercih etmiş, zaman zaman da ümmetine kolaylık olduğunu belirtmek için ruhsat ile amel etmiştir. İlk rivayette namazın serin vakitte kılınması talebine olumlu cevap vermemesi, ashabının kendisiyle birlikte olmasından ve azimeti tercih etmesinden kaynaklanmıştır. Namazın serin vakitte kılınmasına izin vermesi ise orada bulunmayanlara ve kendisiyle daha fazla zaman geçirme imkanına sahip olamayan muhataplarına yönelik bir genişlik ve kolaylık sağlamaya yöneliktir (İbn Kuteybe, t.y.: 74-75). Dolayısıyla namazın ilk vaktinde kılınması azimet, vaktin sonunda kılınması ise ruhsat olduğundan mezkur rivayetler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Görüldüğü gibi müellif, her iki rivayeti kabul etmekte ama bu rivayetlerin bağlamlarına ve muhataplarına göre değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. İlk rivayet dar dairede bulunan ve belli bir olgunluğa erişen sahabilere yönelik olarak değerlendirilmiş; ikinci rivayet ise hem fiilin caiz olduğunu belirtmek hem de kendisi ile sürekli beraber bulunamayan Müminlere bir ruhsat olarak yorumlanarak çözüme kavuşturulmuştur.

3.2. Kur'an'a Aykırı Olduğu İddia Edilen Hadisler

Bazı alimler Muhtelifü'l-Hadis ilmini bir hadisin başka bir hadise muhalif olması; Müşkilü'l-Hadis'i ise bir hadisin ayete, akla ve vakiyaya muhalif olması şeklinde tanımlamışlardır. Bazılarına göre ise iki kavram arasında muhteva ve metodoloji açısından bir fark bulunmamaktadır (Küdât, 2018: 118). İbn Kuteybe'nin kitabına alıp çözmeye çalıştığı hadislerin bir kısmı, Kur'an'a muhalif olduğu iddia edilen bazı rivayetlerle alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında hicri üçüncü asır itibarı ile Müşkilü'l-Hadis ile Muhtelifü'l-Hadis arasında muhteva ve mahiyet itibarı ile ciddi bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kişi veya gruplar Ehli Hadis'in "İntikam alır korkusuyla yılanları öldürmeyen kişi küfre girmiştir" (Ebû Davûd, Edeb, 161, 162; İbn Hanbel, Müsned, III, 477)² rivayetini aktardıklarını; oysa ayet-i kerimede büyük günahlardan kaçınıldığında Allah'ın küçük günahları affedeceğini (Nisa, 4/31) ve yılanları öldürmemenin de olsa olsa küçük bir günah olduğunu ama nakledilen rivayete göre böyle bir kişinin küfre girdiğinin anlaşıldığını ifade etmişler ve bu rivayetin Kur'an'a aykırılık teşkil ettiğini savunmuşlardır (İbn Kuteybe, t.y.: 81).

İbn Kuteybe, burada herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre "yılanları öldürmemek" kişiyi küfre sokacak bir amel değildir. Asıl büyük günah, "yılanlar intikam alırlar inancıyla onları öldürmeyi terk etmek"tir (İbn Kuteybe, t.y.: 82). Zira cahiliye toplumunda yılanlar öldürüldüğünde onların bir gün intikamlarını alacağı yönünde bazı inanışlar bulunmaktaydı. Hz. Peygamber de cahiliyeden kalma bu ve buna benzer adetleri ortadan kaldırmak istemiş ve bu şekilde inanan kişilerin, kendisi vasıtasıyla gelen ilahi mesaja aykırı hareket etmiş olacaklarına dikkat çekmiştir. Yani konu bir eylemin terkedilmesinin doğuracağı sonucun ötesinde itikadi yönü

² (Bu rivayetlerde "küfre girmiştir" ifadesi yerine "bizden değildir" ifadesi yer almıştır).

bulunan bir duruma tekabül etmektedir. Bununla birlikte İbn Kuteybe, küfrün Allah'ı inkar etmek gibi itikadi küfür; mestler üzerine meshi inkar etmek anlamında te'vili küfür olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu, te'vile dayalı ikinci çeşit küfrün kişiyi hakiki kafir kılmayacağını dolayısıyla yukarıdaki rivayetin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (İbn Kuteybe, t.y.: 81).

Kur'an'a aykırı olduğu iddiasıyla reddedilmesi gerektiği ifade edilen bir diğer hadis de sıla-i rahmin ömrü uzatacağı ile ilgili hadistir (Müslim, Birr, 20-21; Küdâî, 1985: I, 93). Oysa ayetlerde ecelin ne bir an ileri ne de bir an geri çekileceği ifade edilmiştir (A'râf, 7/34). Ecel, Kur'an ile sabit ve değişmez olduğuna göre sıla-i rahim ömrü nasıl uzatmaktadır (İbn Kuteybe, t.y.: 136).

İbn Kuteybe'ye göre rivayette geçen "ömrün uzaması" ifadesinin genişliğin olması, rızık bollaşması ve sıhhatin yerinde olması şeklinde te'vil edilebilir. Nitekim ona göre "fakirlik, en büyük ölümdür" sözü, fakirliğin ölüm olduğunu ve hayatı eksilttiğini ortaya koymaktadır. Bu durumda zenginlik ve refah ömrün uzaması anlamına gelecektir. Bir diğer yorum ise Allah bir kuluna seksen yıllık bir ömür biçmiş olabilir ama ilminde onun yüz yıl yaşayacağı bilgisi yine bulunmaktadır. Seksen yaşına gelince Allah onun yirmi sene daha yaşamasına müsaade ederek, ömrünü uzatmış olur. Ama bu, Allah'ın ilminde bir değişiklik olduğu anlamına gelmez, bu kişinin yüz yıl yaşayacağı Allah'ın ilminde zaten bulunmaktadır (İbn Kuteybe, t.y.: 137).

3.3. Ahirinin Evvelini Nakzettığı İddia Edilen Hadis

Kelamcılar ve Ehli Rey'in öne sürdükleri iddialardan bir diğeri de aynı rivayetin baş tarafının son kısmına veya son kısmının baş tarafına aykırı olduğu böylelikle anlam bütünlüğünün zedelendiği yönündeki rivayetlerdir. Ehli Hadis'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biri uyandığında elini üç kere yıkayınca kadar kaba daldırmasın. Çünkü kişi, elinin nerede gecelediğini bilmez" (Buhârî, Vudû', 26; Müslim, Taharet, 87-88). İddia sahiplerine göre hadisin son kısmı olmasaydı, kabulünde herhangi bir problem olmazdı. Kişi uyurken eli tenasül organlarına değebilir. Onlara göre kişi uyanırken dahi eli tenasül organlarına temas ettiğinde abdesti bozulmadığına göre kişinin gayri ihtiyari ve uyku halinde elinin organına temas etmesi nasıl bozar? Nitekim uykuda olan kişi hanımını boşadığında ve küfrü gerektirecek sözler söylediğinde bile dünya ve ahiret hukukuna taalluk eden bir şey de tahakkuk etmeyecektir (İbn Kuteybe, t.y.: 88).

İbn Kuteybe, bu iddianın fikhî bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Zira fıkıh ehline göre kişinin tenasül organına temas etmesi durumunda abdesti bozulacaktır ve bu bilgi iddia sahipleri tarafından dikkate alınmamıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 89). İbn Kuteybe'ye göre söz konusu rivayette abdestin bozulmasının ötesinde başka bir durum daha vardır ki o da şudur: Avret yerleri, necasetin toplandığı yerlerdir ve bilerek veya bilmeyerek temas gerçekleştiğinde ellerin yıkanması gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, elin nerede gecelediğini kişi bilmediğinden, elindeki muhtemel necaseti kaba bulaştırma

ve kovadaki suyu kirletme riski bulunduğunu bunun da hijyenik bir durum olmadığından yıkanmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber bunu uyanık olan için değil, uykuda olan için istemiştir. İbn Kuteybe, uyanık olanın başına böyle bir şey geldiğinde bilinçli davranılıp ellerin yıkanacağını ancak idraki yerinde olmadığından uyuyan kişinin bilinçsiz ve gayr-ı iradi bir şekilde ellerini necaset yerlerine bulaştırabileceğini dolayısıyla mezkur hadisin İslam'ın sağlık nimetine verdiği değeri ortaya koyduğunu ve sağlığı ihlal eden durumlara karşı bir uyarı taşıdığını vurgulamıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 89).

3.4. Nazara/İstidlale Aykırı Olduğu İddia Edilen Hadis

İbn Kuteybe'nin ele aldığı rivayetlerden biri, Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde zırhını birkaç ölçek arpa karşılığında bir Yahudi'ye rehin bırakması ile ilgilidir (Buhârî, Cihâd, 89; Müslim, Müsâkât, 124, 125, 126). Muhalifler, Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi Müslümanların içinde zengin birçok sahibinin bulunmasına rağmen Hz. Peygamber'e borç verecek kimsenin bulunmamasının oldukça şaşırtıcı olduğunu, bu rivayeti aktaranların yalancı olduklarını, Hz. Peygamber'i zahid ve fakir bir kimse gibi gösterip bu yolla onu medhetme amacını taşıdıklarını ifade etmişlerdir. Buna ek olarak orduları teçhiz eden, Hudeybiye'de yetmiş büyük baş hayvanı kurban olarak kesen ve ganimetten hakkı bulunan Hz. Peygamber nasıl oluyor da birkaç ölçek arpayı borç alacak kimseyi bulamamış ve bir Yahudi'ye giderek zırhını rehin olarak bırakmıştır (Müslim, Hacc, 350-357; İbn Hanbel, Müsned, XXII, 292; XXIII/115, 189; 287; İbn Huzeyme, 1980, IV, 287-288; Tahâvî, 1984: IV, 175; İbn Kuteybe, t.y.: 96-97).³

İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in başkalarını kendine tercih ettiğini, elinde bulunanı aşıptan fakir olanlarla paylaştığını, imkan dahilinde hiçbir talebi geri çevirmediğini, dirhem ve dinarı biriktirmediğini bundan dolayı zaman zaman günlük maişetini teminde zorlanabildiğini ifade etmiştir. Bunun dışında müellif o günün sosyolojisine yönelik bir tespit de bulunmuştur. Buna göre Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler gıda maddelerini satıyorlardı. Müslümanlar ise malı stoklamaktan (ihtikar) nehyedildiklerinden bu işle iştigal etmiyorlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber, ihtiyaca binaen gıda maddelerini satan bir Yahudi'ye birkaç avuç arpa karşılığında zırhını rehin bırakmıştır (İbn Kuteybe, t.y.: 97-99).

3.5. Tecrübe ve Olguya Aykırı Olduğu İddia Edilen Hadisler

Kelamcılar, realite ve tecrübe bilgilere mutabık olmadığı gerekçesiyle bazı rivayetleri eleştirmişlerdir. Vakıaya uygunluk arz etmediği sebebi ile tartışılan rivayetlerden biri, Ukbe b. Amir'in Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayettir: "Eğer Kur'an, deriden yapılmış bir kılıfa konulup sonra ateşe atılsa ateş onu yakmaz" (İbn Hanbel, Müsned: IV, 155; Tebrîzî, 1979: VII, 437; Firyâbî, 1989: 110). Onlara göre bunun doğru olmadığına hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Zira tecrübe ile sabittir ki Mushaf da aynen diğer kitaplar gibi ateşe atıldığında yanmaktadır. Dolayısıyla hadis ile vakıa

³ Bu kaynaklarda, Cabir'den nakledilen tariklerin ekserisinde Hz. Peygamber'in yetmiş büyük baş hayvanı kurban olarak kestigi değil; sahabenin Hz. Peygamber ile birlikte yetmiş baş hayvanı

kurban olarak kestikleri ve her bir büyük baş hayvanın yedi kişi için kurban olabileceği bildirilmektedir.

arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır (İbn Kuteybe, t.y.: 135).

İbn Kuteybe bu işkalin üç tevil ile giderilebileceğini savunmuştur. Birincisi şöyledir: Asmaî'ye bu hadis sorulduğunda o, Kur'an'ı okuyup ezberleyen ve emirlerini yerine getiren kişinin kıyamet gününde ateşe atıldığında ateşin onu yakmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla burada altı çizilen şey bizatihi Kur'an'ın kılıfı değil, Kur'an'ın hamili olan insanlara yöneliktir. Ebu Umame'nin şu sözü de buna delil olarak zikredilmiştir: "Kur'an'ı muhafaza edin/amel edin ve onu okuyun. Şu Mushaf'lar sizi aldatmasın. Çünkü Allah, Kur'an'ı koruyan kalbe azap etmez" (Darimî, Fedâilü'l-Kur'an, 1). Burada beden -hadiste geçen kılıf gibi- Kur'an'ın içine konulduğu zarf olarak resmedilmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 135-136). İkincisi, ateşe atıldığında Kur'an'ın yanmaması, nübüvvetin delillerinden biridir ve o asra has bir durumdur. Nitekim ölünün diriltilmesi, kurdun konuşması gibi bazı mucizeler bazı peygamberlerin döneminde meydana gelmiş daha sonra ise vuku bulmamıştır. Üçüncüsü, yanan şeyin kılıf olup Kur'an olmadığı ile ilgili görüştür. Buna göre Allah, ateşe atılan bir Mushaf'ın mürekkebi ve derisinin yanmasına izin verirken kelamı olan Kur'an'ı katına yükselterek yanmaktan korumuştur (İbn Kuteybe, t.y.: 136). İbn Kuteybe'nin yukarıda ilk zikrettiği görüşün dışında iki görüşün daha bulunduğunu beyan etmesi –kendisi sarahaten ifade etmese de- ilk görüşe daha yakın durduğu ihtimalini düşündürmektedir. Bununla birlikte onun daha reddetmemesi durumu dikkate alındığında onun her üç yorumu da tasvip ettiği yönünde bir gösterge olarak da kabul edilebilir.

Vakıa ve tarihi bilgiye aykırılık teşkil ettiği ifade edilen bir diğer konu, bazı rivayetlerde geçen metin ile ilgilidir. "Vakıaya/açık bilgiye ('ayan) muhalif hadis" başlığı altında Ehli Kelam'ın realiteye aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini belirttikleri ve Enes b. Malik'ten nakledilen rivayet şöyledir: "Yüz sene sonra yeryüzünde kimse kalmayacaktır" (Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 2537,2538; İbn Balâbân, 1993: VII, 256). Kelamcılar, bu rivayetin vakıaya aykırı olduğunu ve bâtil kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek şöyle demişlerdir: "Örneğin rivayeti eleştiren bizler üçüncü asırda yaşamaktayız ve insanlar sayısal olarak önceki dönemlerden daha fazladır" (İbn Kuteybe, t.y.: 62).

İbn Kuteybe, ravilerden kaynaklanan bir kusurun bu eleştiriye sebep olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: "Raviler, hadisteki bir kelimeyi ya unutmuşlar ya da Hz. Peygamber'in (sav) alçak sesle söylediği sözü işitmemişlerdir. Biz rivayetin "*sizden* hiçbiriniz yeryüzünde kalmayacak"⁴ şeklinde olduğunu, hitabın sonraki dönemleri değil; Hz. Peygamber'in meclisinde bulunan ashaba yönelik olduğunu ama ravilerin "sizden" kısmını düşürdüklerini tereddütsüz söyleyebiliriz" (İbn Kuteybe, t.y.: 62; İbn Hanbel, Müsned, XXIII, 293). Görüldüğü gibi müellif burada ravilerden kaynaklı bir hatanın bulunduğunu ve bu durumun rivayetin yanlış anlaşılmasına sebep olduğunu

belirtmiştir. Diğer taraftan bu durum, hadisler arasındaki ihtilafı uzlaştırmanın sadece yorum mekanizması ile çözülemeyeceğini, muhtelif olduğu düşünülen rivayetlerin farklı tariklerinin bulunup bulunmadığının mutlaka araştırılması gerektiğini ve güvenilir ravilerden gelmesi koşulu ile fazla bilgi içeren rivayetin ihtilafı çözmede önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

3.6. Teşbihi İfadeler İçerdiği İddia Edilen Hadisler

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kelamcıların Ehli Hadis'e yönelttikleri eleştirilerin başında, onların teşbih içeren rivayetlere yer vermiş olmalarıdır. Buna göre bazı rivayetlerde insani sıfatların Allah'ın fiili olarak tasvir edilmesi, ihtilafın medarını teşkil etmiş hatta bu anlatım tarzı Müşebbihe gibi fırkaların doğmasının nakli alt yapısını oluşturmuştur. Bu bağlamda Ehli Hadis'in "Rüzgara sövmeyin çünkü o, Rahman'ın nefesindedir" (Tirmizî, Fiten, 65; İbn Mâce, Edeb, 29; İbn Hanbel, Müsned: XXXV, 76) rivayetini nakletmelerinden dolayı tenkit edilmişlerdir. Buna göre rüzgar Allah'tan bir parça olmakta dolayısıyla mahluk olmamaktadır (İbn Kuteybe, t.y.: 143).

İbn Kuteybe, rivayette geçen "nefes" ifadesinin yanlış yorumlandığı kanaatindedir. Ona göre buradaki "rüzgar", aslında "Rahman'ın yardımı" anlamındadır. Nitekim Allah "Onlara bir rüzgar ve görünmeyen ordular gönderdik" (Ahzâb, 33/9) ayetiyle Ahzab savaşında rüzgar ile peygamberine yardım ettiğini bildirmiştir. İbn Kuteybe konuya bir de belagat açısından bakmakta ve burada kinayeli bir üslûbün olduğunu belirtmektedir. Allah Hz. Peygamber'i Mekke ehlinde Ensar ile kurtardı ve zafere ulaştırdı. Ensar nasil Hz. Peygamber'e Allah'ın yardımının bir sembolü ise aynı şekilde rüzgar da Allah'ın yardımının bir sembolüdür. Dolayısıyla İbn Kuteybe'ye göre burada Allah'ın mahlukata benzetilmesini gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Ona göre problem hadiste geçen kelimenin doğru anlamlandırılmamasından kaynaklanmaktadır (İbn Kuteybe, t.y.: 143).

İnsan biçimci bazı unsurları içerdiği için karşı çıkılan rivayetlerden bir diğeri de şöyledir: "Kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım. O bana bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak varırım" (Buhârî, Tenvîh, 15; Müslim, Zikir, 2675). İddia şu ki rivayette Allah'ın kuluna yaklaşması ve ona koşarak varması gibi ifadeler teşbih içermektedir (İbn Kuteybe, t.y.: 152).

İbn Kuteybe burada da Allah'ın mahlukata benzetilmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını bunun sadece bir temsil ve kinayevi bir üslub olduğunu ifade etmiştir. Buna göre kul itaat ile Allah'a ne kadar çok yaklaşırsa Allah da onun bu kulluğuna karşılık mükafat ve sevap ile mukabelede bulunacaktır (İbn Kuteybe, t.y.: 152).

Bazı rivayetlerde teşbihi ima eden bazı kelimelerin bulunduğu ehline bilinmektedir. Buradaki ihtilafın sebebi, rivayetlere nasıl yaklaşıldığı ile ilgilidir. Rivayetlerde kullanılan üslûbün dil ve edebi yönü ihmal edilerek kelimenin yalın manasına odaklandığında teşbihi andıran bir

⁴ Müslim'deki rivayette "bugün" kaydı bulunmaktadır ki bu durumda mana şöyle olur: "Yüz yıl sonra **bugün** yaşayanlardan kimse yeryüzünde kalmayacaktır." Bkz. Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 2539; Tirmizî'nin *Sünen*'inde "ya'nî el-yevm" ifadesi, ravinin idracını ihsas ettirmektedir. Bkz. Tirmizî, Fiten, 64; İbn Hanbel'in

Müsned'inde ise "Yüz sene sonra **şu anda yaşayanlardan** kimse kalmayacaktır." ve "Yüz sene sonra **sizden** bugün yaşayanlardan kimse kalmayacaktır" şeklinde geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 124; XXII/186; XXIII, 293.

anlamın oluşması neredeyse kaçınılmazdır. Bu bakış açısı, Hz. Peygamber'in insanların daha kolay anlayabilmeleri için teşbih ve temsil dilini kullanmaması gerektiği iddiasını da zımnen içermektedir ki kanaatimizce bu yaklaşım tarzı isabetli değildir. Müteal olan Allah'ın insan idrakine sunulması, tabiatıyla bazı tasvir ve temsilleri kullanmayı gerektirmektedir. Bu nedenle rivayetler değerlendirilirken rivayet dilinin hakikat, mecaz, kinaye, istiare vb. bazı edebi türleri taşıyabileceğini hatırd tutmak ve değerlendirmeyi buna göre yapmak gerekmektedir.

3.7. Halku'l-Kur'an'a Delalet Ettiği İddia Edilen Hadis

Halku'l-Kur'an meselesi, cerh-ta'dil terminolojisini etkilemekle kalmamış hicri üçüncü asırda yaşamış ilim adamları arasında tartışma ve kampaşmalara da neden olmuştur. Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasındaki bazı kalamcılar, bu iddialarına delil olarak bazı rivayetleri zikretmişlerdir. Eserde kelimeler ehli olduğu anlaşılan bazı kişiler tarafından Kur'an'ın kalbinin Yâsîn, (Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'an 7; Darimî, Fedâilu'l-Kur'an 21) zirvesinin Bakara sûresi olduğu, (Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'an 2) Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin kıyamet gününde kendisini okuyanları gölgeleyecekleri (Müslim, Salatu'l-Musafirîn, 252; Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'an 5) vb. rivayetlerden hareketle Kur'an'ın mahluk olduğu iddiası ileri sürülmüştür. Bu iddiayı savunanlara göre "kalbi", "zirvesi" ve "gölgesi" olan bir şeyin mahluk olmaması düşünülemez (İbn Kuteybe, t.y.: 173-174).

İbn Kuteybe'ye göre bu rivayetlerde, muhatapların kolayca anlayabilmeleri için temsili bir üslûb kullanılmıştır ve Halku'l-Kur'an iddiası için bu rivayetler delil olarak ileri sürülemez. Örneğin Bakara'nın Kur'an'ın zirvesi olması devenin hörgücünün yüksekliğine ve bu sûrenin önemine; Kur'an'ın kalbinin Yâsîn olması bedendeki kalbin konumuna ve işlevine; Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin kıyamette gölge olmaları ise bu iki sûrenin sevabının kişiyi kıyamet günündeki sıkıntılardan koruyacağına benzetilmiştir (İbn Kuteybe, t.y.: 174). Neticede bu rivayetlerde asıl amaç, kelimelerin zahiri manaları değil, bir hakikatin benzetme üslûbü kullanılarak ifade edilmesinden ibarettir. Bu sebeple muhatapların mesajı rahat kavrayabilmeleri için mezkur rivayetlerde kullanılan kelimelerin dil ve anlatım tekniği, o günkü kültür ve örfte nasıl anlaşıldığı gibi hususlar dikkate alınmadan değerlendirilmesi ve rivayetlerde örnek kabilinden zikredilen kelimelerin bağlamlarından kopararak Halku'l-Kur'an iddiasına bir mesned olarak ileri sürülmesi isabetli değildir.

İbn Kuteybe'nin yaklaşım tarzı itibarı ile Kur'an'ın mahluk olmadığını savunduğu hatta bu eseri yazma amaçlarından birisinin Kur'an'ın mahluk olduğunu savunanların tezlerini tenkit etmek olduğu bilinmektedir. İbn Kuteybe argüman ve değerlendirmelerini bu çerçevede yapmıştır. Ona göre kelimeler ve kıyas ehli olan bu kişilerin, Kur'an'ın bir cisminin ve hududunun olmadığını bilmeleri gerekmektedir (İbn Kuteybe, t.y.: 174). Bu çerçevede müellif, Kur'an'ın mahluk olmadığı sadedinde şunları söylemiştir: "Kur'an Allah'ın kelamıdır, Allah'ın kelamı ise Allah'tandır (onun zatındandır) ve Allah'tan olan bir şey mahluk olamaz. Kur'an, bu nazım ve te'lif ile Allah'ın kelamıdır. İnsanlar sadece Kur'an'daki harfleri sesleri ile telaffuz ederek onu eda etmiş olurlar, yani kıraat ederler. Bir adam bir hutbe veya şiir kaleme alsın ve bunlar sonraları ondan nakledilse buradaki kelimeler ya da şiir nakledene ait olmayacaktır. Şiir

yine müellifine aittir nakleden kişi ise onu sadece eda etmiş olacaktır" (İbn Kuteybe, t.y.: 175).

4. Sonuç

Hicri üçüncü asırda yaşamış, önce Ehli Re'y ve Mu'tezile sonra Ehli Hadis'in ilim meclislerine katılmış bu nedenle her iki tarafın iddia ve argümanlarını bilen ve tercihini Ehli Hadis'ten yana kullanan alimlerden biri İbn Kuteybe'dir. İbn Kuteybe'nin hadisler arasında çelişki bulunduğu iddiasını öne süren başta Mu'tezile olmak üzere kalamcılara cevap vermek üzere kaleme aldığı ve hararetle Ehli Hadis savunusu olarak nitelendirilebilecek *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eseri, dönemin fikri mücadele ortamını, tarafların polemik, savunu ve reddiyelerini ortaya koyması bakımından oldukça kıymetli haizdir. Bu eser, hadis ilminin altın devresi olarak nitelendirilen, Ehli Hadis'in güzide simalarının yetiştiği ve sonraki devirlerde otoriteleri kabul görecektir olan hadis kitaplarının hangi atmosferde kaleme alındığına dair de önemli bilgiler içermektedir.

Abbasi halifesi Me'mun ile başlayıp halife Mütevekkil ile sona eren Mihne süreci (218-234), Ehli Hadis'e yoğun baskıların uygulandığı bir dönem olmuştur. Bu baskının aracı olarak kullanılan Halku'l-Kur'an tartışmalarının siyasi cenahını bazı Abbasi halifeleri yürütürken fikri ve ilmi yönü ise Mu'tezile tarafından takviye edilmiştir.

Böyle bir atmosferin etkilerinin devam ettiği bir dönemde yaşayan İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eserinde Ehli Hadis'in hadis ilmine büyük hizmetlerinin olduğunu, rivayetleri ahz etmek üzere büyük meşakkatlere katlandıklarının altını çizmiş ve naklin esas, aklın ise nakli te'vil etme konumunda olduğu yönünde bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle akıl, kıyas, nazar, istidlal, teşbih vb. argümanlar ileri sürerek hadisler ile Kur'an, hadisler ile hadisler, hadisler ile akıl ve hadisler ile vakia arasında çelişki bulunduğu zemininden hareket edip bu rivayetleri eleştiren kalamcıları ve Ehli Rey'i Kur'an, hadis, filoloji ve edebiyat sahalarındaki müktesebatından da istifade ederek şiddetli bir şekilde eleştirmiş, Ehli Hadis'i hedef alan bu tenkit sürecinin Müslümanlar arasında ihtilaf soktuğunu savunmuştur. O, Ehli Hadis'in zayıf, garib ve mütenakız rivayetleri naklettikleri yönündeki ithamları kabul etmemiş, muhaddislerin önce bu rivayetleri cem' etmek amacıyla yola koyulduklarını daha sonra sahihine zayıfından ayırt edip mevzu hadisleri tespit ettiklerini ifade etmiş ve ileri sürülen bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir.

Eserde hadisler arasındaki ihtilafları çözme metodolojisi, rivayetlerin otoritesini kabul etme ilkesine bina edilmiştir. Bu nedenle müellif, müteâriz görünen rivayetlerin hakikatte bir ihtilaf teşkil etmediğini ve ihtilafı giderecek bir te'vil ve yeniden yorumlama mekanizması ile bu ihtilafın giderilebileceğini savunmuştur. Bu te'vilin temel parametresi, çelişkili görünen rivayetlerin arasını uzlaştırma anlamına gelen cem' ve telif yöntemidir. Bu yöntem ile mevzu bahis rivayetler ayetler, hadisler, dil ve anlam kaideleri eşliğinde te'vil edilmiştir. Hemen her bir iddiadan sonra onun "Allah'a şükür bu rivayetler arasında herhangi bir çelişki görmüyoruz" sözleri ile rivayetleri uzlaştırırken "Her bir hadisin uygulanabileceği bir alan vardır" şeklindeki beyanı, bu tespitin ikrarı niteliğindedir.

İbn Kuteybe'nin ihtilaflı hadisleri yorumlama, yeniden değerlendirme, başka rivayetler eşliğinde açıklım getirme, ileri sürülen bazı iddiaların iç bütünlük ve etimolojik açıdan

yersiz olduğunu ortaya koyma böylece te'vîl mekanizmasını aktif olarak kullanma yönlerini takdir etmekle birlikte; zayıf olduğu tespit edilen bazı rivayetleri mutlak nass olarak görme, Ehli Hadis'i savunma gayreti adına yer yer muhaliflerinin yaklaşım ve metotlarını doğrudan yanlışlama ve bu nedenle bazı tekellüflü yorumlara başvurma eğilimi gibi hususlar eleştirilebilecek noktalar olarak kaydedilmelidir.

Kaynakça

- Buhârî, M. (1992). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Darimî, E. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Dülber, H. (2008). *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*. Ankara: AÜSBE.
- _____. (2017). Hadislerde Yorum "Tevîl" Geleneği: İbn Kuteybe Örneği. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 5 (53), 114-137.
- Ebû Davud, S. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Erman, U. (2017). Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlimine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicrî III. Asır). *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. IX (18), 990-1010.
- el-Firyâbî, E. (1989). *Kitâbu Fedâilî'l-Kur'an*. thk. Yûsuf Osman Fadlullah Cibrîl. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.
- İbn Balabân, A. (1993). *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayp el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Hacer, A. (1986). *Lisanü'l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lami.
- İbn Hanbel, A. (1995). *Müsned*. thk. Şuayp el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Huzeyme, M. (1980). *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami.
- İbn Kuteybe, A (t.y.). *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi.
- _____. (1999). *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfer. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami.
- _____. (2009). *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*. thk. Ebu Usame Selim b. İdû'l-Hilal. Kahire: Daru İbn Affan.
- _____. (t.y.). *el-Maarif*. thk. Servet Ukaşe, Kahire: Darü'l-Maarif.
- _____. (2017). *Hadis Müdafası*. çev. M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları.
- İbn Mâce, E. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İstemi, F. (2017). Hicri IV. Yüzyıla Kadar Hadis İlmî ve Tarih İlminin Birbirleriyle Olan Tarihsel Münasebeti. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 9 (17), 44-68.
- Kanarya, B. (2017). *İhtilâflı Hadisler İmam Şafî'nin Yaklaşımı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaya, A. (2015). Mihne Hadisesi ve Hadis İlimine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (1), 7-32.
- el-Kudât, Ş. (2018). Muhtelifü'l-hadîs İlmî, Usûlü ve Kuralları. çev. Halil İbrahim Doğan. *Journal of Analytic Divinity*. 2 (2), 116-148.
- Lecomte, G. (1981). Şafî'nin İhtilâfî'l-Hadîsinden İbn Kuteybe'nin Muhtelifü'l-Hadîsine. çev. İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Medeniyeti Mecmuası*. 5 (1), 3-37.
- Lowry, J. (2004). The Legal Hermeneutics of Al-Shafi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration. *Islamic Law and Society*. 11 (1), 1-41.
- Melchert, C. (2018). Kûfe'de Hanefîliğin Ortaya Çıkışı Ve Medine Hadîşçiliği. çev. Tuğba Altuncu. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (8), 261-294.
- Müslim, E. (1992). *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- el-Kudât, M. (1985). *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- es-Suyûtî, C. (1979). *Büğyetü'l-Vu'ât fi Tabakâtü'l-Lügaviyyine ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- eş-Şafîi, M. (1993). *İhtilâfî'l-Hadîs*. thk. Amir Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Şahyar, A. (2013). Bid'at Ehliinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Divinity Faculty of Hitit University*. 12 (24), 29-57.
- et-Tahâvî, A. (1984). *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zehri en-Neccar ve Muhammed Seyyid Cad el-Hakk. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- et-Tebrîzî, H. (1979). *Mişkâtü'l-Mesâbih*. thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî.
- Tirmizî, E. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nuri, T. (2005). Mihne Olaylarını Doğuran Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansımaları (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme). *Dinî Araştırmalar*. 8 (23), 153-170.
- Varol, H. (1986). İbn Kuteybe ve Eserleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (6), 141-153.
- Yazıcı, H., Birışık, A., Yavuz, Y. Ş. (1999). İbn Kuteybe. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (20). İstanbul: TDV Yayınları. 145-152.
- Yücel, A. (2014). *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfâv Yayınları.
- ez-Zehebî, M. (1983). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayp el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*. Beyrut: Darü'l-İlm.

Extended Abstract

The third hijri century was a stage in which the reflections of the religious, scientific, political and cultural developments experienced in the first and second centuries were seen and important developments related to the discipline of hadith emerged. In this century, the boundaries of Islamic disciplines in terms of terminology, methodology and basic principles have become more evident. The separation of disciplines has further increased the polemics between different eoles and sects. With the translation of works on philosophy, logic, medicine and astronomy during the Abbasids period, the discussion of reason-religious text began. Mu'tazila and theologians criticized the Ahl al-Hadith on the grounds that they did not comply with reason, analogy and experiential knowledge. The starting point of this criticism is the claim that some narrations contain contradictory information.

In this study, Ibn Qutayba's work called *Ta'vilü Mukhtelif al-Hadith* was examined. Abdullah b. Muslim b. Qutayba was born in Baghdad or Kufa in 213/828, grew up in Baghdad, which was the science center of the time, took lessons from many people here, and died in Baghdad in 276/889. Ibn Qutayba, who continued the Mu'tazila lecture circles in Baghdad, took lessons from the Mu'tazila scholar Câhiz (d. 255/869) and then the councils of the Ahl al-Hadith,

In the *Ta'vilü Mukhtelif al-Hadith*, Ahl Al-Ray, Mu'tazila, Müşebbihe, Murjia and other sects claimed that some narrations contradicted each other, that the acceptance of these narrations was contrary to reason and should be rejected. Ibn Qutayba, on the other hand, argued that there was no conflict between the narrations mentioned, reflecting the thought of the Ahl al-Hadith, on the contrary, some of these narrations were misunderstood and some of them could be reconciled with the method of ta'wil.

It is possible to divide this work into three parts: The first is the section in which the theoretical background of the book and the claims and arguments of some sects and groups are discussed. The second is about the narrations that the some groups saw as problematic in terms of faith and criticized the Ahl al-Hadith for transmitting these narrations, and Ibn Qutayba's answers to these claims. The third deals with the narratives that are claimed to be in dispute on fiqh and practical issues.

The most basic issue in the work is the difference in the point of view of the narrations that cause debate among Ahl al-Hadith, Ahl Al-Ray and theologians. For this reason, Ibn Qutayba criticized Abu Hanifa, one of the important representatives of Ahl Al-Ray, for using arguments such as

the nazar, qiyas and istihsan. According to him, these arguments are the search for solutions open to discussion.

According to Ibn Qutayba, disagreement is not actually a phenomenon that should be rejected. For example, disagreement on practical issues such as fiqh and sunan is natural. However, some theologians disagreed on religious issues such as tawhid, the blessings of heaven, the torment of hell, the torment in the grave, and the Lawh-i Mahfuz rather than practical matters. According to him, since these issues were communicated to his prophet by Allah, the disagreement here cannot be considered as acceptable. Ibn Qutayba took a clear stance against the allegations in question, expressed his side, defended the Ahl al-Hadith passionately, tried to prove that there was no contradiction between the narrations, and mentioned this approach as a motto in the work, "Thank God, we see that there is no conflict here".

Ibn Qutayba underlined that the Ahl al-Hadith had great services to the discipline of hadith and that they had to endure great difficulties in order to obtain the narrations. He showed an approach that the narrations are the basis and the mind is in the position of interpreting the narrations. For this reason, Ibn Qutayba severely criticized the theologians and Ahl al-Ray, who thought that there was a contradiction between hadiths and the Qur'an, hadiths and hadiths, hadiths and reasoning, and hadiths and fact, using arguments such as reason, qiyas, nazar, istidlal, teşbih. He argued that this process of criticism targeting Ahl al-Hadith caused conflict among Muslims.

In the work, the methodology of resolving the conflicts between the hadiths is based on the principle of accepting the authority of the narrations. For this reason, the author argued that the seemingly contradictory narrations do not constitute a conflict in reality, and that this conflict can be resolved with the mechanism of jam'-ta'lif, ta'vil and reinterpretation. The basic parameter of this ta'wil is the method of jam' and ta'lif, which means reconciling the seemingly contradictory narrations. However, his use of weak and some fabricated narrations while using these methods has led to his criticism.

While appreciating Ibn Qutayba's interpretation and re-evaluation of the conflicting hadiths, bringing expansions with other narrations, revealing that some of the claims put forward are not correct in terms of internal integrity and etymology, and actively using the ta'wil mechanism; considering some weak narrations as absolute texts, sometimes directly falsifying the approaches and methods of his opponents in the name of defending the Ahl al-Hadith, and the tendency to resort to some forced interpretations should be noted as points that can be criticized.



Araştırma Makalesi • Research Article

Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın “Kitabu'r-Redd Ala's-Şafîi” Adlı Kitap Örneğinde*

The Mâlikis' Criticism of the İmam Şafîi : In the Example of the Ibn Al-Lebbad's Book “Kitabu'r-Redd Ala's-Shafî'i”

Bedri Aslan^{a,**}

^a Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Batman/TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-4029-6809

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 11 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Eleştiri

İhtilaf

İbnu'l-Lebbâd

Şafîi.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 11 May 2021

Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Criticism

Dispute

Ibnu'l-Lebbad

Shafîi.

ÖZ

İslam hukuk tarihine bakıldığında birbirinden farklı birçok mezhebin ve dahası aynı mezhep içerisinde bile farklılaşan görüşlerin varlığı görülmüştür. Bu ihtilaflar mezheplerin başvurdukları usûl, takip ettikleri yöntemlerindeki farklılık ve fakihlerin istinbat edebilme kabiliyetine bağlanabilir. Ortaya çıkan farklı görüşlerin sahipleri kendi görüşlerini desteklemek ve karşı taraftakinin görüşünü çürütmek için cedel ve eleştiriye başvurmuşlardır. Bunun neticesinde fakihler, birbirlerinin aleyhine reddiyeler yazmışlardır. Bu gibi eleştiriler daha çok mezhepler arasında meydana gelmiştir. Klasik dönem araştırıldığında birçok Mâlikî âlimin İmam Şafîi'yi (ö. 204/820) eleştirdiği görülecektir. Bunlardan biri de İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'dir (ö. 333/944). Birçok konuda İmam Şafîi'yi eleştiren İbnü'l-Lebbâd, İmam Şafîi'yi eleştirdiği konularda İmam Mâlik (ö. 179/795) ile İmam Şafîi'nin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almıştır. Çalışmada İbnü'l-Lebbâd'ın İmam Şafîi'yi eleştirdiği konular, eleştiri üslubu ve yöntemi incelenmiştir.

ABSTRACT

When looked at Islamic law history, many different sects and different views are seen within the same sect. These disputes are attribute to different methods applied by the sects, and Faqihs' abilities to reveal meaning. The emerging different view owners resorted to debate and criticism to support their own views and refute counter views. Accordingly, the Faqihs wrote rebuttals. Such criticisms occurred among sects. Investigating classical period, we see many Mâlikî scholars criticized Imam Shafîi (d. 204/820). Ibn Al-Lebbad Al-Qayrevani is one of them (d. 333/944). Ibn Al-Lebbad criticizes Imam Shafîi on many issues, and compares Imam Mâlik's (d. 179/795) and Imam Shafîi's views. This research studies the criticized subjects, style and criticism method of Imam Shafîi' by Ibn Al-Lebbâd.

1. Giriş

Hilaf ilminin tarihine bakıldığında birçok âlim muhalif görüşleri tenkit ettiklerini görelecektir. Bazı âlimler bu konuda yumuşak ifadeler bazıları ise sert ifadeler tercih etmiştir. İbnü'l-Lebbâd'ın eleştirdiği İmam Şafîi başka âlimlerle yaptığı münakaşalarında daha çok yumuşak ifadeler tercih ettiği görünmektedir. Mâlikî âlimlerin birçoğu ise İmam Şafîi'yi sert ifadelerle eleştirmişlerdir.

(Dakar, 1996: 160-161). Bunların başında da çalışmanın konusu olan “Kitabu'r-Redd Ala's-Şafîi” adlı kitabın yazarı İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî gelmektedir. Bunların dışında bazı âlimler ihtilaflı konuları açıklarken âlimlerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri zikretmekle iktifa etmişlerdir. (İbnü'l-Münzir, 2004: I, 57). Bazı âlimler ise, kendi mezhebinin İmamı ile ona müntesip olan âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra racih olan tarafını tespit

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author
e-posta: aslan-bedri@hotmail.com

etmeye çalışmaktadır. (Cuberî, 2005: 35). Öte yandan bazıları, âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra tercih ettiği görüşleri delillerle beyan etmektedir. (Ferrâ, ts: IV, 10-11). Mesela İmam Şâfiî müçtehitlerin (Ebû Hanife ve el-Evzâi) görüşlerini zikreder ve deliller ışığında racih olan tarafı açıklamaktadır. Yine İmam Şâfiî kendisi ile İmam Mâlik ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî arasında ihtilaflı olan meseleleri delilleriyle zikreder. Bütün bunlar İslam hukuk tarihinde hilaf ilminin ulaştığı noktayı göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu çalışmayla İslam hukuku tarihinde meydana gelen eleştiri ve bu eleştiriye verilen cevapların seviyesini anlamak ve özellikle İbnu'l-Lebbâd'ın İmam Şâfiî'yi eleştirirken başvurduğu yöntem, kullandığı deliller ve tarafsız olup olmadığını tespit etmek amaçlanmaktadır. Ayrıca bu çalışmada İbnu'l-Lebbâd'ın ilmi kişiliği açıklandıktan sonra, İslam'da eleştiri kültürü ve İbnu'l-Lebbâd'ın Şâfiî eleştirisi üzerinde durulacaktır.

1. İbnu'l-Lebbâd ve İmî Kişiliği

Hicri 250 yılında dünyaya gelen İbnu'l-Lebbâd, Dedesi Vişâh, Emevîler'in Kuzey Afrika valisi ve Endülüs fatihi Mûsâ b. Nusayr el-Lahmî'nin azatlılarından. İbnu'l-Lebbâd, Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (v. 289/901) ve kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 297/909), Hamdîs el-Kattân (ö. 289/901), Himâs b. Mervân, İbnu'l-Haddâd el-Mağribî (ö. 302/915), Ebû Bekir İbnu'l-Cezzâr el-Kayrevânî (ö. 369/979) ve Ebu't-Tâhir Muhammed b. Münzir ez-Zebîdî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis tahsil etti. Kendisinden Abdullah b. Ahmed el-İbyânî, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/972), Ziyâd b. Abdurrahman el-Karevî, Ebû'l-Arab et-Temîmî (ö. 333/945), Derrâs b. İsmâil el-Fâsî (ö. 357/968) ve Ebû Muhammed İbnu't-Tebbân (ö. 371/982) gibi âlimler ders aldılar. (Bûzigîbe, 2000: XXI, 119). Kayrevân'da yaşayan Mâlikî âlimlerin önde gelenlerinden olan İbnu'l-Lebbâd, hocası olan Ebû Osman Said b. el-Haddâd'ın (ö. 302/915) vefatı üzerine Mâlikilerin riyaseti ona geçer. İbnu'l-Lebbâd, hıfzı güçlü ve fıkıh alanında içtihatlarıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Medine ehlinin fihri ihtilaflarını iyi bilmekteydi. Yazara nispet edilen birçok kitabın ismi kaynaklarda geçmektedir. Fakat "*Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî*" adlı kitap dışında hiç biri gün yüzüne çıkmamıştır. Bu kitabın da yazara nispeti tartışılmıştır. Fakat Abdülmecid b. Hamde bu kitabı tahkik edip yazara ait olduğunu söylemiştir. (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 11-34). İbnu'l-Lebbâd'ın yaşadığı asır mezheplerin tedvin edildiği döneme rastlamaktadır. Bu dönemde Afrika'da yaşayanların çoğu Mâlikî mezhebine müntesip idiler. (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 17-18).

Bilindiği gibi bazı konularda mezhepler arasında ihtilaflar meydana gelmiş ve bu münasebetle farklı mezheplere müntesip olan âlimler birbirlerinin aleyhine reddiyeler yazmışlardır. Fakat İslam hukuk tarihine bakıldığında İmam Şâfiî'ye yönetilen eleştiriler her kesimden ve farklı mezheplerden geldiğini görmekteyiz. (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 28). İmam Şâfiî'yi eleştirenlerin başında da Mâlikiler gelmektedir. Mâlikiler tarafından yoğun bir şekilde İmam Şâfiî'nin eleştirilmesi öğrencisi olduğu İmam Mâlik'i bazı konuda eleştirmesi ve bu eleştirinin Mâlikilerin yoğun bir şekilde bulunduğu Afrika kıtasında meydana gelmesine bağlanmaktadır. Bunun dışında fikir düşünce yönteminden kaynaklanan farklılık ve mezhepler arasında meydana gelen

taassuba da bağlananlar olmuştur. (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 28-32).

2. İslam'da Eleştiri Kültürü

İslam hukukunun dayandığı Kitap ve sünnetin nasları sınırlı, ortaya çıkmış ve çıkacak meselelerin de sınırsız olması birçok meselenin içtihatla çözümlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bununla birlikte Kitap'taki bazı ayetlerin delaletinde ve sünnetin sübutu ile delaletindeki ihtilafların var olması ve her mezhebin uyguladığı yöntemin birbirlerinden farklı olması birçok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de hâs lafızların yanında âm lafızların bulunması ve cüz'î hükümlerle birlikte genel hükümlerin vaz' edilmesi de farklı içtihatların meydana gelmesine etki etmiştir. Nitekim fakihler, zaman ve mekâna göre kendi kabiliyeti nispetinde icthâd ve yoruma açık naslara dayanarak meseleleri çözüme kavuşturmak suretiyle bize devasa bir fıkıh mirası bırakmışlardır. (Aslan, 2019: 108). İslam hukukunun temel ilkeleri ve nasların yoruma açık olan özelliğine dayanan fakihler birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüş sahiplerinin birbirlerini eleştirmesinin amacı hakkın ortaya çıkmasıdır. Hatta bu eleştiriye sahabe dönemine götürmek mümkündür. Mesela Hz. Aişe, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği "Sizden biriniz uykudan uyandığında kaba sokmadan önce elini yıkasın. Çünkü böyle bir kimse elinin nerede gecelediğini bilmez" (İbnu Mâce, 2009: II, 272) şeklindeki hadisi eleştirmiştir. Hz. Aişe "O sizi seçmiş ve dinde size hiçbir zorluk yüklenmemiştir" (Hacc, 22/78) mealindeki ayete dayanarak büyük kaptaki suya elini sokmadan yıkama mükellefiyetinin sıkıntı ve zorluğa yol açacağı gerekçesiyle hadisi kabul etmemiştir. (Şabân, 2003: 84).

Daha sonraki dönemlerde eleştiri kültürünün devam ettiğini görülmektedir. Özellikle mezheplerin tedvin dönemi ve sonrasında eleştiri konusunda birçok kitap yazılmıştır. Mesela Ebû Hanife ile Evzâi'nin birbirlerini eleştirmeleri, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik ile Muhammed eş-Şeybanî'ye yönelik eleştirileri ve Şeybanî'nin ehli Medine'ye eleştirileri de ilk dönem eleştirileridir. Bu dönemde yaşayan âlimler arasındaki eleştiriler birbirlerini küçük düşürmek için veya mezhep taassubundan değil gerçeklerin ortaya çıkması için yapılmıştır. Bunu onların birbirlerini eleştirirken kullandıkları ifadelerden anlamak mümkündür. Nitekim İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirirken onun hakkında olumsuz bir ifade kullanmaması, mevcut olan ihtilafları şu şekilde açıklaması: "Biz bu konuda şu hadise dayanmaktayız. Bazıları ise diğer bir hadise dayanarak farklı düşünmüştür. Oysaki bizim dayandığımız hadis ma'ruf, kendisinin dayandığı hadis ise meçhuldür" o dönemde yapılan eleştirilerin ne kadar seviyeli olduğunu göstermektedir. (Şâfi, 2001: VIII, 517). Ayrıca İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirirken ismini zikretmemesi de eleştiri yapılırken uyulması gereken ahlakın ne olduğunu bize göstermesi bakımından önemlidir.

Öte yandan İmam Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'yi (ö. 189/805) eleştirirken kendisi ile Muhammed b. Hasan'ın dayandıkları hadisleri zikreder ve kendisinin kaynak olarak gösterdiği hadislerin daha sağlam olduğunu söylemekle yetinmektedir. (Şâfi, 2001: IX, 85-88). Benzer şekilde Muhammed b. Hasan da Medine ehlini eleştirirken sert ifadeler kullanmadan sadece her iki tarafın dayandıkları delilleri zikrederek bunları değerlendirmekle iktifa

etmektedir. (Şeybânî, ts: I, 71-73). Yine sonraki dönemlerde yaşayan Hanefilerden el-Esmendî (ö. 552/1128), Şâfiîlerden Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083) ve Mâlikilerden Abdulvehhab el-Bağdâdî (ö. 422/1030) gibi birçok âlim, ihtilafli meseleleri ele alırken karşı tarafı ağır ifadelerle eleştirmeden diyalog tarzı bir tartışma seçerek tarafların dayandıkları delilleri zikretmekle yetinmektedir. (Şirâzî, ts: I, 11-13; Saltekin, 2020, 197-151).

Bununla birlikte bazı âlimler kendi mezhebini savunmak adına karşı tarafı eleştirirken ağır ifadeler kullandıkları görülmektedir. Örneğin Mâlikilerden Yusuf b. Yahya el-Endelüsî (ö. 289/902) ve İbnü'l-Lebbâd İmam Şâfiî'ye; Said b. el-Hadâd ise Ebû Hanife'ye ağır eleştirilerde bulunmaktadır. (Aşşâk, 2005: I, 48-53). Yine Hanefilerden Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 371/981), İmam Şâfiî'yi sert ifadelerle eleştirmektedir. (Cessâs, 1992: III, 350). Şâfiîlerden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî de (ö. 489/1096), Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) ağır eleştirilerde bulunmaktadır. (Sem'ânî, 1998: II, 382; Aslan, 2015: 30). Nevevî'nin Gazâlî'ye yönelttiği eleştiriler de bu kabilden sayılabilir. (Saltekin, 2019, 121-136).

3. İbnü'l-Lebbâd'ın Şâfiî Eleştirisi

İbnü'l-Lebbâd, "*Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî*" adlı kitabında otuz dört meseleyi ele alır. Bunları ele alırken de fıkıh kitaplarında geçen meselelerin sıralamasına dikkat etmeden konuları karışık vermektedir. Yazar, kitabın girişinde "bu eser, İmam Şâfiî'nin Kitap ve sünnete muhalif olan görüşlerinin söz konusu olan bazı meseleleri içermektedir" diye açıklamalarda bulunmaktadır. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 47). Ele aldığı meselelerin başında bayılan kişinin kendine geldiğinde namazla ilgili mükellefiyetlerinin neler olduğunu üzerinde durmaktadır. Yazar, meseleleri karşılaştırmalı olarak ele alır. Birçok başlıkta İmam Şâfiî'ye hitaben "sen mi yoksa Mâlik mi Peygamber'in sünnetine daha bağlıdır" diyerek İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşlerini delillerle zikreder. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 51-105). İki imamın görüşlerini karşılaştırdıktan sonra da İmam Şâfiî'nin Kitap, sünnet ve ümmetin kabul ettiği görüşlere muhalefet ettiğini iddia eder. İbnü'l-Lebbâd bazen İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri de ona nispet etmektedir. Yine bazen İmam Şâfiî'yi hadislerde ekleme yapmakla eleştirmektedir. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 79-80). Yazar, dokuz yerde İmam Şâfiî'nin hadislere muhalefet ettiğini (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 50-51), yedi yerde kendi görüşüyle amel ettiğini (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 50-51), altı yerde hadislerde olmayana hadise eklediğini (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 53, 54, 55, 59, 61, 63), altı yerde İmam Şâfiî'nin görüşleri birbirleriyle çeliştiğini (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49, 52, 69, 71, 80, 86) ve iki yerde de Hz. Peygamber'in söylemediği şeyleri ona nispet ettiğini iddia etmektedir (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 58-65).

3.1. İbnü'l-Lebbâd'ın Eleştirisi Üslubu

İslam hukuk tarihinde meydana gelen eleştirilerde bakıldığında da yumuşak ifadeler hâkim olduğu müşahede edilmektedir. Fakat İbnü'l-Lebbâd ağır ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. Hatta yazar, "*Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî*" adlı kitabında birçok âlimin tercih ettikleri diyalog tarzı bir tartışmayı değil, farklı bir üslup kullanarak İmam Şâfiî'yi küçük düşürmeye çalışmaktadır. Mesela yazarın başvurduğu üsluplarından bazıları şunlardır: "Senin sözlerin ne kadar da gariptir", (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49), "sözlerin

ne kadar da birbirleriyle çelişmektedir", (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49), "hiçbir âlim senin söylediklerini söylememiştir", (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49), "siz mi ? Hz. Peygamber'in hadislerine bağlısınız yoksa İmam Mâlik mi bağlıdır", (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49-50-51), "siz mi ? Hz. Peygamber'in hadislerine saygılı yoksa İmam Mâlik mi? saygılıdır" (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 55).

Yazar "siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerine bağlıdır" ve "siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerini hakkıyla nakletmiştir" şeklindeki ifadeleri dokuz yerde kullanır. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 49-50), İbnü'l-Lebbâd, "Siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerine saygılıdır" şeklindeki ifadeleri altı yerde kullanır (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 55-57-59-63-65-67). Yazar, İmam Şâfiî'yi eleştirirken bazen yumuşak (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 75-107), birçok yerde de sert ifadeler kullanır (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 51-53). Yazarın İmam Şâfiî'yi eleştirirken kullandıkları sert ifadeleri yaşadığı asrın siyasi olaylar, mezhepler aranasında meydana gelen çekişmeler ve İmam Şâfiî'nin Mısır'a geçtikten sonra İmam Mâlik'i eleştirmesi gibi nedenlere bağlanabilir (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 32).

3.2. İbnü'l-Lebbâd'ın Eleştirisi Yöntemi

Yazar, seçtiği meseleler hakkında ilk önce İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin dayandığı ayet ve hadisleri zikreder. Daha sonra da İmam Şâfiî'nin dayandığı ayetler ve hadisleri yorumlayıp onun hatalarını ortaya koyar. Ayrıca İbnü'l-Lebbâd, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirdiği konuları ele alıp İmam Mâlik'in haklı olduğunu ispat etmeye çalışır. İbnü'l-Lebbâd'ın "*Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*" adlı kitabı araştırıldığında yazar baştan sona kadar ele aldığı bütün konularda İmam Şâfiî'yi eleştirir ve İmam Mâlik'in haklı olduğunu iddia etmektedir. Hatta İmam Mâlik'i haklı göstermek adına bazı konularda İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri ona nispet ettiği görülmektedir (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 80). Nitekim kitabı tahkik eden Abdülmecid b. Hamde, İbnü'l-Lebbâd'ın bahsedilen kitapta başvurduğu yöntem ve üslubunu eleştirmektedir. Ona göre yazar, meselelerin gerçek ve şeriata uygun olan hükümlerinin ortaya çıkması değil, sadece İmam Şâfiî eleştirmek ve onu küçük düşürmek amacıyla meseleleri tartışmaktadır. Bunun nedeni ise İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'in öğrencisi olduğu halde Mısır'a geldikten sonra onu eleştirmesidir. Hatta birçok Mâlikî âlim bu nedenle İmam Şâfiî'yi eleştirdikleri görüldüğü söylemektedir. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 38).

3.3. İbnü'l-Lebbâd'ın İmam Şâfiî'ye Yönelttiği İthamlar ve Bazı Meselelerin Tahlili

3.3.1. İmam Şâfiî Meseleleri Anlamamıştır İddiası

Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre nafile namazlar gibi farz namazlar da Kabe içinde kılınabilir. İmam Şâfiî, görüşünü Bilal'in (r.a) Hz. Peygamber'in bunu yaparken gördüğü ve rivayet ettiği "Peygamber (s.a.s) Kabe içinde namaz kıldı" (Buhârî, 1422: III, 168) şeklindeki hadise dayandırmaktadır. (Şâfi, 2000: VIII, 552). Mâlikiler ise, rivayet edilen hadisi farz namazlılarla değil nafile namazlara ilgili olduğu söylemektedirler. Fakat İmam Şâfiî, rivayet edilen "Peygamber (s.a.s) Kabe içinde namaz kıldı" şeklindeki hadisin sadece nafile namazlarla ilgili olup farz namazların Kabe içinde kılınması sahih değildir anlamında kullanılması hakkında Hz. Peygamber'den net bir bilgi

gelmediği için bu konuda farz ile nafilâ namazlar arasında her hangi bir fark olmadığını söylemektedir. İbnü'l-Lebbâd, Kabe içinde farz namazların kılınmasıyla ilgili İmam Şâfiî'yi "(Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin" (Bakara, 2/144) mealindeki ayetin emrine uymadığını ve Hz. Peygamber'in hadislerini de bir kenara bırakıp kendi görüşüyle amel ettiğini ileri sürerek İmam Şâfiî'yi bu konuda cehaletle itham etmektedir. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 51). Yazara göre, yukarıda zikredilen hadis, nafilâ namazlarla ilgili olup "yüzünüzü hep onun yönüne çevirin" (Bakara, 2/150) mealindeki ayetin ise farz namazların Kabe dışında kılınmasını gerektirmektedir.

3.3.2. İmam Şâfiî Kendi Görüşlerini Sünnet Olarak Sunmuştur İddiası

Yazar, hac için ihrama girmeden güzel koku kullanılması hakkındaki İmam Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirirken onun sünneti terk edip kendi görüşlerini sünnet olarak nitelendirdiğini söylemektedir. Hac için ihrama girmeden güzel kokunun kullanılması hakkında İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşleri şöyledir: İmam Mâlik, kokusu bir süreliğine devam eden güzel kokuların ihrama girmeden önce kullanılmasını ne emretmiş ne de nefyetmiştir. Kokusu kısa bir süre devam eden kokuların kullanılmasını ise caiz görmüştür. İmam Şâfiî, kokusu uzun süreli devam eden kokuların kullanılmasında herhangi bir sakıncanın olmadığını söylemiştir. Her iki taraf da görüşlerini Hz. Aişe'nin rivayet ettiği "İhrama girmeden ve ihramdan çıkıp da tavaf etmeden önce Hz. Peygamber'e güzel koku sürerdim" şeklindeki hadise dayandırmaktadırlar. İmam Şâfiî, hadiste zikredilen kokuların devam etme ihtimali üzerinde durmuş ve bu özellikte olan kokuların kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemiştir. İmam Mâlik ise ihrama girilmeden önce kullanılan kokuların kısa süreli devam etmesinin kesin olduğu, ihram süresince devam edebilme ihtimali olup hakkında açık bir nass bulunmadığı için bu konuda görüş belirtmemiştir. (Şâfiî, 2000: VIII, 552; İbnü'l-Lebbâd, 1986: 64). İbnü'l-Lebbâd, İmam Mâlik'in bu konuda kesin bilgilerle, İmam Şâfiî ise kesin olamayan bilgilerle amel ettiğini öne sürmektedir. Bu da sünnet değil kendi görüşleridir diye eleştirmektedir. (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 59-64).

3.3.3. İmam Şâfiî Kuran'ı Kerimi Yanlış Tefsir Etmıştır İddiası

Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre bir erkeğin yabancı bir kadına dokunması durumunda erkek ve kadının abdesti bozulur. Mâlikî mezhebine göre ise bu durumda erkeğin de kadının da abdesti bozulmaz. İmam Şâfiî bu görüşünü Kuran'ı Kerim'in "Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup (او لامستم النساء), su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin" (Nisâ, 3/43) mealindeki ayet ve bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle dayandırmaktadır. Fakat yazar bu konuda İmam Şâfiî'yi Kuran'ı Kerim'in ayetlerini yanlış tefsir ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca yazar "*Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*" adlı eserinde erkeklerin kadınlara dokunması hususunda dokunulan karşı taraf ister mahrem olan akraba veya yabancı ister büyük veya küçük olsun aralarında herhangi bir fark olmadığı ve bu durumun

abdesti bozduğu iddiası İmam Şâfiî'ye nispet etmektedir (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 81). Fakat İmam Şâfiî'nin yazdığı eserler ve Şâfiî fakihlerin kitaplarına bakıldığında böyle bir bilginin yer almadığı görülecektir.

3.3.4. İmam Şâfiî İcmâ'a Muhalefet Etmıştır İddiası

İmam Şâfiî'ye göre çocukların avretine dokunmakla abdest bozulur (Şâfiî, 2000: I, 15). İmam Mâlik'e göre ise bozulmaz. Yazar, İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü icmâ'a aykırı olduğunu iddia eder. O, delilleri işlerken İmam Şâfiî'ye yönelik ağır ifadeler kullanır. "*Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*" adlı eserinde İmam Şâfiî'ye şu soruları yönelir. "Ey Şâfiî icmâ'a aykırı olan görüşün kaynağı Kuran'ı Kerim mi, Hz. Peygamber'in sünneti mi yoksa bunları ilim ehlinde mi aldınız? Bu konuda senin delilin nedir?" (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 83). Fakat bizim delilimiz Ebû Zeyyan'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Peygamber (s.a.s) Hz. Hasan'ın bacaklarını açarak avretini öperdi" şeklindeki hadistir." Yazarın delil olarak zikrettiği hadis ise Hatip el-Bağdâdî ve diğer âlimler tarafından mevzu görülmektedir (Şevkânî, ts: 388). Ayrıca fıkıh kitapları araştırıldığında İmam Şâfiî'nin dışında Abdullah b. Ömer, Sait b. Musayyeb, Ebân b. Osman, İmam Ahmed, Davud ez-Zahiri ve Evzâi gibi birçok fakih avrete dokunmanın abdesti bozduğunu söylemişlerdir (İbn Kudâme, 1968: I, 131). Bu da İmam Şâfiî'nin görüşü icmâ'a aykırı olduğu iddiasını çürütmektedir.

3.3.5. İmam Şâfiî Hadislere Ekleme Yapmıştır İddiası

İmam Mâlik'e göre köpek necis değildir. Dolayısıyla bir kapın içindeki sütü içtiği zaman kabın yıkanması gerekmediği gibi arta kalan süt de içilebilir. İmam Şâfiî'ye göre köpeğin içtiği kap necis olduğu gibi içindeki içecek ve yiyecekler de necis olur. Buna göre kapın içindekilerin dökülmesi gerekir. Ayrıca kap bir kere toprakla olmak üzere yedi kere suyla yıkanması icap etmektedir (Şâfiî, 2000: I, 19). İmam Şâfiî, görüşlerini bu konuda rivayet edilen "Köpek, birinizin kabından diliyle su içerse, onu döksün ve kabı yedi defa yıkasın" (Müslim, ts: I, 234) şeklindeki hadise dayandırmıştır. İmam Şâfiî, hadiste geçen "onu dökünüz" kavramından yola çıkarak hem kap hem de içindeki maddelerin necis olduğuna hükmetmiştir. Ayrıca domuzun içtiği kapların da köpeğin yaladığı kaplar gibi bir defa toprak olmak üzere yedi defa yıkanmalıdır. Domuzla ilgili herhangi bir nas bulunmamaktadır. Fakat İmam Şâfiî, köpeğin daha kötü durumda olan domuzu köpeğe kıyas etmiştir (Ensârî, ts: I, 39). Yazar bu konuda İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirdikten sonra İmam Şâfiî'yi Hz. Peygamber'in hadislerinde olmayan bir şeyi hadislerle eklemekle suçlamaktadır. Ona göre domuz veya köpeğin yaladığı tabakların necis olduğu hususu hadislerde geçmediği halde imam Şâfiî bunları necis saymıştır (İbnü'l-Lebbâd, 1986: 54). Fakat Hz. Peygamber'den rivayet edilen "İçinizden birinin kabından köpek içerse o kabı yedi defa yıkasın" şeklindeki hadisin gereğiyle kabın yedi defa yıkanması gerekir. Bütün bunları değerlendirdiğimizde İmam Şâfiî'nin hadislerle ekleme yaptığını söylemek mümkün değildir. Zira İmam Şâfiî, dayandığı hadiste "onu dökünüz" şeklindeki ifadede kaptaki maddenin necis olduğunu kanısına varmıştır. Domuzla ilgili verdiği hüküm ise kıyasa dayanmıştır. İmam Mâlik de İmam Şâfiî gibi kıyası kabul ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla kıyasa dayanan hükümlerin hadislerle ekleme olarak nitelendirmek

uzak bir ihtimal olduğu gibi doğru olarak da görülmemektedir.

3.3.6. İmam Şâfiî Hz. Peygamber'in Söylemediğini Ona (s.a.s) İsnad Etmiştir İddiası

Genel olarak mezhepler arasında beş veskten (653 kg.) az olan gıdalarda zekât olmadığı hususunda önemli bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira bu konuda Hz. Peygamber'den beş vesaktan az olan (toprak ürünleri) için zekât yoktur" (Buhârî,1422: II, 126.) şeklinde muhkem bir hadis rivayet edilmektedir. Fakat gıdaların birbirlerine eklenip zekât verilmesi veya kabukları farklı olan gıdaların zekâtı hususunda bazı farklar bulunmaktadır. Yazara göre İmam Mâlik, birbirlerinden farklı gıdaların birbirlerine eklenerek zekâtlarının verilmesini caiz görmemektedir. Bilakis her gıda tek başına değerlendirilir. Beş vesaka ulaştığında zekâtı verilir. Ulaşmadığında ise zekâtı verilmez (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 57-58). İmam Şâfiî de bahsedilen görüşlere katılmaktadır. Fakat İmam Şâfiî çavdarı da buğdayın bir çeşidi olarak sayarak çavdar ile buğday birbirlerine eklenilerek zekâtları verileceği görüşündendir. Ayrıca İmam Şâfiî'ye göre, harmandan sonra tanelerinin başaklarından ayrıldığı için buğdayın zekâtı beş vesaka ulaştığında verilir. Çavdarın ise harmandan sonra da bütün tanelerin başaklarından ayrılmadığı için nisabı on vesaktır. Başka bir ifadeyle çavdarın zekâtı beş vesaktan değil on vesaka ulaştığında verilir (Şâfiî, 2000: II, 35). Burada İmam Şâfiî hem çavdarı buğdaya eklemiş hem de çavdarın kabukla satıldığı için zekât nisabını on vesak olarak belirlemiştir. Bu hususta yazar da İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten farklı olan bu konudaki görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hadislerinde farklı gıdaların birbirlerine eklenmesi veya çavdarın zekâtı on vesake ulaştığında verilmesi gibi herhangi bir malumat geçmemektedir. İmam Şâfiî bu görüşleriyle Hz. Peygamber'in söylemediği bazı hükümleri ona nispet etmiştir (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 58). Ayrıca Mâlikî fıkıh kitapları araştırıldığında yazarın bu konuda İmam Mâlik ile ilgili aktardığı bilgilerin de doğru olmadığını görülecektir. İmam Mâlik de İmam Şâfiî gibi bazı gıdaların birbirlerine ekleneceğini söylemektedir. Hatta ona göre, buğday ile arpa birbirlerine eklenerek zekâtları verilmelidir (İbn Rüşd, 1975: I, 266).

Zikrettiklerimiz dışında yazar, İmam Şâfiî'nin birçok konuda çelişkiye düştüğünü iddia etmektedir. İddialarını ispat etmek üzere de İmam Şâfiî'nin farklı meselelerdeki yorumlarını ele alıp aralarındaki çelişkileri zikretmektedir (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 70-71). Hatta bazı yerlerde İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri ona nispet etmektedir. Mesela yazar, İmam Şâfiî'nin ölümlere dokunmanın abdesti bozduğunu (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 84), anne, kız kardeş ve kız gibi mahremlere dokunmanın abdesti bozduğunu (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 81) ve ölen kişinin karnı üzerine kılıç ve demir gibi ağır bir şeyin konması gerektiğini söylediğini (İbnu'l-Lebbâd, 1986: 79-80) iddia etmektedir. Fakat İmam Şâfiî'nin kitaplarını araştırdığımızda bu konulardan hiç birinin geçmediğini görmekteyiz. Bütün bunları ele aldığımızda yazar, İmam Şâfiî'yi birçok yerde haksız yere eleştirdiğini söyleyebilir.

4. Sonuç

İslam hukuk tarihi araştırıldığında birçok meselede ihtilaf meydana geldiği görülecektir. Buna binaen âlimlerin

ihtilaflarını ele alan birçok eser telif edilmiştir. İhtilafları ele alan âlimlerden bazıları tarafsız bir şekilde mevcut ihtilafları tercih etmeden olduğu gibi sunmuşlardır. Bazıları ise ihtilaflı meseleleri ele alıp kendi mezhebinin görüşünü tercih etmiş diğer mezheplerin görüşlerini de eleştirmiştir. Yine birçok âlim, ihtilaflı meseleleri ele alırken karşı tarafı ağır ifadelerle eleştirmeden diyalog tarzı bir tartışma seçerek tarafların dayandıkları delilleri zikretmekle yetinmişlerdir. Bazılarının ise kendi mezhebinin savunmak adına karşı tarafı eleştirirken ağır ifadeler kullandıkları görülmektedir. Bunlardan biri de ele aldığımız "Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî" adlı kitabın yazarı olan İbnu'l-Lebbâd el-Kayrevânî'dir. Yazar birçok yerde İmam Şâfiî'yi cehalet, Kuran'ı Kerim'i bilmeme, Hz. Peygamber'in hadislerini terk etme ve hadislerde bulunmayan hükümleri hadislerle sokmakla eleştirmektedir. Yazarın bu gibi ithamlarını yazarın yaşadığı dönemin ilmi tartışmalarına, Mısır'da İmam Şâfiî mezhebinin Mâlikî mezhebinin yerine geçmesine ve İmam Şâfiî'nin bazı meselelerde İmam Mâlik'i eleştirmesine duyulan hazımsızlığına dayandırmak mümkündür. İslam hukuku kaynakları araştırıldığında İbnu'l-Lebbâd'ın İmam Şâfiî'ye yönelttiği birçok eleştiri ve ithamları yerinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aslan, B. (2019). *İslam Hukukunda Esneklik*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Aslan, B. (2015). "Semâni'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsi'ye Yöneltilmiş Eleştiriler", *Artuklu Akademi*, 2/1, 21-42.
- Aşşâk, A. (2005). *Menhecû'l-hilâf ve nakdi'l-fikhî inde el-imam el-mâzirî*. Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsât.
- Buhârî, M. (1422). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, y.b: Dârü Tevkî'n-Necât.
- Büzigîbe, M. (2000). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV.
- Cessâs, A. (1992). *Ahkâmu'l-Kuran*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dârü'l-İhyâ.
- Cuberî, K. (2005). *et-Tevessut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsim, fi'l-Mesâili'l-Leti İhtelefâ fihâ min Mesâili'l-Mudevvene*, thk. Ebû sufyân Mustafa Bâhû, Tantâ: Dârü'd-Diyâ.
- Dakar, A. (1996). *İmamu's-Şâfiî Fakihu's-Sünneti'l-Ekber*, Dimaşk: Dârü'l-Kalem.
- Ensârî, Z. (ts.). *el-Gararu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*, y.b: el-Metbaatu'l-Meymeniyye.
- Esmendî, M. (ts.). *Tarîkatu'l-Hilâf fi'l-Fikh Beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, y.b:
- Ferrâ, M. (ts.). *et-Talîkatu'l-Kebîre fi Mesâili'l-Hilâf ala Mezhebi İmam Ahmed*, y.b:
- Kâdî Abdulvahhab, (ts.). *el-Maûne ala Mezhebi Âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş Abdülhakk, Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye.
- İbn Kudâme, A. (1968). *el-Muğni*, y.b: Mektebetu'l-Kahire.

- İbnu'l-Lebbâd, M. (1986). *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfi*, thk. Abdülmecid b. Hamde, Tunus: Dârü'l-Arab.
- İbn Mâce, M. (2009). *Sünenü İbn Mâce*, y.b: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- İbnü'l-Münzir, M. (2004). *el-İsrâf ala Mezâhibi'l-Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağır Ahmed el-Ensâri, İmârât: Mektebetü Mekke es-sekâfiyye.
- İbn Rüşd, M. (1975). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Osmânî, M. (ts.). *Rahmetu'l-Ümme fî İhtilâfi'l-Eimme* y.b: el-Mektebetu't-Tevfikîyye.
- Müslim, M. (ts.). *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Sahnûn, A. (1994). *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, y.b: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Saltekin, A. (2020). Mezhep İçi Eleştiri Kültürü: Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Ebû Sevr Eleştirisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), 137-151.
- Saltekin, A. (2019). Mezhep İçi Eleştiri ve Tenkih Faaliyeti: Nevevî'nin Gazzâlî Eleştirisinde Kullandığı İfadelerin Tahlili, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve*

- Tahammül Ahlâkı*, Ensar Yayınları. cilt: I, s. 121-136
- Semânî, M. (1998). *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyâd: Mektebetu't-Tevbe.
- Serdifi, M. (1999). *el-Ma'âni'l-Bedi'a fî Ma'rifeti İhtilâfi Ehli's-Şeri'a*, thk seyyid Muhammed muhennâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şabân, Z. (2003). *İslam İminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şâfi, M. (2000). *el-Ümm*, Mansura: Dârü'l-Vefâ.
- Şevkânî, M. (ts.). *el-Fevâidu'l-Mecmu'a fî Ahâdisi'l-Mavzû'a*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Beyrut: el-MektEbû'l-İslamî.
- Şeybânî, M. (ts.). *Kitabu'l-Hucce ala Ehli'l-Medine*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- Şîrâzî, İ. (ts.). *en-Nükket fî'l-Mesâili'l-Mühtalaf fihâ beyne's-Şâfi ve Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Extended Abstract

Since the age of companions, there always have been disputes on precedential issues, since in the Islamic law some decree depend on texts while a great amount relies on precedents. As known, when jurists reveal decrees from the texts, they follow the methods of the sects they belong to. Methods which differ from each other similarly cause the decrees to differ from each other. When the Islamic law history is studied, it is seen that views, which differ from each other within the same sects exist in addition those between different sects. These disputes can be aligned to the methods applied by the sects, differences in the ways they follow, and the ability of the jurists to reveal. Owners of the different views revealed have applied to debates and critics to support their own views and debunk the views of jurists thinking differently. As a result, jurists have written rebuttals against each other. Such rebuttals and critics have occurred between sect finding scholars as well scholars belonging to a certain sect.

When the history of knowledge of disputes is studied, it is seen that many scholars have criticized adversary views. Some scholars have preferred soft statements while others used harsh expressions. Imam al-Shafii who criticized jurists in many of his works has preferred a soft language in debates. Most of the Maliki scholars have criticized Imam al-Shafii harshly. Among these is Ibn al-Labbad al-Qairawani who is the author of the book "Kitab al-rad ala al-Shafii", which is the subject of the study. Apart from these, some scholars are satisfied with mentioning the views of the scholars and the evidences they rely on while explaining some disputed issues. However some other scholars, after mentioning the views of the Imam of the sect he belongs to and other scholars belonging to this sect, try to determine the preferred side. On the other hand, some others, after mentioning the views of the scholars, express the views they prefer with evidences. For instance Imam al-Shafii expresses the views of the interpreters of the law (Abu al-Hanifa and al-Awzai) and determines the preferred side via evidences. Imam al-Shafii, mentions the disputed issues between himself and Imam al-Malik and Muhammad bin Hasan al-Shaybani with evidences. All of these are important since they show the level, which the knowledge of disputes has arrived at.

As the history of Islamic law is viewed, it is seen that many issued have been resolved via precedents. Since there are differences between methods and capabilities of the scholars, there have been disputes in many issues. Many

works have been produced dealing with the disputes between scholars. Some of the scholars dealing with the disputes have preferred present the current disputes impartially. Some others have dealt with the issues based on the views of their sects, and have criticized other sects' views. However some other scholars, in order to defend their sects, have used very harsh statements against other sects. One of these scholars is the abovementioned Ibn al-Labbad al-Qairawani who is the author of the book "Kitab al-rad ala al-Shafii". In addition when the classical period is studied, it is seen that many Maliki scholars have criticized Imam al-Shafii like Ibn Labbad have done. Ibn al-Labbad, who has criticized Imam al-Shafii in many issues, compares the views of Imam Malik and Imam al-Shafii on these issues.

The author has accused Imam al-Shafii for being ignorant, not knowing the Holy Quran, abandoning the hadiths of Prophet Muhammad and introducing provisions to the hadiths, which are not originally present in the hadiths. It is believed that these accusations of the author are born from the scientific discussions of that period, Imam al-Shafii's sect replacing Imam Malik's sect in Egypt and being upset with Imam al-Shafii's criticizing Imam Malik in some issues.

Apart from these, the author claims that Imam al-Shafii is in discrepancy in many issues. In order to justify his accusations, he has mentioned comments of al-Shafii on different issues and talks about the discrepancies between these comments. In addition he even attributes some statements to Imam al-Shafii, which he has never said. He claims that Imam al-Shafii has said that touching the dead or touching one's mother, sister and daughter requires renewal of ablution, and that it is necessary to put heavy objects like sword or metal on the body of dead. However it is seen that al-Shafii has never said such things when his books are reviewed. If all these are observed, it is possible to say that the author has unjustly criticized Imam al-Shafii.

In this study the objective is to understand the level of the critics in the history of Islamic law, and the replies given to these critics, and especially to identify the method employed and the evidences used by Ibn Labbad when criticizing Imam al-Shafii, and whether he was impartial or not when doing this. Furthermore, after explaining Ibn Labbad's scholar identity, the culture of critics in Islam and criticizing of Imam al-Shafii by Ibn Labbad will be mentioned in this study.



Araştırma Makalesi • Research Article

Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe*

Hz. Aisha As A Critical And Criticized Companions

Bünyamin Erul ^{a,**}

^aProf. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis ABD, Ankara/Türkiye.
ORCID: 0000-0003-0630-4147.

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 10 Haziran 2021

Kabul tarihi: 19 Haziran 2021

Anahtar Kelimeler:

Hz. Aişe

Tenkid

Sahâbe

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 10 June 2021

Accepted: 19 June 2021

Keywords:

Hz. Aisha

Critical

Companions

ÖZ

Allah Rasûlü'nün verdiği eğitim ve öğretim sayesinde sahabe arasında eleştirel zihniyetin hayli canlı olduğu herkesin malumlarıdır. Bu zihniyetin en önde gelen siması hiç şüphesiz Hz. Aişe annemizdir. O, keskin zekası ve muhakemesi, sahip olduğu öğrenme iştihakı, gerçeği öğrenebilme adına yapmış olduğu sorma ve sorgulama yeteneği ile daha Hz. Peygamber zamanında bu sahada temayüz etmiştir. Tebliğimizde “istidrâk” kavramının kapsamı, sorulan soruya cevap verme, bir hususu idrak etmeye çalışma, itiraz etme, düzeltme, açıklama yapma ve nihayet eleştirme olmak üzere oldukça geniş tutulacaktır. Konuyu, vereceğimiz çeşitli örneklerle şu dört başlık altında inceleyeceğiz: Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye Yönelttiği İstidrâklar, Sahabenin Hz. Aişe'ye Yönelttiği İstidrâklar, Kadim Alimlerin Hz. Aişe'ye Yönelttiği İstidrâklar, Çağdaş Alimlerin Hz. Aişe'ye Yönelttiği İstidrâklar.

ABSTRACT

Thanks to the education and training given by the Prophet, it is known by everybody that the critical mindset is very lively among the Companions. Hz. Aisha is undoubtedly the most prominent figure of this mentality. With her sharp intelligence and judgment, her desire to learn, and her ability to ask and question the truth, she stood out in the time of the Prophet. We will examine the subject with the various examples we will give, under the following four headings: Istidraks that the Prophet directed to Hz. Aisha, Istidraks directed by the Companions to Hz. Aisha, Istidraks directed to Hz. Aisha by the Ancient Scholars, Istidraks directed by Contemporary Scholars to Hz. Aisha

1. Giriş

Allah Rasûlü'nün verdiği eğitim ve öğretim sayesinde sahabe arasında eleştirel zihniyetin hayli canlı olduğu herkesin malumlarıdır. Bu zihniyetin en önde gelen siması hiç şüphesiz Hz. Aişe annemizdir. O, keskin zekası ve muhakemesi, sahip olduğu öğrenme iştihakı, gerçeği öğrenebilme adına yapmış olduğu sorma ve sorgulama yeteneği ile daha Hz. Peygamber zamanında bu sahada temayüz etmiştir. Onun Kur'an, Sünnet, Sîret ve Hadise olan vukufiyeti, akli, muhakemesi ve ufku sayesinde birçok

konuda gerek sahabe ve gerekse tabiun kuşağında ortaya çıkan birçok yanlış anlama, yorumlama ve hatalı aktarma karşısında derhal tashihler yapmasını sağlamıştır. Daha sonraları “istidrâk” diye nitelendirilen bu tür tashih ve tenkitleri, kendisinden sonrakiler için iyi bir çıkır açmıştır. Nitekim ilerleyen asırlarda onun bu istidrâkleri, müstakil teliflere konu olmuştur. İlk telifi Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 489/1096) yapmış, Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise bu konuda en geniş çalışmaya imza atmıştır. Modern zamanlarda da Hz. Aişe'nin bu yönüne dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: berul65@hotmail.com

Aslında Hz. Âişe sadece eleştiren olmamış, hem kendi döneminde, hem de ilerleyen asırlarda çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Hz. Peygamber başta olmak üzere, farklı sahabilerden ve sonraki alimlerden onun bazı görüşlerine yönelik çok farklı eleştiriler ortaya çıkmıştır. İşte biz bu tebliğimizde daha çok Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Böylece, eleştirenin aynı zamanda eleştirilebileceğini de Hz. Âişe örneğiyle ortaya koymaya çalışacağız. Vereceğimiz birçok örnek, İslam düşüncesinde ne denli canlı bir eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki olduğunu açık bir şekilde gösterecektir.

Konuya girmeden evvel hemen belirtmeliyiz ki, oldukça farklı konularda ortaya çıkan karşılıklı istidrâklerde, -ister sahabe olsun, isterse sonraki ulema olsun- kimin haklı ve daha isabetli olduğunu tespitte çalışmayacağız. Zira ehlinin takdir edeceği üzere birçok deliller ileri sürülen ve sahabeden günümüze kadar ihtilaf edilen bir konuda yapılan tartışmaları incelemek ve hangi tarafın daha isabetli olduğuna karar vermek böyle bir tebliğin sınırlarını aşacaktır. Bu tebliğde bizim ortaya koymak istediğimiz husus, sahabe ve tabiine yönelttiği birçok istidrâkiyle meşhur olan Hz. Âişe'ye de çeşitli istidrâklerin yöneltildiğini gösterebilmek ve bu çerçevede bazı noktalara dikkat çekmektir. Tebliğimizde "istidrâk" kavramının kapsamı, sorulan soruya cevap verme, bir hususu idrak etmeye çalışma, itiraz etme, düzeltme, açıklama yapma ve nihayet eleştirme olmak üzere oldukça geniş tutulacaktır.

2. Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'ye Yönelttiği İstidrâkler

Burada ilk önce eş olarak birlikte geçirdiği sekiz yıl boyunca Hz. Âişe'nin, Peygamberimize sormuş olduğu çeşitli sorulara aldığı bazı cevapları zikredeceğiz. Bu soru ve cevaplarda Allah Rasûlü, bazen Hz. Âişe'nin belli bir konudaki yanlış anlayışını, bazen yanlış bir değerlendirmesini, bazen de ondaki ya bir zannı ya da yanlış bir bilgiyi tashih etmektedir.

Hz. Âişe'nin, bizzat Allah Resulü'nden işittiği bir hadisi, konuyla ilgisi bulunan bir ayete aykırı gibi gördüğü için, işin mahiyetini kavrayabilmek kastıyla sorma ve sorgulama yöntemine başvurduğu görülebilmektedir. Nitekim İmam Buhârî (ö. 256/870), Kitâbu'l-İlm'de, "Bir Şey İşitip de Onu Anlayıncaya Kadar (Kaynağına) Başvuran Kimseler" başlığıyla açmış olduğu bir babda, İbn Ebi Müleyke'nin "Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe, anlayamadığı bir şey işittiğinde, onu öğrenebilmek için o konuda (Hz. Peygamber'e) başvururdu." şeklindeki bir değerlendirmesini naklettikten sonra şu habere yer vermiştir:

Hz. Peygamber: "Her kim hesaba çekilirse, azap görür." buyurunca, Hz. Âişe: "Yüce Allah: '(Kimin kitabı sağdan verilirse), o, kolay bir hesaba çekilecektir.' buyurmuyor mu?" (İnşikâk, 84/7-8.) dedim, bunun üzerine o (s): "Bu, ancak (insanların teraziye) (İbn Hacer, 1407, c. I: 238) çıkarılışıdır; ama kimin hesabı tartışmalı geçerse, o helak olacaktır." buyurdu.(Buhârî, 20153. İlm 35, I. 34; 65. Tefsîr 84/1, VI. 81; Müslim, 201651. Cennet 79-80, III. 2204-5; Tirmizî, 201546. Tefsîr 76, no: 3337, V. 435; Ahmed b. Hanbel, 1982, s. VI: 47, 91, 127, 206)

Bu haber, Hz. Âişe'nin işittiği bir hadisin mânâsını anlamaya, Sünnet'i, Kitap ile karşılaştırmaya, künhünü kavrayamadığı hususta hemen soru sormaya olan gayretini göstermektedir. Bunu Rasûlullâh'ın (s) huzurunda yapması, bizzat onun izah ve tashihine başvurması, bilgisini arttırmakta ve fikrini geliştirmekteydi.(İbn Hacer, 1407, c. I: 238; İdlîbî, 2013, s. 109)

Hz. Âişe şöyle anlatmaktadır: "Bir gün süt amcam geldi ve yanma girmek için izin istedi. Ben Rasûlullâh'a (s) sormadan ona izin vermedim. Rasûlullâh (s) geldi ve ona bu hususu sordum. O: "O senin amcandır, ona izin ver!" dedi. "Ey Allah'ın Rasûlü! Beni kadın emzirdi, erkek değil ki?" dedim. O: "O senin amcandır, yanına girsin!" dedi. Bu, hicab emri geldikten sonra idi. (Buradan anlaşıldı ki) Doğumdan dolayı haram (mahrem) olan, emmeden dolayı da haram (mahrem) olmaktadır."(Buhârî, 2015, s. 5239; Müslim, 2016, ss. 3575, 3579; Mâlik, 1985, s. 1276; Ahmed b. Hanbel, 1982, ss. 24054, 25823)

Diğer taraftan yine Hz. Âişe'nin rivayetine göre birgün Hz. Peygamber, onun yanında tanımadığı birisinin oturduğunu görünce, bundan dolayı yüzünün rengi değişmiş, bundan hoşlanmadığı anlaşılınca, Hz. Âişe onun, sütkardeşi olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "Kardeşlerinizin kim olduğuna iyi bakın! Emme (ile oluşan haramlılık) ancak (bebek iken emziren) açlık sebebiyledir!"(Buhârî, 201567. Nikâh, 22, VI. 125-6; Müslim, 2016 Radâ', 32, II. 1078) diyerek bu konuda onu uyarmıştır.

Hz. Âişe'nin anlattığına göre bir gün Ümmü Sünbüle Rasûlullâh'a (s) süt getirmiş ama onu bulamamıştı. Hz. Âişe ona, Rasûlullâh'ın (s) bedevilerin yemeklerini yemekten nehyettiğini söyledi. O esnada Rasûlullâh ve Ebû Bekr çıkageldi. Hz. Peygamber: "Ey Ümmü Sünbüle, yanındaki nedir?" diye sordu. O: "Ey Allah'ın Rasûlü, size hediye etmek üzere getirdiğim süttür." Dedi. Rasûlullâh'ın talebi üzerine hem Ebû Bekr, hem de kendisi o süttün içti. Hz. Âişe: "Ey Allah'ın Rasûlü, bana senin bedevilerin yemeklerini yemediğim haber verilmişti?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey Âişe! Onlar bedevi değil, onlar bizim çöldeki ailemiz, biz de onların şehirdeki ailesiyiz. Onlar, davet edildiklerinde, derhal icabet ederler. Onlar bedevi değillerdir." diye cevap verdi.(Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 133)

Hz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber'in "Kim Allah'a kavuşmayı isterse, Allah da ona kavuşmayı ister. Kim de Allah'a kavuşmayı istemezse, Allah da ona kavuşmayı istemez" dediğini işitince ben: "Ey Allah'ın Rasûlü! Hepimiz ölümü istemeyiz?!" dedim. Bunun üzerine o: "Durum böyle değildir. Mümin, Allah'ın rahmeti, rızası ve cenneti ile müjdelendiğinde Allah'a kavuşmayı ister, Allah da ona kavuşmayı ister. Kafir ise Allah'ın azabı ve gazabı ile müjdelendiğinde, o Allah'a kavuşmayı istemez, Allah da ona kavuşmayı istemez" buyurdu¹ (Tirmizî, 2015, s. 1067).

Rasûlullâh (s) "İnsanlar, yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşrolunacaktır" buyurunca ben: "Ey Allah'ın Rasûlü, erkekler ve kadınlar birbirlerine bakarlar?!" diye sorunca o: "O gün durum, bununla ilgilenmekten çok daha çetindir!" buyurdu (Müslim, 201651. Cenne 56, III. 2194; Ahmed b.

¹ Bu konudaki farklı rivayetler için (Bkz. Zerkeşi, 2020, ss. 89-90).

Hanbel, 1982, c. VI: 53, 90; İbn Mâce, 201037, Zühd 33 h.no: 4229, II: 1429; Buhârî, 201560, Enbiya, 8, 48, IV:110, 142).

Hz. Âişe'nin anlattığına göre Ensar çocuklarından birinin cenazesi Rasûlullah'ın (s) huzuruna getirildi ve cenaze namazını kıldı. Ben dedim ki: "Ne mutlu ona! O, cennet serçelerinden bir serçedir. Her hangi bir kötülük yapmadığı gibi, kendisine bir kötülük de ulaşmamıştır!" Bunun üzerine o (s) şöyle dedi: "Başka birşey dese ydin ya ey Âişe! Zira Yüce Allah, cenneti yarattığı gibi, cennet halkını da yaratmış, onları tâ babalarının sulbünde yaratmıştır. Aynı şekilde cehennemi yarattığı gibi, cehennem halkını da yaratmış, onları da tâ babalarının sulbünde yaratmıştır." (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 41 h.no: 24132; Nesâî, 2010, s. 1949)

Hz. Âişe'nin anlattığına göre Allah Rasûlü (s) tam bir ay hanımlarının yanına girmemeye yemin etmişti. Bu şekilde 29 gün kaldı ve ilk bana geldi. Ona: "Sen bir ay girmeyeceğim diye yemin etmemiş miydin?" dedim. Hz. Peygamber: "Ay, 29 gündür" buyurdu. (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 33 h.no: 24050)

Allah Rasûlü'nün, eşi Âişe'ye verdiği mezkur cevaplar, yönelttiği bu düzeltmeler, Hz. Âişe'nin istidrâkleri gibi, herhangi bir hadisin yanlış alınması veya yanlış nakledilmesi nevinden değildir. Aksine bu istidrâklerden bir kısmı, ondaki yanlış bir bilgiyi veya yanlış kanaati düzeltmeye, onda gördüğü bazı endişeleri gidermeye ve bunları tashih etmeye yöneliktir. Verilen bu örneklerden anlaşılmalıdır ki, Hz. Âişe serdettiği bu görüş ve kanaatlerinde isabetli değildir ve Allah Rasûlü müdahale ederek onun yanlışlarını ve yanlış anlamalarını düzeltmiştir. O (s) bu tür tashihler yaparken, aslında onun şahsında ümmetine de birtakım ahlaki dersler vermiştir.

3. Sahabenin Hz. Âişe'ye Yöneltilmiş Eleştiriler

Fıkhî, muhakeme gücü ve zekâsı ile ün yapmış olan Hz. Âişe'nin, bazı noktalarda görüşünde tek kaldığı görülebilmektedir. Bu nedenle sahabeden bazıları Hz. Âişe'nin bu kabil bazı görüşlerine veya fetvalarına katılmamışlardır. İşte bu kısımda sahabenin Hz. Âişe'ye yönelttikleri bazı istidrâklerden örnekler verilecektir.

Ümmehâtu'l-müminîn, yetişkin bir erkeğin (radâu'l-kebîr) emmek suretiyle süt bağı oluşturması ile ilgili Hz. Âişe'ye olan muhalefetleri bunun için güzel bir örnektir. Sahabeden Sehle bint Suheyl'in kocası Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rabîa, Sâlim'i evlatlık edinmiş, sonra onu kardeşinin kızıyla evlendirmişti. Ancak evlatlık edinmeyi kaldıran ayetler inince, (Ahzâb, 33/4-6) Sehle Hz. Peygamber'e gelerek "Biz Sâlim'i bir evlat gibi görüyorduk ve bizim tek bir evimiz/odamız olduğundan, ben ev içi kıyafeti içerisindeyken bile o yanıma giriyordu, onun durumu ne olacak?" diye sordu. Hz. Peygamber ona: "Onu beş defa emzir ki, süt ile haramlık oluşsun!" buyurdu. Artık bundan sonra Sehle onu süt oğlu gibi görmeye başladı. Hz. Âişe, yanına girmelerini istediği adamlar için bununla amel ediyor, hatta kızkardeşi Ümmü Gülsüm ve kardeşinin kızlarına, yanlarına almak istedikleri erkekleri aynı şekilde emzirmelerini emrediyordu.

Hâlbuki Hz. Peygamber'in diğer hanımları, bu şekilde emzirme yoluyla insanlardan hiçbir kimsenin yanlarına girmeyeceği konusunda direktler ve şöyle dediler: "Hayır

Vallâhi! Biz Rasûlullah'ın Sâlim'i emzirmesi konusunda Sehle'ye emrettiği uygulamanın, sadece Sâlim için verilmiş bir ruhsat olarak görüyoruz. Hayır, vallâhi bu şekilde bir emzirme yoluyla bizim yanımıza kimse giremez." (Mâlik, 1985, c. Radâ' 12, I: 605-606; Abdurrezâk, 1403, c. VII: 459-460, h.no: 13886; Müslim, 2016, c. Radâ' 31, II: 1078; Nesâî, 2010, c. Nikâh 53, VI: 106.) Bazı rivayetlerde ise, aralarında Ümmü Seleme'nin de bulunduğu diğer eşler ihtimali bir ifade ile "Bilemeyiz ki, belki bu yalnızca Sâlim'e has bir ruhsattır." demişlerdir. (Abdurrezâk, 1403, c. VII: 459, h.no: 13885; Ebû Dâvûd, 2009, s. Nikâh, 10, h.no: 2061, II: 549-551) Yine kimi rivayetlerden Sehle'nin bu girişiminin, Sâlim'in, yanına girip çıkmasından dolayı Ebû Huzeyfe'nin hissettiği rahatsızlığı gidermeye yönelik olduğu ve böyle bir çözüm yoluyla başarılı olduğu da anlaşılmaktadır (Müslim, 2016, c. Radâ' 26-30, II: 1076-1078; Nesâî, 2010, c. Nikâh 53, VI: 104-106).

Başka bir rivayette Ümmü Seleme, Âişe'nin yanına giren bülüğ çağına yaklaşmış bir oğlanın kendi yanına girmesini istemediğini söyleyince Hz. Âişe "Allah Resulü'nde senin için örnek yok mu?" diyerek Sâlim'in durumunu hatırlatmıştır (Müslim, 2016, c. Radâ' 20-30, II: 1077-1078).

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber'in diğer eşleri Sâlim'in emmesini yalnızca ona has görürken, Hz. Âişe bunu herkes için amel edilebilir nitelikte bir yöntem olarak görmektedir. Her ne kadar kaynaklarımızda, Hz. Âişe'nin bu kanaatte olduğu rivayet edilmekte ise de, doğrusu biz fikhî yönü ile meşhur olan Hz. Âişe'nin bu meselede böyle bir görüşü benimsemiş, onunla amel etmiş ve yeğenlerine de önermiş olabileceğinden emin değiliz. Onun genel fikhî görüşleri ve tenkitçi zihniyeti sebebiyle böyle bir kanaata sahip olması uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Nitekim Sâlim'in durumunu muhtasar olarak nakleden Buhârî, Hz. Âişe'nin kanaatine yer vermemiştir. (Buhârî, 2015, c. Nikâh, 15, VI: 122) Yine Hz. Âişe'nin bu görüşü benimsediği, kendi rivayetlerinde dile getirilmezken; (Müslim, 2016, c. Radâ' 26-28, II: 1076-1077; Nesâî, 2010, c. Nikâh 53, VI: 104-105; Ahmed b. Hanbel, 1982, s. VI: 39) Urve, (Mâlik, 1985 Radâ', 12, II: 605-6) Atâ' (Abdurrezâk, 1403, c. VII: 458, h.no: 13883) ve Zuhri tarafından nakledilmektedir. Hatta Zuhri, Hz. Âişe'nin ölünceye dek bu doğrultuda fetva vermeye devam ettiğini söylemektedir (Abdurrezâk, 1403, c. VII: 459, h. no: 13885, VII: 460, no: 13886). Oysa Hz. Âişe'nin kendi rivayetine göre Hz. Peygamber, onun yanındaki tanımadığı kimsenin onun sütkardeşi olduğunu öğrendiğinde: "Kardeşlerinizin kim olduğuna iyi bakın! Emişme ancak (bebeklik dönemindeki) açlıktan dolaydır!" (Buhârî, 2015, c. Nikâh, 21, VI: 125-126; Müslim, 2016, c. Radâ', 32, II: 1078) diyerek bu konuda onu uyarmıştır. Dahası sütkardeşliğin, iki yıllık süt emme döneminde olacağına, süttten ayrıldıktan sonraki yıllarda böyle bir kardeşliğin tahakkuk etmeyeceğine dair hem Hz. Peygamberden, hem de sahabeden birçok rivayet gelmiştir. (Abdurrezâk, 1403, c. VII: 464-5, h.no: 13897-13906; Mâlik, 1985, c. Radâ' 4, 6, 14, I: 602-603, 607)

Kur'an'a² ve Sünnet'e vâkıf olan Hz. Âişe'nin, sütkardeşliğini doğuracak emme döneminden habersiz olduğu düşünülemez. Nitekim o, İbn Ömer'in, oğlu Sâlim'i kız kardeşi Ümmü Gülsüm'e emmesi için gönderdiğinde Sâlim henüz süt emen bir bebektir.(Mâlik, 1985 Radâ' 7, I. 603) Keza Hz. Hafsa, Âsım b. Abdullâh b. Sa'd'ı kızkardeşi Fâtıma'ya gönderdiğinde, Âsım henüz süt emen bir bebek olup, bunu yaptıktan sonra onun yanına girip çıkmaya başlamıştır.(Mâlik, 1985 Radâ' 8, I. 603) Bu rivayetler de gösteriyor ki, sahabede yaygın olan tatbikat, çocukların henüz bebek iken emzirmeleri şeklindedir.

Nitekim Subkî (ö. 756/1355), Muhammed b. Halîl el-Endülüsi'nin –Hz. Âişe'nin bu doğrultuda fetva verdiği sahih olarak rivayetlerde gelse de– bu konuda tavakkuf ettiğini ve Hz. Âişe'nin bu şekilde (yetişkinleri) emzirme yoluyla yanına hiçbir yabancıyı almasının vuku bulmadığını yazdığını nakletmektedir (İbn Hacer, 1407, c. IX: 53).

Sonuç olarak biz, Hz. Âişe'nin böyle bir görüşü benimsemesini, bu doğrultuda fetva vermesini –rivayetlere rağmen– uzak bir ihtimal olarak görüyoruz. Şayet bu rivayetleri sahih olarak kabul edersek, bunun onun kişisel bir kanaatinden³ öteye geçemeyeceğini söyleyebiliriz.⁴

İkinci örneğimiz ise, Hz. Peygamber'in ikinci namazından sonra kıldığı nafile namazla ilgilidir. Bu konuda Hz. Âişe'ye hem Ümmü Seleme'den, hem de Zeyd b. Sabit'ten gelen istidrâkler bulunmaktadır.

Mervan b. el-Hakem, Abdullah b. ez-Zübeyr'e İkinci namazından sonra kıldığı iki rekâtı nereden aldığını sordu. O da, kendisine Ebû Hureyre'nin Âişe'den haber verdiğini söyledi. Mervan durumu öğrenmek için Hz. Âişe'ye birini gönderdi. O: “Bunu bana Ümmü Seleme haber verdi” dedi. Bu defa Ümmü Seleme'ye müracaat edildiğinde ise, o: “Allah, Âişe'ye mağfiret eylesin. Benim haberimi farklı anlamış. Allah Rasûlü (s) Öğle namazını kıldırması ve benim günümde bana gelmişti. Hemen hafif iki rekât namaz kıldı. Ben: “Bu iki rekât namaz nedir ey Allah'ın Rasûlü? Yoksa bu namazı kılmakla mı emrolundun?” diye sorunca o: “Hayır, o iki rekât, benim Öğle namazından sonra kılmakta olduğum namazdır. Bugün mescite yaptığım mal taksimi beni meşgul etti ve o iki rekâtı kılamadım İkinci oluverdi. Ben de kılamadığım o iki rekâtı terk etmek istemedim” dedi. Zaten ben, Hz. Peygamber'in o iki rekâtı ne daha önce, ne de daha sonra kıldığını görmemişim.”⁵(Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 299-300) Diğer bir rivayette ise Ümmü Seleme “Allah, Âişe'ye rahmet eylesin! Ben ona Rasûlüllah'ın bu iki rekâtı yasakladığını haber vermedim mi?!” demiştir (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 303; İbn Ebî Şeybe, 2006, s. II: 133, h.no: 7346).

Hz. Âişe'den gelen başka bir rivayette ise, Hz. Peygamber'in onun yanında da ikindiden sonra iki rekât namazı kıldığını Zubeyr ailesine haber vermiş, onlar da bu namazı kılmaya devam etmişlerdi. Bunu duyan Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe'ye şu eleştiriyi yöneltmiştir: “Allah, Âişe'ye mağfiret etsin. Biz

Rasûlüllah'ı Âişe'den daha iyi biliyoruz. Bu, husus şöyle oldu: Öğleye doğru Hz. Peygamber'e bedevilerden bir grup geldi. Oturup ona sorular sordular o da onlara cevaplar verdi. Öğle namazını kıldırdı, sonrasında kıldığı iki rekâtı kılamadan tekrar soru cevap faslı devam etti. Nihayet İkinci namazını kıldırdıktan sonra evine geçti ve Öğle sonrası namaz kılmadığını hatırlayarak İkinci namazından sonra o iki rekât namazı kıldı. Allah, Âişe'ye mağfiret etsin. Biz Rasûlüllah'ı Âişe'den daha iyi biliyoruz. Halbuki Rasûlüllah (s) ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklamıştı (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. V: 185).

Bu rivayetlerde Ümmü Seleme ile Zeyd b. Sâbit, ikinci namazı sonrasında Hz. Peygamber'in iki rekât namazı neden kıldığını çok iyi bilmektedirler. Hz. Âişe ise bu durumu göz ardı etmiş ve adeta diğer namazların ardından kıldığı nafileler gibi iki rekât nafile kıldığını zannederek Ümmü Seleme'den aldığı bilgiyi öylece nakletmiştir. Hz. Peygamber, söz konusu namazı Ümmü Seleme'nin gününde ve onun evinde kılmıştır. Ümmü Seleme'nin sorusu üzerine Hz. Peygamber durumu izah etmiştir. Olayın şahitlerinden birisi de Zeyd b. Sabit'tir ve o da bu namazın neden kıldığını net bir şekilde izah etmektedir.

Hz. Âişe'ye karşı oldukça ilginç bir istidrâk de Ebû Hureyre'den gelmektedir: Hâkim (ö. 405/1014), *Mustedrek* adlı eserinde rivayet etmiştir: Hz. Âişe, Ebû Hureyre'yi yanına çağırarak: “Ey Ebû Hureyre! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini işittiklerimiz bu hadisler de nedir? Sen de, sadece bizim işittiklerimizi işittin, sadece bizim gördüklerimizi gördün?” diye sorunca Ebû Hureyre şöyle cevap verdi: “Ey annem! Ayna, sürme ve Rasûlüllah (s) için süslenmen, seni Rasûlüllah'tan (s.) alıkoyarken, vallahi, beni ondan alıkoyacak hiçbir meşguliyetim yoktu.”⁶ (Hâkim en-Nisâbüri, 1990, c. III: 509) Benzer bir haberi, Râmehurmuzi (ö. 360/970) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) da eserlerinde nakletmişlerdir (Râmehurmuzi, 1971, s. 555 no:747; İbn Sa'd, 2002, c. II: 364).

Bu rivayette hem Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye itirazı, hem de Ebû Hureyre'nin ona vermiş olduğu cevap, genel olarak hadisleri işitme ve doğru nakletme ile ilgilidir. Kaynaklarımızda daha çok Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelttiği istidrâkler rivayet edilmektedir. Zikrettiğimiz bu rivayet ise, neredeyse Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet edişinin farklı tarzda bir izahıdır. Buna göre o, Hz. Peygamber'i genelde evinde izleme imkanı bulabilen Hz. Âişe'nin hilafına, bir erkek olması hasebiyle Rasul-i Ekrem'i daha fazla izleyebilmiş ve böylece daha fazla bilgi sahibi olmuştur.

4. Kadîm Âlimlerin Hz. Âişe'ye Yönelttiği Eleştiriler

Hz. Âişe'nin bazı istidrâkleri, çeşitli âlimlerce de tasvip edilmemiş, onun istidrâklerine karşı istidrâkler yapılmıştır. Farklı gerekçelerle onlar, Hz. Âişe'nin görüşlerine katılmayarak onun yanıldığını iddia etmişlerdir. Bu

² Bakara, 2/233'te “Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyenler için tam iki yıl emzirirler.” buyurulmaktadır. Ayrıca bkz. Lokmân, 31/14; Ahkâf, 46/15.

³ Hz. Ali de yetişkinin tedavi amacıyla sütünü içtiği hanım ile evlenmek isteyen birisine “Evlenme!” diyerek nehyediyor (bkz. Abdurrezâk, 1403, s. VII: 461, h.no: 13888).

⁴ Bu mesele ile ilgili geniş bilgi için (bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, c. V: 577-593).

⁵ Abdurrezâk ise o “Bir defadan başka Resulullah'ın aslâ ikindiden sonra namaz kıldığını görmedim...” der (Abdurrezâk, 1403, c. II: 432, h.no: 3970).

⁶ Hâkim: “Bu, isnadı sahih bir hadis olup, Buhârî ve Muslim onu rivayet etmemişlerdir.” demiştir. Zehebî (ö. 748/1348) de bunu onaylamıştır. Zehebî'nin naklettiği bir haberde ise, Hz. Âişe cevaben “Belki de öyledir.” demiştir (Zehebî, 1985, c. II: 604).

çerçevede tespit edebildiğimiz bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

Buhârî (ö. 256/870), İbn Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Hz. Peygamber Bedir'de (müşrik ölümlerin topluca gömüldükleri) çukurun başına varıp 'Rabbinizin size vadettiği şeyin gerçek olduğunu gördünüz mü?' dedikten sonra 'Onlar şimdi benim dediklerimi işitiyorlar' buyurdu." Bu hâdise Hz. Âişe'ye haber verilince o: "Hz. Peygamber, ancak 'Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar' demiştir" dedi (Buhârî, 2015, c. Cenâiz 87, II. 101; Meğâzî 8, 12, V. 9, 21).

Bu konuda cumhur Hz. Âişe'ye muhalefet etmiş ve başkalarının rivayetleriyle de uyumlu olduğu için İbn Ömer'in rivayetini kabul etmişlerdir. Bu alimler, Hz. Âişe'nin Buhârî, Müslim ve başkaları tarafından 'Siz benim dediklerimi onlardan daha iyi işitemezsiniz.' şeklindeki hadisi rivayet edenlere yöneltmiş olduğu istidrâkinde isabetli olmadığını açıklamışlardır. Onun, ölümlerin işitmesine karşı çıkması, tıpkı bilgisi olmadığı halde karşı çıktığı diğer meseleler türündendir. O, bu konuda da ictihad etmiştir ve ictihad eden de isabetli olabildiği gibi yanılabilir de." (Şimâlî, 1997, ss. 232-233)

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in 'Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu mutlaka biliyorlar' söylediğine dair bir ifade Bedir Vakasına tanıklık eden ve hadisi doğrudan Hz. Peygamber'in lafızlarından işiten sahabilerin rivayetlerinde sabit olmamıştır. Bu cümle, ancak Hz. Âişe'nin rivayetindedir. Görünen o ki, o bunu Hz. Peygamber'in söylediğinden kendi ictihadiyle anladığına dayanarak söylemiştir. Bundan dolayı da (ilgili) Kur'an ayetini delil getirmiş, bunu doğrudan Hz. Peygamberden işittiğini de zikretmemiştir. O hadisi rivayet eden sahabinin işitmede hata ettiğini zannetmiş ve ona itiraz etmiştir. Oysa onun kaçırdığı bir husus var ki o da, aynı hadisi Ebû Talha, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve Abdullah b. Sîdân da rivayet etmişler ve hepsi de Bedir'de bulunmuşlardır (Şimâlî, 1999, s. 91).

Suheylî (ö. 583/1187), *er-Ravdu'l-unf* adlı eserinde şöyle demektedir: "Hz. Âişe orada bulunmamıştı. Başkaları ise orada buldukları için Hz. Peygamber'in lafzını daha iyi bellemişlerdir. Nitekim onlar ona 'Ey Allah'ın Resulü! Kokmuş kokuşmuş bir ceset topluluğuna mı sesleniyorsunuz?' deyince o (s) 'Siz benim dediklerimi onlardan daha iyi işitemezsiniz.' buyurdu."

Onların bu durumu bilmeleri caiz olunca, işitmeleri de caizdir. Bu, ya ruhun cesede dönmesiyle veya soru esnasında kısmen dönmesiyle (normal) kulaklarıyla işitmek suretiyle gerçekleşir ki bu, Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Yahut sorunun ruha yöneltildiğini söyleyenlere göre bu ruh, kısmen veya tamamen cesede dönmeksizin kalp veya ruh kulağıyla gerçekleşir. Suheylî şöyle der: "Hz. Âişe'nin '*Sen kabirlerdekilere işittirebilecek değilsin!*' (Fâtır, 35/22.) ayetini delil getirdiği rivayet edilmiştir. Oysa bu ayet, tıpkı '*Sağıra sen mi duyuracaksın, âmâyaya sen mi yol göstereceksin?*' (Zuhuruf, 43/40) ayeti gibidir. Yani hidayet eden, kalp kulaklarına öğütü ulaştırın, onları buna muvaffak kılan Allah'tır, sen değilsin. Burada Allah kafirleri ölümlere ve

sağırlara benzetmek suretiyle onları ölü ve sağır diye nitelendirmiştir. Ama dilediği zaman hakikati onlara duyuracak olan Allah'tır, Peygamber ya da başka bir kimse değildir. Dolayısıyla bu ayetin Hz. Âişe'nin görüşüyle iki cihetten ilgisi yoktur:

1. Bu ayet, sadece kafirlerin imana daveti hakkında inmiştir.
2. Bu ayet, onlara duyurmanın Hz. Peygamber olduğunu nefyetmiştir. Ve Allah doğru söylemiştir. Onlara dilerse, sadece kendisi duyurabilir (Suheylî, t.y., c. V: 174-176).

Hz. Âişe'nin bu görüşüne benzer şekilde itiraz eden alimler arasında Beyhakî (ö. 458/1066), İsmailî (ö. 371/981), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Receb el-Hanbelî, İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) de bulunmaktadır (İbn Teymiyye, 2004, c. IV: 299; İbn Hacer, 1407, c. VII: 213, 443).

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Hz. Âişe'nin istidrâklerinde gayet isabetli olduğu hâlde, onun hatalı olduğunu söyleyen ve böylece kendileri hataya düşen âlimlerimiz de bulunmaktadır.

Gerek geçmişte ve gerekse günümüzde bazı ilim adamları, Hz. Âişe'nin bazı itiraz ve eleştirilerinde bu şekilde kişisel yorumuyla te'vil cihetine gittiğini söylemişlerdir. Mesela, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, şiirle doldurmasından daha hayırlıdır." hadisini, Hz. Âişe: "O, hadisi (iyi) bellememiş, Rasûlullah (s.) ancak: 'Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, benim hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır.' demiştir." şeklinde düzeltmiştir. İbn Vehb (ö. 197/812), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Suheylî (ö. 583/1187) Hz. Âişe'nin bu hadisi Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şeklinde te'vil ettiğini söylemişlerdir (Görmez, 2000, s. 174).

Suheylî (ö. 583/1187) *er-Ravdu'l-unf* adlı eserinde şöyle der: İbn Vehb (ö. 197/812) *el-Câmi'* adlı eserinde şunu zikretmektedir: "Hz. Âişe, bu hadisi, Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şeklinde te'vil etmiş ve bunu bütün şiirlere teşmil eden kimsenin kanaatine karşı çıkmıştır."

Suheylî der ki: "Hz. Âişe'nin rivayetine dayanarak bu şekilde söylediğimiz zaman, geriye sadece 'karnını şiirle doldurması' kusuru kalmıştır. Fakat anlatım ya da, lügatta istişhâd bakımından yapılan az (şiir) rivayeti ise, bu nehyin kapsamına girmez." Yine o dedi ki: "Ebû Ubeyd (ö. 224/838), hadisin Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şeklinde te'vil edenlere karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: "Bu şekilde hicveden yarım beytin dahi rivayeti haram iken, nasıl olur da, karnın kanla dolması ifadesiyle, bu tür şiirlerle dolmasından söz edilebilir?!" (Ebû Ubeyd, 1964, c. I: 36-37).

Suheylî dedi ki: "Ama Hz. Âişe ondan daha iyi bilir. Çünkü hikâye (anlatım) cihetiyle bu şiirlerden bir, iki veya daha fazla beyit, Rasûlullah'ın (s.) zemmedildiği nesir söz gibidir⁷ ve aralarında fark yoktur." Suheylî, böylece kafirlerin Hz.

⁷ Şiirin, diğer sözler gibi olup, iyisinin iyi, kötüsünün de kötü olduğunu ifade eden bazı zayıf merfû rivayetler için bkz. (Dârekutnî, 1966, c. IV: 155-156).

Peygamber'i hicvettiği bazı şiirleri zikrinden dolayı İbn İshâk'ı mazur görmüştür (Süheylî, t.y., c. V: 73-74).

Zerkeşi'ye (ö. 794/1392) göre ise "Doğru olan, az olsun, çok olsun Hz. Peygamber'in hicvedildiği şeylerin rivayetinin haram kılınmasıdır. Belki de hadis, (hafızasını) böylesi şiirlerle dolduranlara karşı çıkmaktadır. Bu durumda (hicveden) az şiirin zemmedilmediği anlamı da çıkartılamaz. Nitekim şiirin çoğundaki mahzur, azında da aynen mevcuttur. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin te'vili inşaallah doğrudur ve Ebû Ubeyd ile Suheylî'nin anladıkları uygun değildir." (Zerkeşi, 2020, ss. 222-225).

Başka bir misal de, Hz. Âişe'nin, ev, kadın ve atta uğursuzluk olduğunu bildiren Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadise getirdiği şu düzeltmelerin eleştirilmesidir:

a. "Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Rasûlullah (s.) "Allah, Yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta" buyurmuş ama o, hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur." (Tayâlisî, 1321, s. 215, h.no: 1537).

b. "Kur'an'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren (Allah'a) yemin ederim ki, o (s.) böyle söylemiyordu. Fakat Allah'ın Peygamberi şöyle buyurmuştu: 'Cahiliye insanları şöyle derlerdi: Uğursuzluk; kadında, evde ve attadır.'" (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 246, 150, 240).

"Bahis konusu hadis, ileriki asırlarda dahi pek çok ihtilaf ve te'villere mevzu teşkil etmiştir. Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye müteveccih bu reddiyesini kabul etmeyenler arasında, mesela İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), Kastalânî (ö. 923/1517) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) vardır. Dayandıkları nokta, adı geçen hadisin isnadlar bakımından sağlam, başka sahabeden de aynı şekilde rivayet ediliyor olmasıdır. Meseleyi Kur'an zihniyetiyle mütalaa edenler ise, Hz. Âişe'nin görüşüne katılıyorlar..." (Mehmed Said, 1971, ss. 64-65).

Hz. Âişe'nin, "Uğursuzluk üç şeydedir." rivayetine karşı çıkmasını, Hattâbî (ö. 388/998) söz konusu hadisleri te'vil ederek uzlaştırmaya çalışmış; İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) ise onu itimat edilmez bir itiraz olarak değerlendirmiştir. Ancak gerek Hattâbî'nin ilgili haberi te'vil yoluyla kurtarmaya çalışması, gerekse İbnu'l-Cevzî'nin sırf güvenilir bir cemaat tarafından rivayet edildiği gerekçesiyle bu konuda Hz. Âişe'ye karşı çıkması da ayrıca eleştirilmiştir (Görmez, 2000, ss. 174-175).

Cahiliyede mevcut olan bâtil inançları ve hurafeleri her vesile ile kaldırmaya çalışan Hz. Peygamber'in, sayılan bu üç hususta uğursuzluk olduğunu söylemesi mümkün olmadığı için, varlığını rivayet eden sahabilerin yanlış veya eksik işittikleri ya da sehven yanlış naklettikleri gibi bir ihtimal ortaya çıkmaktadır.

Aslında bu konuda çeşitli sahabilerden içerikleri birbirinden farklı birçok rivayet gelmektedir⁸ ve bu durum söz konusu rivayette, yorum kargaşası yaşandığını göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in bütün bu birbiriyle çelişkili ifadeleri söylemesini kabul etmek mümkün değildir. Hz. Âişe'nin

rivayeti de muhtemelen böyle bir yorumun neticesi olabilir. Şüphesiz, Hz. Âişe itirazında isabetlidir, ancak Hz. Peygamber'in ne söylediği konusunda, belirttiğimiz gibi diğer rivayetleri de dikkate almak zorundayız.

Bir başka örnek de Hz. Peygamber'in, Rabbini gördüğüne dair İbn Abbas'dan gelen rivayetlere (Tirmizî, 2015, c. Tefsîr 54, h.no: 3279, V: 395)⁹ Hz. Âişe'nin yaptığı itirazlarına İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) yönelttiği eleştirileridir. Hz. Âişe bu meyandaki rivayetlere şu şekilde karşı çıkmıştır:

"Her kim Muhammed'in, Rabbini gördüğünü iddia ederse, büyük bir laf etmiş demektir. Ama o, Cebrail'i (a.s.) kendi sureti ve yaratılışında ufuğu kaplamış olarak görmüştür." (Buhârî, 2015, c. Bed'u'l-halk 7, IV: 83; Tefsîr 53,1, VI: 50; Müslim, 2016, c. İmân 287, I: 159). "Her kim 'Muhammed (s.) Rabbini gördü.' diye iddia ederse, Allah'a büyük bir iftira atmış olur." dedi. Mesrûk: "Ey müminlerin annesi! Acele etme ve beni dinle! Allah (c.c.) 'Andolsun (Muhammed) onu apaçık ufukta görmüştür.' (Tekvîr, 81/23) 'Andolsun (Muhammed) onu bir kez daha inerken görmüştür.' (Necm, 53/13) buyurmuyor mu?" dedim. Bunun üzerine o, şöyle cevap verdi: "Bu ümmet içerisinde bunu Rasûlullah'a (s.) ilk soran ben oldum ve o şöyle buyurdu: 'O, ancak Cebrail idi, bu iki kerenin dışında onu yaratıldığı surette görmedim. Onu, semadan inerken bütün büyüklüğüyle yer ile gök arasını kaplamış olarak gördüm.' Hz. Âişe devamla: "Sen Allah'ın (c.c.) şöyle buyurduğunu işitmedin mi?: 'Gözler O'nu görmez, O gözleri görür. O latîf ve her şeyden haberdardır.' (En'âm, 6/103) Yine sen Allah'ın (c.c.) şöyle buyurduğunu işitmedin mi?: 'Allah, bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiyyle yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder. O, yücedir, hakîmdir.'" (42. Şûrâ, 51) (Hadis için bkz. Müslim, 2016, c. İmân 287, I: 159; Ahmed b. Hanbel, 1982, c. VI: 49; Tirmizî, 2015, c. Tefsîr 7, h.no: 3068, V: 262-3).

Zerkeşi'nin naklettiğine göre İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde Hz. Âişe'nin bu eleştirilerine: "O (s.) Hz. Âişe'ye ancak aklının alacağı kadar konuşmuştur." (İbn Huzeyme, 1988, c. II: 556-563)¹⁰ diyerek onun hatalı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Hz. Âişe'nin nefyi bir ilme (hadise) dayanıyor değildir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'den, Rabbini görmediğine dair bir şey nakletmemektedir. Kendisi bu hükme, sadece ayeti te'vil ederek varmıştır." demiştir (Zerkeşi, 2020, ss. 177-181).

İbn Huzeyme özetle bu itirazında, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770), "Bizim nezdimizde Âişe, İbn Abbâs'tan daha âlim değildir" dediğini, Hz. Âişe'nin yanlış duymuş olabileceğini, bunu da öfkeli bir zamanda ve güzelce rivayet edememiş olabileceğini, rü'yetin varlığını rivayet eden sahabilerin Allah'a iftira etmelerinin mümkün olamayacağını dile getirmiştir (İbn Huzeyme, 1988, c. II: 556-563).

Nevevî de (ö. 676/ 1278) bu konuda benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. O şöyle demektedir: "Hz. Âişe: "Ben, Hz. Peygamber'in (s) "Ben Rabbimi görmedim" dediğini işittiğini haber vermiş değildir. O, ancak Şûrâ Suresi

⁸ Farklı rivayetler için (bkz. Zerkeşi, 2020, ss. 207-211) Bu konuda şu makaleye bakılabilir: (Sağlam, 2017, ss. 81-108).

⁹ Tirmizî bu hadis için "hasen-garîb" demiştir (Hâkim en-Nisâbüf, 1990, c. I: 65).

¹⁰ Hz. Âişe'nin bu rivayeti ve görüşü ile ilgili eleştirilerin bulunduğu kısımda bu veya bu mealde bir ifade bulamadık. İbn Abbâs'ın sahabe içerisindeki

yüksek ilmî mevkii malum olmakla birlikte, kanaatimizce Hz. Âişe, Kur'an ve Sünnet bilgisini bizzat Hz. Peygamber'den alırken, İbn Abbâs ondan ancak birkaç hadisi duyabilmiştir. Dolayısıyla İbn Abbâs'a nispetle Hz. Âişe'nin, ilmi doğrudan kaynağından alması gibi oldukça önemli bir imtiyazı ve üstünlüğü vardır (İbn Huzeyme, 1988, c. II: 556-563).

51. Ayet ile En'am Suresi 103. Ayetleri tevîl ederek bunu söylemiştir. İbn Abbas, başkasının nefyettiği bir şeyin var olduğunu (gördüğünü) söylemektedir ve var olduğunu söyleyenin görüşü, yok olduğunu söyleyenin görüşüne takdim edilir. Velhasıl İbn Abbas ve başkalarından gelen hadislerle dayanan alimlerin çoğuna göre Rasûlullâh (s) İsrâ gecesi Rabbini, iki gözüyle görmüştür. Sonra, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in Rabbini görmediğini Rasûlullâh'dan (s) naklettiği bir hadisle söylemiyor. Şayet bildiği bir hadis olsaydı o bunu mutlaka söylerdi. O, ancak bazı ayetlerden çıkardığı hükme dayanmaktadır (Nevevî, 1392, c. III: 5-6).

İbn Abbas ile Hz. Âişe'den gelen birbirine zıt bu iki görüş daha sonra birçok alimi uğraştırmaya devam etmiş ve konu enine boyuna tartışılmıştır (Geniş değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, 1407, c. XIII. 434).

Hz. Âişe'ye yöneltilen bir başka eleştiri de, onun Huzeyfe b. el-Yemân tarafından nakledilen Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğine dair rivayetlere (Buhârî, 2015, c. Vudû 60-62, I: 62; Müslim, 2016, c. Tahâre 73-74, I: 228) karşı çıkması hakkındadır. Bu konuda Hz. Âişe: "Her kim size Rasûlullâh'ın (s.) ayakta bevlettiğini haber verirse, onu tasdik etmeyin. Zira Rasûlullâh (s.) ancak oturarak bevlediyordu." (Tirmizî, 2015, c. Tahâre 8, no: 12, I: 17; Nesâî, 2010, c. Tahâre 25, I: 26; İbn Mâce, 2010, c. Tahâre 14, h.no: 307, I: 112; Hâkim en-Nisâbü'rî, 1990, c. I: 185) diyerek karşı çıkmıştır (Zerkeşi, 2020, ss. 269-273).

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Hattâbî'ye (388/998) göre Rasûlullâh'dan (s) sabit olan mutad davranışı, onun oturarak bevl etmesi şeklindedir. Bu, tercih edilen ve güzel görülen adetlerdendir. Ama onun ayakta bevletmesi ise belli bir sebep veya zarureten dolayı yapmış olduğu nadir bir davranıştır. (Hattâbî, t.y., c. I: 18-19; İbn Kuteybe, 1999, s. 62).

Zerkeşi gibi bazı âlimler ise, iki rivayetin arasını uzlaştırmışlardır. Çünkü Hz. Âişe'nin hadisindeki nefy, genellikle ve devamlı yapıldığını gösteren "kâne" sığasıyla varit olmuştur. Huzeyfe'nin hadisinde ise "kâne" yoktur. Bu ise, bir kere de olsa, bir fiilin kesin olarak yapıldığını gösterir. Burada kastolunan ise, Hz. Peygamber'in sürekli hâlidir ve Hz. Âişe, Huzeyfe'nin gördüğünü görmüştür. Dolayısıyla, "Ben Hz. Peygamber'i çömelerek bevlederken gördüm" diyerek karşı çıkışını, kendi görmesine dayandırmaktadır. Aynı şekilde, "ispatın, nefye takdimi" şeklindeki usûl kaidesine gördüğünü anlatan Huzeyfe hadisi, görmediğini rivayet eden Hz. Âişe hadisine takdim edilir (Zerkeşi, 2020, ss. 269-273).

Hz. Âişe'nin eleştirisine yöneltilen bir başka eleştiri de şudur:

Hz. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömer başta olmak üzere bir grup sahabe Hz. Peygamber'den ölünün ailesinin ağlaması sebebiyle azap çekeceğine dair hadisi rivayet etmişlerdir (Buhârî, 2015, s. Cenâiz 33, II: 80-1; Müslim, 2016, c. Cenâiz 23-26, I: 641-643). Hz. Âişe ise buna: "Allah, Ömer'e rahmet eylesin. Hayır, vallahi Rasûlullâh (s.) Allah'ın bir mümine, birisinin ağlaması sebebiyle azap edeceğini haber vermedi. Lakin o şöyle buyurdu: 'Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kafirin azabını artırır.' Sonra

Âişe şöyle dedi: "Size (bu hususta) Kur'an yetmiyor mu? *Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.*" (Necm, 53/38; En'am, 6/164; İsrâ', 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7) Başka bir rivayette ise Hz. Âişe'ye Abdullâh b. Ömer'in, "Ölü, dirinin ağlamasıyla azap görür." dediği hatırlatılınca, şöyle demiştir: "Allah, Ebû Abdurrahmân'a rahmet eylesin, bir şey iştmiş, tam ezberleyememiştir. Rasûlullâh (s.) bir Yahûdî cenazesine uğramış, oradaki insanlar da ağlamaktaymış, bunun üzerine o (s.) 'Siz burada ağlaşıyorsunuz, o da azap çekiyor.' demiştir." (Hişâm b. Urve-babasından bkz. Müslim, 2016, c. Cenâiz 25, I: 642, 2016, c. Cenâiz 26, I: 643).

İbn Kuteybe (ö. 276/889) mezkur ayetleri ileri sürerek Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadise itiraz edenlere verdiği cevapta hadisin sahih olduğunu, Hz. Âişe'nin yaptığı itirazın ise geçersiz olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Hz. Âişe bu hadise karşı çıkmış ve onu söyleyenin yanlış yaptığını belirtmiştir. Oysa bu, Hz. Âişe'nin zannı ve tevilidir. Rasûlullâh'ın (s) hadisine de zan ile karşı çıkmak caiz değildir. Eğer o, Rasûlullâh'tan (s) bir şey rivayet etmiş olsaydı, onun bu sözü kabul edilirdi. Şayet bunu sadece Abdullah b. Ömer tek başına nakletmiş olsaydı, yanıldığı söylenebilirdi. Oysa bunu aralarında Hz. Ömer, İmrân b. Husayn, İbn Ömer ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin de bulunduğu sahabeden bir grup nakletmiştir." (İbn Kuteybe, 1999, ss. 101-103; Aşık, 1981, ss. 264-267)

Zerkeşi'ye göre ise Hz. Âişe'nin sözü Kur'an'ın zahirine muvafiktir. Aynı şekilde onun sözü, Hz. Peygamber'in bir grup ölüye ağlaması¹¹, ölümlere ağlanmasına karşı çıkmaması hakkında gelen diğer hadislerle de uygundur. O (s.) âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir, dolayısıyla ölümlerin azap çekmesine sebebiyet verecek bir şey yapması veya böyle bir şeyi onaylaması muhaldir. Bu da, Hz. Âişe hadisi için diğer bir tercih sebebidir (Zerkeşi, 2020, ss. 143-145, 185-188).

Kurtubî (ö. 671/1273) Hz. Âişe'nin bu eleştirilerine şöyle bir eleştiri getirmektedir: "Hz. Âişe'nin bu hadise karşı çıkması ve ravileri hakkında hata etmek, unutmak yahut bir kısmını iştip bir kısmını iştmemekle hükmetmesi uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu sahabeden bu anlamda hadisleri kesin olarak rivayet edenler çoktur. Dolayısıyla sahih bir yorum yapma imkanı varken hadisleri reddetmeye gerek yoktur." Konuyu geniş bir biçimde şerh eden İbn Hacer Kurtubî'den bu yorumu naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bunlar, Hz. Âişe'den gelen farklı tevillerdir. Bunlardan anlaşılmalıdır ki o bu hadisi, başka bir hadis ile değil, aksine sadece Kur'an'a muarız gördüğünden dolayı reddetmektedir." (İbn Hacer, 1407, c. III: 1288-1289).

5. Çağdaş Alimlerin Hz. Âişe'ye Yönelttiği Eleştiriler

Hz. Âişe'nin, bazı rivayetler hakkında beyan ettiği kanaatleri, çağımızdaki kimi ilim adamları tarafından tasvip edilmemiştir. Onun ahlaktan öldürdüğü bir kedi yüzünden azap edilen kadın ile ilgili Ebû Hureyre'nin rivayetini "Allah katında bir mümin, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar değerlidir, (ama) bu kadın (aynı zamanda) bir kafir idi!" (İbn Kesir, 1998, c. XXXVI: 306, h.no: 2468; Heysemî, 1979, c. IV: 188, h.no: 3506) diyerek düzeltmesi ile ilgili olarak Yusuf el-Karadâvî şöyle der:

¹¹ Çeşitli kaynaklarda Allah Rasûlü'nün, vefat eden oğlu İbrahim'e, kızı Zeyneb'den doğma torununa, Osman b. Mazûn'a, Mûte şehitlerine, Sa'd

b. 'Ubâde'ye ağladığı gibi, annesinin kabrini ziyaret ettiğinde de ağladığı rivayet edilmektedir.

“Müminlerin annesi Âişe, hadisin bu sıgasıyla rivayetini, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den işittiğinde, lafzını iyice bellemediği zannı ile reddetti. Hz. Âişe'nin delili, bir kedi yüzünden mümin bir insana azap edilmesini çok görmesidir. Çünkü Allah yanında mümin, konuşmayan bir hayvan yüzünden cehenneme atılmayacak kadar değerlidir. Allah, Hz. Âişe'yi bağışlasın, burada gayet önemli bir şeyde gafil davranmıştır ki, o da, yapılan işin delalet ettiği husustur. Çünkü açlıktan ölüncüye kadar kedinin hapsedilmesi, o kadının kalbinin donukluğuna, Allah'ın zayıf yaratıklarına karşı katılığına, merhamet ışıklarının kalbine girmediğine dair en açık bir delildir. Cennete ise ancak merhametli olanlar girer. Allah ancak merhametli olanlara merhamet eder. Eğer o kadın yerdekilere merhamet etseydi, Yüce Allah da ona merhamet ederdi. Şüphesiz bu ve benzeri hadisler, insani değerler açısından İslam için övünç kaynağı sayılmaktadır. Öyle ki, her canlı mahluka hizmet ediliyor, her yaş çiğir taşıyan canlıyı gözetmekten dolayı ecir veriliyor...”(Karadâvî, 1990, ss. 46-47)

Bu değerlendirmenin ardından Karadâvî, aynı hadisin, hem İbn Ömer (Buhârî, 2015, c. Ezân 90, I: 181-2; Müslim, 2016, c. Birr 133, III: 2022), hem de Câbir (Ahmed b. Hanbel, 1982, c. III: 335-6; Müslim, 2016, c. Kusûf 9, I. 622) tarafından da rivayet edildiğini,¹² dolayısıyla Ebû Hureyre'nin bu rivayetinde tek kalmadığını da ifade eder ki, (Karadâvî, 1990, ss. 46-47) bizce onun bu değerlendirmesi takdire şayandır.¹³

Şüphesiz, Hz. Âişe burada o kadının kafir olduğunu kendi kanaati olarak belirtmiştir. Ebû Hureyre'nin rivayeti eksik veya yanlış nakletmesi muhtemel ise de, İbn Ömer ve Câbir rivayetlerinin de aynı doğrultuda olması, aslında hadisin doğru olarak nakledildiğini gösterir.

Burada geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hz. Âişe'ye Şîi alimler tarafından yöneltilmiş birçok eleştiri olduğu malumdur. Ancak Şia'nın Hz. Âişe hakkında ileri sürdükleri hususlar, itiraz ve eleştiri olmaktan ziyade iftira ve çok ağır tihamlardan oluştuğu için onları bu meyanda değerlendirmeye almayı uygun görmediğimi belirtmeliyim. (Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Askerî, t.y., s. 1 vd)

6. Sonuç

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, sahabeden beri süregelen oldukça önemli ve bir o kadar da zor bir iştir. Eda ve tahammül (alma ve nakletme) esnasında yaşanan küçük bir hata, hadisin kabulünü güçleştirebilmekte hatta gereksiz yere reddedilmesine sebep olabilmektedir.

Hz. Peygamber'in evinde ve elinde yetişen, ilmi yönü, rivayeti ve dirayeti ile şöhret kazanmış olan Hz. Âişe dahi, işittiği bazı rivayetleri değerlendirirken oldukça isabetli tenkitlerinin yanı sıra, bazen ulemayı şaşırtacak derecede yanlışlara düşebilmiştir. Onun hem isabetli eleştirileri, hem de eleştirilerinde düştüğü yanlışları, sonraki alimler tarafından daima tartışılmış ve değerlendirilmiştir.

Yukarıda verdiğimiz örnekler de ortaya koymaktadır ki, nakledilen bir hadisi yeterince araştırıp doğru anlaşılması ve yorumlanması için gerekli çabalar sarfetmeden bir çırpıda

reddetmek yahut fevri bir çıkışla hemencecik itiraz etmek Hz. Âişe gibi Allah Rasûlünü en yakından tanıyanları bile hataya düşürebilmektedir. Bu nedenledir ki, hadisleri değerlendirirken, yorumlarken oldukça dikkatli olmak gerekmektedir.

Dönemi gereği Hz. Âişe'nin istidrâklerinde isnad değil, metin kritiği öne çıkmaktadır. Dolayısıyla özellikle günümüzde metin tenkidi yapılırken, ortaya atılan metin tenkidi kriterlerini yanlış kullanmamak gerekmektedir. Hadislerin Kur'an'a arzında dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar ve karşılaşılan bazı problemlerin varlığı inkar edilemez (Polat, 2017, ss. 186-187, 239-247; Keleş, 1998, ss. 193-257; Kırbaçoğlu, t.y., ss. 427-441; Kamil, 1995, ss. 237-262; Şimâlî, 1996, ss. 217-236). Bu nedenledir ki, Hz. Âişe'nin Kur'an'a arz uygulamalarının tümünde de isabetli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bazı ilim adamları ona itiraz etmiş, onun yanlış olduğunu söylemekten geri kalmamışlardır. Karşılıklı istidrâklere bakıldığında, Hz. Âişe'nin daha çok metni ve muhtevayı esas aldığı, ona itiraz eden alimlerin ise isnadların sahih olmasını ve farklı tariklerden gelmesini öne çıkardıkları anlaşılmaktadır.

Rivayetlere yönelttiği eleştirilerinin bir kısmında Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in söz ve fiiline bizzat şahid olmadığı halde, O'nu en yakından tanıyan birisi olarak, kişisel kanaatine ve tahminine dayalı yorumlar yapmıştır. Özellikle aynı hadis hakkında ondan farklı izahların gelmiş olması, veya ona atfen bazı haberlerin nakledilmesi, tevil ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu sebeple onun, “Hz. Peygamber böyle dememiştir, dese dese şöyle demiştir” anlamındaki bazı düzeltmeleri, selef alimlerinin bazıları tarafından tasvip ve kabul görmemiştir.

Bu itirazlara rağmen Hz. Âişe'nin esas aldığı kriterler, günümüz metin tenkidi çalışmalarındaki vazgeçilmez ölçüleri oluşturmaktadır. Onun bazı istidrâkleri kabul görmese de, metin tenkidi sahasında uygulamış olduğu metodu, kullanmış olduğu kriterleri son derece önemlidir. Hz. Âişe birçok istidrâkine, metin tenkidinin en güzel örneklerini vererek bu sahada kendisinden sonra gelen nesillere öncülük etmiş, çığır açmıştır.

“Hz. Âişe'nin bir hadisçi olarak esas değerini ortaya koyan hizmeti, zamanındaki ilim adamı sahabilerin fetva ve rivayetlerinde düştükleri hatalara karşı yürüttüğü tashih ve tenkid faaliyetidir. Rasûlullah'ın vefatından sonra tam kırk yedi sene sürdürdüğü bu ilmi faaliyet, onun Kur'an ve sünnet bilgisinin ne kadar kuvvetli olduğunu, sahip olduğu muhakeme, tenkid kabiliyeti ve ilmî seviyesini göstermektedir.

Bu tenkid faaliyetleri o devrin ilmî zihniyetini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Onun bu tenkidleri yerine göre çok şiddetli olmuştur. Ancak hedef doğru ve sağlam olanın ortaya çıkması, dinin en güzel biçimde anlaşılmasının sağlanması olduğu için daima müsbet sonuçlar vermiştir.” (Aşık, 1987, ss. 6, 69).

Hz. Âişe vâlidemizin, temelini attığı “muhteva tenkidi” ile sahih Hadis ve Sünnet'in tesbiti, aslında zor ama son derece gerekli bir görevdir. Günümüz hadisçileri için de vazgeçilmez bir yöntem olduğuna inandığımız benzer yaklaşımlarla,

¹² Ayrıca Abdullâh b. Amr tarafından da rivayet edilmiştir (Nesâî, 2010, c. Kusûf 20, III. 149).

¹³ Keleş ise, Hz. Âişe'nin hadisi reddetme gerekçesinin Karadâvî'nin dikkatinden kaçtığını söyleyerek onun bu değerlendirmesine katılmamaktadır (Keleş, 1998, ss. 209-210).

Rasûl-i Ekrem'e ait olan Sünnet ve Hadis bilgilerinin daha sağlıklı bir şekilde tesbiti, daha makul bir şekilde anlaşılıp yorumlanması müyesser olacaktır.

Sonuç olarak, eleştiren ilim adamlarının zaman zaman karşı eleştirilere maruz kalmaları da kaçınılmazdır. Burada önemli olan, doğrunun, hakikatin ortaya çıkması adına ilim ahlâkına yakışır bir tavır koyabilmek, eleştiri kültürüne de, tahammül ahlâkına da sahip olabilmektir. İslam düşüncesindeki söz konusu ilmi gelenek, Hz. Âişe de olsa bazı yorum ve yaklaşımlarının sonraki alimlerce eleştirilmesine engel teşkil etmemiş ve birçok alim tarafından onun görüşleri açık yüreklilikle eleştirilebilmiştir. Bugün ilim adamlarına düşen de, geçmiş ilmi kültürü hatasıyla sevabıyla tekrarlama yerine, görülen birtakım hataların ilmi üslup çerçevesinde eleştirilmesi ve böylece hakikatin ortaya çıkmasının sağlanması olmalıdır. Reddiye, eleştiri, itiraz geleneği oldukça güçlü olan bir ilim geleneğinin bugünkü temsilcilerinin de aynı geleneği sürdürmeleri gerekmektedir. Özellikle son yıllarda artan birçok akademik çalışmaya rağmen, nitelikli eleştirilerin adeta yok mesabesinde olduğu herkesin malumudur. İşte bu noktada Hz. Âişe annemiz, hem başkalarını eleştiren, hem de birçok alim tarafından bazı görüşleri eleştirilen ideal bir örnek teşkil etmektedir. Ve ilim erbabı, onun hem eleştirilerinden, hem de eleştirildiği hususlardan istifade etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezâk, E. B. b. H. b. N. el-Himyerî es-San'ânî. (1403). *El-Musannef*. Beyrut.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1982). *Müsned*. İstanbul.
- Askerî, M. el. (t.y.). *Ehâdisu Ümmi'l-Mü'minîn 'Âişe*. Beyrut: et-Tevhîd li'n-Neşr.
- Aşık, N. (1981). *Sahabenin Hadis Anlayışı*. İzmir.
- Aşık, N. (1987). *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*. İzmir.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. el-. (2015). *Sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Dârekutnî, E.-H. A. b. Ö. (1966). *Sünen*.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. b. İ. b. B. b. Ş. b. 'Amr el-E. es-Sicistânî. (2009). *Sünen* (1. Baskı, C. 1-7). Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye.
- Ebû Ubeyd, el-K. b. S. (1964). *Ğaribu'l-Hadîs*. Haydarâbâd.
- Görmez, M. (2000). *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, M. b. A. (1990). *El-Müstedrekü ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hattâbî, E. S. H. b. M. (t.y.). *Meâlimu's-Sünen*.
- Heysemî, A. b. E. B. (1979). *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*. Beyrut.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. A. b. M. b. E. Ş. İ. el-Absî el-Küffî. (2006). *El-Musannef* (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kible.
- İbn Hacer, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1407). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (3. Baskı). Kâhire: el-Mektebetu's-selefiyye.
- İbn Huzeyme, E. B. M. b. İ. (1988). *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâti'r-rabb 'azze ve celle*. Riyâd.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E. A. Ş. M. b. E. B. b. E. ez-Zürâif ed-Dimaşkî el-Hanbelî. (1994). *Zâdu'l-Me'âd* (27. Baskı, C. 1-5). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, E.-F. (1998). *Câmi'u'l-Mesânîd*.
- İbn Kuteybe, A. b. M. (1999). *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*. y.y.: el-Mektebu'l-İslâmî.
- İbn Mâce, M. b. Y. (2010). *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- İbn Sa'd, M. (2002). *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetü'l-Üsre.
- İbn Teymiyye, E. A. T. A. b. A. (2004). *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Medine: Matbaatü Melik Fahd.
- İdlîbî, S. el-. (2013). *Menhecü nakdi'l-metn 'inde 'ulemâ'i-l-hadîsin'-Nebevî*. Kâhire: Dâru'l-Feth.
- Kamil, Ç. (1995). Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34(1), 1. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000797
- Karadâvî, Y. (1990). *Keyfe Neta'âmel Ma'â's-Sunneti'n-Nebeviyye, Ma'âlim ve Davâbut*. Mansure: Dâru'l-Vefâ.
- Keleş, A. (1998). *Hadislerin Kur'an'a arzı* (4. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kırbaçoğlu, H. (t.y.). *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (Basılmamış 2. Kısım).
- Mâlik, E. A. M. b. E. b. M. (1985). *Muvattâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Mehmed Said, H. (1971). Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 1. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000484
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (2016). *Sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Nesâî, A. b. Ş. en-. (2010). *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. en-. (1392). *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. El-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Polat, S. (2017). *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: Kimlik Yayınları.
- Râmehurmuşî, H. b. A. er-. (1971). *El-Muhaddisu'l-fâsîl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sağlam, İ. (2017). 'Uğursuzluk Üç Şeydedir...' Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(3), 81-108.
- Süheylî, A. (t.y.). *Er-Ravdu'l-Ünf*. Kâhire.
- Şimâlî, Y. A. eş-. (1996). Arzu'l-Hadîs 'ale'l-Kur'an. *Mecelletu Dirâsâti Ululumi's-Şeria ve'l-Kânûn*, 23(2).
- Şimâlî, Y. A. eş-. (1997). Simâu'l-Meyyit fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne. *Mecelletu Dirâsâti Ulûmi's-Şeria ve'l-Kânûn*, 24(2).
- Şimâlî, Y. A. eş. (1999). *Cem'u'l-Müfterak mine'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*. Ammân: Dâru'l-Furkân.
- Tayâlisî, bû D. S. b. D. b. el-Cârûd et. (1321). *Müsned*. Haydarâbâd.

Tirmizî, M. b. 'Îsâ et-. (2015). *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün.

Zehebî, Ş. E. A. M. b. A. ez-. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Extended Abstract

Thanks to the education and training given by the Prophet, it is known by everybody that the critical mindset is very lively among the Companions. Hz. Aisha is undoubtedly the most prominent figure of this mentality. With her sharp intelligence and judgment, her desire to learn, and her ability to ask and question the truth, she stood out in the time of the Prophet.

Owing to her masterence of the Quran, Sunnah, Sira and Hadise, virtue of her mind, reasoning and horizon; she corrected many misunderstandings, interpretations and misrepresentations that emerged in both the sahaba and tabiun generations on many issues. Her revisions and criticisms, which were later called "istidrâk", opened a good era for those who came after her, and in the following centuries these istidraqs of her became the subject of independent copyrights. Abu Mansur al-Baghdadî (d. 489/1096) made the first copy in this field, and Bedruddîn ez-Zerkeşî (d. 794/1392) made the most extensive work on this subject. In modern times, various studies have been carried out on this aspect of Hz. Aisha.

Actually, Hz. Âişe was not only criticizing, but she was subjected to various criticisms both in her own period and in the following centuries. Some of her views, especially was criticized by The Prophet and Companions and some scholars in the next period. In this study, we will mostly deal with the criticisms made to Hz. Aisha. Thus, we will try to demonstrate, with the example of Hz. Âişe, that the critic can also be criticized. The many examples we will give will clearly show what a vibrant culture of criticism and tolerance morality in Islamic thought.

Before we get into the subject, we should immediately state that; We will not try to determine who is right and more accurate in mutual "istidraqs" (whether it be a companion or the next ulama) that emerge on quite different issues. It will be appreciated that many evidences have been put forward on this subject until today and many conflicts have arisen from the Companions to the present. For this reason, examining the discussions and deciding which side is the most appropriate will go beyond the limits of such a communique. The point we want to put forward in this communique is to show that various istidraqs were directed to Hz. Aisha, who is famous for her many istidraqs towards the Companions and Tabiun, and to draw attention to some points within this framework. The scope of the concept of "istidrâk" in our paper will be quite wide, including answering the question, trying to comprehend a matter, objecting, correcting, explaining and finally criticizing. We will examine the subject with the various examples we will give, under the following four headings:

1. Istidraks that the Prophet directed to Hz. Aisha,
2. Istidraqs directed by the Companions to Hz. Aisha,
3. Istidraks directed to Hz. Aisha by the Ancient Scholars,
4. Istidraqs directed by Contemporary Scholars to Hz. Aisha

Even Hz. Aisha, who grew up in the house and in the hands of the Prophet, gained fame with her "scientific aspect", "narration" and "wisdom", beside her quite accurate criticisms she made mistakes sometimes that confusing for the ulema while evaluating some of the rumors she heard. Her accurate criticism and her mistakes in her criticism have always been discussed and evaluated by later scholars.

The examples we have given above reveal the following. Rejecting a hadith that is reported, without making the necessary efforts to understand and interpret it correctly, or immediately object with an

Zerkeşi, E. A. B. M. b B. b A. (2020). *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (B. Erul, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

impulsive stance, can make even those who know our Prophet the most closely, such as Hz. Aisha, into mistake. For this reason, it is necessary to be very careful while evaluating and interpreting hadiths.

Due to her period, text criticism, not isnad, stands out in the istidrâk of Hz. Aisha. Therefore, it is necessary not to misuse the text criticism criteria, especially when criticizing text today. There are some issues to be considered and some problems encountered while presenting the hadiths to the Quran. For this reason, it does not seem possible to say that Hz. Aisha is correct in all presenting applications of the Qur'an. As a matter of fact, some scholars objected to her and did not hesitate to say that she was wrong. Looking at the mutual istidraqs, it is understood that Hz. Aisha bases more on text and content, the scholars who objected to her emphasize that the isnads are valid and come from different sects.

Hz. Aisha did not witness the words and deeds of the Prophet himself in some of her criticisms of the rumors. Despite this, as someone who knew him best, she made comments based on her personal opinion and guess. Especially the fact that different explanations about the same hadith came from her, or that some news were reported in reference to it, strengthen the possibility of interpretation. For this reason, some of her corrections, which mean "the Prophet did not say that, if he said he said that" were not approved and accepted by some of the Salaf scholars.

Despite these objections, the measures taken as basis by Âişe are accepted as indispensable measures in today's text criticism studies. Although some of her istidraqs are not accepted, the method she applied in the field of text criticism and the criteria that she used are extremely important. Hz. Aişe gave the best examples of text criticism in many istidrâks. She pioneered the next generations in this field and broke ground.

The service that reveals the essential value of Hz. Aisha as a hadithist is the correction and criticism against to the mistakes of the Companion Scientists of her time that they made while making fatwa and narration. She continued this scientific activity for forty-seven years after the death of the Prophet. This shows how strong his knowledge of the Qur'an and sunnah is, her reasoning, her ability to criticize and her scientific level.

These activities of criticism are also important in terms of showing the scientific mentality of that period. Her criticisms were very severe, depending on the place. However, since the goal was the emergence of the right and sound and the best understanding of religion, it has always yielded positive results. It is actually a difficult but extremely necessary task to determine the authentic Hadith and Sunnah, thanks to the "content criticism", which our mother Aisha laid the foundations of. This method will also be indispensable for today's hadithists. In this way, it will be easier to determine the Sunnah and Hadith information belonging to the Prophet in a healthier way and to understand and interpret them in a more reasonable way.

As a result, it is inevitable that the critical scientists will be subjected to counter-criticism from time to time. The important thing here is to be able to adopt an attitude befitting the ethics of science in order to reveal the truth; To have a culture of criticism and a moral of endurance. This scientific tradition in Islamic thought shows that even Hz. Aisha could be criticized by later scholars for some of her interpretations and approaches. Today, the duty of scholars is not to repeat the past knowledge culture with its merits, but to criticize some mistakes within the framework of a scientific style and thus, to ensure the emergence of the truth. Today's representatives of a scientific tradition, which has a strong tradition of rejection, criticism, and objection, must continue the

same tradition. At this point, our mother Aisha is an ideal example, both criticizing others and criticizing some of her views by many

scholars. Scientists benefit from both her criticism and the points she criticized.



Araştırma Makalesi • Research Article

Bâkıllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar*

Answers of Al-Baqillani to Criticism of Berahime in Terms of Substantiation of Prophethood

Ekrem Uysal^{a,**}

^aDr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman/Türkiye.
ORCID 0000-0002-2650-8190

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 08 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Kelam
Nübüvvet
Berâhime
Bâkıllânî
Eleştiri

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 08 May 2021
Accepted August: 21 May 2021

Keywords:

Kelam
Prophethood
Berâhime
Bâkıllânî
Criticism

ÖZ

İslâm itikâdında nübüvvet konusu en önemli meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak kelâmcılar bu konuyu imkân, lüzum, olgu ve ispat noktasında ele alarak değerlendirmişlerdir. Buna göre Yüce Allah'ın nübüvvetin imkânı noktasında insanlara peygamber göndermesi aklen mümkün müdür, eğer mümkün ise bu nasıl gerçekleşmiştir gibi konular esas noktayı oluşturmaktadır. Nübüvvetin lüzumu konusunda ise tarih boyunca insanların akli melekelerinin yanında peygamberlere ihtiyaç duyup duymayacakları önem arz etmektedir. Buradan hareketle nübüvveti kısmen veya tamamen inkâr eden Dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi akımlara karşı geliştirilen yöntemler ve ortaya konulan delillerle nübüvvet ispat edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Yahudi ve Hristiyanlarla da nübüvvetin mahiyeti, peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar, bazı peygamberlerin kabul edilip bazılarının reddedilmeleri gibi alanlarda görüş ayrılıklarından dolayı tartışmalar yaşanmıştır.

ABSTRACT

Prophethood appears to be one of the most important issues in Islamic belief. In general, theologians studied and assessed the issue in terms of possibility, necessity, phenomena and substantiation. Accordingly, the issues make the basic points such as is it mentally possible for almighty Allah to send humanity a prophet in the possibility of prophethood; and if possible, how did it occur? On the other hand, for the essence of prophethood, over the history, it has presented significance whether humanity needs prophets besides mental faculties.

Starting out from this point, the prophethood has been tried to be substantiated through the methods developed against such movements as Dehriyye, Berahime and Sumeniyye denying the prophethood partially or totally and the proofs that are put forth. On the other hand, some disputes have been experienced with Jews and Christians due to the difference views in several fields such as the essence of prophethood, the features that should be owned by prophets and acceptance some of the prophets but rejection of some others.

1. Giriş

Bütün ilâhî dinler âlemi yaratan, onu idâre eden, hükümler koyan, irâde ve takdir buyuran bir Allah inancını ön görmüşlerdir. Buna göre Allah, isim ve sıfatlarıyla hem âlem hem de âlemde var olan insanlarla ilişkilidir. Ayrıca insanların akıl ve bilimsel çalışmalarla eşyaya hükmettiği halde birçok konuda yetersiz kalması ve kendilerine yol

gösterecek rehberlere ihtiyaç duyması nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İnsanlar herşeyi yaratan Allah'ın varlığı ve birliğini, iyiliği ve kötülüğü, güzeli ve çirkinini akli melekeleriyle ortaya koyabilseler dahi Allah'a nasıl kulluk edeceklerini, iman esaslarını ve bütün dini hükümleri bilemezler. Bütün bunları kendilerine gösterip

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author. Ekrem Uysal
e-posta: ekremuysal72@hotmail.com

öğretecek emîn ve sadâkat sahibi peygamberlere ihtiyaç vardır. (Konuyla ilgili bkz., Uysal, 2019: 298-328)

Genel olarak kelâmcılar özellikle Resulullah'ın (sav) nübüvvetini ispat etme konusunda çok titiz davranmakta, O'nun bütün insanlara gönderildiğine ve getirdiği şeriâtın öncekileri nesh ettiğine inanmaktadırlar. Hatta Resulullah'a (sav) peygamber olma vakti sorulduğunda "Ben peygamber iken Adem su ile toprak (ruh ile ceset) arasındaydım" (Hakim, ts: II, 656) sözünü delil göstererek nübüvvetinin doğumundan önce var olduğu gibi doğumundan sonra da devam ettiğini iddia etmektedirler. (Bâkılânî, Kahire: 1963, 58) Hatta Bâkılânî'ye göre risâlet vazifesi belli bir zamana has olmayıp peygamberlerde her zaman bulunan bir özelliktir. Bu özellik peygamberlerin vefatıyla sona ermez. Uykudayken nübüvvet nasıl devam ediyorsa peygamberlerin vefatından sonra da aynı şekilde devam etmektedir. (Bâkılânî, Kahire: 1963, 59)

2. Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Berâhime Hakkında Kısa Bir Açıklama

2.1. Ebû Bekr el-Bâkılânî

330/941-942 yılında Basra'da doğmuş, 403/1013 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası veya dedelerinden birisi bakla ticaretiyle uğraştığı için "İbnü'l-Bâkılânî" künyesiyle anılmıştır. Ukberâ ve Bağdat'ta kadılık, Sağr'da kadılıkudâtlık yaptığı için "Kâdî" unvanıyla da şöret bulmuştur. Basra'daki ilk öğreniminden sonra Bağdat'a gidip ünlü âlimlerden ders almıştır. Büveyhî hükümdarı Melik Adudüddeve'nin (ö. 372/983) Şîraz'da Şîa ve Mu'tezile'ye karşı bir münazara gerçekleştirmek için Bâkılânî'ye davet göndermesi üzerine Ehl-i sünneti savunmak için davet edildiği münâzaraya katılan Bâkılânî, muhataplarına karşı büyük bir zafer kazanmıştır. Bunun üzerine Melik Adudüddeve oğlu Samsâmu'ddeve'yi (ö. 388/998) Ehl-i sünnet itikadını öğrenmek üzere Bâkılânî'nin yanına vermiştir. Bu süre zarfında Bâkılânî bir yandan Samsâmu'ddeve'ye eğitim verirken diğer yandan da onun için Kitâbu't-Temhîd adındaki eserini yazmıştır. (Gölcük, İstanbul: 1991, 531)

İtikatta Eş'arî, amelde Malikî mezhebine mensup olan Bâkılânî, Kitâbu't-Temhîd adlı eserinde Eş'arîliğin kozmolojiyle ilgili düşüncelerini temellendirmeye çalışarak Eş'arîliğin tabiat felsefesini geliştirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın kainata etkisini ortadan kaldırıp yerine cehver ve cisimleri yerleştiren Tabîyyûn ve Dehriyyûn gibi akımlarla mücadele etmiştir. Aristo mantığını reddetmiş, İn'ikâs-ı edille prensibini öne sürmüştür. O, bilgi kaynaklarından vahyi inkâr edip peygamber ve mucizelerini kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime ile Rasûlullah'a ve mucizelerine iman etmeyen Yahudi ve Hristiyanlara da reddiyeler yazmıştır. Elli civarında eser telif eden Bâkılânî'nin özellikle "Kitâbu't-Temhîd" ve "el-İnsâf" gibi eserleri meşhurdur. (Bağdâdî, Beyrut: 1422/2002, III, 364-368; Erdemci, İstanbul: 2012, 74; Arslan, Malatya: 2012, 153)

2.2. Berâhime

İslâm kaynaklarına göre Hint asıllı "Brehmen/Berhemen", Berhemî/Brahmî", "Berhem", "Behremen" veya "Berâhim" adlı hükümdar/kral veya bilgine tabi olan Berâhime, Hindistan'da yaşayan bir topluluğun adıdır. Ancak bu topluluğu Hz. İbrahim'e dayandıranlar da olmuştur. (Biruni,

Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, 24; Bkz., Yavuz, İstanbul: 1998, 139; Koloğlu, 2004, 13/1, 159) Şehristânî, konuyla ilgili olarak Berâhime kelimesinin kaynağını, nübüvveti temelden inkâr etme düşüncesini ortaya koyan "Berâhim" adlı hükümdara dayandırır ve Hz. İbrahim'e mensub olduklarından dolayı bu adla anıldıklarını ileri sürenlerin görüşünü reddeder. Aynı şekilde Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul etmeleri sebebiyle bu ismi aldıkları şeklindeki iddiaların doğru olmadığını bilakis Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul edenlerin seneviler olduğunu ifade etmiştir. (Şehristânî, Beyrut: y.y. 1992, III, 238)

Bâkılânî'ye göre Berâhime peygamberlerin gönderilmesi konusunda iki ayrı fırkaya ayrılmaktadırlar. Bunlardan birinci fırkaya göre Yüce Allah'ın insanlara peygamber göndermesi hikmeti gereği câiz değildir. İkinci fırkaya göre ise Yüce Allah, Hz. Adem veya Hz. İbrahim'den başka peygamber göndermemiştir. Ancak bu grubta bulunan bazı kişilere göre ise Yüce Allah her ikisini de peygamber olarak göndermiştir. (Bâkılânî, Beyrut: 1407/1987, 126-127)

Nübüvvet konusunda Berâhime, peygamberlerin getirdikleri şeylerin akla uygun veya akılla ortaya konabilecek gerçekler olduğunu söyleyerek nübüvveti gerek kalmadığını iddia etmektedir. Ona göre eğer tebliğ edilen şeyler akla uygun değilse veya akılla çelişiyorsa bu durumda zaten nübüvvetin bir anlamı olmaz. (Salih Sabri, İstanbul: 1998, 80)

Berâhime'nin kırkı aşan fırkaya ayrıldığı, nübüvveti inananların yanında onu kesinlikle inkâr edenlerinin de bulunduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. (Bağdâdî, Beyrut: 1401/1981, 160; eş-Şehristânî, 1992: III, 95-96; Tümer, İstanbul: 1992, 332)

Makdisî (ö. 355/966) de Berâhime'yi üç gruba ayırarak, bunları tevhid, risâlet ve ahirete inananlar; tevhid ve ahirete inanıp nübüvveti inkâr edenler; sadece tenasüh akidesine sahip olup tevhid ve risâleti reddedenler şeklinde takdim etmektedir. (Bkz. Makdisî, Bağdat: ts., IV, 117-118)

Berâhime'de Tanrı inancı Hristiyanlıkta olduğu gibi "Brahma", "Narayana" ve "Rudra/Mahadevâ" adındaki şahıslardan oluşan bir çeşit "teslis" şeklindedir. Bunlar kainâtı yaratan ve onu yönetenlerdir. (Bkz. Biruni, 1983: 25-26)

Berâhime'ye göre madde ile ilâhî varlıklar arasında yukarıdan aşağıya doğru bulunan heyûlâ, üç kuvveye sahiptir. Yaratıcı olan "Brahma" birinci; doğa olaylarına bakan "Narayana" ikinci; gücünü kaybeden tabiatı ortadan kaldıran "Rudra/Mahadevâ" üçüncü kuvve üzerinde yürümektedir. Berâhime inancında var olan tenâsüh ve hulul düşüncesine göre nefis bir bedenden diğerine geçmektedir. Bu esnada tecrübe yoluyla bilmediklerine vakıf olmakta ve kendi cevheri olana dönmektedir. Melekler tanrı gibi kabul edilmekte ancak beşerî özellikler taşımaktadırlar. Sosyal alanda ise aydınlar ile halkın tanrı anlayışları birbirinden tamamen farklı özelliklere sahiptir. (Bkz. Tümer, 1992: 329-333)

Berâhime'nin nübüvvet ile ilgili düşüncelerini detaylı araştırmak için şu kaynaklara başvurulabilir:

1-İmam Şafiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime.

2-İbnü'r-Râvendî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ (ö. 301/913-14), Kitâbü'z-Zümürüd.

3-Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm (ö. 303/916), Nakzü'z- Zümürüd.

4-Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), Kitâb-u Temhîdî'l-Evâil ve Talhîsî'd-Delâil.

5-Müeyyed-Fi'd-Dîn, Ebû Nasr Mûsâ b. Dâvûd eş-Şîrâzî (ö. 470/1078), el-Mecâlîsü'l-Mü'eyyide.

6-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihâl.

3. Nübüvvetin Gerekliği İle İlgili Mezheplerin Genel Bakış Açılı

Kelâmcılar genellikle nübüvvet konusunda vahyin ve peygamberin psikolojik ve sosyolojik açıdan nerede ve nasıl gerekli olacaklarını tartışmışlardır. Neticede bilgi elde etme konusunda insanın akıl ve duyularının mutlak ve yegâne kaynaklar olmadıkları kanaati ağırlık basmıştır. Zira akli başında ve sağlam duylara sahip bir insanın dahi nefesine uyarak yanlış sonuçlara varabileceği ve her insanın akli melekelerinin eşit olmadığı düşünülmüştür. Bunun neticesinde insanları hataya düşmekten alıkoyacak asil etmenlerin peygamberler ve getirdikleri ilâhî bilgiler olduğu kabul edilmiştir. (Râzî, Beyrut: 1986, 102-103)

3.1. Selefîyye: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ilk dönem selef âlimleri nübüvvet konusunda peygamberlerin üstünlüğü ve mucize konularına daha çok değinmişlerdir. Çünkü bu dönemde konuyla ilgili farklı görüşler zuhur etmemiş, sadece naslarda geçtiği şekilde kabul edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi muteahhirün selefler konuyu daha geniş bir çerçevede ele alarak nübüvvetin gerekliliğini savunmuş, karşıt görüşlerle akli ve nakli deliller çerçevesinde mücadele etmişlerdir. (Bkz., İbn Teymiyye, Mısır: 1405/1985: 48-49; İbn Kayyim, ts., I-IV, I, 28-29)

3.2. Mâtürîdiyye: Mâtürîdilerdeki genel görüşe göre Yüce Allah'ın aklen peygamber göndermesi mümkündür. Zira mülk sahibi, hâlık ve kâdir olan Yüce Allah mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunabilir. (Bkz., Neseî, Dîmeşk: y.y., 1990: I, 448-452; es-Sâbûnî, 1399/1979: 45) Ancak bazıları Mu'tezile gibi düşünerek Allah'ın hikmeti ve insanların buna olan ihtiyaçları açısından peygamber göndermeyi vacibât kısmında değerlendirmişlerdir. (Neseî, 1990, I, 468; Mâtürîdî, 1970: 178-179) Fakat buradaki vucûbiyyet, Yüce Allah'ın zatına zorunlu kılınması anlamından ziyâde ezeli ilmiyle sonradan var olacak ve hikmet ifade edecek bir nübüvvet müessesesini yeri ve zamanına göre ortaya koyması veya yaratması şeklinde düşünülmüştür. (Geniş bilgi için bkz., Mâtürîdî, 2005-2010: VIII, 243; IX, 253)

3.3. Mu'tezile: Mu'tezile bu konuyu beş temel esasından biri olan "adalet" ilkesine dayandırmış, salâh-aslâh ve hüsün-kubûh yöntemiyle açıklamaya çalışmıştır. Mu'tezilî âlimlere göre Yüce Allah'ın aklen peygamber göndermesi kendisine vaciptir. Bu vucûbiyyet bazılarında göre mutlak anlamda iken diğerlerine göre ise sadece Allah'ın ezeli ilmiyle sınırlıdır. Bunlara göre Yüce Allah'ın, ancak kendisine iman edeceğini bildiği kimselere peygamber göndermesi vaciptir. İman etmeyecek olanlara ise mazeret beyan etmemeleri için peygamber göndermesi iyi (hüsün)

olarak kabul edilmiştir. (Kâdî Abdulcebbar, 1960: XV, 20 vd.; Cürçânî, 1417/1997: III, 358-359)

3.4. Şîa: Şîa'ya göre Yüce Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur. Nübüvvet konusunu imamet meselesiyle birlikte düşünen Şîa, insanların fayda ve yararına olan peygamber göndermenin hüsün kabul edildiğini ve bu konuda Mu'tezile gibi düşündüğünü ortaya koymuştur. Ayrıca imamet konusunu da nübüvvet gibi düşünerek imamete meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. (Şeyh Saduk el-Kummî, 1978:108-111)

3.5. Eş'ariyye: Eş'ariler'e göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi aklen mümkündür. Bu durum O'nun lütuf ve hikmetinin bir sonucu olmakla birlikte isterse gönderir, istemezse göndermez. Hatta kendisini inkâr edeceğini bildiği kimselere dahi peygamber gönderebilir. Ama göndermediğinde de bu O'nun için bir adaletsizlik, zulüm, haksızlık veya kusur olarak görülmez. Zira İmam Eş'ari'ye (ö. 324/935-36) göre Allah fiillerinde fâil-i muhtâr'dır. Bundan dolayı herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak zorunda değildir. Ancak Bâkılânî konuyu İmam Eş'ari gibi sadece uluhiyyet noktasından değil beşeriyet noktasından da ele alarak Allah'ın mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini ve aklın da bunu uygun gördüğünü ifade etmiştir. (Bkz. İbn Fûrek, 1987: 174; Bâkılânî, 1963: 93; Cüveynî 1369/1950: 304; Şehristânî, 1425/2004: 417)

Cüveynî (ö. 478/1085) de Allah'ın peygamber göndermesini lütuf olarak görmekle birlikte bunun aklen imkânsız olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Allah'ın dîni hükümleri insanlara bildirmesi hüsün-kubûh yönüyle bakıldığında aklen mümkün görülmektedir. Ayrıca peygamberlerin gönderilmesi insanlar için zulüm ve zarar gibi çirkin olaylardan değildir. Şayet öyle olsaydı akıl sahibi müminler de peygamberlere inanmaz ve onları inkâr ederlerdi. (Cüveynî, 1369/1950: 306)

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre nübüvveti kabul edenler onun imkânı, keyfiyeti ve kimlerin peygamber olacağı konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Burada asıl problem, bir taraftan nübüvvetin aklen câiz veya vacip olması, diğer taraftan ise aklen mümkün olduğu takdirde nübüvvetin fiilen vukû bulma ihtimaliyle ilgilidir. (Gazzâlî, 1996: 67)

Gazzâlî, konuyla ilgili olarak nübüvvetin varlığı ve onu idrak etmenin delillerini iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısımda insanın uyku halinde bazı şeyleri idrak etmesi gibi Yüce Allah da nübüvvetin bazı özelliklerini uykudayken kişiye hissettirir. Böylece kişinin uyanırken aklıyla algılayamadığı gayba dair bazı şeyleri idrak etmesi sağlanmış olur. İkinci kısımda ise kaynağı akıl olmayan tıp ve astronomi gibi bazı ilimler vasıtasıyla nübüvvetin varlığı tespit edilmiş olur. (Gazzâlî, 1996, 68-70)

Nübüvvetin imkânını Yüce Allah'ın kelâm sıfatıyla ilişkilendiren Gazzâlî, ezeli ve ebedî kabul ettiği bu sıfatın akıl ve nakil tarafından şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde ispat edildiğini ifade etmektedir. Ona göre kelâm sıfatı varsa vahiy de var olacaktır. Vahiy varsa peygamber de vardır. Bu da nübüvvetin temelidir. (Gazzâlî, 1423/2003, 122) Râzî (ö. 606/1210) de buna benzer ifadelerle Resulullah'ın (sav) peygamberliğinin ispat edilmesi halinde nübüvvet müessesesinin de temelini ispatlanmış olacağını

söylemektedir. (Kırş. Gazzâlî, 1423/2003: 67-68; Râzî, 1986: II, 76)

4. Berâhime'nin Nübüvveti İnkâr Etme İddiaları Ve Bâkîllânî'nin Bu İddialara Getirdiği Eleştiriler (Geniş bilgi için bkz., Uysal, 2017: 203-210)

1.İddia: Berâhime'ye göre, peygamberler ile diğer insanlar aynı türden olup her ikisi de aynı cevherlere sahiptir. Eşit, benzer hatta aynı özelliklere sahip insanlardan bazılarının peygamber olarak gönderilmek suretiyle diğerlerinden üstün kılınması bir çeşit zulüm ve hikmetsizliktir. Çünkü bu durum insanlar arasında eşitsizliğe sebep olmaktadır. Bu ise Yüce Allah'ın hikmet ve adaletine aykırıdır. Bir peygamber diğer insanların anlamadığı şeyleri nasıl anlayabilir? Onun diğer insanlardan farkı ne olabilir? (Bâkîllânî, 1407/1987: 127)

Cevap: İnsanlar her ne kadar varlık açısından eşit olsalar da akıl, zeka, sağlık, huy, karakter, kabiliyet, güç, bazı organlar ve uzuvlar gibi pek çok alanda birbirinden farklılık arz etmektedirler. Bu farklılıklar hikmetin bir gereği olarak kabul ediliyorsa bir insanın da diğer insanlara peygamber olarak gönderilmesi ilâhî hikmete aykırı olamaz. (Bâkîllânî, 1407/1987: 129)

Siz, Allah'ın gönderdiği peygamberlerin cins ve cevher yönüyle diğer insanlarla aynı, benzer veya denk olmamalarını hikmet dışı kabul ederek bütün bunların hikmet sahibi biri için câiz olmadığını iddia etmektesiniz. Aynı şekilde Allah'ın insanlardan bazılarını diğerlerinden üstün kılmasının zulüm ve hikmetten ayrılmayı ifade ettiğini söylüyorsunuz. Ayrıca Allah'ın bütün insanları eşit olarak yaratabildiği halde lütfuyla kulları arasından birini diğerlerinden üstün kılmasını reddediyorsunuz. Bu iddialarınızda doğrusanız Allah'ın hikmet ve adaleti gereği bazı insanlarda ilim, cehâlet, körlük, konuşmama gibi rahatsızlıkları yaratırken bazılarında ise sağlık, sıhhat, kuvvet, tam bir akıl, tabî bir mizac gibi durumları yaratmasını niçin câiz kabul ediyorsunuz? (Bâkîllânî, 1407/1987: 127-129)

Bâkîllânî burada insanlar arasındaki eşitsizliğin peygamberlikle değil, hayatın başlangıcında var olduğunu, bunun da genel bir adalet ve doğru bir düzen temeline dayandığını; insanlara doğruyu gösterecek birini peygamber olarak göndermenin kusur değil yücelik olduğunu ve bunun da bir lütûf ve hikmete dayandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani ontolojik olarak insanlar arasında var olan farklılıkların hikmetsiz ve adaletsizliğe götürmediğini ortaya koyarak Allah'ın da insanlar arasından bazılarını seçerek diğerlerine peygamber göndermesini hikmete aykırı bulmaz.

2.İddia: Berâhime'ye göre, hem aklî olarak hem de müşâhede âleminde resul ile onu gönderenin aynı cinsten olması câiz değildir. Kadim varlık, zâtî gereği yaratılmışların türünden olmayacağına göre onlara insan türünden peygamber göndermesi de uygun değildir. Neticede Allah, zatiyla mahlûkların cinsinden olamayacağına göre insanlara kendilerinden bir peygamber göndermesi de muhaldir. (Bâkîllânî, 1407/1987: 130)

Cevap: Sizin bu delilinize göre Yüce Allah'ın yaratılmışlara karşı hiçbir delil getirmemesi ve onlara iyiliği yapmak, kötülüğü terk etmek, akli kullanmak, Allah'ı bir kabul edip O'nu bilmek ve nimetlerine şükretmek gibi hiçbir emir

vermemesi gerekir. Çünkü müşâhede âleminde emredeni tanıtan deliller kendisine emredilenin cinsindedir. Şayet bu düşüncelerinize devam ederseniz tevhidi terk etmiş ve ta'til ehline (sıfatları kabul etmeyenlere) katılmış olursunuz. Aksi takdirde kendi delillerinizle çelişmiş olursunuz. (Bâkîllânî, 1407/1987: 130)

Ayrıca bu iddianıza göre Allah'ın fail, diri, âlim ve kadir olmaması gerekir. Çünkü bu durum Allah'ın kavranabilen (ma'kul) eşyanın cinsinden olmasını gerekli kılar. Zira şehâdet ve varlık âlemindeki bir şey ancak cisim, cevher veya araz olabilir. Buna göre hayat sahibi, âlim ve kadir olan Allah, ancak cisim veya bir araya gelmiş cevherlerden meydana gelmiş olabilir. Fail ise ya kendisinde veya kendisinde yarattığı bir sebeple başkasında bir fiil ortaya koyan kişidir. Bütün bunlar bir araya gelmediğine göre dayandığınız deliller geçersiz olur. (Bâkîllânî, 1407/1987: 130-131)

3.İddia: Berâhime, Allah'ın gözle görülemeyen ve duyularla hissedilemeyen bir vahiy göndermesinin sahih bir yönünün olmadığını; bir peygamberin Allah'a muhatap olmasını O'nu görmesine ve O'nunla muhatap olduğunu bilmesine dayandığını söylemektedir. Resul olan kişi risâletini ancak kendisine gönderilen bir kitapla, bir ses işitmekle veya kendisinin Allah'ın meleklerinden biri olduğunu söyleyeni duymakla iddia edebilir. Mesela, Hz. Musa vasıtasız bir şekilde Allah ile konuştuğunu söylediği halde O'nu gördüğünü iddia etmemiştir. Hal böyle iken Hz. Musa ile konuşan kişi bir melek, bir cin veya kendisinden gizlenmiş bir insan olabilir. Ayrıca bir peygamber mukarreb meleklerden birisinin Allah tarafından kendisine risâlet getirdiğini iddia etse bile bu iddiasının hakikatini gösterecek herhangi bir yol yoktur. Çünkü kendisiyle konuşan kişi cinlerden (ifrit) bir cin olabileceği gibi bir sihirbaz veya bir illizyonist de olabilir. Aynı şekilde Rabbinden kendisine bir kitap verildiğini iddia etmesi kabul edilecek bir şey değildir. Çünkü bunun bir insan tarafından yazılmadığı bilinemez. Öyle ise bir peygamberin kendisine peygamberlik verildiğine dair hiçbir delili yoktur. (Bâkîllânî, 1407/1987: 131-132)

Cevap: Bâkîllânî bu iddiaya dört şekilde cevap vermektedir:

a-Yüce Allah'ın kullarına hitap ettiği kelâmı, insanların kelâmının cinsinden olmadığı gibi mahlûkların kelâmına da benzemez.

b- Resul veya meleğin duyduğu söz şayet insanların kelâmıyla aynı cinsten olsa dahi Allah, konuşanın kendisi olduğunu ve resulun duyduğu sözün kendisine ait olduğunu belletmeye kadirdir.

c- Allah, kelâmının kendisine ait olduğunu gönderdiği resule bildirmek istediğinde kelâmının içerisine gaybî haberleri ve insanların kendi nefislerinde gizledikleri şeyleri dahil eder. Böylece resul, kelâm sahibinin gaybî bilen Allah olduğunu öğrenmiş olur.

d- Bazen de Allah resul olarak gönderdiği kişiye “ben benden başka ilah olmayan Allah'ım” (Tâhâ, 20/14) şeklindeki hitabıyla kelâmın kendisine ait olduğunu bildirir. Buna delil olarak da “Ben cansızdan canlı çıkarırım” (Yunus, 12/31.), “elini beyaz olarak çıkarırım” (Tâhâ, 20/22), “denizi yararım” (Bakara, 2/50), “kayadan canlı (hayvan) çıkarırım” (Şuarâ, 26/155) der. Bu şekilde resul, bu mucize ve delilleri ortaya koyanın Allah olduğunu,

O'nun dışındakilerin buna güç yetiremeyeceklerini anlamış olur. (Bâkılânî, 1407/1987: 132-134.)

4.İddia: Berâhime'ye göre risâlet iddiasında bulunanlar doğruluklarını ancak denizin yarılması, sopanın yılanı dönüşmesi, kayadan devenin çıkması, ölülerin dirilmesi, dilsiz olanın ve alaca hastalığına yakalananın iyileşmesi, kurt ve taşın konuşması gibi aklen mümkün olmayan bazı muhal olaylara dayandırmaktadırlar. (Bâkılânî, 1407/1987: 135)

Halbuki peygamberliğe delil olarak gösterilen mucizenin ona benzer diğer olağanüstü olaylardan ayırt edilmesi mümkün değildir. Bu olağanüstü olayların hangisinin peygamber veya kâhin ya da sihirbaz eliyle gerçekleştiğini tespit etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mucizenin peygamberliğe delil olarak getirilmesi de yanlış olmaktadır. (Barlak, 2015: 88-89)

Nübüvvetin ispatı için kabul edilen mucizeler gibi birçok olağanüstü olaylar vardır. Bu konuda bilgi sahibi olanlar için bunlar olağan durumlardır. Durum böyle olunca bu bilgiye sahip olanlar için mucizeler nübüvvetin kanıtı olmaktan çıkacaktır. Ayrıca İslâm peygamberinin mucizelerinin mütevatir haberlere dayandığı iddiası da temelsizdir. (Bağdâdî, 1401/1981: 154; Kutluer, 1996: 71)

Cevap: Bâkılânî burada Berâhime'nin iddia ettiği imkânsızlıkların adeten mi yoksa ilâhî kudret açısından mı olduğunu sorgulayarak şöyle cevaplar vermektedir: Şayet bu imkânsızlıkların "ilâhî kudret açısından" olduğunu iddia ederlerse inançlarını terk etmiş olurlar. "Bunu muhal görmeyenin sebebi nedir?" sorusuna şayet "biz buna güç yetiren ve bunu gerçekleştiren birini görmedik, iddia ettiğiniz şekilde bir olayın gerçekleştiğine de hiç şahit olmadık" derlerse, onlara; "o halde Yüce Allah'ın cisimleri yaratmasını, insanın bir erkek ve bir dişiden yaratılmasını, yumurtayı ancak tavuktan veya tavuğu ancak yumurtadan yaratmasını, nutfeyi insandan veya insanı bir nutfeden yaratmasını da muhal görmeyeniz gerekmektedir" denilir. Şayet böyle devam ederlerse Dehrilere katılmış olurlar. Aksi halde delilleriyle çelişmiş olurlar. Yine onlar "biz bunu âdeten muhal görmekteyiz" derlerse onlara; "Yüce Allah'ın normal şartların dışına çıkmasına ve lütufta bulunduğu peygamberlerin elleriyle mucize göstermesine niçin karşı çıktınız?" denilerek iddiaları çürütülür. (Bâkılânî, 1407/1987: 135-136)

Mucizenin ise peygamberliği tasdik eden yegâne delil olduğunu bütün âlimlerin ittifakla kabul ettiklerini ve aklın da bunu mümkün gördüğünü izah eden Bâkılânî, mucizenin diğer olağanüstü olaylardan farklı olduğunu ve muhataplarına meydan okuduğunu söylemektedir. (Bâkılânî, 1998: 71; Bâkılânî, 1963: 58)

5.İddia: Berâhime'ye göre risâlet iddiasında bulunanın doğru olmadığını delili, aklın uygun görmediği şeyleri Allah adına haber vermesidir. Bunlar da hayvanları ağır işlerde çalıştırmak, ona eziyet etmek, onu hakir görmek, boğazlamak, derisini yüzmek gibi şeylerdir. Buna göre aklın uygun görmediği şeyleri Allah'ın mubah kabul etmesi ve bu şekilde kendi adına yalan söyleyecek birini peygamber olarak göndermesi muhaldir. (Bâkılânî, 1407/1987: 137)

Cevap: İkimiz arasındaki asıl mesele, bazılarının peygamber olarak gönderilip gönderilmemesi değildir.

Böyle bir tartışma bizim ile peygamberlerin gönderilmesini kabul edenler arasındaki bir konudur. Sizin ise Allah'ın peygamber göndermesini kabul etmediğiniz halde kimin peygamber olması veya hangi buyruklarla gelmesi gerektiğini tartışmanız anlamsızdır. Bu yaptığınız acizlik, konunun dışına çıkmak ve bir daldan başka bir dala atlamak demektir. (Bâkılânî, 1407/1987: 137-138)

6.İddia: Berâhime'ye göre Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi câiz değildir. Çünkü peygamberi inkâr edeceğini, onlara kötü söz söyleyeceğini ve getirdiklerini reddedeceğini bildiği kişilere peygamber gönderip sonrasında onları şiddetli bir azaba düşürmek mantıksız ve anlamsız (sefeh) bir iştir. Anlamsız iş yapmak da Allah hakkında câiz olmadığına göre yukarıda zikredilenlere de peygamber göndermesi câiz olmaz. Yani Yüce Allah'ın iman etmeyeceklerini kesin olarak bildiği kimselere peygamber göndermesi hem akıl hem de ilâhî hikmet açısından anlamsızdır. (Bâkılânî, 1407/1987: 142)

Cevap: Bâkılânî; "öncelikle bu iddianıza göre Allah'ın resulleri kabul edecek kimselere peygamber göndermesinin vacip olduğu ortaya çıkmaktadır. Halbuki siz, risâleti tamamen reddetmektedirsiniz. Bu da açık bir çelişkidir" dedikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: "İddianıza göre Allah'ın kendisini inkâr eden, sıfatlarını reddeden, nimetlerini kabul etmeyen, resulün varlığından faydalanmayan kimseleri yaratmaması gerekirdi. Aynı şekilde aklı ve akli delilleri kullanmayacağını, aklın kötü kabul ettiği şeylerden kaçınmayacağını, aklın iyi gördüğü şeylere de yönelmeyeceğini bildiği kimseleri var etmemesi gerekirdi." Bütün bu konularda eğer söylediklerimizi kabul ederseniz inancınızı terk etmiş olursunuz. Aksi durumda ise delillerinizle çelişmiş olursunuz. (Bâkılânî, 1407/1987: 142)

Bâkılânî'ye göre şayet Yüce Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği insanlara peygamber göndermesi akla ve hikmete aykırı olsaydı iman edeceklerini bildiği kimselere de peygamber göndermesi kendisine vacip olurdu. Halbuki hiçbir işte Yüce Allah'a zorunluluk atfedilemez. (Bâkılânî, 1407/1987: 142)

7.İddia: Berâhime'ye göre Peygamberlerin getirdiği birçok emir ve nehiy akla aykırıdır. Mesela, Kabe'yi tavaf etmek, Safa ve Merve arasında sa'y yapmak, Hacerü'l-esved'i öpmek, oruç günlerinde aç ve susuz kalmak, vücudu faydalı ve lezzetli şeylerden uzak tutmak anlamsızdır. Yani, Safa ile Merve tepelerinin diğer tepelerden ne farkı var ki aralarında sa'y edilmektedir? Kâbe'nin diğer yapılardan ne farkı var ki etrafında tavaf edilmektedir? (Kutluer, 1996, 70) Bu mekanlar ile diğerleri arasında hiçbir fark olmadığına göre bütün bunlar Allah'ın böyle şeyleri emretmediğini ispat etmektedir. Aynı şekilde insanlara herhangi bir fayda sağlamayan şeylerin teklif edilmesi ilâhî hikmete aykırı bir durumdur. Öyle ise bu teklifleri getiren peygamberler de gereksizdir. (Bâkılânî, 1407/1987: 143)

Cevap: Yüce Allah, insanlara gönderdiği peygamberler vasıtasıyla teklifte bulunabilir. Bu durum akla aykırı olmadığı gibi Yüce Allah'a da bir noksanlık izafe etmez. (Bâkılânî, 1407/1987: 143)

Bâkılânî verdiği cevabına şöyle devam etmektedir: "Allah'ın bunların işlenmesi ve bunlarla kulluk yapılmasında insanların pek çoğu için fayda olduğunu bildirmesinin, hikmeti gereği olduğunu niçin inkâr

etmekteyiz? Şunu bilmelisiniz ki Allah, insanların kendisini birlemelerini ve sıfatlarıyla kendisini yüceltmelerini istemiştir. Bunlar, çölleri aşmak ve denizde yol almanın güzelliği veya vahşi hayvanlardan, haksız yere onu öldürmek ve ona zarar vermek isteyen insanlardan korkarak bütün gayretiyle kaçan kişinin misali gibidir. Bütün bunlar menfaati celbetmeyecek ve zararı def etmeyecek şekilde olsaydı ancak dediğiniz gibi olurdu.” (Bâkılânî, 1407/1987: 143-144)

8.İddia: Berâhime son olarak şuna itiraz etmektedir: Peygamber gönderilmesinin gereksiz ve anlamsız olduğunun delili, Allah’ın akılları kemale erdirmesi, iyi şeylerin iyi, kötü şeylerin de kötü olduğunu akıllara belletmesidir. Akıllı, mahlukların iyilik ve güzelliklerine delalet kılmış, onu insanların ihtiyaç duyduğu her türlü bilgiye kaynak kılmıştır, zulmu de akıl vasıtasıyla kötü görmüştür. Buna göre Allah’ın insanlara verdiği en büyük nimeti akıldır. İnsan akılla Rabb’ini bulur, O’nun nimetlerini farkederek, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilir. Eğer Allah tarafından gönderilen peygamber insan aklının bildiği şeyleri teyid etmek üzere geldiyse onun daveti zaten akıl sahiplerini bağlamaz. Çünkü akıl sahibi olmak peygamber olmadan da bu davetin içeriğine vakıf olmak demektir. Eğer peygamber insan aklına muhalif bir davet ile geldiyse zaten onun nübüvvetini kabul etmemek gerekir. Zira peygamberlerin akla yerleştirilenin dışında bir şey getirmeleri câiz değildir. (Bâkılânî, 1407/1987: 144-145; Kutluer, 1996: 70; Koloğlu vd., 2004: 163-164)

Başka bir ifadeyle insanlara gönderilen bir peygamberin getirdiği şeyler akılla bilinebilecek bilgilerden oluşuyorsa, peygambere gerek olmayıp akıl zaten bunları ortaya çıkarabilecek kabiliyettir. Eğer peygamberin getirdiği bilgiler akıl tarafından kavranamıyorsa bu durumda da peygamberliğin bir anlamı olmayacaktır. Bütün bunlar peygamberlere ihtiyaç olmadığına işaret etmektedir.

Cevap: Bir şeyin şer’an sakıncalı, zorunlu veya mubah olduğunu aklen bilmeye götürecek bir yolun imkânsızlığını nasıl iddia ediyorsunuz? Bir şeyin hükmü ancak nassa (sem’) dayanır. Nas olmadan ortaya konulan fiillerle sevap elde edilmez. Çünkü nas olmadan Yüce Allah’a itâat veya yakınlık olmayacağı gibi sahibine de sevap verilmez. Durum böyle olunca hem nassın gerekli gördüğü bir fiile, hem de resulün diliyle gelen bir şeriata ihtiyaç duyulmaktadır. (Bâkılânî, 1407/1987: 144-145. Ayrıca bkz. Barlak, 2015: 216-228)

Bâkılânî’ye göre faydalı ve zararlı yiyecekleri, hastalık ve tedavi yöntemleri gibi alanında ihtisas gerektiren konularda insanlar peygamberlere ihtiyaç duyarlar. Bunları kendiliğinden bilmek muhal olduğu gibi tecrübe ve deneylerle ilk günden beri bilinmesi aklen mümkün değildir. Zira bu durumda tecrübe imkânı bulamayan ilk dönem insanları başta olmak üzere birçok canlının yok olması gerekirdi. Allah bu alandaki ilmi bilgileri deney ve tecrübelerle öğretebildiği gibi hiç bir canlıya zarar vermeden tevkîfi olarak da öğretebilir. (Bâkılânî, 1407/1987: 144)

Bâkılânî’ye göre insan akıllı, vahiy olmadan bir şeyin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu bilemeyeceği gibi cennet, cehennem ve ahiret ile ilgili konular hakkında da bilgi sahibi olamaz. Bunlar ancak şeriat ile bilinebilir. (Bâkılânî, 1998: 74; Bâkılânî, 1407/1987: 128) Kur’an-ı

Kerim’deki şu ayetler buna işaret etmektedir: “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz” (İsrâ, 17/15) , “Biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Her millet için mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur” (Fâtır, 35/24) , “Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak! Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar.” (Mülk, 67/8).

5. Sonuç

İslâm âlimleri insanlara hidayet yolunu gösterecek, ilâhî emir ve nehiyleri tebliğ edecek peygamberlerin varlığını kabul etme noktasında ittifak halindeyken bunun gerekliliğinin hangi alanlarda ne kadar olacağı konusunda bazı ihtilafları mevcuttur. Bu anlamda müslümanlar kendi aralarında -özellikle Ehl-i sünnet ve Mu’tazile- konuyu tartışmış, Allah’ın peygamber göndermesinin vacip veya câiz olması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Özellikle İslâm’ın yayılmasıyla birlikte müslümanların Yahudilik, Hristiyanlık, Dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi değişik din ve kültürlerle karşılaşılması nübüvvetin varlığı ve gerekliliğini bir kez daha ön plâna çıkarmıştır.

Nübüvvet konusu bütün ilâhî din mensupları tarafından kabul edilmiş ancak mahiyeti, keyfiyeti ve gerçek peygamberlerin kimliği noktasında bazı ihtilaflar meydana gelmiştir.

Konuyla ilgili eserlere baktığımızda Berâhime’nin özellikle nübüvvet konusundaki fikirlerine yer vererek reddiyelerde bulunan ilk çalışmanın İmam Şafî’ye ait olan “Tashîhu’n-nübüvve ve’r-red ‘ale’l-Berâhime” olduğu tespit edilmiştir.

Ancak İbnü’r-Râvendî’nin “Kitâbü’z-Zümürüd” adlı eserinde de Berâhime’nin nübüvvet ile ilgili görüşlerinin değerlendirildiği iddia edilmişse de bu görüşlerin İbnü’r-Râvendî’ye ait olduğu ancak Berâhime’nin görüşleriymiş gibi yansıttığı ifade edilmiştir. Daha sonra bu fırkayla en çok ilgilenen ve eserinde müstakil bir bölüm açan Ebubekir el-Bâkılânî’nin “Kitâbu’t-Temhîd” adlı kitabını görmekteyiz. Bu alandaki çalışmaların devamı ise Şehristânî’nin “el-Milel ve’n-Nihâl” isimli eserinde “Ârâu’l-Hind” başlığının altında karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmamızda diğer fırkalara göre daha az karşılaştığımız ve özellikle Hindistan’da varlık bulmuş olan Berâhime’nin varlığı, özellikleri ve nübüvveti inkâr noktasında ortaya koyduğu akli deliller kısaca ele alınmış; Bâkılânî’nin Berâhime’ye vermiş olduğu cevaplarla konu tamamlanmıştır.

Kaynakça

- Arslan, H. (2012). Kelâm Tarihi ve Ekolleri. Malatya: Medipres Yayınları.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. (1422/2002). Târihu Bağdâd. (Nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf) Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’İslâmî.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. (1401/1981).Usûlü’l-Dîn. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (1963). el-İnsâf Fimâ Yecibu İtikâduhu ve lâ Yecûzu’l-Cehlu

- Bihî. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Müessesetü Hancî.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (1407/1987). Kitâb-u Temhîdî'l-Evâil ve Talhisi'd-Delâil. (Thk. İmadüddin Ahmed Haydar) Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (1998). Kitâbu'l-Beyân, Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar. (Adil Bebek, Çev.) İstanbul: Rağbet Yay.
- Barlak, M.. (2015). Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Biruni, Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi. (1983). Tahkiku mali'l-Hind min Makûl el-Makbûl fi'l-'Akl ev Merzûle. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. (1417/1997). Şerhu'l-Mevâkıf. (Nşr. Abdurrahman Umeyra) Beyrut: y.y.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullâh. (1369/1950). Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd. Thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdu'l-Mun'im. Mısır: Mektebetü Hancî.
- Erdemci, C.. (2012). Kelâm İlmine Giriş. İstanbul: Dem Yayınları.
- Sâbûnî, Nureddin. (1399/1979). el-Bidâye fi Usûli'd-Din. (Nşr. Bekir Topaloğlu) İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye,
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1423/2003). el-İktisad fi'l-İ'tikad. (Nşr. İnsaf Ramazan) Beyrut: y.y.,.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1996). el-Munkizu mine'd-Dalâl, (Mecmuatu'r-Resail içinde), (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut: y.y.
- Gölcük, Ş. (1991). "Bâkılânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 4/531-535, İstanbul, TDV Yayınları.
- Hakim, Muhammed b. Ebi Abdillâh. (1987). el-Müstedrek ala's-Sahihayn. Haydarabad: y.y.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî; Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: y.y.,.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed el-Cevziyye, Zâdu'l-Meâd, Kahire: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbas Takiyuddîn Ahmed, (1405/1985).en-Nübüvvât, (Nşr. Muhammed Abdurrahman İvâz), Mısır: y.y.,
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî, (1960).el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd, (Thk. Emin el-Hûlî), Kahire: Dar'ul-Mısıriyye.
- Koloğlu, Orhan Ş., "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 13/1, 2004.
- Kummî, Şeyh Saduk, (1978). Risâletü'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye. (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı) Ankara: AÜ Basımevi.
- Kutluer, İ. (1996). Akıl ve İtikad, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Makdisî, Muhtar b. Tahir. (ts.) el-Bed' ve't-Târih. Bağdat: y.y.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. (1970). Kitabu't-Tevhid. (Nşr. Fethullah Huleyf) Beyrut: y.y.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. (2005-2010). Te'vilâtü'l-Kur'ân. (Nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu) İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (1990). Tabsiratu'l-Edille. (Nşr. Claude Salame) Dimeşk: y.y.
- Râzî, Fahreddin. (1986). en-Nübüvvât ve ma Yeteallaku Biha. Beyrut: y.y.
- Râzî, Fahreddin. (1986). Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din. (Thk. Ahmed Hicazi es-Saka) Kahire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezher.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. (1992). el-Milel ve'n-Nihal. (Thk. Ahmet Fethi Muhammed) Beyrut: y.y.,.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. (1425/2004). Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm. (Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi) Beyrut: y.y.,.
- Tümer, Günay. (1992). "Brahmânizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 6/329-333, İstanbul, TDV Yayınları.
- Uysal, E. (Ed.) (2019)."Peygamberlere İman", Kavramlardan Esaslara İslâm İnancı. İstanbul: klm Yayınları.
- Uysal, E. (2017) Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Van.
- Yavuz, S. S. (1998). İslâm Düşüncesinde Nübüvvet. İstanbul: İnsan Yay.

Extended Abstract

Prophethood appears to be one of the most important issues in Islamic belief. In general, theologians studied and assessed the issue in terms of possibility, necessity, phenomena and substantiation. Accordingly, the issues make the basic points such as is it mentally possible for almighty Allah to send humanity a prophet in the possibility of prophethood; and if possible, how did it occur? On the other hand, for the essence of prophethood, over the history, it has presented significance whether humanity needs prophets besides mental faculties. Also, the efforts to put forth the prophethood and to prove it with narrative and logical proofs against the ones who reject prophethood have always been present.

The issue of prophethood has been accepted by all of the members of the divine religions; however, some disputes have occurred regarding its nature, arbitrariness and the identity of the true prophets.

The theologians usually discussed where and how revelation and prophet are necessary with regard to psychology and sociology about the issue of prophethood. As a result, it terms of obtaining information, the conviction that the minds and senses of human beings are not absolute and the only resources has outweighed. The reason for this is that even a person with a very sensible mind and sound senses may find faulty results because that person may comply with his ego; and that not every human being has equal mental abilities. For this reason, it has been accepted that the eminent persons that will detain people to act the wrong actions are prophets and the divine information that they brought.

While Islamic scholars agree in terms of the existence of prophets who will show the humanity the right path and announce the divine orders and rejections, there are some disputes about in which fields it is essential and how much it will be. With this sense, Muslims, especially ahl al sunnah and Mu'tazila, have discussed the matter among, and have revealed that it is obligatory and permissible for Allah to appoint prophets. Particularly, with the expansion of Islam, Muslims have come across different religions and cultures such as Judaism, Christianity, Dehriyye, Berâhime and Sumeniyye; therefore, the presence and essence of prophethood once more have come forefront.

In general, the theologians especially act very meticulously in substantiating the prophethood of the Prophet of Allah (Muhammad) (PBUH), and believe that he has been sent to all humanity and that his sharia has abrogated previous ones.

For Baqillani (d. 403/1013), on the other hand, the mission of prophethood is not specific to a specific time; however, it is a feature that is always present in prophets. This feature does not terminate with the death of prophets. The prophethood continues in the same way as it continues while the prophet is asleep.

For al-Ghazali (d. 505/1111), the ones who accept prophethood have different views about its possibility, arbitrariness and who will be prophet. Here, the main problem is that on the one hand prophethood is permissible and obligatory, on the other hand it is related to the possibility that prophethood occur actually if it is mentally possible.

Al-Ghazali, who associates the possibility of prophethood with the almighty Allah's kalam feature, reports that this feature that he accepts to be timeless and eternal has been substantiated with mental and narrative proofs without leaving any doubt. To him, if Allah almighty has the kalam feature, then He has the feature of revelation. If there is revelation,

naturally, there are prophets, which is the bases of prophethood.

Al-Radi (d. 606/1201) also, with similar expressions, says that if the prophethood of Messenger of Allah is proved, the bases of prophethood will be proved as well.

Starting out from this point, the prophethood has been tried to be substantiated through the methods developed against such movements as Dehriyye, Berahime and Sumeniyye denying the prophethood partially or totally and the proofs that are put forth. On the other hand, some disputes have been experienced with Jews and Christians due to the difference views in several fields such as the essence of prophethood, the features that should be owned by prophets and acceptance some of the prophets but rejection of some others.

According to Islamic resources, Berahime, who have obeyed Hindi origin king or scientist called "*Brehmen/Berhemen*", "*Berhemî/Brahmî*", "*Berhem*", "*Behremen*" or "*Berâhim*", is the name of a community that live in India. However, there have been some who based this community to prophet Abraham.

On the issue of prophethood, Berâhime have allegeded that the knowledges that the prophets have brought have been of realities that can be put forth sensibly and logically, so there is no need for prophets. According to them, if the declared knowledge is not sensible or contradicts with logic, in this case, naturally, there will be no meaning of prophethood.

Al-Maqdisi (d. 355/966), on the other hand, separated Berâhime into three groups as believers of oneness, prophethood and hereafter and as believers of oneness and hereafter but deniers of prophethood and finally as believers or reincarnation but deniers of oneness and prophethood.

The belief of God in Berâhime is in the form of tritheism as "*Brahma*", "*Narayana*" and "*Rudra/Mahadeva*" as in Christianity. These people are the creators and the managers of the universe.

When we look at the works related to the subject, it is determined that the first study was "*Tashîhu'n-nübüve ve'r-red 'al'l-Berâhime*" of work of Imam Shafîi (d. 204/820) work in which he rejected the views of Berâhime about prophethood, and that the scholars such as Ibn al-Rawandi (d. 301/913-14), and then Bâqillânî and Shahrastânî (d. 548/1153) assessed the subject.

Although it was claimed that the views of Berâhime about prophethood were assessed in Ibn al-Rawandi's work named "*Kitâbü'z-Zümürüd*", it was stated that these views were in fact Ibn al-Rawandi's, whereas it was reflected as if they were of Berâhime's. After him, we see the book of Abu Bakr al-Bâqillânî called "*Kitâbu't-Temhîd*", who was interested in this issue a lot and opened an independent part in his work. The continuation of the studies in this field appear in al-Shahrastânî's book named "*el-Milel ve'n-Nihâl*" under the title of "*Ârâu'l-Hind*".

In this study, the existence, properties and logical substantiations that it revealed in terms of the denial of prophethood of Berâhime, which we have come across less than the other parties and which particularly found its place in India, were briefly studied; on the contrary, the issue was eventualized with the answers that Bâqillânî, one of the Ash'ari theologians, submitted to Berâhime.



Araştırma Makalesi • Research Article

Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Dünya Merkezli Evren Algısı ve Teolojik Nedenleri*

World-Centered Perception of the Universe in Classical Period Islamic Thought and Its Theological Reasons

Ertuğrul Cesur ^{a,*}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mezhepler Tarihi ABD, 49250 Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0003-3915-8780

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 01 Temmuz 2021
Kabul tarihi: 10 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

Astronomi
Rasathane
Dünya Merkezli
Kopernik
Zillullah

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 01 July 2021
Accepted: 10 July 2021

Keywords:

Astronomy
Observatory
Earth-Centered
Copernicus
Zillullah

ÖZ

Klasik tefsir kitaplarına yansıdığı üzere Müslüman düşüncesinde de hâkim evren resmi aslında Antik Çağ'dan modern zamanlara, dünyanın hemen her yerinde geçerli geosantrik evren modelidir. Nihayetinde Kur'an'ın asli gayesi astronomi bilgisi değil, geçerli dış dünya algısı ne olursa olsun insanların yeryüzünü ifsat etmeden bir arada yaşayabilecekleri bir toplum düzeni yönünde yaratılış gayesine matuf ilkeleri hatırlatmaktır. Bunu yaparken de dönemin dil ve kültürel gerçeklerinden hareket eder. Buna göre verili kültürün kendi iç tutarlılığı içinde bu hikmeti gözetten bir toplumsal düzen tesis edilen ilk İslam toplumunda siyasal sistemin dayanağı tanrısal temsil de "halife" kavramı üzerinden topluma şamil hale gelir. Ne var ki, Hz. Peygamber sonrası siyasi ihtilaflarda tarafların kendi konumlarını dini referanslarla tahkim etmeleri, dünya merkezli bir evren fikrine ilişkin teolojik kabulleri pekiştirir.

ABSTRACT

The picture of the dominant universe in the Muslim World, as reflected in the classical literature, was not different from the geocentric idea of the universe. The purpose of the Quran is not to teach people astronomy lessons, but to establish a social order in which people can live together without spoiling the earth, regardless of the prevailing perception of the external world. According to this, "divine representation", which was the basis of the political system in the first Muslim society, is attributed to the society with the concept of "caliph". However, in the post-Prophet political conflicts, the parties' fortification of their positions with occultist references, reinforced the theological assumptions regarding the idea of an earth-centered universe.

1. Giriş

...Binlerce defa söylememe rağmen üniversitenin önde gelen profesörleri bir kez olsun teleskoptan bakmaya bile yanaşmıyorlar. Burada olmanı çok isterdim. Böylece bunların hallerine bakıp birlikte kakkahalarla gülerdik.

GALİLEO

(Kepler'e yazdığı mektup)

Modern tarih ve dil çalışmaları göstermiştir ki, milletlerin dilleri ne Yunan mitolojisindeki gibi Hermes vergisidir (Gera, 2003: 117), ne de Tevrat'ta anlatıldığı gibi Babil kulesinden saçılmıştır (Tekvin, 11/9). Diller, insanoğlunun dünya üzerindeki kadim varlığının, tecrübelerinin zihinsel hasılasından ibarettir. Yaratılışı gereği asli iletişimi "ses" ile gerçekleşen insanoğlu beş duyardan gelen verilerden oluşan

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author
e-posta: e.cesur@alparslan.edu.tr

zihinsel üretimini ses kalıplarına döker ve *sözcükler* meydana gelir. Sözcükler yoluyla *anlamlandırıldığı* dış dünyanın soyut - zihinsel bir *modelini* inşa eder. Buna göre kurduğumuz her cümle aslında zımnen bir *dünya modeli* (mekân algısı) içerisinden dile gelmekte olup her bir sözcük tercihi zihin dünyasına açılmış küçük bir pencere şeklinde kişinin dünya görüşü hakkında fikir verir. Haliyle beş duyunun pek az ötesine geçen eski zamanların dünya modelinde aslında “dünya” dendiğinde de modern insanın zihnimizdekinden tümüyle farklı bir imaj oluşmaktadır. Bu durum kendisini *dil* üzerinden dini metinlerde de göstermiş ve kalıcılaştırmıştır. Bu metinlere bakıldığında kadim zamanlardan Orta Çağ’ın sonlarına kadar -birbirinden habersiz dahi olsa- dünyanın hemen her yerinde insan topluluklarının en üst *mekân algısı* olarak *Dünya Merkezli (Geosantrik)* bir evren modeline (kozmoji) vardığı görülmektedir (J. Tassoul ve M. Tassoul, 2004: 9).

Bu kozmoji, dini metinler üzerinden teolojinin de konusu haline gelir. Bu teolojiye göre Antik Çağ’dan Orta Çağ’ın sonuna kadar dünyanın hemen her yerinde hükümdar, “en üst gök katmanında” olduğu düşünülen tanrı (ya da tanrıların) yeryüzündeki temsilcisi, “gölgesi” konumundadır (Bastian, 1860: 2/413). Meşruiyeti göklerden gelen hükümdar “yazgı” mahiyetinde “seçilme” göstergesi olaylar sonucu bu hakkı doğuştan elde etmiş olur. Bu nedenle dünyanın dört bir yanında hanedanlar meşruiyetlerini pekiştirmek için kutsal şecerelerini yazdırırlar (Ortaylı, 2007: 171). Ancak Batı Roma’nın çöküşüyle (476) meydana gelen otorite boşluğunda Avrupa coğrafyası dünyanın geri kalanından farklı bir sürece girer. Roma ruh olarak ortadan kalkmış ise de ortada devasa bir “beden” (miras) kalmıştır ve bu mirası sahiplenme konusunda amansız bir rekabet yaşanacak, Rus hükümdarları dahi Roma’nın varisi anlamında “Çar” unvanını alacak (Akçura, 2016: 47), hatta Fatih Sultan Mehmet kendisini “Kayser-i Rum” ilan edecektir. Bu sahiplenmeye Kilise de katılır ve daha 5. yy.dan itibaren İsa’nın vekili olarak tanrının hakkını temsil etmenin yanı sıra -artık ortada bir Sezar olmadığına göre- Sezar’ın hakkının da kendisine devredildiği (Konstantin Bağışı) iddiasındadır (Ağaoğulları, 2020: 267). Bu durum zamanla Kilise ile Kutsal Roma Cermen İmparatorları ve krallar ve arasında yeni bir iktidar mücadelesine neden olur. “İki kılıç öğretisi” gibi teolojik argümanlar geliştiren papalar adeta yeni Roma imparatoru edasıyla yürür. Ancak 16. yy.a geldiğinde Avrupa’da tüm “tanrısal vekâlet” sistemi ve evren algısının yıkılmasına neden olan yeni bir gelişme yaşanır: Kopernik Devrimi.

Kopernik (ö. 1543), *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* adlı eserinde, Aristarkus gibi Antik Çağ bilginleri tarafından dillendirilen ancak o zamana kadar hemen hiç itibar edilmeyen *Güneş merkezli (Heliosentrik)* evren modelini canlandırır (J. Tassoul ve M. Tassoul, 20). Bu durum, Kilise ve Saray arasındaki çekişmeye konu olan koltuğun, her iki taraf açısından da altlarından çekilmesi anlamına gelmektedir. Artık insanoğlunun dış dünya algısını tümüyle değiştirmenin; yeni bir evren modeline geçmenin zamanı gelmiştir. Bu durum tüm diğer tarihlendirmelerden çok daha fazla Kopernik Devrimini bilimsel devrimin başlangıcı kılar (Cohen, 1994: 68). Bunun sessiz bir geçiş olmayacağını gayet farkında olan Kopernik de kitabını ancak ölümüne yakın bir tarihte yayınlatır. Kopernik’in ardından Galileo ve Kepler gibi başka bilginler de dünya yerine Güneş merkezli evren fikrini dillendirince 16. ve 17. yy.larda Avrupa büyük

bir astronomi tartışmasına sahne olur. Bu bilginlerden Danimarkalı gök bilimci Tycho Brahe (ö. 1601), Kral II. Frederick’i ikna ederek 1576’da Hven adasında Yeni Çağ’ın ilk rasathanesini kurar (Akgül, 1997: 35). Brahe’in çalışmaları günümüz Güneş sistemi modeli için önemli bir adım olacaktır.

Evren fikrindeki değişimin hikâyesi bugün Avrupa dışı toplumlarda bile hala başta Galileo’nun başına gelenler üzerinden bir darby mesel olarak dilden dile dolaşır. İlginçtir ki, hafızalar yoklandığında aynı *Dünya Merkezli* evren fikrine sahip Müslümanların dünyasında böylesi bir tartışma görülmez. Müslümanlar, belirsiz bir tarihten itibaren istemeyerek de olsa Batı’da gelişen bilimsel bilgiye uyum sağlamaya başlamışlar, ancak bunun bir *dünya görüşü sorunu* olarak neden olması gereken tartışmalar hemen hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Yaşanan sürecin felsefi temellerini görmeden sadece sonuçlara muhatap olmanın neticesi bir modernleşme çabası, muhafazakâr odalarda uzlaşmaz bir mukavemetle karşılaşır (bkz. İpşirli – Çelebi, 2007: XVI/321). Değişimin bir türlü içselleştirilememesi, modernleşmenin tek mümkün yolunun “Batılılaşma” olduğu yönünde kanaatleri pekiştirir. Bu durumu daha da içinden çıkılmaz hale getiren, Batı sömürgeciliğinin özellikle İslam dünyasındaki agresif tutuculuğu besleyen provokasyon ve ajitasyon programıdır. İslam dünyası modernlik sorununu henüz tartışmaya başlamışken aslında Batıda çoktan *postmodern program* yürürlüğe konmuştur (Toynbee, 1987: 39). Bu programla, kökleri İslam tarihinde de yıkıcı sonuçları olmuş ancak zaman içinde nispeten baskılanmış akımların palazlanmasına imkân verilir (bkz. Vural, 2006: 37). Böylece Hindistan’dan Kuzey Afrika’ya özellikle İngiliz sömürgeciliğinin himayesinde *Vahhabilik* ve benzeri *selefi* akımlar kol budak sararken Batı karşısındaki zayıflık sorununun çözümüne en ufak bir katkı sağlamayan ama siyaset kurumunun tüm girişimlerini “gâvurlaşma” olarak karalayan bir söylem baş gösterir (Sultanefendi, 2002: 1/37).

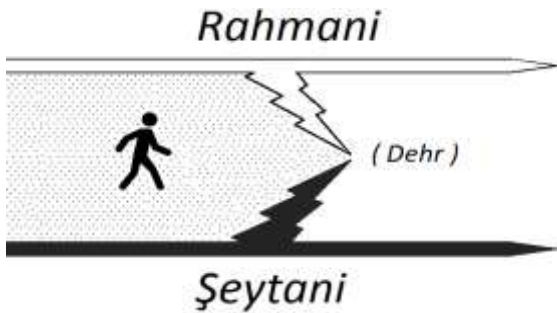
Oysa modernite, görünen yüzünden çok öte büyük felsefi sonuçları olan insanoğlunun “dış dünyaya” (evren) ilişkin algısındaki bir değişimi (paradigma değişikliği) ifade eder (Kuhn, 1995: 98). Bu değişimi anlayabilmek ise “mekân” algısının felsefi düşünce açısından öneminin farkındalığını gerektirir. İnsani düşüncenin kuşatıcı, değer merkezli “evrensel” ifadesi olan felsefe ancak aktüel zamanın en kapsayıcı mekân fikrine dayanarak mümkün olur. Buna göre kozmoji, mekân algısının felsefeye aktarılışı, bir evren modeline dönüşmesidir. İnsanoğlunun varoluş felsefesi ve birlikte yaşama (siyaset) kuramları da bu zeminde yükselir. Ne var ki kozmojideki değişimin görmezden gelinmesi bizi yaklaşık beş asırdır aktüel çağın yabancı bir hayata mecbur etmiştir. Dünya çapındaki büyük gelişmeler bu değişimi görmeden Müslüman kalarak sonraki çağlara geçmenin de mümkün olmayacağını göstermektedir. Müslümanların iddialarını sürdürebilmeleri, İslam’ın kendi iç dinamiklerinden bu paradigma değişiminin felsefi temellerine inilmesine, İslam’ın ahlak ve siyaset felsefesini bu temel üzerine yeniden inşasına bağlıdır.

1. İslam Öncesi Arabistan Yarımadası ve *Düalist Evren Tasavvuru*

Klasik tefsir kitaplarına da yansdığı üzere Kur’an’daki evren resmi aslında Antik Çağ’dan Orta Çağ’a uzanan verili geosantrik evren fikrinden farklı değildir. Nihayetinde

Kur'an'ın bir bilim - astronomi kitabı ya da bu yönde bir iddiası olmadığına göre bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Kur'an'ın asıl gayesi -içinde bulunulan çağda -kültürel seviye ne olursa olsun- insanların yeryüzünü ifsat etmeden, kan dökmeden (el-Bakara, 2/30) bir arada yaşayabilecekleri bir toplum düzenini tesis etmeleri yönünde yaratılış gayesine matuf ilkeleri hatırlatmaktadır. Ancak Bunu yaparken de dönemin dil ve kültürel gerçeklerini baz alarak hareket edilmesi mantıksal bir zorunluluktur (Dönmez, 2007: XXXIV/127). Bunun verili duruma teslim olmak anlamına gelmediği açıktır. Aksine; asli gayeye (hikmet) ulaşmak için "eldeki malzemenin" bilinmesi elzemdir. Buna göre İslam, içinde doğduğu toplumun (ve dönemin) evren algısını dikkate almış ancak burada son derece esaslı değişikliklere gitmiştir. Hatta Kur'an'ın özü ve Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği toplumsal değişimin anlaşılması da İslam öncesi Arap toplumunun felsefi, siyasi ve sosyal gerçekliğinin anlaşılmasına bağlıdır.

İslam'ın ortaya çıktığı zamanlarda askeri ve iktisadi olarak Sasani nüfuzu görülen Arabistan yarımadası (bkz. E. Bağdâdî, 2009: 266) inanç dünyası açısından da *iyicil* (rahmani) ve *kötücül* (şeytana da tanrısallık atfeden) *düalist* bir kozmolojiye dayanan *Mecusilik* etki altındadır. Bu durum, İslam'ın doğuş yıllarında yaşanan Sasani - Doğu Roma savaşında müşriklerin, Sasanilerin zaferinden (618) sevinç duymaları şeklinde Kur'an'a yansır (er-Rum 30/2-5). Sasanilerin Doğu Roma karşısındaki zaferi, Cahiliye Araplarının da inanç dünyasını teşkil eden ve Allah karşısında şeytana da tanrısallık atfeden düalizmin, (Hz. İsa'nın zatı ve Allah'ın sıfatları üzerinden ihtilaflarla *tevhidin* bozuk bir yorumu olarak görebileceğimiz) *teslis* karşısındaki başarısıdır. Cahiliye dönemi düalist inanışa göre ruhlar âlemi, bir tarafta "Allah" ve ona itaatkâr melekler, diğer tarafta ise Allah'a "asi" iblis ve diğer şeytanlaşmış "cinler" şeklinde iki kutupludur (İbn Kesir, 1999: VII/7) Bu iki kutup arasında çatışma yaşanmakta, insan da bu çatışma ortamında "arada kalmış" durumdadır. Bu nedenle müşrikler yolculuklarda özellikle kendilerini güvensiz hissettikleri ve şeytanların hâkim olduğunu düşündükleri mekânlarda oranın "şerir varlıklarının efendisine" sığınma şeklinde bir duada bulunurlar (Mahallî ve Süyûtî, 1971: 572). Zerreden küreye her şeye etki eden bu çatışma, insanoğlu için de kendi iradesinin ötesinde "zamanda yolculuğunu" belirleyen ve (çöl hayatı düşünüldüğünde) çoğunlukla da musibetler getiren bir *sentez sonuca* götürür. Müşrikler buna "zaman" anlamında *Dehr* derler (Ciavuk, 1977: 193).



Bu düalist evrende müşrikler hem "rahmani" hem de "şeytani" güçleri neredeyse aynı düzeyde hayatlarına müdahil gördükleri için iki tarafı da memnun etmenin yollarını ararlar. Bunun için bir yandan "dişilik" atfederek

(ez-Zuhruf, 43/19) "Allah'ın kızları" (es-Saffat 37/149-152) olduğunu ileri sürdükleri melekler üzerinden Allah'a yaklaştırmaya çalışırlar. Kâbe'nin etrafına dikilen temsiller (putlar) aslında melekler için dikilmiş sureta "bedenler" olup onlarla irtibat kurabilmek maksadıyla (insandaki ruh-beden ilişkisi gibi) meleklerin bu heykellerde temessül ettiklerine inanılır (Zeydan, 2013: III/23). Öte yandan ıssız ya da metruk yerleri, şeytanların mekânları görürler ve onlar için de oralarda sunaklar inşa ederler (İbnü'l-Kelbî, 1995: 20). Kimi gizil bilgileri bildiklerine inanılan kâhinlerin gerçekte, "yedinci gök katından" bu bilgileri çalıp onlara getiren "cinler" sayesinde bunlara vakıf oldukları düşünülmektedir (el-Cin 72/9).

2. İslam'ın Getirdikleri

İslam en başta cahiliyenin düalist kozmolojisini kesin bir dille reddeder. İslam ile birlikte göklerin kapıları kapatılmış, şeytanlar için ilahi âlemden gizil bilgileri dinleme imkânı kalmamıştır (Saffat 37/6-10). Şeytanlar gerçekte insanlara etki edebilecek bir güce de malik değildir (en-Nahl 66/98-99). Doğada Allah'tan başka bir gücün etkisi ve belirleyiciliği olamaz. Buna göre insan - doğa ilişkisi rasyonel bir temelde yeniden tarif edilmiş olur. İnsanların başlarına gelen kötülüklerin (şer) nedenleri "şerir ruhlar" değil, insanların kendi elleriyle işlediklerinden dolayıdır (er-Rum 30/41); doğada "kötülük" yoktur.

Bu kozmoloji değişikliğinin toplumsal - siyasal sonuçları da vardır. Her şeyden önce meşruiyetini kötücül güçler konusundaki okültist yeteneklerinden alan kâhinlerin, şairlerin toplumsal nüfuzu kırılmıştır. Öte yandan Hz. Peygamberle birlikte peygamberlik de sona erecek (hatm-i nübüvvet, Ahzab 33/40), Allah'ın bir insanı bu anlamda muhatap alması (teoloji) -kıyamete kadar- son bulacak, insanoğlu açılan çığırdan yolun bundan sonrasını kendisi yürüyecektir (sosyoloji). Bu çığırı açan Hz. Peygamber'in bilindiği üzere Yesrib'e hicretinden sonra ilk yaptığı iş bir "yazılı belge" ile kentteki tüm unsurları bir arada yaşayabilecekleri ortak bir paydada buluşturmak olur. Son derece eşitlikçi adilane ilkelerden oluşan belgede bir *ümme* tarifi de görülür. Bu tarifi sadece Müslümanları değil, belgeye imza koyan herkesi kapsadığı açıkça görülmektedir:

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم "أمة" واحدة من دون الناس.

Bu, Kureyşli Müminler ve Müslümanlar ile Yesribliler ve onlara tabi olanalar ve onlardan sayılanlar ve onlarla birlikte savaşanlar arasında Peygamber Muhammed (as) tarafından (yazdırılmış) vesikadır. Bunlar, diğer insanlardan ayrı tek bir "ümme" teşkil ederler (İbn Hişam, II/143).

Bundan böyle Yesrib şehri bir "Medine" vasfı (Yesrib Medinesi) kazanmıştır. İşlerin "şura" ile yürütüldüğü Medine bir çeşit "cumhuriyet" anlamındadır. Hz. Peygamber'in bu pratiğinden hareketle *ümme* kavramı için belli bir coğrafyayı yurt edinmiş, birbirlerinin hukukuna saygı çerçevesinde bir arada yaşama idealini yansıtan bir *yazılı belgeye* imza koymuş, bu belgeyi iktisadi ve askeri olarak da koruyabilecek *güce sahip* topluluk olduğu söylenebilir. Öyle ki Medine'de yaşayan ve bu belgeye imza koyanlar ümmetten sayıldığı halde, Müslüman olup hala Hicret etmemiş olanlar ümmet mefhumunun dışında tutulmaktadır: "İman edip de hicret etmeyenler ise hicret edinceye kadar onlarla sizin bir velayetiniz yoktur." (en-

Enfâl 8/72) Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda kavram günümüzde ulus/millet (nation) kavramına tekabül etmekte olup modern Arapçada da isabetli olarak *ümmet* kavramı “ulus” anlamında kullanılmaktadır (ör. الأمم المتحدة – Birleşmiş Milletler). Kavramın felsefi anlamına bakıldığında da çoğunlukla zannedilenin aksine bir “çokluk” değil; Kur’an’da ifade edildiği üzere “azlık” vurgusu vardır. İnsanlığın her türlü zorbalıktan uzak, herkesin hakkının güvence altına alındığı bir ideal toplum düzeni idealist insanları gerektirir. Toplumunda yalnız kalan Hz. İbrahim “tek başına ümmettir.” (en-Nahl 16/120) Kur’an, aslında her zaman azınlık olarak kalmaya mahkûm bu idealizmi ayakta tutmaya çağırır: “Sizden; hayra çağıran, iyiliği telkin eden ve kötülükten sakındıran (az da olsa) bir topluluk (ümmet - أمة) bulunsun” (Ali İmran, 3/104).

Ümmet tanımından anlaşılacağı üzere İslam’ın siyaset felsefesi, *varlık şuuru* son derece güçlü bireyleri gerektirir. Böylesi güçlü bir birey imgesine “akıl” vurgusunun eşlik etmesi tesadüfi değildir. Davranışlarını mensubu olduğu gruba endeksleyen *kabile düzeninin* aksine bireyler bilinçli tercih yapmaya çağırılır (el-Bakara 2/170). İslam’ın bu güçlü birey vurgusu Kur’an’ın insan felsefesini anlatan Hz. Âdem’in yaratılış kıssasında çok daha belirgindir (el-Bakara 2/30). Yeryüzünde Allah adına tasarrufla görevlendirilen insan (Râfî, 1997: 13) toplumsal düzen için de yetkilendirilmiştir (Râfî, 18). Âdem’in şahsında “insan türü” (Zemahşerî, 1998: I/ 251) kast edilmiştir. Buna göre tüm insanlar için “Allah’ın halifesi” sıfatı geçerlidir (Râzî, 1938: II/165). Kur’an’da bu kavramın bir diğer kullanımı Davut Peygamber hakkındadır (es-Sad, 38/25). Buradaki ise liderin topluma vekâleti (hilafeti) anlamındadır. Kur’an’da yönetimle ilgili bir diğer esas da “şura” ilkesidir (eş-Şura 42/38). Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda iktidarın kaynağına ilişkin –bize oldukça aşına gelecek- bir resim çıktığı görülmektedir.

3. Emeviler ve Okültist Din Yorumu

Tarih 632’yi gösterdiğinde emr-i hak vaki olur; Hz. Peygamber de ebedi âleme göçer. Ne var ki Hz. Peygamberin ardından Müslümanlar çok da iyi bir sınav veremezler. Daha ilk günden başlayan “kabile” esaslı tartışmalar (bkz. Cevdet Paşa, t.y.: I/196) derinleşir, ilk ilki halifenin ardından sıcak çatışmalara dönüşen hoşnutsuzluklar neticesinde, Hz. Ali’nin hilafetini tanımayan, en nihayetinde iktidarı zorla ele geçiren Emeviler ile birlikte hilafet resmen saltanata dönüşür. Olayların izahına ilişkin *insani düzlem* yerine “doğüstü işaretlere, telmihlere” dayalı *okültist* argümanlar üzerinden yeni bir “teolojik” inşa süreci başlar. Buna göre Muaviye iktidarı ele geçirmiş olmasının “Allah’ın isteği ve yardımı” (bkz. es-Seyyid, 1985: 96). ile gerçekleştiğini” iddia eder. Toplumsal mekanizmaları bypass ederek kendisinin (doğrudan) *Allah’ın halifesi* (ال خليفة الله) olduğunu (Belâzurî, 1996: V/27) ileri süren Muaviye için ilk defa, “Sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir” (السلطان ظل الله في الأرض) tabiri kullanılır (Belâzurî, VII/111). Böylece Hz. Peygamber döneminin, devlet idaresinin toplumsal bir süreç şeklindeki dizaynı yıkılarak yeniden gizil / okültist bir el yordamıyla “seçilmişlik” öğretisine dönülür. Hz. Peygamber’in vefatından sadece 30 yıl kadar sonra yaşanan o iç savaşlardan Hz. Hüseyin’in katlinde (680) tüm bu “şer” olayların bir “yazgı” neticesi gerçekleştiği ileri sürülerek insani sorumluluk buharlaştırılır. Olup bitenleri Allah’ın ezelden “yazdırdığı” (konuştuğu: mütakellim) üzerinden

“şer” Allah’a nispet edilerek Cahiliye düalizminin *dehr* kültü de geri dönmüş olur: “*Dehre sövmeyiniz çünkü dehr Allah’tır.*” (Müslim, 1991: I/1763).

Bu iddialara karşı itirazlarla tartışma dallanıp budaklanır; olup bitenler bir kenar bırakılıp “kadim yazgının imkânı” üzerinden yazgının Arapçanın kideki konusuna gelinir (Suyûtî, 2011: 7/365). Allah’a Arapça nispet edilemeyeceğini, dilin “insan icadı” olduğunu savunan Mu’tezile’ye göre Allah’a bir “ses” de nispet edilemez. Ses en nihayetinde havada bir titreşim olup “konuşma” anlamında ise tıpkı insandaki gibi bir organ (ağız) ve buna bağlı olarak sınırları belli (bir yerde bulunup aynı anda başka bir yerde olmamak) bir “beden” gerektirir. Bu itirazlara karşı Allah’ın bulunduğu yerin “arş” olduğu ve buna göre bulunmadığı yerler olduğu, diğer şeyler gibi bir “şey” olduğu, ondan “ses” sadır olmasının da yadırganamayacağı ileri sürülür (İbn Hanbel, 2003: 137). “Ses” (konuşma) üzerinden Allah’ı bu şekilde somutlaştırma konusundaki ısrar, her dilde olduğu gibi Arapçada da olan ve Kur’an’a da yansıyan Allah’a ilişkin kimi deyim ifadelerine yönelir. Böylece, “Allah’ın eli - يد الله - (el-Maide, 5/64), “Rahman arşa istiva etti” (et-Taha, 20/5) (الرحمن على العرش استوى) gibi ifadelerden Allah’ın -şekli belirsiz- ama “el”, “göz” vb. olarak organlarının olduğu ileri sürülür. Bunun Allah’ı cisimleştirmek (İbn Hanbel, 144), Allah’ı yaratılmış varlıklar gibi görmek anlamına geleceği itirazına ise Allah’ın zaten diğer şeyler gibi bir “şey” olduğu, aksini iddia etmenin, dolaylı yoldan (ta’til) Allah’ı inkâr etmek anlamına geleceği ileri sürülür. Bunun için dilbilgisi bakımından bile zorlama yorumlara gidilir. Arapça açısından örneğin “Allah’ın eli” (يد الله) tabiri açıkça bir isim tamlaması (izafet) olduğu ve el denince de insan zihninde ne anlaşılması gerektiği açık olduğu halde “el” (يد) için “sıfat” denerek Allah hakkındaki deyim ifadeler “haberi sıfatlar” şeklinde kategorize edilir. Aynı şekilde “istiva” sözcüğü açıkça isimdir (matar) ve Allah’a nispet edildiğinde de yine bir isim tamlaması olduğu halde yine sıfat denir. Böylece *zatî* ve *subutî* sıfatların yanı sıra bir de *haberi sıfatlar* kategorisi oluşturulmuş olur. Sonuç olarak erken dönemde Kerbelâ ve diğer feci olayları kadim “yazgı” ile izah etme ve sorumluları kurtarma çabası nihayetinde Allah’a bir “mekân” isnadına varır ve burası “dünya merkezli” evren fikrine uygun olarak yedinci kat semadır.

4. Müslümanlar ve Gök Bilimine Katkıları

Muhtemelen yaşanan teolojik tartışmaların da bir uzantısı olarak Abbasiler döneminde Müslüman bilginler (Avrupa’dan çok daha önce) astronomi konusunda önemli çalışmalar yapmıştır. Bu dönemde öne çıkan Mu’tezili bilginlerin, dünyanın şekli ve hareketini de tartıştıkları, hareket etmeyen bir dünya ve geosantrik bir evren fikrinin baskın olduğu görülmektedir (bkz. Yıldız, 2020: 215-224). Ancak bir yandan da bu süreç deneysel çalışmalar eşlik eder. İslam dünyasında ilk rasathane olan *Şemmasiye Rasathanesi*, Abbasi Halifesi Me’mun dönemine (813-833) rastlar (Bayrakdar, 2000: 98). Bağdat’ta kurulan ve Yahya b. Mansur’un (ö. 830) rehberliğinde faaliyet gösteren rasathanede pek çok astronom çalışmış olmakla birlikte özellikle Muhammed b. Musa el-Hârîzmî (ö. 847) ve Sind b. Ali (ö. 864) gibi bilginlerin adı geçer. Şemmasiye’nin kuruluşundan sonra yine Halife Me’mun, Şam’ın kuzeyinde yer alan Kâsiyûn dağı üzerindeki Deyrimurrân Manastırı’nda ikinci bir rasathane kurdurur. (Bakkal, 2019:

108). Kuruluş yerine nispetle buna *Kasiyun Rasathanesi* adı verilir. Amaç Şemmâsiye’de elde edilen verilerin sağlamlasını yapmaktır. Burada beş metre yüksekliğinde bir güneş saati ile iç yarıçapı beş metre olan bir mermer duvar kadranı bulunmaktadır.

Yahya b. Mansur buralarda yapılan çalışmaların sonuçlarını *ez Zicü'l Mümtahan* adıyla kitaplaştırır (bkz. Unat, 2013: XLIV/401). Kitapta yer alan astronomi cetvelleri yüzyıllarca elden ele dolaşır. Bu rasathanelerde yapılan çalışmaların niteliği Avrupa’da ancak 15. yy.da görülecektir. Ne var ki tüm bu çalışmaların daha çok Mu’tezile’den gelmesi ve 10. yy.da oluşan siyasi dengelerin Ehl-i Eser lehine şekillenmesi sonucu süreç, Kur’an’da mecaz olduğunu savunan deney ve gözlem metoduna açık Mu’tezile’nin tasfiyesi yönünde gelişir. Böylece ana akım arasında rivayet kültürünün yanı sıra Allah’ın maddî âlemdeki ayetlerini okumaya dayalı çalışmayı önemseyen bir ekol de kalmaz. Hatta doğaya ve doğa yasalarına yönelenler “Tabiatçılar” şeklinde kategorize edilerek mahkûm edilir (Gazzâlî, 2003: 6).

5. Dünya Merkezilik Vurgusu ve Âlimlerin Açmazı

Mu’tezile’nin tasfiyesiyle “ilmi” çalışmalar tümüyle “dilsel” bir faaliyet haline alırken (bkz. A. el-Bağdâdî, 2016: 149) sorunlar *tevil* yoluyla (تأويل اليد المضافة إلى الله) (A. el-Bağdâdî, 142) çözülmüş olur. Ancak bir yandan da Allah hakkındaki “teccim” ifadelerin kabulü de kolay olmadığından özellikle Eş’ari bilginler (halef), kökleri daha önce İbn Küllab (ö. 854), İmam Buhari (ö. 869) ve Mâtürîdî (ö. 944) gibi bilginlere giden bir ayrımla “Allah’ın konuşması” (Kelamullah) yeniden tarif edilir. Buna göre Kur’an’ın nüzulünden önceki hali “kadim” olup “Kelâm-ı Nefsi” denir. Hz. Peygamber’e gelmiş ve onun tarafından ifade edilmiş telaffuzu ise “mahlûk” (Arapça) olup “Kelâm-ı Lafzi” denir (Eş’arî, 1990: II/257). Bu çıkış karşısında Ehl-i Eser’in, diğer âlimlere olduğu gibi Eş’ariler’e karşı da şiddeti kimi zaman büyük toplumsal olayların yaşanmasına neden olsa da sıfatlar konusundaki ayrışma bir yandan da Eş’arilik ile Mâverâünnehir bölgesinden gelen Mâtürîdîlik arasında bir yakınlaşmayı getirir. Böylece bu iki yorum resmi olarak hâkim hale gelir. Ancak düşünsel faaliyet artık dış dünyaya ilişkin deney ve gözlem yerine tümüyle dil kaidelerine dayalı çıkarsamalara kaymıştır. Bu nedenle Ehl-i Eser ile araya belli bir mesafe konmuşsa da bu yönetsel bir farklılaşmadan çok siyasi saiklerle gerçekleşmiş olup dilsel çözümlerden (tevil) ibarettir. Oysa dilin kültürel doğası gereği dış dünyaya ilişkin yorumlar savrulmaya son derece açıktır. Dış dünyanın dile yansımaları en nihayetinde insanoğlunun bilinçli, metodik deney ve gözlemlerinin değil, hayat içinde gerçekleşmiş deneyimlemelerinin analogik ifadesi olarak görülebilir. Böylesi bir yöntemin, klasik metinlerde görüldüğü üzere aslında Ehl-i Eser öğretinin mantıksal sonucu olan dünya merkezli evren algısını daha bir pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Evrenin merkezi konumundaki dünyanın sabit olduğu fikrini savunan Fahreddin Râzî (ö. 1210) Bakara Suresi 22. ayet ile ilgili şöyle demektedir:

Yer şayet hareketli olsaydı, bu hareket ya dikey (düşme) olurdu veya dairevi olurdu. Eğer dikey olsaydı, mutlak manada o yeryüzü bizim için bir döşek olmazdı. Çünkü bu durumda yüksekte atlayan bir kimse yeryüzü de aynı zamanda düşme halinde (هاوية) olduğundan yere ulaşamazdı. Arz, insandan daha ağırdır ve düşüş halinde olan iki şeyden ağır olan, hafif olandan daha hızlıdır ve

yavaş olan ağır olana yetişemez. Bu durumda insanın yeryüzüne ulaşması mümkün olmazdı (Râzî, II/102).

Râzî, devamında benzer bir mantıkla dünyanın dairevi olarak hareket etmediğini ispatlamaya çalışır. Müslümanlarla ve Ehl-i Kitap’ın, “dünyanın sabit olduğu” konusunda ittifak ettiğini aktarın Kurtubî (ö. 1273) ise Ra’d Suresi 3. ayeti, “dünyanın şeklinin kürevi olduğunun iddia edenlerin görüşlerini çürüttüğünü” savunur (في هذه الآية رد على من زعم أن الأرض كالكرة) (Kurtubî, 2006: XII/8). Kurtubî, Kur’an’daki “Arş” sözcüğü (el-Hakka, 69/17) ile ilgili de şu rivayeti aktarır:

Arşı dört melek hamletmişlerdir. Bu meleklerden birisi insan suretindedir. Birisi de sevr (öküz) suretindedir. Bir diğeri kartal suretindedir ve diğeri ise aslan suretindedir (Kurtubî, XXI/202).

İslam dünyasında deney ve gözleme dayalı ilmi çalışma girişimleri özellikle astronomi sahasında daha sonraki yüzyıllarda da olmuştur. Bu girişimlerden biri 15. yy.da kendisi de aynı zamanda bir astronom olan Timur İmparatorluğu hükümdarı Uluğ Bey’den (ö. 1449) gelir (Unat, 2012: XLII/127). Uluğ Bey, Semerkant’ta inşa ettirdiği rasathaneye Kadızâde Rumî, Gıyaseddin Cemşid, Ali Kuşçu gibi dönemin önemli bilginlerini davet ederek kendisinin de katıldığı çalışmalar yapılır. Ne var ki, dini değerleri örtülü bir siyasi nüfuz temini için kullanmak isteyen tutucu çevrelerle Uluğ Bey arasında siyasi anlaşmazlık yaşanır. Uluğ Bey’in astronomi çalışmalarını insanları ve hatta oğlunu ona karşı kışkırtmak için hedef haline getiren bu çevreler babası ile sorun yaşayan oğlu Abdullatif Mirza’yı, Uluğ Bey’e karşı isyana sevk ederler (bkz. Çağlar, 2015: 95). Oğlunun kendisine karşı bu kadar düşman kesileceğine ihtimal vermeyen Uluğ Bey, 1448’de yaşanan savaşta yenilir, tahttan indirilir ve ardından öldürtülür. Uluğ Bey’in öldürülmesinden sonra oğlu Abdullatif Mirza’dan kaçan Ali Kuşçu (ö. 1474) İstanbul’a gelir (Fatih dönemi) ve müderris tayin edilir (bkz. Togan, 1946: I/376).

Bir başka rasathane girişimi 16. yy.da Osmanlı’da görülür. Avrupa’da Tycho Brahe ile hemen hemen aynı tarihlerde, Mehmet Takiyyüddin (ö. 1585) Padişah III. Murat’ı (1574 - 1595) ikna edip ödenek alarak İstanbul Tophane sırtlarında Osmanlı’nın ilk rasathanesini kurar. Mehmet Takiyyüddin burada gökbilim ile ilgili önemli çalışmalar gerçekleştirir. Ancak 1577’de görülen bir kuyruklu yıldız ve ardından 1578’de ortaya çıkan veba halk arasında rasathane ile ilgili dedi-kokulara neden olur. Rasathanedekilerin “meleklerin bacalarına baktıkları, kuyruklu yıldızın buna karşı bir ihtar olduğu ve ardından salgın baş gösterdiği” şeklinde söylentiler yayılır. Dedikodular artınca şeyhülislam da rasathaneye ilişkin olumsuz kanaatlerini padişaha bildirir ve nihayetinde rasathane topa tutularak yıkılır (Akgül, 40). Rasathanenin yıkılış nedeni hala tartışılabilir da o zamanlar hemen her yerde hâkim olan dünya merkezli evren fikri ve hayata ilişkin bütün kabullerin buna göre şekillendiği düşünülürken konunun ne kadar hassas ve istismara açık bir alan olduğu anlaşılabilir. Bugünden bakıldığında anlaşılması güç görünse de aslında o çağlarda tüm bir toplumsal bilinçaltı ve hatta siyasi sistem bu kabuller üzere kuruludur. Bunun en açık ifadelerinden birini İstanbul’da, Topkapı Sarayı Saltanat Kapısı (Bâb-ı Hümayûn) üzerinde görmek mümkündür. Kapı üzerindeki Arapça kitabede şöyle denmektedir:

هذه قلعة مباركة أسس بنيانها على تأييد من الله ورضوان، وحرص أركانها بتشييد من الأمن والأمان بأمر سلطان البرزين وخاقان البحرين ظلّ الله في الثقلين عون الله بين الخافقين قهرمان الماء والطين فاتح قلعة قسطنطين أبو الفتح سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان محمد خان خلد الله تعالى سلطانه وأعلى على فرق الفرقدين مكانه في تاريخ شهر رمضان المبارك سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة.

Bu mübarek bir kaledir ki Allah'ın te'vid ve rızasıyla kuruldu ve erkânı emn-ü emânıyla kuvvet buldu. Karaların sultanı denizlerin hakanı, *iki âlemde* (sakaleyn) *Allah'ın gölgesi*, doğuda ve batıda Allah'ın yardımı, denizlerin ve karaların kahramanı, Kostantin Kalesi'nin fatihi Sultan Mehmed Han oğlu Sultan Murad Han oğlu Ebu'l-Feth Sultan Mehmed Han'ın Allah-u Teâlâ saltanatını daim eylesin ve mevkiini kuzey yıldızlarının fevkinde etsin. Sekiz yüz seksen üç senesi Ramazanü'l-Mübarek ayında inşa edildi (Ayverdi, 1974: IV/700).

Kitabede konumuz açısından dikkat çeken “iki âlemde Allah'ın gölgesi” (ظلّ الله في الثقلين...) ifadesinde “iki âlem” yani “sakaleyn” ile bilindiği üzere “insanlar ve cinler alemi” kast edilmektedir. Buna göre padişah sadece insanların değil, cinlerin de hükümdarı olmak durumundadır (Öz, 2009: XXXVI/325). “Zillullah” tabiri ise siyasi meşruiyetin gökselliğine ilişkin kadim kabullerin İslam dünyasındaki iz düşümüdür. Tüm bunlar dünya merkezli evren fikrinin kültürel/teolojik bilinçaltında aslında ne kadar güçlü temellerinin olduğu açıkça göstermektedir. Öyle ki Kopernik'ten yüzlerce yıl sonra yazılan tefsirlerde “*Güneşin deveranı (dönmesi) sayesinde fusûli erbaa (dört mevsim) husûle gelir (meydana gelir), kamerin devranı sayesinde de ayların ittidası (sayısı) ve nihayeti anlaşılır*” (Bilmen, 1964: IV/1696) şeklinde yazılabilmektedir.

6. Sonuç

Müslümanların Batı karşısında neden geri kaldıkları sorgulanırken konu genellikle dönemin verili siyasi durumlarından bağımsız olarak sıklıkla sebep doğrudan din olarak gösterilir. Oysa dinin yorumları da toplumların siyasi ve sosyal süreçlerinden bağımsız değildir. Tarihsel gerçekler göstermektedir ki, Müslüman bilginler pek çok sahada aslında Batılılardan önde bile gitmişlerdir. Ne var ki, tarihin akışına hakikat peşindeki bilginlerin gayretlerinden çok siyasi dengeler yön verir. Kendisine meşruiyet arayan siyasi hesaplar da kaçınılmaz olarak dini düşünceyle birlikte dış dünya algısına uzanan teolojik ön kabullere yol açar. Hz. Peygamber sonrası yaşanan ihtilaflar Emeviler döneminde siyasi meşruiyeti, Hz. Peygamber'in bıraktığı gibi insani bir süreç ve “şura” yerine yeniden okültist inanışlarda aramaya varır. Dinin hâkim yorumunu da belirleyen bu siyasi müdahale, deney ve gözleme dayalı bilgiyle çelişik bir teolojik üretime yol açar. Bunun için de zahmetli bilimsel çalışma metodu yerine, kolayca şekil verilebilen dilin soyut – zahmetsiz zemini tercih edilir. Kelimelerin, ufkun ötesinde, zamanın bahrinde kaybolan kökleriyle anlam silsilesi, sebep sonuç ilişkisi de kopar, geriye dil fanusuna sıkışmış bir teoloji kalır. Oysa dil özünde insan icadı olup onun da bir tarihi vardır. Ezberlerinin bozulacağı korkusuyla teleskoptan bakmaya cesareti olmayanlar kelimelerin ardına saklanır. Kelimeler, iç bünyede belki kitleleri konsolide etmek için işlevsel olabilir. Ancak Shakespeare'den “Şeyh Pir” çıkararak dış dünyayı dizayn etmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. (2020). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçura, Y. (2016). *Şark Meselesine Dair*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akgül, U. (1997). Osmanlı'nın Uzaya Bakan Gözü Takiyüddin ve İstanbul Rasathanesi. *Bilim ve Teknik*, 351, 34-42.
- Ayverdi, E. H. (1974). *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*. Cilt IV. İstanbul: Baha Matbaası.
- Bağdâdî, E. (2009). *Kitâbü'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- Bağdâdî, A. (2016). *Ehl-i Sünnet Akaidi*. (Ö. Aydın, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bakkal, A. (2019) İslâm Tarihinde Rasathaneler. *Bilimname*, 39, 105-140.
- Bastian, A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte: Zur Begründung Einer Psychologischen Weltanschauung*. Cilt II. Leibzig: Verlag von Otto Wigand.
- Bayraktar, M. (2000). *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Belâzurî. (1996). *Ensâbu'l Eşraf*. Cilt VII. Beyrut: Daru'l Fikr.
- Bilmen, Ö. N. (1964). *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâl-i âlisi ve Tefsiri*. Cilt IV. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Cevdet Paşa, A. (tarihi yok) *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. Cilt I. İstanbul: Merve Yayınları.
- Ciavuk, M. A. (1977). *el-Hayatu ve'l-Mevtu fi'ş-Şi'ri'l Câhiliyyi*. Bağdat: Vizâratu'l Âlâm.
- Cohen, H. F. (1994) *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago: UOCP.
- Çağlar, A. İhsan (2015). 15. Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşîliğin Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar ve Dönemi (1450–1490). Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXXIV, s. 93-94). İstanbul: TDV Yayınları.
- el-Mahallî, C. ve es-Süyûtî, C. (1971). *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Eş'arî. (1990). *Mağalatu'l-İslâmiyyîn*. Cilt II. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Gazzâlî, M. (2003). *el-Munkız mine'd-Dalâl*. İskenderiyye: Dâru'l-Endelus.
- Gera, D. L. (2003). *Ancient Greek Ideas on Speech. Language and Civilization*. Norfolk: Oxford University Press.
- İbn Hanbel, A. (2003). *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Riyad: Dâru's Sebât.
- İbn Hişam. (1990). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Cilt II. Beyrut: Daru'l Kitabil Arabi.
- İbn Kesîr. (1999). *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. Cilt VII. Riyad: Dâru't-Tayyibe.

- İbnü'l-Kelbî. (1995). *Kitâbü'l Esnâm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- İpşirli, M. ve Çelebi, İ. (1997). Hasan Fehmi Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XVI, s. 320-322). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kuhn, T. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.) İstanbul: Alan Yayınları.
- Kurtubî. (2006). *el-Cami'u fî Ahkâmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Müessesetü'r Risâle.
- Müslim. (1991). *Sahih*. Cilt I. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ortaylı, İ. (2007). *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*. İstanbul: Cedit Neşriyat.
- Öz, M. (2009). Sakaleyn. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXXVI, s. 325-326). İstanbul: TDV Yayınları.
- Râfiî. (1997). *el-aziz Şerhü'l Veciz*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (1938). *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Cilt II. Kahire: Müessesetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye.
- Seyyid, M. S. (1985). *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu el-Kelamiyye*. Kahire: Mektebetu Nahdati'ş-Şark.
- Sultaneferî, H. (2002). *Osmanlı Hanedanı Saray Notları 1808-1908*. Cilt I. İstanbul: Tekin Yayınları.
- Suyûtî. (2011). *ed-Dürri'l Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*. Cilt VII. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Tassoul, J. L. ve Tassoul, M. (2004). *A Concise History of Solar and Stellar Physics*. Princeton: Princeton University Press.
- Togan, Z. V. (1946). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. Cilt I. İstanbul: Hak Kitabevi.
- Toynbee, A. J. (1987). *A Study of History - Abridgement of Volumes I-VI*. Oxford: Oxford University Press.
- Unat, Y. (2012). Uluğ Bey. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XLII, s. 127-129). İstanbul: TDV Yayınları.
- Unat, Y. (2013). ez-Zîcî'l-Mümtehan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XLIV, s. 401- 402). İstanbul: TDV Yayınları.
- Vural, Suat (2006). Hindistan'da İngiliz Yönetimi. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2006.
- Yıldız, M. (2020). *Kelam Kozmolojisi, Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Zemaşerî. (1998). *Keşşaf*. Cilt I. Riyad: Mektebetü'l Abikân.
- Zeydan, C. (2013). *Târîhu Temeddunu'l-İslâmî*. Cilt III. Kahire: Hindawi.

Extended Abstract

As reflected in the classical literature, the picture of the universe in the Qur'an is actually not different from the Earth-centered idea of the universe, which was accepted all over the world from Antiquity to the Middle Ages. Since the Quran does not claim to be a science book, this is not surprising. The main purpose of the Quran is to remind the principles of creation for the purpose of establishing a social order in which people can live together without subversion of the earth and shedding blood, regardless of the cultural level. However, while doing this, it is a logical necessity to act on the basis of the linguistic and cultural realities of the period. According to this, Islam has taken into account the perception of the universe of the society in which it was born (and the period), but has made fundamental changes here. Even understanding the essence of the Quran and the social change carried out by the Prophet, depends on understanding the philosophical, political and social reality of the pre-Islamic Arab society. At the time of the emergence of Islam, the Arabian peninsula was under Sasanian influence militarily and economically. Also in terms of religious belief, the peninsula was under the influence of Majusism based on dualist cosmology. According to Majusism, the universe is the battleground of two forces "divine" (rahmani) and "evil" (şeytani; attributing divinity to the devil). According to the Arabs of *Jahiliyyah* (paganism), the victory of Sassanids against Eastern Rome during the emergence of Islam, was success of dualism against the *Trinity*, which we can see as a corrupt interpretation of the *tawheed* (*monotheism*). At the dualist belief of the era of Jahiliyyah, the world of spirits is bipolar: on the one hand, "God" and angels obedient to him, on the other hand, "rebellious" demon -İblis- and other demonized "evil spirits". Between these two poles, a conflict is taking place and human beings are in a "caught in between" in this conflict environment. The Arabs of Jahiliyyah call it "Dahr", meaning "time".

In this dualistic universe, the Arabs seek ways to please both parties that affect their lives almost equally. For this, they try to approach God through the angels they claim to be "daughters of God" by attributing "femininity". The sculptures erected around the Kaaba are actually the so-called "bodies" erected for angels, and it is believed that angels incarnate in these sculptures in order to establish contact with them (such as the soul-body relationship in humans). On the other side, they see deserted or abandoned places, dwellings of devils and build altars there for them. It is considered that the priests, who are believed to know some hidden information, actually got acquainted with it thanks to the "jinn" who stole this information from the "seventh heavenly floor" and brought it to them. Islam denies first and foremost, this dualistic cosmology of the Jahiliyyah. The gates of the heavens were closed with Islam, and the devils no longer had the opportunity to listen to the hidden

information from the divine realm. Accordingly, the relationship between human and nature is redefined on a rational basis. The reasons for the evil (shar) that happen to people are not "evil spirits", but because people have committed their own hands; there is no "evil" in nature. This cosmology also has social and political consequences. First of all, with Muhammad (Hâtemü'n nübüvve), prophecy will end, the conversation (vahiy) of God with a human in this sense (theology) will come to an end and the human being will walk the path from now until doomsday on self (sociology). The first thing that Mohammed does after his migration to Yathrib, to bring together all the communities in the city on a common ground where they can live together with a "written document". A definition of "ummah (commune) is also seen in the document, which consists of very egalitarian and just principles. It is clear that this definition includes not only Muslims but also everyone who signed the document.

From that on, the city of Yathrib has acquired a "Madinah" character (Yathrib Medina). Madina, where affairs are carried out by "shura" (council), means a kind of "republic". Based on this practice of Muhammad, it can be said that ummah is a community that has adopted a certain geography, signed a written document, that reflects the ideal of living together, within the respect of each other's law and has the power to protect this document economically and militarily. So that although those who live in Madinah and sign this document are considered to be from the ummah, those who are Muslim and still have not migrated are excluded from the notion of ummah. Considering all these, the concept corresponds to the concept of nation today and in modern Arabic, the term ummah is used in the sense of "nation". As can be understood from the definition of ummah, the political philosophy of Islam requires individuals with extremely strong consciousness of existence. It is no accident that the image of a powerful individual is accompanied by an emphasis on "reason." Unlike the tribal order that indexes their behavior to the group they belong to, individuals are invited to make conscious choices. This strong emphasis of Islam on the individual is much more evident in the creation story of Adam, which describes the human philosophy of the Quran. Human, who represent God on earth, are also authorized for the social order. In the personality of Adam is the human species meant and accordingly, the adjective "the caliph of God" applies to all people. However Muslims after Muhammad, have cannot be very successful in power change. However, after Muhammad, Muslims were not very successful in power change. With the Umayyad dynasty who seized power by force, a new "theology" is built, based on the belief that the source of sovereignty comes from the god in the seventh heaven.



Araştırma Makalesi • Research Article

Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî- Ebu'l-Kâsım El-Fûrânî Örneği*

A Student's Criticism of His Teacher: The Example of Imam Al-Haramayn Al-Juwayni and Ebu'l-Kasim Al-Furani

Mahsum Aslan ^{a,*}

^aDr. Öğr. Üyesi. Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hakkari/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-2715-2363

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 01 Temmuz 2021

Kabul tarihi: 06 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh

Eleştiri

Furânî

Cüveynî

Nihâyetü'l-matlab

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 01 July 2021

Accepted: 06 July 2021

Keywords:

Fıqh

criticize

Furani

Juwayni

Nihayatu'l-matlab

ÖZ

İslâm ilim geleneğinde hoca-talebe ilişkisi derin bir saygı üzerine kuruludur. Bu saygı, başta ders halkasında olmak üzere hayatın her alanında kendisini göstermiştir. Bununla birlikte bazı talebeler, yeri geldiğinde saygı ve vefa çerçevesinde hocalarını eleştirmekten geri durmamıştır. Eleştirilen hocalar da bu eleştirileri olgunlukla karşılamışlardır. Hoca-talebe arasındaki bu tarz eleştiriler, İslâm ilim geleneğinde bir olgunluk olarak görülmüştür. Bir yandan eleştiri kültürü gelişirken diğer yandan ilim erbabı arasında tahammül ahlaki yerleşmiştir. Eleştiri ve cevapların yazılmasıyla da zengin bir literatür meydana gelmiştir. Bahsedilen eleştiri kültürünün güzel bir örneği de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile hocası Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî (ö. 461/1068) arasında yaşanmıştır. Bu çalışmada bir talebe olarak Cüveynî'nin, hocası Furânî'ye yaptığı eleştirilerden bahsedilecek, yaptığı eleştirinin yöntem ve keyfiyeti üzerinde durulacaktır.

ABSTRACT

In the Islamic science tradition, the relationship between teacher and student is based on deep respect. This respect has shown itself in all areas of life, especially in the circle of lessons. However, some students did not hesitate to criticize their teachers within the framework of respect and loyalty. Criticized teachers also met these criticisms with maturity. This kind of criticism between teacher and student has been seen as a decadence in the Islamic science tradition. On the one hand, while the culture of criticism develops, on the other hand, the morality of tolerance has settled among the scholars. A rich literature has emerged with the writing of criticism and answers. A good example of the culture of criticism mentioned was experienced between Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085) and his teacher Ebu'l-Kasim al-Furani (d. 461/1068). In this study, as a student, Cüveynî's criticism of his teacher Furânî will be outlined, and the method and nature of his criticism will be emphasized.

1. Giriş

Fıkıhî ihtilâflar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından itibaren başlamış ve artarak devam etmiştir. Sahâbe arasında meydana gelmiş olan ihtilâflar tâbiîn fakihlerini etkilemiş, tâbiîn döneminde ise ihtilâflar daha da artarak ehlü'l-hadis ve ehlü'r-rey gibi ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ekollerin meseleleri çözmede

kullandıkları yöntem farklılığı mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece daha hicri ikinci asırdan itibaren fakihler arasında meydana gelen ihtilâfları ele alan eserler yazılmıştır. Fıkıh alanına baktığımızda İslam hukuk tarihini ve literatürünü şekillendiren önemli başlıklardan biri de hilâf, eleştiri, reddiye ve tartışma alanında yapılan çalışmalardan oluşmaktadır.

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: : mahsumaslan@hakkari.edu.tr

Fıkıh sahasında müteferrik görüşler, farklı mezhepler arasında olduğu gibi bir mezhebin kendi takipçileri arasında da meydana gelmiştir. Şâfiî mezhebinde de İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) Irak'tan Mısır'a geçmesiyle birlikte oluşan kadim-cedîd farklılığı kendinden sonraki fakihler arasında görüş ayrılığının oluşumunda etkili olmuştur. (Candan, 2018; Eşit, 2019). İmâm Şâfiî'nin değinmediği ve ashâbu'l-vucûh'un mezhep çerçevesinde ele aldığı meseleler, başka etkenlerle birlikte ihtilâf alanlarını genişletmiştir. İhtilâf alanları ilkin Irâkiyyûn-Horâsâniyyûn tarîklerinde sonra mezhebin Şeyhayn'ı olan Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî'de (ö. 676/1277) daha sonra da İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ile Şemsuddîn er-Remlî'de (ö. 1004/1596) kendini bariz bir şekilde göstermiştir.

İslam düşünce ve ilim tarihinde hocanın talebeye eleştirileri ya da talebenin hocalara eleştirileri gibi örneklere sıklıkla rastlanmaktadır. İlmî hakikatin ortaya çıkmaya yönelik arzu edilen gaye de bu vesile ile yerine gelmiş olmaktadır. Nitekim ilim ahlakı da bunu gerektirir. Hoca-talebe arasındaki bu tarz eleştiriler, İslâm ilim geleneğinde bir zenginlik olarak görülmüştür. (Karadağ, 2019: 109-121) İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) hocası Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî'ye (ö. 461/1068) yönelik yaptığı eleştiriler de bu minvaldedir. Horasan Şâfiî Ekolü'nün önde gelen fakihlerinden biri kabul edilen Fûrânî'nin ilim meclisine genç yaşta katılan ve talebeleri arasında öne çıkan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Şâfiî fikhına dair yazdığı *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocasının bazı görüşlerini eleştirmiştir. İsim vermeden yaptığı bu eleştiriler, birçok fıkıh ve biyografi âliminin dikkatini çekmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olmaları hasebiyle eleştirinin mezhep içinde cereyan etmesi ve talebeden hocaya yönelik olması önem arz etmektedir.

2. Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî

Tam adı Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Fûrân el-Mervezî'dir. Dedelerinden biri Fûrân memleketinden olduğu için el-Fûrânî, Merv'li olduğundan dolayı da Mervezî nisbesini almıştır. Usûl ve furû bilgini olan Fûrânî, aynı zamanda muhaddis kişiliğiyle de bilinir. Merv'de ehl-i hadîs ekolünün temsilcilerindendir. (İbn Hallikân, 1900: 3/132; İbn Salâh, 2/280; Zehebî, 2006: 18/264; Sübkî, 1964: 5/109, 110; İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 1/249). Birçok âlimden hadis dinlemiş; Muhyissünne el-Beğavî (ö. 516/1122) ve Abdurrahmân el-Mütevellî (ö. 478/1086) gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. (Zehebî, 2006: 18/264; Sübkî, 1964: 5/109; Begavî, 1983: 11/356, 14/307, 308; İbn Salâh, 2/280). Merv'in ileri gelen Şâfiî fakihlerinden olan Fûrânî, ayrıca Kaffâl eş-Şâsi el-Mervezî'den (ö. 417/1026) fıkıh tahsil etmiştir. Usûl, furû, hilâf, cedel, dinler ve mezhepler tarihi (el-milel ve'n-nihal) türlerinde eserler telif etmiş olan Fûrânî, Horasan bölgesinde Şâfiî mezhebinin riyaseti kendisine geçmiş ve Şâfiî mezhebinin ashâb-ı vucûhundan sayılmıştır. (İbn Rıf'a, 2009: 18/71).

Fûrânî daha çok *el-İbâne 'an furû' i'd-diyâne* adlı eseriyle tanınmaktadır. Ayrıca kaynaklarda *el-'Umde fi'l-fikh*, *Esraru'l-fikh* ve *Şerhu furû-i İbnu'l-Haddâd* adlı eserlerinden bahsedilen Fûrânî, kendisinden sonraki âlimlere de etkide bulunmuştur. Zira Gazzâlî *el-Vasî'ti* telif ederken Fûrânî'nin *el-İbâne*'sinden, Kâdî Hüseyin el-Mervezî'nin *et-Ta'lika*'sından ve daha çok Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inden yararlanmış ancak sistem

bakımından Fûrânî'nin etkisi daha ağır basmıştır. (Aybakan, 2012: 42/551-552).

Mütevellî, hocasının fıkha dair *el-İbâne* adlı eserini *Tetimmetü'l-İbâne* adıyla "hudûd/hadler" bahsine kadar tamamlamaya çalışmış; ancak Mütevellî'nin ölümüyle bu eser yarım kalmıştır. Mütevellî'nin eksik bıraktığı yerden Muntahabuddin Ebü'l-Fütûh Es'ad b. Mahmûd el-İclî el-İsfahânî (ö. 600/1203) tarafından *Tetimmetü't-Tetimme* adıyla tamamlanmıştır. (Çavuşoğlu, 2003: 44, 348-350).

Şâfiî fikhının gelişim sürecinde eğitim ihtiyacını karşılamaya yönelik metinler üretilmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî'nin *el-İbâne*'si bu çerçevede değerlendirilebilir. (Aybakan, 2010: 233-247). Zira Fûrânî, İmam Şâfiî'nin mezhebinin özetleme (telhîs) ve ayıklama (tehziib) noktasında büyük bir gayret göstermiş ve yazdığı eseri anlaşılması ve öğrenilmesi kolaylaşsın diye bâblara, fasıllara ve meselelere ayırmıştır. Horasanîyyûn tarîkinin şeyhleri arasında sayılan ve ashâbu'l-vucûhtan kabul edilen Fûrânî, 461/1069 yılının Ramazan ayında Merv'de yetmiş üç yaşında vefat etmiştir. (İbn Salâh, 1/542; Nevevî, 2/280, 281; İbn Hallikân, 1900: 3/132; Zehebî, 2006: 18/265; Sübkî, 1964: 5/110).

Fûrânî'nin eserleri Şâfiî mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Sonraki mezhep âlimleri bu eserleri önemsemiş ve üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Onun yazdığı *el-İbâne 'an furû' i'd-diyâne* adlı eserinde fıkıh meselelerini kolay ve anlaşılır bir şekilde ele alması, önceki eserlerden farklı bir tertiple yazması, insanlar tarafından istifade edilmesine ve böylece Şâfiî mezhebinin yayılmasına vesile olmuştur. Ayrıca Fûrânî'nin eserinde vucûh ve akvâli işlemesi ve fetvâya esas olanı belirtmeye çalışması önemlidir. Akvâl ve vucûh arasında essah olanı tercih etme ameliyesini ilk yapan kişinin Fûrânî olduğu belirtilmektedir. (Sübkî, 5/110; İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 1/249).

Ayrıca Fûrânî eserlerinde sahabe, tabiîn, selef âlimleri ve diğer mezhep âlimlerinin görüşlerini ele alması, mezhep imamları dışında diğer müctehitlerin görüşlerini de görmemize vesile olmuştur. Fûrânî, sadece *el-İbâne* adlı eserinde ibadetlerle ilgili bölümde yaklaşık iki bin ihtilâflı meseleyi ele almıştır. Dolayısıyla Fûrânî'nin hilâfiyât fikhını önemseydiği ve eserinde onlara yoğunlaştığı görülmektedir.

3. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî

Tam adı Ebu'l-Me'âli Abdülmelik b. Muhammed el-Cüveynî'dir. Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından kendisine Nişâbur'da Nizâmiyye Medresesi kurulan Cüveynî, orada Gazzâlî gibi âlimleri yetiştirmiştir. Ardından Hicâz'a geçen Cüveynî, burada ders ve fetvâ makamına geçmiş ardından mezhebin Irakiyyûn ve Horasanîyyûn tarîklerini cem etmiştir.

Şâfiî mezhebinde furû', usûl ve hilâf sahalalarında imam kabul edilen ve bu alanlarda güzide eserler telif eden Cüveynî, tercih ettiği mezhep içi görüşleri muteber kabul edilmiştir. Onun furû-i fikhî alanındaki en önemli eseri *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezhep* adlı eseridir. (İbn Hallikân, 1900: 3/168, 169; Zehebî, 18/475; Sübkî, 5/171, 172; İbn Mülakkın, 1997: 101, 102; İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 1/256). Müellif bu çalışmayı Müzenî'nin *el-Muhtasar* adlı eserine şerh olarak yazmıştır. Cüveynî, söz konusu eseri için "ömrümün neticesi ve fikrimin meyvesi" demiştir.

(Cüveynî, 2007: 1/3). Cüveynî kaleme aldığı bu çerhinde mezhep imamlarının kavillerini ele almış, onları düzenlemiş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca Şâfiî ashâbının vecihlerini izah ederek İmâm Şâfiî'ye ait farklı kavillerin arasını bulmaya çalışmıştır. Cüveynî yaptığı bu ameliyede kullandığı kendisine has bazı ifadelerle bazen mezhep imamlarının görüşlerini izah etmeye, bazen görüşlerinin arasını bulmaya bazen de bu görüşler doğrultusunda hangi fer'î meselenin inşa edileceğini açıklamaya çalışmıştır.

Fikhî anlayış açısından babası Ebû Muhammed el-Cüveynî ve diğer Şâfiî fukahâsını taklid etmekten ziyade tahkik ve icthad metoduyla hareket eden Cüveynî, (Sübkî, 1964: 5/175) aklı, nakilden daha fazla kullanması ve eserlerinde meseleleri daha kapsamlı ele almasıyla öne çıkmıştır. Bu da onun yeniliğe ve özgünlüğe meyilli olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserlerinde kullandığı “benim görüşüme göre”, “bana göre”, ve “muteber kabul ettiğim görüşler” gibi ifadeleri kendisine ait özgün görüşlerinin var olduğunu göstermektedir. Hacimli furû-i fikhî eseri olan *Nihâyetü'l-matlab*'da bazen İmâm'a (Şâfiî'ye) bile muhalif görüşler serdettiği görülmektedir. Dilden ziyade manaya daha fazla atıfta bulunan Cüveynî, meselelerin daha çok makâsîd ve icthad yönüyle ilgilenmektedir. (Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab* (mukaddime), 2007: 368).

İmâm Şâfiî'den kendi dönemine kadar biriken mezhep içi görüşleri gözden geçirerek, sahîh ve zayıf görüşleri birbirinden ayıran, meseleleri tahrîr eden, görüşler arasında tercihte bulunan, delil ve ta'lilleri tespit eden Cüveynî'yle birlikte yeni bir dönem ortaya çıkmıştır. Mezhebin ilk dört asrının fikhî birikimini tahlil etmeye çalışması açısından mezhebin dayanağı olmuştur. Bu fikhî gayretler Cüveynî ile başlamış, Râfiî ve Nevevî ile zirveye ulaşmıştır. (Yaşar, 2020: 93-96).

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ilmî sahada zayıf gördüğü görüşleri eleştirme ve reddetme noktasında taviz vermemiş, konumu ne olursa olsun hakkın ortaya çıkmasına yönelik gayret sarf etmiştir. Babası ile ilgili hakkında âlimler “Döneminde peygamber gönderilmesi caiz olsaydı, ilmî ve kâmil kişiliğinden dolayı kendisi peygamber olurdu” gibi sitayişlere mazhar olan babası Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye bile bazı meselelerde itirazda bulunmaktan çekinmemiştir. (Heytemî, 174). Onun bu özelliğine hocası Fûrânî hakkındaki bazı eleştirileri de eklenebilir.

4. Cüveynî'nin Nihâyetü'l-Matlab Adlı Eserinde Hocası Fûrânî'ye Yaptığı Eleştirilerin Analizi

Fûrânî, Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin vefatını duyunca onun yerine tedris ve fetvâ görevine gelmek için Nişâbur'a gittiği-çünkü Nişâbur, o dönemde âlimlerin toplandığı yer olma yönüyle Merv'den daha büyük idi- amacının baba Cüveynî'nin yerine geçmek olduğu, ancak oradaki fakihler ve talebelerin İmâmü'l-Harameyn'in etrafında toplandıkları ve onu babasının yerine ders kürsüsüne oturttukları ifade edilmektedir. Bunun üzerine Fûrânî'nin gerçek amacını gizlediği ve sadece taziye için geldiği ifade ettiği belirtilmektedir. (Cüveynî, 2007: 1/135). Merv'de Şâfiî mezhebinin ileri gelenlerinden kabul edilen ve dönemde Şâfiî mezhebinin riyasetinin ulaştığı Fûrânî ile gençlik aşamasında derslerine katılan ve ondan istifade eden talebesi Cüveynî'nin ilişkisine bakıldığında hoca ve talebe

arasında bilinen ilişkiden farklıdır. Bunu Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde Fûrânî'nin görüşlerine ilgi göstermesinden, şer'î bir meseleyi açıklamaya çalışırken veya mezhepte bir veçhi ortaya koymaya çalışırken onun görüşlerine atıfta bulunmasından anlaşılmaktadır.

Cüveynî, Fûrânî'nin furû-i fikhî alanında bazı görüşleri isim vermeden eleştirmiştir. Onun bu eleştirilerine yönelik tutumu tabakât müelliflerinin dikkatini çekmiş ve bu çerçevede bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Söz konusu eleştirilerle ilgili iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi: İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), İbn Hallikân el-İrbîlî (ö. 681/1282) ve Zehebî el-Fârikî'nin (ö. 748/1348) tercih ettiği görüştür.

İbn Salâh *Tabakât*'ında “Cüveynî'nin Fûrânî'ye güçlü bir sevgisi olduğunu kendisine ait görüşleri eleştirmek istediğinde, “bazı musannifler şöyle dedi” veya “bazı musannifler dedi ki” şeklindeki ifadeleri kullandığını belirtir. Cüveynî'nin özellikle Fûrânî'de olup başkasının eserinde olmayan meseleler konusunda kendisine şiddetli bir tenkitte bulunduğunu aktarmaktadır. Bu görüşler Cüveynî'nin talebesi Gazâlî'nin eserlerinde Fûrânî'nin açıkça isminin zikredilmesinden anlaşılmaktadır”. (Nevevî, 2/281, Zehebî, 2006: 18/265; Sübkî, 1964: 5/110; İbn Kâdi Şuhbe, 1407: 1/249).

İbn Hallikân, Cüveynî'nin bu tutumunun sebebi hakkında şunları söyler: “Şâfiî mezhebi içinde bazı önemli şahsiyetlerden şunu duydum: “Cüveynî gençken Fûrânî'nin ilim meclisine katılırdı. Fûrânî, Cüveynî genç olduğu için görüşlerine itibar etmezdi. Cüveynî'nin de bundan rahatsız olduğunu ifade etmektedir”. (İbn Hallikân, 1900: 3/132).

Zehebî de İmâm Cüveynî'nin Fûrânî'yi eleştirdiğini, özellikle ezân konusunda münferit kaldığı bazı görüşlerde “görüşlerine itimat edilmeyen kişi” olarak ifade ettiğini söylemekte, Cüveynî'nin Fûrânî'ye yönelik bu sözlerinin mezhep âlimleri tarafından hoş karşılanmadığını, zira Fûrânî'nin, mezhebin önemli dayanaklarından birisi olarak kabul edildiğini belirtmektedir. (Zehebî, 2006: 18/265). Cüveynî'nin eserinde bu yöntemi kullanması bir eksiklik değil bilakis kitabındaki görüşler açısından bir zenginlik olduğunu göstermektedir.

İkincisi: Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ* adlı eserindeki görüşüdür. Sübkî bu hususta şöyle der:

“Benim kanaatime göre İmâm Cüveynî'nin Fûrânî'yi nakilde zayıf görmesi onu yalancı olarak itham ettiği anlamına gelmez. Cüveynî muhakkik-müdkakkik bir âlimdi. Akli (icthad), nakilden daha çok kullanıyordu. Fûrânî ise nakli ön planda tutan biriydi. Cüveynî olsa olsa onun bazı meselelerdeki anlayış zayıflığından bahsetmektedir. Yoksa Fûrânî, mezhebin çok önemli bir fakihidir. Kendisinden de çok önemli ve güvenilir zevât, ilim nakletmiştir. Aynı şekilde fikhî bilgisinde de çok ileri bir seviyedeydi. Zira el-İbâne'nin başında “Akvâl ve vücûh arasında essah olanları belirttim.” demesi bunu gösterir ki kendisi bu işi yapan ilk kişilerdendir.” (Sübkî, 1964: 5/110).

Tabakât müelliflerinin çoğu, Cüveynî'nin *Nihâye*'de Fûrânî'yi eleştirirken adını açıkça zikretmediğini; Cüveynî'nin “bazı musannifler şöyle dedi” veya “bazı musannifler dedi ki” şeklindeki ifadeleriyle kastettiği kişinin Fûrânî olduğunu nakletmektedir. (İbn Salâh, 1992:

1/542). Buna karşılık İbn Salâh'ın belirttiğine göre birçok kişi Fûrânî'nin mezhebin önemli bir fakih olduğunu söylemiş, Cüveynî'nin Fûrânî'ye yönelik bu tutumunu yani aşırılığını tenkid etmiş ve yanlış yaptığını ifade etmiştir. (Nevevî, 2/281; Zehebî, 2006: 18/265; Sübkî, 1964: 5/110; İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 2/249). Benzer bir şekilde Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (ö. 502/1108) de *Bahru'l-mezheb* adlı eserinde “Horasan'daki ashâbımızın bazısı şöyle dedi” sözüyle kastedilen kişinin Fûrânî olduğunu nakledilmektedir. (Cüveynî, 178; İbn Salâh, 1992: 1/542; Nevevî, 2/281; Zehebî, 2006: 18/265; Sübkî, 1964: 5/110; İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 1/249).

İbn Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448), Fûrânî'nin mezhepteki dirayetinin yüksek olduğunu, talebesi Mütevellî'nin *el-İbâne*'nin tekmiyesi ve şerhi konumunda olan *Tetimmetü'l-İbâne* adlı eserinde hocasından övgüyle bahsettiğini, *Nihâyetü'l-matlab*'ın da açıkça zikredilmeden *el-İbâne*'den görüşlerle dolu olduğunu aktarmıştır. (İbn Kâdî Şuhbe, 1407: 1/249).

Cüveynî eserinde Fûrânî'nin “وقال بعض المصنفين” deyip sonra o görüşün yanlış olduğunu söylüyorsa Fûrânî'yi kastetmektedir.” (İbn Hallikân, 1900: 3/132). Ayrıca “بعض المصنفين بعض التصانيف” ifadesiyle Fûrânî'nin kendisini ve “بعض المصنفين بعض التصانيف” ifadesiyle de eserlerini kastetmektedir. (Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (mukaddime), 2007: 135, 178, 179, 180, 253, 259, 274, 368; Cüveynî, 2007: 1/65, 86, 103; 2/45, 179, 188).

Cüveynî hakkında uzman olarak bilinen Abdulazîm ed-Dîb (1929-2010), Cüveynî'nin *Giyâsu'l-ümmem* adlı eserinde Ebu'l-Hasen el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *Ahkâmu's-sultâniyye* eserine yönelik şiddetli tenkitlerinden yola çıkarak bu ifadelerden kastedilen kişinin Mâverdi olduğunu tahmin etmiştir. Ancak ed-Dîb bu ifadelerle kastedilen kişinin görüşlerinin, Mâverdi'nin *el-Hâvî'l-kebîr*'deki görüşleriyle uyuşmadığını ifade ederek söz konusu eleştirilerin Mâverdi için kullanılmadığı sonucuna ulaşmıştır. Dîb, yaptığı araştırmalar sonucunda bu ifadelerle kastedilen kişinin Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir. (Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (mukaddime), 2007: 368).

5. Cüveynî'nin Nihâyetü'l-Matlab Adlı Eserinde Fûrânî'yle İlgili Kullandığı İfadeler

Fıkıh literatüründe atıf, tekrardan kaçınma ve zaman kazanma gibi amaçlar için fakih ve eserlerin isimleri, bazen kısaltılarak, bazen de bir takım rumuz ve kelimeler kullanılarak ifade edilmiştir. Bilhassa çokça kullanılan isimler, kısaltılarak yerine daha uygun kelimeler ve istilahlar kullanılmıştır. Cüveynî'nin de *Nihâyetü'l-Matlab* adlı eserinde âlimlerin görüşlerini ifade ederken çeşitli istilahları kullandığı görülmektedir. Görüşlerine atıfta bulunduğu ya da eleştirdiği kişileri bazen isim vererek zikretmekte, bazen de isim vermeden eleştirisini yapmaktadır. İsim vererek atıfta bulunduğu ya da eleştirdiğinde “İrakiyyûn, “el-Merâvize”, “Ashâbu'l-Kaffâl”, “Ba'du ashâbi'l-Kaffâl” gibi kavramları kullanmaktadır. Ayrıca görüşleri tahlil ederken tespit edebildiğimiz kadarıyla “Bu görüş İmâm Mâlik'in görüşüdür”, “İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşü budur” “er-Redd 'alâ Ebî Hanîfe” veya “er-Redd 'alâ İmâm Mâlik” şeklindeki ifadelerle diğer mezhep imamlarının görüşlerini ele almaktadır “er-Redd 'alâ Ebî Hanîfe veya er-Redd 'alâ

İmâm Mâlik” ifadeleri “Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'e cevaben” anlamına gelmektedir.

Cüveynî, eserinde bazen isim vermeden “Eimme”, “Ba'du'l-muhakkikîn”, “Ashâbunâ”, “Ba'du'l-ashâb”, “Ba'du ashâbinâ”, “Ba'du'l-musannifîn” ve “Ba'du't-tesânif” ifadelerini de kullanmaktadır. Bu ifadelerin geçtiği hemen hemen her metinde, söz konusu kişilerin görüşlerini tenkit etmeye ve kusurlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Cüveynî, kitabının başından sonuna kadar Fûrânî'den açıkça bahsetmemekte, onun görüşlerini aktardığı eserinin adını da zikretmemektedir. *Nihâyetü'l-Matlab* adlı ansiklopedik eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Fûrânî'yi kastederek bazı ifadeler kullandığını görmekteyiz. Cüveynî, Fûrânî'yi eleştirdiği ifadelerden bir kısmını onun görüşlerini eleştirirken kullanmakta, bir kısmı görüşlerine katıldığını belirtmekte ve bir kısmında ise olumlu ya da olumsuz herhangi bir ifade kullanmadan sadece görüşünü zikretmektedir.

5.1. Cüveynî'nin Fûrânî Hakkında Kullandığı Olumlu İfadeler

Cüveynî *Nihâyetü'l-matlab*'da Fûrânî'nin görüşlerini sadece eleştirmemekte, olumlu ve isabetli gördüğü görüşlerini yine isim vermeden desteklemektedir. Bu durum İslam âlimlerinin eserlerinde ortaya koydukları çabanın sadece hakkı ortaya koymak olduğunu ve birbirilerini yermek ya da küçük düşürmek olmadığını göstermektedir. Eleştirilerini yaparken birbirlerine karşı nezaketi ve saygıyı bozmadan bunu yapmayı başarmışlardır. Ayrıca bazı meselelerde örneğin “karşı cinse dokunma” ile abdestin bozulması konusunda Cüveynî, Fûrânî'nin aktardığı görüşü desteklemiş ve kasten dokunduğunda abdestin bozulacağı görüşünü tercih etmiştir. (Nevevî, 2/29). Cüveynî'nin Fûrânî'nin görüşlerini tasvip ettiğinde şu ifadeyi kullandığını görüyoruz:

5.1.1. رضي الله عنه /Allah Ondan Razi Olsun

Cüveynî, Fûrânî'nin isabet ettiği ve sahih olduğuna kanaat getirdiği görüşlerini isim vermeden “Allah ondan razı olsun” ifadesini kullanmaktadır. Örneğin avret mahallinin kıbleye dönük olarak tuvalet ihtiyacının giderilme meselesidir. Bu meselede bir kişi açık alanda tuvalet ihtiyacını giderirken önünü veya arkasını kıbleye dönmesi haramdır. Şayet ayakta ihtiyacını gideriyorsa örtü, avret yerini kapatacak yükseklikte olmalıdır. Kişi ister ayakta olsun ister oturuyor olsun örtünün eni (genişliği) tuvalet yapan kişiyi kaplayacak kadar olmalıdır. Cüveynî *Nihâyetü'l-matlab*'da bu meseleyle ilgili şöyle demektedir: “Kişi tuvalet ihtiyacını giderdiği esnada peştamalını ya da örtüsünü indirse yeterli olur mu? Allah ondan razı olsun [Fûrânî'yi kastederek] bu meselede iki vecih olduğunu söyler. Benim kesin olarak gördüğüm görüş bunun sütre olarak kabul edilmesidir. Zira kıbleye önünü ve arkasını dönmenin haramlığından kasıt ayıp yerlerinin döndürülmesidir. Dolayısıyla eteklerini bırakması yeterlidir”. (Cüveynî, 2007: 1/104). Nevevî, bu meselede Cüveynî'nin kastettiği şahsın Fûrânî olduğunu söylemektedir. (Nevevî, 2/79).

Cüveynî, söz konusu meselede görüşünü aktardığı şahıstan bahsederken “Allah razı olsun” ifadesini kullanmaktadır.

Zira burada bahsettiği şahıs olan Fûrânî'nin görüşünün isabetli olduğunu kabul etmektedir.

5.2. Cüveynî'nin Fûrânî Hakkında Kullandığı Olumsuz İfadeler

5.2.1. Bazı Musannifler/ بعض المصنفين

Cüveynî, kitabı boyunca hiçbir şekilde hocası Fûrânî'nin adını zikretmemektedir. Ona ait bir görüşü eleştirdiğinde veya reddettiğinde genellikle “وقال بعض المصنفين/ Bazı musannifler şöyle dedi” ya da “بعض المصنفين/ Bazı musannifler” ifadesini kullanmaktadır. Cüveynî bu ifadelerle Fûrânî'nin bizzat kendisini kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu durum Cüveynî'nin Fûrânî'ye ait olan bütün görüşleri eleştirdiği veya reddettiği anlamına gelmemektedir. Hak ve isabetli gördüğü görüşlerine karşı insaflı davrandığı görülmektedir. Bazen bu ifade ile onun görüşüne katıldığını da belirtmektedir. (Cüveynî, 2007: 2/541). Cüveynî, eserinde aktardığı Fûrânî'ye ait bazı görüşleri yeri geldiğinde eleştirmiş hatta bazı yerlerde oldukça sert bir dil kullanmıştır. Sahih görmediği ve zayıf gördüğü nakil ve görüşleri bu ifadeyle belirtmektedir. Konunun anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Birinci örnek: Abdestin sünnetlerinden biri de ağız çalkalamadan önce; ellerinin temiz olduğundan emin olsa bile önce ellerini yıkamasıdır. İbrik gibi bir kaptan su dökerek yıkasa bile ellerini önce bileklere kadar yıkaması sünnet görülmüştür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Sizden biri uykudan kalktığında elini üç kere yıkamadan önce su kabına daldırmasın; çünkü elinin nerede gecelediğini bilemez”. (Buhârî, 1422: 1/43; Müslim, 1/233).

Cüveynî bu meseleyle ilgili şöyle demektedir:

“Bazı musannifler şöyle demiştir: Kişi ellerinin temiz olduğundan emin olarak suya daldırma bir mahzuru yoktur. Ancak buna rağmen biz ellerini yıkamasını müstahâb görmekteyiz. Bana göre bu görüş yanlıştır. Ellerini daldırmadan önce yıkamalıdır. Zira kul hakkı söz konusu olduğunda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. Ve bu hak (kul hakkı) su ile ilgilidir. Eğer ibrikle abdest alırsa ihtiyaten ellerine dökmeden ve abdest azalarına intikal etmeden önce ellerini yıkaması mustahâb olur”. (Cüveynî, 2007: 1/65).

Yukarıdaki meselede Cüveynî, hocası Fûrânî'nin görüşünü isim vermeden “bazı musannifler der ki” sözüyle kabul etmemekte ve onun ifade ettiği bu görüşünü açık bir dille yanlış olduğunu belirtmektedir.

İkinci örnek: Müezzin ezan okusa başkası da kamet getirse mezhep imamlarının kesin ifade ettikleri görüşe göre caizdir. Ancak bazı musannifler bu meselede hilâf olduğunu zikretmişlerdir. Bu meseleyi hutbe okuyan ve imamlık yapanların farklı olması meselesine benzetmişlerdir. Ancak bu görüş uzak bir ihtimaldir. Zira ezan ile hutbenin mukayesesi doğru değildir. (Cüveynî, 2007: 2/51).

Söz konusu meselede Cüveynî, “bazı musannifler” ifadesiyle Fûrânî'yi kastetmektedir. Dîb, bu meseleyi tahkik ederken burada Cüveynî'nin Mâverdi'yi eleştirdiğini düşündüğünü ilk etapta tahkik yaptığı esere böyle yazdığını ancak yaptığı araştırmalar sonucunda Mâverdi'nin böyle bir

görüşünün olmadığını, Fûrânî'nin böyle bir görüşe sahip olduğunu görmesi üzerine daha önce yazdığı kısmı sildiğini ve Mâverdi'nin yerine Fûrânî'yi yazdığını söylemektedir. (Cüveynî, 2007: 2/51).

Ayrıca namaz bölümünde cemaatin fazileti ve terk edilmesini mübâh kılan mazeretler babında bazı mazeretlerin bulunmasıyla birlikte cemaatle namazı terk etmek caiz olur. Bu özürler genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan özürler yağmur ve benzeri durumlardır. Bazı musannifler çamurun, cemaati terk etmeyi mübâh kılan bir özür olduğu hususunda ihtilaf olduğunu zikretmişlerdir. Birinci görüşe göre çamur için tedbir alınabilir. İkinci görüşe-Cüveynî'nin ezhar gördüğü görüş-göre çamur da bir özürdür. Çünkü çamurda yürümek yağmurda yürümekten daha zor bir durumdur. (Cüveynî, 2007: 2/367).

5.2.2. Bazı Tasnifler (Kitaplar)/ بعض التصانيف

Cüveynî bazı meseleleri izaha kavuştururken konuyla ilgili nakilleri ve görüşleri “bazı tasnifler” ifadesiyle eleştirmektedir. Yaptığımız araştırmalara göre bu ifadeden kasıt Fûrânî'nin kitapları ve eserleridir. Bu hususla ilgili şu örnekler zikredilebilir:

Birinci örnek: Şâfi mezhebinde hamd, salavat getirmek ve takvayı tavsiye etmek her iki hutbede de rükündür. Cüveynî bu meselede Fûrânî'nin eserlerini kastederek “bazı tasniflerde” ifadesini kullanmış ve eleştirisini şöyle dile getirmiştir: “Bazı tasniflerde/kitaplarda “hamd, salat ve vasiyet” kelimeleri kullanmak insanları takvaya teşvik anlamındadır. Bu nedenle hutbede okunan “hamd” ve “salât” lafızları da takvaya teşvik kapsamına girmektedir. Aynı zamanda vasiyeti de ihata etmektedir. Bu nedenle “vasiyet” okunmadan sadece hamd ve salât cümlesini okumak yeterli olmaktadır. Cüveynî, bu görüşün doğru olmadığını ve aslının olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bu sözün bir faydasının da olmadığını belirtmektedir. (Cüveynî, 2007: 2/538). Cüveynî söz konusu meselede hem Fûrânî'nin görüşlerini asılsız olarak görmekte hem de sözünün yararsız olduğunu belirtmektedir.

İkinci örnek: Korku namazında eğer imam akşam namazı kıldırıyorsa birinci gruba iki rekât, ikinci gruba ise tek rekât kıldırır. Bu şekilde kıldırması daha faziletlidir. İmâm Şâfi'nin tercih ettiği görüş de budur. Çünkü ikinci gruba iki rekât kıldırıldığında birinci teşehhüd esnasında onunla oturmaları gerekmektedir. Bununla birlikte birinci gruba iki rekât ikinci gruba da bir rekât kıldırması caizdir. Cüveynî bu hususu ifade ederken şöyle der: “Şâfi ashâbı kesin bir ifadeyle imamın birinci gruba iki rekât ikinci gruba da bir rekât kıldırmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bazı tasniflerde/kitaplarda İmâm Şâfi'nin el-İmlâ adlı eserinden naklettiğini söyleyerek bu şekilde kıldırmanın evlâ olduğunu ifade ederler. Bu zayıf bir görüştür. Mezhepten kabul etmem mümkün değildir”. (Cüveynî, 2007: 2/577). Bu meselede Cüveynî, Fûrânî'yi kastederek “bazı tasnifler” ifadesiyle bu görüşü kabul etmemekte ve görüşün güçlü olmadığını belirtmektedir.

5.2.3. Bu adam/ هذا الرجل

Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocası Fûrânî'nin görüşlerini eleştirirken bazen de “هذا الرجل/bu adam” ifadesini kullanmaktadır.

Birinci örnek: Ezan okunduğunda "hayye ale's-salât" ve "hayye ale'l-felâh" derken müezzinin yüzünü [birincisinde sağa, ikincisinde sola] döndürmesi sünnettir. Zira İmâm Buhârî (ö. 256/870) ve İmâm Müslim'in (ö. 261/875) rivayetine göre Ebu Cuhayfe şöyle demiştir: "Bilâl'i ezan okurken gördüm. Onun ağzını bir o tarafa bir bu tarafa giderken takip ettim. Sağa döndüğünde "hayye ale's-salât", sola döndüğünde "hayye ale'l-felâh" diyordu. "Essalâtü hayrun mine'n-nevm" derken ise dönmüyordu". (Buhârî, 1422: 634, 1/129; Müslim, 249, 1/359).

Ezan esnasında yüzü sağa sola döndürmenin kamette de sünnet olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler serdedilmiştir. Cüveynî bu meseleyi *Nihâyetu'l-matlab*'de şöyle der: "Mezhebin ashâbi ezanda olduğu gibi kamette de bunun müstehap olduğu görüşündedir. Bazı musannifler, *Kaffâl*'in kamette dönmenin müstehap olmadığı görüşünde olduğunu nakletmişler. Bu doğru değildir. Zira görüşleri nakletmede münferit kalan bu kişi / هذا الرجل / güvenilir değildir" (Cüveynî, 2/37). Cüveynî bu görüşü reddederken açık bir isim zikretmemekte, "bu kişi / هذا الرجل /" şeklinde bir ifade kullanarak eleştirisini yapmaktadır. Bu meselede nakil konusunda güvenmediği ve isim vermeden eleştirdiği şahıs Fûrânî'dir.

İkinci örnek: Teyemmüm alacak kişi, araştırma yaptıktan sonra bulunduğu yerde kalmaya devam ederse, suyun bulunmadığını zann-ı galip olarak biliyorsa tekrar araştırma yapmasının gerekli olup olmadığı konusunda Cüveynî şöyle der: "Zann-ı galib ile suyun olmadığı yerlerde tekrar suyun aranması gerekir mi hususuyla ilgili iki vecih söz konusudur. Hocamdan bu şekilde naklettim. Bu adamın/ هذا الرجل / zikrettiği şey doğru ise onun görüşü şudur: Suyu araştırmak sadece zannı artırır. Zann-ı galip ise önceki aramadan dolayı mevcut olduğundan ikinci kez suyu araştırmak beyhude olur". (Cüveynî, 1/187). Cüveynî bu meselede de "bu adamın/ هذا الرجل /" ifadesiyle hocası Fûrânî'nin görüşünü kastetmektedir.

5.2.4. Nakilleri Güvenli Olmayan Bazıları / بعض من لا يعتمد بنقله

Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab* adlı eserinde hocası Fûrânî'nin görüşlerini eleştirirken bazen de "nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazıları / بعض من لا يعتمد بنقله /" ifadesini kullanmaktadır.

Örneğin cemaatle kılınan namazda imam ve ona uyan/uyanlar boş arazide olurlarsa aralarındaki mesafenin yaklaşık olarak üç yüz arşını geçmemesi şarttır. Bir görüşe göre bu, tahmini bir mesafe değil kesindir. İki kişi veya iki saf birbirinin arkasında durursa, sonuncusu ile ilkinin arasındaki mesafe dikkate alınır. Cüveynî bu meseleyi zikrederken şöyle der: "Nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazılarına göre/ بعض من لا يعتمد بنقله / saflar arası mesafe örfe olması gereken uzaklıktan fazla ise saflar arası mesafe değil de saflar ile imam arasındaki mesafe dikkate alınır. Yani konumu imamdan uzaklaşırsa onun mesafesi saflarla olan uzaklığı değil de imamla olan uzaklığı hesaplanır. Mezhepten kabul edilirse de burada zikredilen görüşün açıklaması budur". (Cüveynî, 2007: 2/405). Bu meselede Cüveynî, hocası Fûrânî'nin naklettiği görüşünü kabul etmemekte ve onu nakilleri mutemet kabul edilmeyen kişi olarak göstermektedir.

6. Sonuç

İnsanın olduğu yerde farklı görüşlerin olması doğal bir durumdur. İnsanların tabiatı ve şahsiyeti, dünya ve hayatın doğası, akıl ve idrakin farklılığı, insanlar arasında farklı görüşlerin, eleştirilerin ve reddiyelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İslamî ilimler alanına ait farklı görüşlerin olması, eleştiri ve reddiyelerin yapılması bir kültür oluşturmuş ve birçok yönüyle ilmî ve felsefî gelişmelere önemli katkılarda bulunmuştur. Yüce Rabbimiz, muhataplarını düşündürmek amacıyla bazen eleştirel bir dil kullanmış, eleştirilerini genellikle inanmayanlara yönelik yapmıştır. Ancak az da olsa Hz. Peygamber'e veya müminlere yönelik bazı eleştirilerde bulunduğu da görülmüştür. Aynı şekilde Peygamber de tebliğ süresince eleştiri yapmak zorunda kaldığı durumları olmuş, eleştirileri yaparken güzel ve hikmetli üslubundan taviz vermemiştir. Zira yaptığı eleştiriler nefisleri tatmin etmeye yönelik değil, hakkı ortaya çıkarma gayretini taşımıştır. Bu minvalde birçok örnek mevcuttur.

Söz konusu durum, Peygamber'e ve vahye muhatap olmuş sahâbe için de geçerlidir. Peygamber hayatta iken, özellikle hazır bulunmadığı zamanlarda ortaya çıkan bir kısım problemlerin acil çözümlerine yönelik hükümlerde kendini göstermiştir. Peygamber'in vefatından sonra bu eleştiri kültürü onların arasında da devam etmiş, gerek Kuran ve sünnetin anlaşılması ve gerekse hadislerin uygulanmasına yönelik çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Fıkıh alanında ilk eleştiri örneklerini yine sahâbede görmek mümkündür. Nitekim Peygamber Efendimiz Hendek Savaşı sonunda "Hiç Kimse Benî Kurayzâ'ya varmadan ikindiye kılmasın!" emrini ashâb farklı anlamıştır. Bazıları Peygamber çabuk varmamız için bunu söyledi diyerek vakit girdiğinde namazlarını kılmış, bazıları da sözü zâhiri manasına yorumlayarak namazlarını Benî Kureyzâ yurdunda kılmışlardır. Sonra bu durum Hz. Peygamber'e arz edilmiş, O her iki tarafın yaptıklarını da onaylamıştır.

Sahâbenin farklı görüşlere sahip olmaları, ilmî birikimlerini onlardan iktibâs eden tabiîn neslini de etkilemiş ve tâbiîn döneminde farklı görüşler artarak devam etmiştir. Tabiîn döneminde eleştiriler şifahi olarak yapılmış ve bu eleştiriler daha sonra ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müçtehit imamlar döneminde İslamî ilimlerin tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte hilâf, eleştiri ve reddiye kültürü bir literatüre dönüşmeye başlanmıştır. Fıkıh âlimleri aralarında gerçekleşen ihtilâfları ve eleştirileri genellikle ilmî çerçevede ve olgunlukla karşılamış, doğru ve hak olanın ortaya çıkması için birbirleri hakkında yaptıkları eleştiri ve itirazlar kötü olarak görülmemiştir.

Fıkıh tarihi eserlerine baktığımızda bir eleştiri kültürünün yerleştiğini görmekteyiz. Mezhepler arası eleştiriler ve reddiyeler söz konusu olduğu gibi mezhep içi ihtilâflarda da bu yaklaşım kendisini göstermektedir. Hoca-talebe ya da baba-oğul arasında olsa bile yeri geldiğinde saygı ve vefa çerçevesinde ilmî yönden birbirlerini eleştirmekten geri durulmamıştır. Eleştirilen âlimler de çoğu kez kendilerine yönelik eleştirileri olgunlukla karşılamışlardır. Hoca-talebe arasındaki bu tarz eleştiriler, İslâm ilim geleneğinde bir zenginlik sayılmıştır. Bir yandan eleştiri kültürü gelişirken diğer taraftan ilim erbabı arasında tahammül ahlakı yerleşmiştir. Bununla da eleştiri alanında zengin bir literatür meydana gelmiştir.

Bahsedilen ilmî geleneğin içinden çıkan eleştiri kültürünün güzel bir örneği de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile hocası Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî (ö. 461/1068) arasında yaşanmıştır. Horasan Şâfiî Ekolü'nün önde gelen fakihlerinden biri kabul edilen Fûrânî'nin ilim meclisine genç yaşta katılan ve talebeleri arasında öne çıkan fakihlerden İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Şâfiî fikhına dair yazdığı *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocasının bazı görüşlerini isim vermeden eleştirmiştir. İsim vermeden yaptığı bu eleştirilere, birçok tabakat âlimi değinmiştir. Yaptığımız bu araştırmada Cüveynî'nin Fûrânî'yi bazı meselelerde "bazı musannifler, bazı tasnifler (kitaplar), bu adam ve nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazıları" gibi farklı ifadelerle isim vermeden eleştirdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte isabetli gördüğü görüşlerini de "Allah razı olsun" ifadesiyle yine isim vermeden ve aynı zamanda olumlu bir ifadeyle dile getirmektedir. Cüveynî'nin hocası Fûrânî'ye ait görüşleri eleştirmesinin nedenleri Fûrânî'nin meseleleri sadece nakille yetinmesi, delilleri ele almaması veya görüşlerinde mezhebin yerleşik uygulamasına ters düşmesinden kaynaklanabilir. Ayrıca Cüveynî'nin isim zikretmeden hocasını bazı görüşleri nedeniyle eleştirmesi hocasına olan saygıdan olduğu ifade edilebilir. Zira ilim ahlakı onları bu tavrı almaya sevk etmektedir.

Kaynakça

- Aybakan, B., (2010). "*Şâfiî Mezhebi*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 233-247.
- Aybakan, B., (2012). "*el-Vasît*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 551-552
- Begavî el-Ferrâ' H., (1983). *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayib el-Arnâvût-Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- Buhârî, M., (1422). *es-Sahîh*. thk. Muhammed Zuhayr b. en-Nâsır. Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât
- Candan, A. (2018). *İmâm Şâfiî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd'i*. İstanbul: Çıra Akademi.
- Cüveynî, A., (2007). *Nihâyetü'l-matlab an dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- Çavuşoğlu, A. H., (2003). "*Zeyil*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 44/348-350.
- Eşit, Y. (2019), *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Heytemî, A., (tsz). *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hallikân el-İrbilî, A., (1900). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru Sâder.
- İbn Kâdî Şühbe, E. (1407). *Tabakâtü's-Şâfiîyye*. thk. el-Hâfiz Abdulalim Hân, Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- İbn Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn, O. (1992). *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyye*. thk. Muhiyüddîn Ali en-Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- İbn Rıf'a, A. (2009). *Kifâyetü'n-nebih şerhi't-Tenbîh fi'l-fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Mecdî Muhammed Surûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Mülakkın, Ö. (1997) *el-İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Karadağ, B., (2019). "Emr-i Bil-ma'ruf ve Nehyi ani'l-münker İlkesi Bağlamında Eleştiri Üslubu", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. Ed. Mahsum Aytepe İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Mütevellî, A., (1429). *Kitâbu Tetimmeti'l-İbâne*. thk. Leyla bnt. Ali b. Ahmed eş-Şehrî. Mekte: Câmîatu Ummi'l-Kura.
- Nevevî, Y. (tsz). *Kitâbü'l-mecmû' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirâzi*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Nevevî, Y. (tsz). *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sübkî Tacüddîn, A. (1964). *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılû ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Yaşar, M. A. (2020). *Memlûkler Döneminde Fıkıh Siyaset İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Zehebî, M., (2006). *Siyeru a'lâmi'n- nûbelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Extended Abstract

Since people's mental abilities, understandings, perceptions, tendencies, desires and desires are different from each other, naturally, differences in their understanding of religion and law were inevitable. It is natural to have different opinions where people are. The nature and personality of people, the nature of the world and life, the difference of mind and understanding cause different opinions, criticisms and rejections among people. Having different views in the field of Islamic sciences, making criticisms and rejections created a culture and made significant contributions to scientific and philosophical developments in many aspects. Our Almighty Lord sometimes used critical language in order to get his interlocutors to think, and his criticisms were generally directed at non-believers. However, it was seen that he made some criticisms against the Prophet or the believers, even if a little. Likewise, the Prophet had some situations in which he had to criticize during the preach, and he made no concessions on his beautiful and wise style while criticizing. Because the criticisms he made were not aimed at satisfying the souls, on the contrary, they were aimed at revealing the right.

The situation in question is also valid for the Prophet and the Companions who received revelation. This situation manifested itself in the provisions for the urgent solutions of some problems that emerged when the Prophet was alive, especially when he was not present. After the death of the Prophet, this culture of criticism continued among them, and various criticisms were made towards understanding both the Qur'an and the Sunnah and the implementation of the hadiths. It is possible to see the first examples of criticism in the field of fiqh in the attitude of the Companions. As a matter of fact, at the end of the Battle of the Trench (Ghazwat al-Khandaq), our Prophet said, "No one should perform the afternoon prayer (Salaat al-'Asr) before reaching the land of Bani Qurayza!" and the Companions understood his order differently. Some of them performed their prayers when the time of the prayer entered, saying that the Prophet said this so that we could arrive quickly, and some performed their prayers in the homeland of Ben-i Qurayza, interpreting the word as literal meaning (zâhir). Then this situation was presented to the Prophet and he confirmed what both sides did.

The fact that the Companions had different views affected the 'Successors' (Tabi'un) who took their scientific knowledge from them, and different views continued to increase in the period of 'Successors'. Criticisms were made verbally in the period of 'Successors', and these criticisms later paved the way for the emergence of schools such as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ray. The culture of opposition (al-khilaf), criticism and rejection started to turn into a literature with the beginning of the codification of Islamic sciences during the period of mujtahid imams. The disagreements and criticisms among fiqh scholars were generally met in a scientific framework and with maturity, and the criticism and objections they made about each other for the emergence of the right thing were not seen as bad. According to Ibn Hajar al-Haitamî (d. 974/1567), scholars' criticism of each other, making their mistakes and objections are not meant to humiliate or denigrate each other. It is only for the truth to be revealed. The criticisms made in the field of fiqh took place among different

sects, as well as among the followers of a sect. The "old-new" differences between the views of Imam Shafii (d. 204/820) in the Shafii sect and the issues that Imam Shafii did not mention, and the issues that the scholars who made ijihad discussed within the framework of the sect expanded the field of disagreement and criticism. The areas of dispute were first in the Irâkiyyûn-Horâsâniyyûn tariqs, then in Râfiî (d. 623/1226) and Nawawî (d. 676/1277), and then in Ibn Hajar al-Haitamî (d. 974/1567) and Shamsuddin al-Ramlî (d. 1004/1596) showed itself clearly.

There are a good example of the culture of criticism, emerging from this scientific accumulation and scientific tradition was experienced between Imam al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) and his teacher Ebü'l-Kasım al-Fûrânî. (d. 461/1068). Fûrânî, who is a scholar of usul and furu, is also known for his traditionalist (muhadith) personality. He is one of the representatives of the ashabu'l-hadith school in Merv. Fûrânî's works have an important place in the Shafii madhhab. Later sect scholars cared about these works and made studies on them. His easy and comprehensible handling of fiqh issues in his work titled al-İbâne 'an fûrû'i'd-diyâne, and his writing in a different order from previous works, has been instrumental in the use of people and thus the spread of the Shafii madhhab. In addition, it is important that Fûrânî works on the vujûh and akwâl in his work and tries to indicate what is essential to fatwa. It is stated that the first person to choose the truth between akwâl and wujuh was Fûrânî.

The opinions of Imam'l-Haramayn al-Juwayni, who was accepted as an imam in the field of fur'u, usul and khilaf in the Shafii sect and wrote outstanding works in these fields were accepted as valid. His most important work in the field of fiqh is Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb. Al-Juwaynî, who participated in the circle of Fûrani at a young age and became prominent among his students, criticized some of the views of his teacher in his work titled Nihâyetü'l-Matlab on Shafi'i fiqh. These anonymous criticisms attracted the attention of many scholars of fiqh and biography. Considering the relationship of his student, al-Juwayni, with Fûrânî who was known as having of many students, it can be seen that this relationship are very different than others. This is evident from the fact that al-Juwayni showed an interest in the views of Fûrânî in his work named Nihâyetü'l-Matlab, when trying to explain a religious issue or when trying to put forward an aspect in the sect.

Al-Juwaynî uses the following expressions on some issues: "some writers", "some classifications (books)", "this man" and "some whose transmissions are not accepted". In our research, the person whom he criticized without a name with different expressions, but also expressed his contentment without a name with the expression "May Allah be pleased with him" is his teacher, Fûrânî. This is an indication that our scholars do not act out of rhetorical feelings, and that they act by giving the owner the right to the views they deem right within the framework of scientific morality. Al-Juwaynî's criticism of some of his teacher's opinions anonymously is an example of a student's respect for his teacher. For, the scientific morality in the religion of Islam prompts them to adopt this attitude.



Araştırma Makalesi • Research Article

İlk Dönem Hilâfet Tartışmalarında Abbâsîlerin Konum ve Tutumu (M. 632-750)*

The Position and Attitude of Abbâsîds in the Early Caliphate Debates (A.D. 661-750)

Mehmet Dalkılıç^{a,**}

^a Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri / Türkiye.

ORCID: 0000-0002-9844-5619

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mayıs 2021

Düzeltilme tarihi: 15 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 20 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Abbâsîler

Hilâfet

Ehl-i Beyt

Emevîler

Sarı Sayfa

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 15 May 2021

Accepted: 20 May 2021

Keywords:

Abbâsîds

Caliphate

People of the Hosue

Umayyads

Yellow Scroll

ÖZ

Abbâsîler, Abbâs bin Abdülmuttalib'in soyundan gelmektedirler. Peygamberin amcası ve ailenin en önemli ismi olan Hz. Abbâs İslam'ı kabilenin diğer üyelerine kıyasla daha geç bir dönemde kabul etmiştir. Bu durum hilâfet tartışmalarında onları geri planda bırakmıştır. Hz. Abbâs, Hz. Ali'nin halifeliği için gayret göstermiş olmakla birlikte başarılı olamamıştır. Emevîler döneminde siyasi olaylardan uzak durmaya çalışan Abbâsîler Halife Velid bin Abdülmelik döneminden itibaren siyasi çekişmelerde taraf olmuştur. Ebu Hâşim'in vasiyeti ile iktidar mücadelesine giren aile üyeleri gizli biçimde ihtilal hareketini başlatmışlardır. İhtilalin başarı ile sonuçlandığı ana kadar gerçek niyetlerini gizlemişlerdir.. Bu çalışma Hz. Peygamberin vefatından başlayarak iktidara geliş sürecine kadar Abbâsî ailesinin hilâfet hususunda konum ve tutumlarını izah etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Abbâsîlerin Emevî ve Hz. Ali soyu ile olan ilişkisini ele almaktadır.

ABSTRACT

Abbâsîds are descend from Abbas ibn Abd al-Muttalib. Prophet's uncle and the most important name of the family, Abbas adopted Islam at a later time compared the other tribal members. The situation left them in the background ,in the caliphates debate. Abbas made efforts fort he caliphate of Ali, but he was not successful. Abbâsîds, who tried tos tay away from political events during the return of Umayyads have been a party to political conflicts since the era of Caliphate Walid ibn Abdalmalik. The family members, who started the struggle for power with the will of Abu Hashim, secretly started the revolution. They hid their intentions until the moment when the revolution was successful. This study it aims to expalin the positions and attitudes of Abbâsîd family regarding the caliphate starting from the death of the Prophet until the coming the power. It also deal with the relationship of Abbâsîds with Umayyads and Ali lineage.

1. Giriş

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) M. 632 tarihinde Medine şehrinde vefatı İslam toplumu açısından birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar özellikle hilâfet meselesinde yoğunluk kazanmıştır. Gerek dört halife, gerekse Emevîler döneminde bu mesele İslam toplumunun gündemini meşgul etmiştir. Bu durum hilâfet

eksenli tartışmalara zemin hazırlamıştır. Emevîlerin Hz. Ali soyu ve taraftarlarına karşı baskı ve şiddet politikası, ilgili tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır.

Emevî idarecileri tarafından baskı altında tutulan Hz. Ali soyuna mensup kişiler ve onların taraftarları mevcut iktidarının meşruiyetini sorgulamaktan geri durmamışlardır.

*Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author
e-posta: mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr

Böyle bir durum Emevîler döneminde başarısızlıkla sonuçlanan isyan hareketlerine yol açmıştır.

Hilâfet merkezli tartışmalarda Abbâsîlerin tutumuna gelince; onlar belli bir döneme kadar arka planda kalmayı tercih etmişlerdir. Onlar Emevîler ile iyi geçinme politikasını benimsemişler ve bu duruma uygun tavırlar sergilemişlerdir. Buna rağmen kimi zaman mevcut iktidar tarafından kendilerine şüphe ile bakıldığı da olmuştur. Bu durum onların zaman içerisinde baskı altına alınmasına yol açmıştır. Onlar yaşanan olumsuzluklara rağmen doğrudan isyan fikrini tercih etmemişlerdir. Kendilerine özgü, hilâfeti hedefleyen bir hareket başlatmışlar ve hareket sona erece kadar kendi kimliklerini gizlemeyi başarmışlardır.

Abbâsîlerin hilâfet tartışmalarında konumunu ve takındığı tutumu anlayabilmek için ilgili tarihi sürecin (M. 632-750) bir bütünlük içerisinde ele alınması ve yorumlanması gerekmektedir.

2.Hilâfet Tartışmalarında Pasif Dönem (M. 632-718)

Hz. Abbâs, kendi ismi ile anılan soyun Müslüman olarak bilinen ilk üyesidir. Bu aile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mensup olduğu Hâşimoğulları kabilesinin bir kolunu teşkil etmekte idi. Hz. Abbâs'ın İslâm öncesi hayatı hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Muhtemelen onun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası ve Abbâsî soyunun atası oluşu hakkında farklı rivayetlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Onun Müslümanlar ile Müşrikler arasında yapılan Bedir savaşında Müşriklerin safında yer alması ve esir edilmiş olması en çok tartışılan hususlardan biridir. (Taberî, 2008, II: 41-42; İbnü'l-Esîr, 1987, II: 25). Hz. Abbâs hakkında bu ve benzeri rivayetler tartışma konusu olmuştur.(Azimli, 2010-2011: 27-42). Ancak tartışma götürmez bir gerçek; onun Hz. Ali'ye nazaran çok geç İslâm'a girmiş olmasıdır. (İbn Sa'd, 2001: 19). Bu husus hilâfet tartışmalarında onun ve soyunun geri planda kalmasına yol açmıştır. Buna rağmen o, Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası dönemde Hâşimoğullarının yönetim işini üstlenmesini arzu ediyordu. Bu düşüncesini bizzat Hz. Ali'ye ileten Hz. Abbâs, ondan istediği karşılığı alamadı. (İbn Sa'd, 2001, II: 215-216; Zorlu, İslâm'da İlk, 2002: 52).

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir müddet sonra Hz. Ebû Bekir halife oldu. Bu durum Hz. Abbâs'ın hoşuna gitmemiş olsa da mevcut halifeye biat etmekten kaçınmadı. Hz. Abbâs ikinci halife Hz. Ömer ile ciddi bir sorun yaşamadı. Ancak Hz. Ömer'in, vefatından önce bir komisyon vasıtasıyla yeni halifenin seçilmesi düşüncesine ilk andan itibaren karşı çıktı ve Hz. Ali'yi komisyona dâhil olmaması noktasında uyardı. (Taberî, 2008, II: 580). Hz. Ali ise toplumun menfaatine olan bir işten uzak durmayacağını söyleyerek seçim komisyonuna dâhil oldu. (Taberî, 2008, II: 580-581). Yeni halifeyi tespit amacıyla oluşturulan komisyon Hz. Osmân veya Hz. Ali'den birini seçmek için faaliyet gösterirken Ümeyyeoğulları ve taraftarlarına mensup bazı isimler aktif biçimde Hz. Osmân lehine bir tutum sergilediler.(Taberî, 2008, II: 582). Ancak Hz. Abbâs ve aile üyeleri bu süreçte Hz. Ali'yi yalnız bıraktılar. Aslında bu tavır ne ilk ne de son oldu. Özellikle Abbâsîler iktidar olma noktasında güçlerini artırdıkları sonraki dönemlerde fiili olarak Hz. Ali soyundan gelen kişi ve taraftarları yalnız bırakma şeklinde bir politika benimsediler. (Anonim, 1971: 231).

Seçim komisyonunun Hz. Osmân'ı halife seçmesi Hz. Ali kadar Hz. Abbâs ve soyu için de hayal kırıklığı oluşturdu. Ancak buna rağmen Hz. Abbâs, mevcut halifeye karşı bir tutum sergilemedi ve kendisi Hz. Osmân döneminde hayata gözlerini yumdu. (İbn Hayyât, 1995: 98) Onun vefatından sonra ailenin başına Abdullah bin Abbâs geçti. (Anonim, 1971: 25). O da tıpkı babası gibi Hz. Osmân'a karşı bir tavır içerisinde olmadı. Hz. Osmân'ın Mısır, Kûfe ve Basrâ'dan gelen isyancıların ortak kalkışması ile katledilmiş olması Abbâsîler için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Çünkü yeni halife Hz. Ali yönetim kadrosunu Hâşimoğulları, Ensâr ve diğer unsurlardan oluşturmaya karar verdi. (Dineverî, ty: 133; Taberî, 2008,III: 3; İbnü'l-Esîr, 1987, III: 92; İbn Kesîr, 1998, X: 429). Bu bağlamda Abbâsî ailesine mensup birçok isim önemli yerlere yönetici olarak atandı. Ailenin lideri sayılan Abdullah bin Abbâs Hz. Ali'ye yardımcı olmak için gayret gösterdi. Özellikle problem oluşturması muhtemel konularda Hz. Ali'ye önemli tavsiyelerde bulundu. (Taberî, 2008, III: 703-704).Gerek Cemal gerekse Siffin savaşında Hz. Ali tarafında yer aldı. Tahkim olayını protesto eden ayrılıkçı gurup olan Hâriciler ile Hz. Ali arasındaki görüşmeleri bizzat Abdullah bin Abbâs yürüttü. (Anonim, 1971: 39; Taberî, 2008, III: 114). Ancak Hz. Ali'nin şehit edilmesi ve Hz. Hasan'ın kısa süren hilâfeti Abbâsîlerin siyasi etkinliğini azalttı.

M. 661 tarihinde Muâviye bin Ebî Süfyân'ın halife olması Abbâsîleri siyasi olarak pasif bir tutum sergilemeye mecbur bıraktı. Emevîlerin kurucusu ve ilk halifesi olan Muâviye bin Ebî Süfyân ile Abdullah bin Abbâs arasında geçen bir diyalog bu durumu teyit eder niteliktedir. Rivayete göre Muâviye bin Ebî Süfyân, Abdullah bin Abbâs'a: "Sen Ali'nin dini üzerine misin?" diye sordu. İbn Abbâs'ın cevabı: "Hayır! Osmân'ın da dini üzerine değilim. Fakat ben Muhammed (s.a.v.)'in dini üzerineyim." oldu. (Belâzurî, 1978, III: 35). Abdullah bin Abbâs'ın bu cevabı hilâfet noktasında ortaya çıkan tartışma ve çatışmaların içerisinde yer almayacakları anlamına gelmekteydi. Abbâsîlerin etkili isminin politik çekişmelerden uzak durma yönündeki tavrı Emevi-Abbâsî ilişkilerinde belirleyici bir rol oynadı. Bu nedenle Abbâsî ailesi Emevîler döneminde hilâfet tartışmaları ve çekişmeleri içerisinde yer almadılar. Bu durum Abdullah bin Abbâs'ın vefatına kadar devam etti. Onun ölümü sonrası ailenin başına Ali bin Abdullah geçti. (Anonim, 1971: 132-134). Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervân ile Ali bin Abdullah arasında kısa süreli krizler yaşandı. O ısrarlı bir biçimde kendisi ve ailesinin hilâfet noktasında hak talebi olmadığını vurguladı. Tarihi kayıtlar Ali bin Abdullah'ı siyasi hırsı olmayan, kendine ibadete vermiş zahit biri olarak tasvir eder. Çok ibadet etmesinden dolayı "Seccâd" olarak anılması bu bağlamda anlamlıdır.(Anonim, 1971: 145). Ali bin Abdullah ailesini hilâfet merkezli tartışma ve çatışmaların dışında tutmayı başardı. Ancak bu durum Velid bin Abdülmelik dönemine kadar sürdü. Rivayetler mevcut halifenin Abbâsî ailesini zor durumda bırakmak için hukuki bir hamle başlattığını haber verir. Rivayete göre Velid bin Abdülmelik, Abdullah bin Abbâs'ın cariyesinden birinin dünyaya getirdiği ve Selîm olarak bilinen kişinin bizzat Abdullah'ın oğlu ve Abbâsî ailesinin doğal bir üyesi olduğunu iddia etti. Bu iddialar Emevi yönetimi ile Abbâsî ailesi arasında siyasi bir krize yol açtı. Bir müddet sonra Selîm esrarengiz biçimde ortadan kayboldu. Onun cansız bedeni Ali bin Abdullah'a ait bir

arazide bulundu. Ali bin Abdullah ve ailesi bu olay nedeniyle işkence gördü. (Anonim, 1971: 149). Abbâsiler bir müddet sonra Halife Velid bin Abdülmelik tarafından sürgün edildi. (Anonim, 1971: 150).

Abbâsi ailesinin sürgün edilmesi Emevî-Abbâsi ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. O zamana kadar hilâfet tartışmalarından mümkün olduğunca uzak duran, pasif bir tavır benimsemiş olan Abbâsilerin fikirleri en son yaşanan olay ile birlikte değişti. Emevîlere karşı harekete geçmek için önce sürgünden kurtulmayı sonra da uygun zamanı kollamaya başladılar. Aradıkları fırsatı Halife Süleymân bin Abdülmelik döneminde buldular. Mevcut halife Abbâsi ailesinin sürgünden dönmesine izin verdi. (Belâzurî, 1978, III: 78). Ayrıca hak ve itibarlarını onlara iade ederek istedikleri yere yerleşmeleri hususunda onlara tercih hakkı sundu. Abbâsi ailesi daha sonra Şâm bölgesinde Humeyme'ye yerleştiler. (Anonim, 1971:154).

3. Hilâfet Tartışmalarında Yeni Dönem

Abbâsilerin Humeyme'ye yerleşmesi siyasi olarak yeni bir dönemin başlangıcıdır. Emevî Devleti'nin kuruluşundan Velid bin Abdülmelik dönemine kadar benimsenmiş olan tarafsızlığa dayalı pasif politikanın sürdürülebilir olmadığı yaşanan sürgün olayı ile anlaşılmış oldu. Muhammed bin Ali ve diğer aile üyeleri hilâfet tartışmalarında aktif bir politika izlemenin kaçınılmaz olduğunu fark ettiler. Ancak hilâfet tartışmalarında kendilerine hareket imkânı sağlayacak uygun bir zemin oluşturmaları gerekli idi. Diğer taraftan Emevî karşıtlarının hilâfet için Hz. Ali soyuna mensup insanlara değer vermesi onlar açısından büyük bir problem idi ve bu problem aşılması zor bir mesele olarak onların karşısında durmaktaydı.

Bu dönemde yaşanan bir hadise Abbâsiler için bir ümit kaynağı oldu. Rivayete göre Hz. Ali'nin torunu, Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlu olan Abdullah bin Muhammed (Ebû Hâşim) dönemin halifesi Süleymân bin Abdülmelik tarafından Şâm'a davet edildi. Kendisi Kûfe'de bulunan Hz. Ali taraftarlarının lideri idi. Daveti kabul eden Abdullah Şâm'a giderek mevcut halife ile görüştü. Ardından Kûfe'ye geri dönmek için yola çıktı. Ancak yolculuk esnasında şiddetli biçimde hastalandı. Kûfe'ye ulaşamayacağını anlayıp Humeyme'de bulunan Abbâsilerin yanına gitti. Ölmeden önce lideri olduğu Kûfe teşkilatını Muhammed bin Ali'nin yönetimine bıraktı. Bir müddet sonra vefat etti. (Belâzurî, 1978, III: 80). İlgili rivayette Abdullah bin Muhammed'in sadece teşkilatını değil aynı zamanda gizemli bir sayfayı teslim ettiği aktarılır. "Sarı Sayfa" olarak bilinen bu evrak Hz. Ali'den Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e, o ikisinden Muhammed el-Hanefiyye'ye, ondan da oğlu Abdullah'a geçmiş idi. (Anonim, 1971: 184-185) Rivayete göre Muhammed bin Ali tarafından teslim alınan bu sayfa hilâfet tartışmalarında Abbâsilere söz hakkı tanıyan bir içeriğe sahip gözükmekteydi. Ancak gerek Abdullah bin Muhammed'in Abbâsilere yapmış olduğu vasiyet, gerekse Sarı Sayfa ile ilgili rivayetler problemlidir. Vasiyette ısrarlı biçimde hilâfetin Hz. Ali soyuna değil de Hz. Abbâs soyuna nasip olacağı, onların Hz. Ali soyunun intikamını alacağı yönündeki iddialar tartışmaya açık hususlardır. Ayrıca Sarı Sayfa'yı ön plana çıkaran Abbâsilerin ihtilal sonrası ilgili evrakı gündeme getirmeyerek Ehl-i Beyt kavramı üzerinden meşruiyet arama girişimleri oldukça dikkat çekicidir. (Taberi, 2008,

IV: 346-347. Ehl-i Beyt kavramı ve bu kavram etrafındaki tartışmalar için bkz. Varol, 2013: 219-235; Eser, 2020: 7-38)

Abbâsiler için önemli bir figür olan Abdullah bin Muhammed'in ölümüne dair iddialar ve bu iddialar karşısında Abbâsilerin tutumu içinde bulunmuş oldukları ikilemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şöyle ki, bazı rivayetler Abdullah'ın bizzat halife tarafından zehirlendiğini iddia eder. Abbâsi resmi görüşünü dile getiren kaynaklara göre o, zehirlenerek değil de doğal yollarla hayatını kaybetmiştir. (Anonim, 1971: 183) Abbâsilerin zehirlenme iddiasını reddetmesinin temel nedeni; kendileri için meşruiyet zemini teşkil eden bir hadiseyi tartışmalı hale getirmemek olabilir. Şayet zehirlenme olayı doğru olsaydı Abdullah bin Muhammed'in Muhammed bin Ali'ye vasiyet etmesi ve teşkilatını teslim etmesi planlı değil, şartların zorunlu kıldığı bir hadise olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olurdu. Oysa bu olay önceden planlanmış idi ve Abdullah bin Muhammed emaneti ölmeden önce kendi isteği ve iradesi ile Abbâsilere devretmiş oldu. Tarihi rivayetlere göre bu olay M. 716 yılında gerçekleşmiştir. (Atvan, 1984: 166). Bu olaydan yaklaşık iki yıl sonra M. 718 (Taberi, 2008, IV: 66) tarihinde Muhammed bin Ali'nin girişimi ile Abbâsi hareketinin gizli olarak faaliyetlere başlamış olması anlamlıdır.

Abbâsiler, hilâfeti ele geçirme noktasında kendilerine destek olacak bir kitleye sahip değildiler. Toplumsal desteği sağlamadan başarılı olmaları da mümkün gözüküyordu. Bu engeli aşma noktasında Irak bölgesinde bulunan ve Hz. Ali soyundan gelen kişiler etrafında toplanan halkın desteğine ihtiyaçları vardı. Bu sorun Abdullah bin Muhammed'in teşkilatı kendilerine devretmesi ile kısmen aşılmış oldu. Ancak bir taraftan ilgili kitlenin desteğini almak öte yandan hareket içerisinde bölünmenin önüne geçebilmek için bir slogan gerekli idi. Bizzat Muhammed bin Ali tarafından formüle edilen "Er-Rızâ min Âli Muhammed" (Belâzurî, 1978, III: 82; Anonim, 1971: 200) söylemi bu noktada umulandan daha büyük bir etki yaptı. Abbâsi ihtilali boyunca başta Irak bölgesi olmak üzere birçok bölgede Hz. Ali soyunu iktidarda görmek isteyen kitleler hareketin bu amaca yönelik olduğuna ikna oldular. Abbâsiler bu söylem ile bir taraftan geniş bir kitlenin desteğini alırken öte yandan ihtilal boyunca kendilerini gizlemeyi başardılar.

İhtilalin planlayıcısı olan ve bu yüzden Abbâsi ailesinde "İmâm" olarak anılan Muhammed bin Ali hareketin başlayacağı yeri belirledi. Ona göre bu hareket için en uygun bölge Horasân idi. (Belâzurî, 1978, III: 81; Anonim, 1971: 206). Bu bölge sadece Emevî başkentine uzaklığından dolayı değil aynı zamanda o dönem içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik krizler nedeni ile tercih edildi. Memnun olmayan büyük bir kitleyi yönlendirmek ve bir amaç için harekete geçirmek daha kolay gözüküyordu. Her ne kadar hareket bu bölgede başlayacak olsa da komuta merkezi Humeyme olacaktı. Bu yüzden Horasân ile Humeyme arasında irtibatı sağlayacak bir geçiş noktasına ihtiyaç vardı. Bu bağlamda Kûfe şehri irtibat merkezi olarak seçildi. (Anonim, 1971: 190). Abbâsiler 12 kişiden oluşan üst düzey temsilci (Nakîb) seçtiler. (Anonim, 1971: 222-223; Taberi, 2008, IV: 66, Bozkurt, 2000: 41-42).Daha sonra Horasân bölgesinin değişik yerleşim merkezlerinden

70 kişilik alt düzey temsilci (Dâi) seçildi. (Anonim, 1971: 219). Bu rakamlar bilinçli olarak tercih edildi. Özellikle Kuran ve Sünnet'e uygunluk mesajı bu şekilde vurgulanmış oldu. (Anonim, 1971: 215-216; Sharon, Black Banners, 1983: 191-192).

Abbâsi hareketi M. 718-747 yılları arasında gizli biçimde yürütüldü. Abbâsiler gerek ihtilal süreci gerekse ihtilal sonrası dönemde dini motifleri kendi çıkarları için kullanmaktan çekinmediler. Daha önce ifade ettiğimiz gibi 12 ve 70 kişilik iki farklı düzeyde yapılanma Kur'an ve Sünnet merkezli izah edilmeye başladı. Abbâsiler başlatmış oldukları ihtilal hareketini kutsal saydılar. Bir adım daha ileri giderek Bakara Sûresi 259. Ayet ile hareketleri arasında bir bağlantı kurdular. İlgili ayette yer alan 100 rakamı ve merkep (Hımar) ifadesinden ilham alarak hareketin fiilen başladığı hicretin yüzüncü senesine denk düşen M. 718 yılını "Senetü'l-Hımar" olarak nitelendirdiler. Hâlbuki hareketin bu yıl başlamasının ilgili olduğu iddia edilen ayet ile hiçbir alakası yoktur. Hareketin bu yıl başlamasının temel nedeni Emevî yönetiminde Ömer bin Abdülaziz'in bulunmasıdır. (Taberi, 2008, IV: 62-66). Çünkü mevcut halife güvenlikçi, sıkı tedbirlere dayalı politikadan vazgeçmiş, böylelikle Abbâsi davetçileri faaliyet göstermek için uygun bir siyasi ortama sahip olmuşlardır.

Bu dönemin en dikkat çekici olayı Hz. Hüseyin soyundan gelen Zeyd bin Ali ve Yahyâ bin Zeyd'in (Anonim, 1971: 230-232) başlatmış oldukları isyan hareketine Abbâsilerin destek vermemesi başka bir ifadeyle onları yüzüstü bırakmasıdır. (Anonim, 1971: 231). Zeyd bin Ali'nin Kûfe'de, Yahya bin Zeyd'in Horasân bölgesinde başlatmış oldukları harekete destek verilmemesi Abbâsi İmâmı açısından bir eleştiri konusu olsa da o, bu tavrın hareketin gizliliğinin korunması açısından gerekli olduğuna inanıyordu. (Anonim, 1971: 241). Problem sadece güvenlik meselesi ile sınırlı gözüküyordu. Şöyle ki, Abbâsiler hilâfeti ele geçirme noktasında Hz. Ali soyunun değil de Abbâs soyunun başarılı olacağını iddia ediyordu. Onlar bu görüşlerini Abdullah bin Muhammed'in Muhammed bin Ali'ye yapmış olduğu vasiyetin satır aralarında bulmakta idiler. Bu yüzden Hz. Ali soyuna mensup kişilerin başlatmış olduğu isyan hareketlerinin başarısızlık ile sonuçlanması Abbâsilerin temel iddiasını güçlendiriyordu. Aksi bir durumun bu iddiaların sorgulanmasına yol açacağında şüphe yoktu.

Abbâsi hareketi M. 747-750 tarihleri arasında açık hale geldi. İhtilal, Abbâsilerin rengini temsil eden "Gölge" ve "Bulut" isimli iki siyah sancağın açılması ile M. 747 yılında başladı. (Anonim, 1971: 276; Sharon, Revolt, 1990: 77; Daniel, 1979: 49). Hareketin açık edildiği yer; Süleymân bin Kesîr'e ait Sefizenc kasabası idi. (Anonim, 1971: 274). Gerçekleştiren hareketi bu bölgede yöneten ve yönlendiren kişi İmâm İbrahim bin Muhammed tarafından keşfedilen ve harekete kazandırılan Ebû Müslim el-Horasânî idi. (Anonim, 1971: 273-283). Abbâsiler amaçlarına ulaşmak için farklı inanç ve etnik guruplar ile işbirliği yapmada herhangi bir sakınca görmediler. Abbâsiler farklı gurupları bir amaç için başarılı biçimde organize etmeyi başardılar. Bu organizasyon siyasi ve askeri açıdan istenen güce ulaşıncaya batı yönünde harekete geçti. Merv, Serahs, Tûs, Nisâbü, Cürcân, Kûmis, Taberistân ve Hazâr, Hemedân, Nihâvend, Kum ve İsfehân

başta olmak üzere önemli yerleşim birimleri Abbâsi taraftarlarının eline geçti. (Anonim, 1971: 310-338). Abbâsi ordusu Irak bölgesine ulaştığı sırada, hareketi Humeyme'de yöneten İmâm İbrahim bin Muhammed'in kimliği ortaya çıktı. O, yakalanmadan önce Abbâsi ailesinin diğer üyelerinin Kûfe'ye gitmesine imkân sağladı. Son Emevî Halîfesi Mervân bin Muhammed askerleri vasıtasıyla İmâm İbrahim bin Muhammed'i başkent Harrân'a getirtti. (Anonim, 1971: 391). Abbâsi ailesinin diğer üyeleri güvenli biçimde Kûfe şehrine ulaştı. Şehirde bulunan ve hareketin en yetkili ismi Ebû Seleme el-Hallâl Abbâsi ailesini güvenli bir yerde sakladı. O, İmam İbrahim bin Muhammed'in Harrân'da tutuklu olduğu zindanda esrarengiz biçimde ölümü üzerine Abbâsi ailesini güvenlik problemi kalmamasına rağmen saklamaya devam etti. Bu süre zarfında Hz. Ali soyundan gelen ve hayatta olan isimlere halife olmaları ve yeni kurulacak devletin başına geçmeleri için davet mektupları gönderdi. Ancak muhataplarından istediği yanıtı alamadı. (Belâzurî, 1978, III: 139). Abbâsi ailesinin saklı tutulduğu yeri bulan taraftarlar Ebu'l-Abbâs'a halife olarak biat ederek Ebû Seleme'nin planlarını bozdular. M. 749 tarihinde Ebu'l-Abbâs (Abdullah bin Muhammed) Kûfe Büyük Mescidi'nde halife ilan edildi. (Taberi, 2008, IV: 344).

4. Ehl-i Beyt Kurgusu Bağlamında Hilâfet Tartışmaları

Ebu'l-Abbâs'ın Kûfe Büyük Mescidi'nde yapmış olduğu selamlama konuşması bir teşekkür mesajının ötesinde siyasi bir anlama sahip idi. Bu bağlamda ilgili konuşmanın satır aralarını doğru olarak okumak, Abbâsilerin hilâfet tartışmalarını sona erdirmeye noktasında takınmış olduğu resmi tavrı anlamak açısından önem arz etmektedir. Ebu'l-Abbâs yaptığı konuşmada Abbâsi ailesinin Hz. Peygamber'e yakınlığı üzerinde durdu. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve doğrudan veya dolaylı olarak Ehl-i Beyt'i ifade eden ayetleri okudu. Ardından şöyle seslendi: "Yüce Allah bizim faziletlerimizi insanlara bildirdi. Onlara hakkımızı vermeyi ve bizi sevmeyi gerekli kıldı. Bize ikram ve lütufta bulunarak fey ve ganimetten bolca pay ihسان etti. Allah büyük lütufta sahibidir. Sapkın olan Sebeyye fırkası riyaset, yönetim ve hilâfete bizim dışımızda olanların daha ehil olduğunu iddia etmektedir. Yüzleri kara olasıcalar! Niçin böyle olsun ey insanlar? Allah, dalaletle düşmüş insanları bizim ile hidayete erdirdi. Cehaletlerinden sonra onları basiret sahibi yaptı. Helak olmuşken onları kurtardı. Hakkı bizi güçlendirirken batılı yok etti. Bizim vasıtamızla onların bozuk yönlerini düzeltti. Alçak şeyleri yükseltti, noksanlıkları tamamladı, ayrılıkları giderdi. İnsanlar birbirine düşman iken, birbirini seven, birbirine iyilik eden, dünyada yardımlaşan, ahirette koltuklar üzerinde karşılıklı oturan kişiler yaptı. Allah bunu, Hz. Muhammed'e minnet ve nimeti olarak verdi. O, vefat edince bu iş kendisinden sonra ashabına kaldı. Onlar işlerini istişare ile yürüttüler. Ümmetin mirasını korudular, bu konuda hassas davrandılar, her şeyi gereğince yerine koydular. Yönetimi ehline verdiler ve bu işleri hakkı olan teslim ederek bitirdiler. Daha sonra Harb ve Mervanoğulları ayaklandı ve hilâfeti haksız biçimde zorla ele geçirdiler. Daha sonra da bırakmayıp birbirlerinden devraldılar. Bu hususta zulüm ettiler, hilâfeti kendilerine mal ettiler ve gerçek hak sahiplerine zulüm ettiler. Allah onlara kendisini öfkelenendirince kadar mühlet verdi. Emevîler kendisini öfkelenendirince, onlardan bizim vasıtamızla intikam aldı ve

hakkımızı bize geri verdi. Ümmetimizi bize kavuşturdu. Bize yardım ederek yeryüzündeki zayıflara bizim ile lütuf ve ihsanda bulunmak için davamızı ayağa kaldırdı. Bizimle başlayıp bizimle bitirdi. Muhakkak ki ben size hayır gelen yerden zulüm, selam gelen yerden fesat gelmesini istemem. Ey Ehl-i Beyt! Bizim başarımız ancak Allah'ın yardımı ile. Ey Kûfeliler! Siz sevgimizin mahallisiniz. Siz, bize karşı sevginizi hiç değiştirmediniz. Zâlimlerin zorlaması (bile) sizi bundan döndüremedi. Nihayet zamanımıza yetiştiniz de Allah size bizim devletimizi nasip etti. Bizim bu durumumuza en çok sevinenler, bize göre en değerli olan sizlersiniz. Maaşlarınıza yüzer dirhem zam yaptım. Hazırlıklı olup bekleyin. Ben ki, çok kan akıtan ve bunu mübah sayan kişiyim, intikam alıcı ve helak ediciyim.” (Taberi, 2008, IV: 346-347. Ayrıca bkz. Zorlu, Abbâsîlere Yönelik, 2001: 40-41).

Ebu'l-Abbâs'ın yaptığı konuşmada birçok husus ön plana çıkmaktadır. Öncelikli olarak o, hilâfet hakkının kendilerinden başkalarına ait olduğuna dair söylemi sert biçimde eleştirdi. Hatta bu iddiaları dile getirenleri sapkın olarak itham etti. Hiç kuşkusuz böyle bir mesaj Hz. Ali soyu mensupları ve onların taraftarlarına yönelik idi. Onları hilâfet tartışmalarını tekrar başlatmamaları ya da benzer tartışmaların içerisinde yer almamaları noktasında bir uyarı anlamı taşımakta idi.

Ebu'l-Abbâs konuşmasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Emevîler dönemine kadar olan yönetimin hilâfete ehil olduğunu ve onların işlerini istişare ile yürüttüğüne dikkat çekiyordu. Oysa ailenin atası sayılan Hz. Abbâs hilâfetin Hâşimoğullarına ait bir hak olduğuna inanmaktaydı. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Hz. Ömer sonrası yeni bir halifenin seçilmesi noktasında istişare mekanizmasına (Şûra) ilk baştan itibaren karşı çıkmış idi. Bu nedenle halifenin sözleri tarihi gerçekler ile örtüşmemektedir.

Diğer taraftan Harb ve Mervan oğullarının zulmünden bahseden Ebu'l-Abbâs yapılan zulümleri genel bir kavram ile ifade etmiştir. Muhtemelen o, Hz. Ali soyunun gündem olmasını ve bu bağlamda onlara avantaj sağlayacak bir mağduriyet algısının önüne geçmeye çalışmıştır.

İhtilalin başarı ile sonuçlanmasını kendilerine ait olan hakkın alınması olarak niteleyen Halife, Hz. Ali soyunun hilâfet noktasında bir hakkı olmadığını ima etmiştir. Nihayetinde Ehl-i Beyt kavramına kendilerini ifade edecek biçimde yeni bir anlam yükleyen Ebu'l-Abbâs, bu gerçeği kabul edenlere karşı cömert olacağını vaat etmiştir. Diğer yandan "...size hayır gelen yerden zulüm, selam gelen yerden de fesat gelmesini istemem." sözüyle Kûfelileri tehdit etmekten geri durmamıştır.

5. Sonuç

Abbâsîlerin hilâfet tartışmalarında takınmış olduğu tutum faydacı ve çıkarıcı bir mahiyette olmuştur. Bu nedenle belli bir zamana kadar ilgili mesele hakkında pasif bir tutum içerisinde olan bu aile uygun şartlar neticesinde tavır değişikliği göstermişlerdir. Ancak bu tavır değişikliği doğrudan Emevî iktidarını hedef alan bir çizgide olmamıştır. Oysa Hz. Ali soyundan gelenler ve onların taraftarları Emevî hilâfetine karşı değişik zaman dilimlerinde başkaldırı hareketi başlatmışlardır. Abbâsîler bu isyan hareketleri karşısında "Bekle ve gör" politikası benimsemişlerdir. Diğer taraftan Hz. Ali soyunun başarılı

olmasını engelleme adına onların başlattıkları isyan hareketlerine destek vermeyip onları yalnız bırakmışlardır. Bu hususta kendilerine eleştiri yöneltilen Abbâsî liderleri, Hz. Ali soyunun hilâfete layık olmadığını ve bu yüzden başlattıkları her isyanın başarısız olduğunu iddia etmişler ve kendi iddialarını Hz. Peygamber (s.a.v.) atfedilen bazı problemleri rivayetler ile ispat etmeye çalışmışlardır. İşin ilginç tarafı Hz. Ali soyunun zulüm ve haksızlığa uğramış olması Abbâsî hareketinin çıkış noktası olmuş, Ehl-i Beyt'in intikamını alma sözü ile geniş bir kitleyi hareketlerine dâhil etmişlerdir.

M.749 yılında Ebu'l-Abbâs'ın halife olması ile birlikte hilâfet hakkına sahip olan Abbâsîler M. 750 yılında devletlerinin kurulum aşamasını tamamlamışlardır. Bu zamana kadar hilâfet meselesinde gerçek niyetlerini gizleme ihtiyacı hisseden Abbâsî Hanedan üyeleri asıl niyetlerini açık etmekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Bu bağlamda; o zamana kadar Ebû Hâşim'in vasiyeti ya da Sarı Sayfa üzerinden kendilerine meşru bir alan açmak isteyenler her iki iddiadan vazgeçerek Ehl-i Beyt kavramı üzerinden iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır.

Hilâfet hususunda geçmişte yaşanan tartışmalar Abbâsîlerin devlet kurması ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır. Daha düne kadar hilâfet meselesinde Emevîleri ağır biçimde eleştiren Abbâsîler, iktidara geldikleri zaman geçmiş aratacak tutum sergilemişler ve Hz. Ali soyuna karşı şiddetin kaynağı haline gelmişlerdir. Ebu'l-Abbâs'ın halife sıfatıyla ilk yaptığı konuşmada bu husus dile getirilmiş ve ilerleyen zamanlarda izlenecek politikaların sinyali verilmiştir. Ancak her türlü baskı ve tehdide rağmen hilâfet meselesi gündemde kalmaya devam etmiştir. Bu durum Ebû Cafer el-Mansûr döneminde Muhammed bin Abdullah ve İbrahim bin Abdullah isyanlarına yol açmıştır. Halife Hâdi döneminde ortaya çıkan Fah ayaklanması ya da Hârûn Reşid döneminde baş gösteren Yahya bin Abdullah isyanı bu tür isyan hareketleridir.

Kısacası, zulüm ve baskıyı sona erdirmeye, hak ve adaleti tekrardan hâkim kılma parolası ile ihtilal hareketini başlatan Abbâsîler, ihtilal sonrası dönemde hilâfeti ellerinde tutma ve hilâfet tartışmalarına son noktayı koyma adına yeni bir Ehl-i Beyt kurgusu oluşturmuşlar ancak ilgili tartışmalara bir türlü engel olamamışlardır. Bu durum yeni bir şiddet sarmalını beraberinde getirmiştir. Hoşgörü ve tahammül iklimini tamamen tahrip eden bu anlayış İslam toplumun birçok açıdan yıpratmıştır. Tıpkı Emevîler gibi hilâfet tartışmalarında şiddet yolunu benimseyenler, toplumsal ayrışmaya zemin hazırlamışlar ve onlar bu kısır döngüden bir türlü kurtulamamışlardır.

Kaynakça

- Anonim, (1971). *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrût: Dârü Sadr.
- Atvan, H. (1984). *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye: Tarih ve Tetavvur*, Beyrût: Dârü'l-Cil.
- Azimli, M. "Siyer Yazıcılığında Abbâs Portresinin Oluşumunda Abbâsîlerin Etkisi" Yalova Sosyal Bilimler Dergisi" I, 2010-2011: 27-42.

- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Yahyâ. (1978). *Ensâbu'l-Eşrâf (thk: Abdülaziz ed-Dûrî)*, III. cilt, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Bozkurt, N., (2000) *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara: Ankara Okulu.
- Daniel, E. L. (1979). *Khurasan Under Abbâsîd Rule: 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed bin Dâvûd (ty.). ed-, *Ahbâru't-Tivâl*, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Eser, M. “*Abbâsiler Döneminin İlk Mehdisi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdiliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*” *Bilimname: Düşünce Platformu*, S. 41, 2020: 7-38.
- İbn Hayyât, *Halife*. (1995). *Târih*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (1998). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. I-XXIV, Beyrut: Hicr.
- İbn Sa'd, Muhammed.(2001). *Kitâbu't-Tabakât'i-Kebir*. c. I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi'l-Kerem. (1987). *el-Kâmil fi't-Târih*. c. I-XI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sharon, M. (1983). *Black Banners from The East. Jerusalem: Magnes Press*.
- Sharon, M. (1990) *Revolt: The Social and Military Aspects of The Abbâsîd Revolution*. Jerusalem: The Max Schloessinger Memorial Fund.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr.(2008). *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. I-VI, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Varol, Mehmet Bahaüddin, “*Toplumsal Barış Ekseninde Ehli Beyt (Anlam-Önem-Etki) Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, c. I, 2013: 219-235.
- Zorlu, C.(2001). *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu.
- Zorlu, C. (2002).*İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*. Konya: Yediveren Kitap.

Extended Abstract

The political events that took place after the death of the Prophet (pbuh) led to discussions on the caliphate. Abbâsîds preferred to remain silent for a long time in the caliphate debates. They tried to make Hz. Ali the caliph. When Hz. Ali became caliph, Ibn Abbas advised him. When Hz. Ali was martyred, Hz. Hasan became new caliph. However, he transferred his Caliphate rights to Muawiyah ibn Abi Sufyan. Thus, the Umayyad state was established. Abbâsîd family tried to stay away from political events during Umayyad period. Therefore, there was no serious crisis between Umayyad Caliphs and Abbâsîd family members. However, during Umayyad Caliph Walid ibn Abdalmalik period, good relation turned into a crisis. Umayyad Caliph wanted to suppress Abbâsîds by using the person named Salit as an excuse. As a result, Caliph Walid exiled Ali ibn Abdallah and his family. Suleiman ibn Abdalmalik allowed the return of the Abbâsîd family, which had been in exile for a while. Abbâsîd family who settled in Humaymah continued their passive attitude towards the caliphate issue. However, after a while, there was an event that would change all balances. According to the legend, Abu Hashim (Abdallah ibn Muhammed al-Hanafiyya) came to Humaymah and made a will that left the rights of the caliphate to the Abbâsîd family before he died. He also handed them a Yellow Scroll.

Abbâsîds saw the related testament and Yellow Scroll as a sign of their power. Muhammad ibn Ali, who was running the family's business, entered in to a secret structuring. Later, he secretly started the revolutionary movement targeting Umayyads in 718. Abbâsîd revolution was ruled by Humaymah for more than thirty years. The contact point was city of Kufah. The activities were taking place in Khurasan.

Abbâsîds did not only struggle with Umayyads during the revolution. Another rival of them was lineage of Ali. However, they need their support until the revolution was over. This situation was a big dilemma for Abbâsîds. Muhammad ibn Ali came up with a formula to overcome this dilemma. The formula was a slogan, on behalf of the person who was consented from Muhammed family. (*ar-Rida min Âl Muhammad*). With this slogan, the support of a large mass would be gained and everyone would think that the struggle was for the line of Ali until the revolution

was over. Thus, they managed to hide their true purpose in the revolutionary process. However, they tried to create a negative perception about Hz. Ali lineage. They determined a strategy to strengthen this perception. In this context, they did not help Zayd ibn Ali and Yahya ibn Zayd. They left them at the mercy of the Umayyads. After each failed rebellion, they aimed to create a question mark in people's minds about lineage of Ali. They continued this attitude until the revolution was over.

When the revolution was successful, Abbâsîds saw no harm in explaining their true intentions at the point of caliphate. Abbâsîds, who previously highlighted the will of Abu Hashim and Yellow Scroll, abandoned these attitudes. Presumably they needed a stronger argument for their power. The acceptance of Ali and his descendants as members of People of the House (Ahl-i Bayt) was a big problem for their own caliphate. Redefining the related concept has become necessary for them to solve this problem.

It was no coincidence that Abu'l-Abbas (Abdullah ibn Muhammad), the first Abbâsîd Caliph, raised this issue in his first speech. The first Abbâsîd Caliph made a new definition of People of the House (Ahl-i Bayt) by reading some verses from Quran. Abu'l-Abbas, who declared Abbâsîds to be the true People of the House (Ahl-i Bayt), disappointed Kufian People. Because they hoped one of People of the House (Ahl-i Bayt) would become the caliph. Abu'l-Abbas promised to be generous to those who supported their power. On the other hand, he accused those who disapproved of their power of being heretics and did not refrain threatening them.

The passive attitude of Abbâsîds in the early Caliphate debates was due to the legitimacy problem. This problem was related to Abbas' becoming a late Muslim. However, Ali had become a Muslim long before. The line of Ali was more advantageous than them at the point of caliphate. This fact kept them in the background in the caliphate debates. Such a position was not a choice but an obligation for them. Abbâsîds, who took part in the debates of the Caliphate with will of Abu Hashim, came to power with an new People of the House (Ahl-i Bayt) fiction. However, this situation did not put end to the Caliphate debates, on the contrary, it prepared the ground for new debates and Abbâsîd could not get rid of this vicious circle.



Araştırma Makalesi • Research Article

Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri*

Creation Approach of Falāsifa through the Eyes of a Mu'tazilite Mutakallim: Critiques of Ibn al-Malâhimî

Mehmet Sami Baga^{a,**}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bingöl/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-8621-4469

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 25 Haziran 2021
Kabul tarihi: 03 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

İslam felsefesi
Felsefe eleştirileri
Yaratma teorileri
İbnü'l-Melâhimî

ÖZ

İslâm düşünce tarihinde özellikle kelâmcılar ile felâsife arasındaki en önemli tartışma başlıklarından biri yaratmanın ezeliyeti, başka bir ifade ile âlemin ezeliyeti meselesidir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Tehâfütü'l-felâsife'sin ilk mesele olarak ele alınan bu başlık, Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eserinde de önemli başlıklardan birini teşkil eder. Filozofların reisi olarak gördüğü İbn Sînâ'yı (ö. 437/1038) hedef alan İbnü'l-Melâhimî, Gazzâlî'nin eleştirilerine kıyasla çok daha sert ve çok daha geniş kapsamlı eleştiriler yapmaktadır. Eserin ilk bölümünden itibaren hudûs kavramı, ilâhî zâtın tabiatı ve filozofların yaratma modeli olan sudûr sürecinin ilkleri ve işleyişi çerçevesinde değerlendirmeler yapar ve bu görüşlerin içerik analizine yer verilmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Melâhimî'nin çizdiği çerçeve ele alınacaktır.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 25 June 2021
Accepted: 03 July 2021

Keywords:

Islamic Philosophy
Philosophical criticism
Creation approaches
Ibn al-Malâhimî

ABSTRACT

One of the most important debates between theologians and philosophers in the history of Islamic thought is the eternity of creation, in other words, the issue of the eternity of the world. This problem, which is considered as the first title of al-Ghazâlî's (d.505/1111) *Tahâfut al-Falâsifa*, is also one of the important titles in Mu'tazilite theologian Ibn al-Malâhimî's (d. 536/1141) *Tuhfat al-Mutakallimîn fi'l-Radd 'alâ l-Falâsifa*. Ibn al-Melâhimî, who targets Ibn Sînâ (d. 437/1038), whom he regards as the leader of philosophers, makes much harsher and broader criticisms compared to the criticisms of al-Ghazâlî. In the *Tuhfat al-Mutakallimîn*, Ibn al-Malâhimî deals with the issues of the eternity of creation and eternity of the world, as well as evaluating the evidences of the philosophers on this issue and discussing their criticism of the theologians' the "evidence of the hudûs". In this study, the framework drawn by İbnü'l-Melâhimî will be discussed.

1. Giriş

İslam dünyasında felsefi düşüncenin antik dünyadan yapılan tercümelemlerle başladığı tezi, yerini, tercümelemlerin felsefi düşüncüyü ivmelediği ve onun gelişim/atılım aşamasına denk geldiği anlayışına terk etmeye başlamıştır. Bu nisbeten yeni yorumlama tarzında, felsefi düşünce, daha geniş bir zeminde

ele alınmakta ve antik Yunanla başlatılan felsefe yapma tarzı mümkün felsefelerden sadece biri olarak değerlendirilmektedir (Alper, 2012: I, 18-22). Yaygın kabule göre başlangıcı Emevîler dönemine kadar uzanan ancak özellikle Abbâsiler döneminde Beytülhikme etrafında sistematik bir hal alan tercüme hareketleri sonrasında söz konusu felsefe yapma tarzının temsilcileri entelektüel bir

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: msbaga@bingol.edu.tr

zümre olarak ortaya çıkmışlardır. Temsilcileri İslam dünyasında genellikle felâsife veya hukemâ olarak anılan bu felsefe yapma biçiminde ortaya konan kimi fikirlerin ve uygulanan yöntemlerin tepkiyle karşılaştığı bilinmektedir. İlk temsilcisi olarak kabul edilen Kindî'den (ö. 252/866 [?]) başlamak üzere bu akımın yaklaşımları hakkında çeşitli reddiyelerin kaleme alındığı, tabakât kitaplarında yer almaktadır. Daha çok, küçük hacimli eserlerden oluşan reddiye literatürünün yanı sıra İslâm dünyasında ortaya çıkan fikri ekollerin dökümünün yapıldığı makâlât ve fırak türü eserlerde de felâsifeye yer verildiği görülür. Bu eserlerde filozofların batıl fırkalardan biri olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Ancak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meşhur eseri *Tehâfütü'l-felâsife* ile birlikte bu zümrenin İslam toplumu açısından tehlike teşkil ettikleri göz önünde bulundurularak bunların "hasım" olarak görülmeye başladığı söylenebilir (Türker, 2011: 204).¹

Etkisi uzun yıllar devam eden ve oryantalist bakış açısının felsefi düşünceyi kötürümleştiren bir rol yüklediği *Tehâfüt*, i) eleştiri konusu olan fikirlerin sistematize edilmesi, ii) toptancı bir bakış açısıyla değil de her bir başlıkla ilgili ayrı bir değerlendirme yapılması ve iii) Eş'arî kelâmının merkeze alındığı bir bakış açısını yansıtmaya gibi hususiyetlerle ön plana çıkmaktadır. Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Eş'arîler elinde bu eleştirilerin sürdürüldüğü ve hatta ileri aşamalara taşındığı bilinmektedir. Bu bağlamda İslâm düşüncesi tarihinde kaleme alınmış en yetkin felsefe eleştirisinin Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı olduğu dile getirilir (Türker, 2011: 205).

Ancak Yunan tarzı felsefe yapan filozoflar zümresine karşı yapılan eleştirilerin sadece Eş'arî kelâmcılardan geldiğini söylemek doğru olmaz. Nitekim felsefe karşısında İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi zahiriler ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi seleflerin, Eş'arîler tarafından meşruiyeti teslim edilen mantık ilmini de içine alacak şekilde bir eleştiri ve karşıtlık inşa ettikleri bilinmektedir. Ancak bize göre asıl dikkat çekici olan, başta rasyonalist olarak kabul edilen bakış açıları olmak üzere çeşitli bakımlardan felâsifeye yakın bir akım olarak değerlendirilebilecek olan Mu'tezile'nin tepkisidir. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) sonrasında, özellikle öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) çizgisinde ortaya çıkan "felsefe ile hesaplaşma", İbnü'l-Melâhimî'de (ö. 536/1141) Mu'tezilî gelenek içerisindeki bilinen tek kuşatıcı eseri *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* olarak karşımıza çıkmaktadır (Koloğlu, 2010: 20-23). Dolayısıyla bu kelâmi ekolün felsefeye nasıl yaklaştığı noktasında ekolün son dönem temsilcilerinden olan İbnü'l-Melâhimî'nin yaklaşımı dikkate değerdir.

Yaratma ya da klasik düşüncedeki isimlendirme ile âlemin ezeliği meselesi de felsefe eleştirilerinde en çok üzerinde durulan konuların başında gelmektedir. Zira Kindî ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) istisna edilirse, İslâm dünyasındaki hâkim felsefi ekol olan Meşşâîlerin neredeyse tamamı tarafından savunulan sudûr fikri bir yaratma modeli olarak kabul edilmiş; ancak bir yönüyle dini metinlerin kelâmcılarınca esas alınan zâhirine en azında görünüşte ters olduğu düşünülen bu model, filozofların eleştiriye konu olan

düşüncelerinin başında gelmiştir. Nitekim Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki ilk meselenin de bu konuya ayrılmış olması tesadüf değildir. Bir taraftan ilahî zâtın tabiatı ve sıfatları, diğer yandan da hudûs, kıdem, vücûb, imkân gibi temel ontolojik kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini de içeren âlemin yaratılışı meselesini Mu'tezilî bir kelâmcının gözünden ele almak da yine aynı ölçüde ilgi çekicidir.

Bu çalışmada öncelikle müellif ve filozofların düşüncelerini eleştirmek üzere kaleme aldığı eseri hakkında kısa bir bilgi verilerek onun felsefeye karşı tutumunun genel çerçevesi üzerinde durulacaktır. Zira onun yaratma ve âlemin ezeliği konusundaki eleştirilerinin, bir bütün olarak felsefeye bakışından ayrı olarak değerlendirilmesi ve doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Ardından müellifin ele alınan meselede filozofların düşüncesine yönelik tespit ve eleştirilerine yer verilecektir.

2. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn* Adlı Eseri ve Felsefeye Karşı Tutumu

Müellifin tam adı, eserlerinin yazma nüshalarında genellikle Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî olarak verilir. Hayatı hakkında çok sınırlı bilgiler bulunan İbnü'l-Melâhimî'nin, Hârizm bölgesinde yaşadığı bilinmektedir.² Bu bölge son dönem Mu'tezile'si için âdetâ bir kale konumunda olmuştur. Burada yetişen Mu'tezilîlerin çoğu genelde dil ve fıkıh alanında öne çıkmış âlimler olup kelâmcılık vasıfları zayıf olduğundan İbnü'l-Melâhimî'nin bölgede yaşamış en büyük Mu'tezile kelâmcı kabul edilmesi mümkündür. Yine Hârizm bölgesi Şîlik ile karışmamış Mu'tezile'nin yaşadığı son yer olduğundan, İbnü'l-Melâhimî bütün Mu'tezile tarihi açısından "hâlis Mu'tezile"nin bilinen son büyük kelâmcısı sayılabilir (Koloğlu, 2016:I, 616-619; Griffel, 2016: 448).

İbnü'l-Melâhimî'nin tam adı *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red'ale'l-felâsife* olan eseri, müellifin ifadesiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçilerine karşı kaleme alınmıştır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî İbn Sînâ'ya "filozofların reisi" olarak atıfta bulunur (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 3, 10). *Tuhfe*, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinden yaklaşık çeyrek asır sonra kaleme alındığından, reddiye literatürünün ilk örneklerinden biridir. Müellifin kendi ifadesine göre eserin yazılış gayesi, Müslüman toplumda gittikçe yayılan ve amacı İslâm'ı özünden saptırıp tahrif etmek olan felsefeye karşı Müslümanları uyarmaktır. Onun kanaatine göre tehlike ciddidir, zira kendi dönemindeki bazı fakihlerin (Şâfiiler ve bazı Hanefiler özellikle zikredilir) fıkıh ve fıkıh usulü de dahil olmak üzere çeşitli ilim dallarında yetkinlik sağlayacağını düşünerek son dönem filozofların eserlerine ilgi göstermektedirler. Ancak bu durum, tıpkı Hz. İsa'nın dininin Yunan felsefesine meyledenler tarafından felsefi metotla dönüştürülmesi/yorumlanması (*harrace*) ve ona başta teslis (üç uknum) olmak üzere bazı şeyler dahil edilmesi gibi, aynı tehlikenin İslâm için de söz konusu olması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî önceki filozofların yöntemiyle dinin yorumlanmasına müteaddid kereler dikkat çeker ve İslâm felsefecilerinin yaptığı şeyi bu çerçevede anlamlandırır. Dolayısıyla her ne kadar filozoflar

¹ Gazzâlî öncesinde de örneklerine rastlanan bu durumun onunla birlikte yaygın bir kanaate dönüştüğünü söylemek de mümkündür. Felâsifinin "dinin güçlü hasımları" olarak nitelendirildiği bir aktarım için bkz. Âmirî, 2013: 44.

² Harizm bölgesi yetiştirdiği düşünürlerle ünlüdür. Her ne kadar hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta Beltülhikme'de geçirmiş olsa da buraya nisbetle anılan en meşhur düşünür, astronom ve matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'dir (ö. 232/847). Bkz. Fazioğlu, 1997:16, 224-227; Baga, 2019:3, 370-372.

İslâm içerisinde olduklarını iddia etseler de İbnü'l-Melâhimî bu eserde onların kendi metodlarıyla İslâm dinine yaklaşımlarının geçersizliğini ortaya koymayı ve onların dini olmayan (*dakik*) ilimleri dolayısıyla onlara aldanma ve yönelme sebeplerini açıklamayı amaçladığını belirtmektedir. Ona göre İslâm tarihindeki son dönem filozofların (mütefelsefe) görüşlerini onların usulünce ele alan veya onların delillerini ve bunlara verilecek cevapları içeren bir kitap, kendi mezhep büyükleri dahil, kimse tarafından yazılmamıştır. Böylece o, İslâm kelâmcıları arasında daha önce yapılmayan bir iş yapmaya giriştiğini ifade etmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 3-4; ayrıca bkz. Koloğlu, 2020: 70-71).³

Gazzâlî'nin reddiyesi ile karşılaştırıldığında İbnü'l-Melâhimî'nin eseri i) kelâm sistematüğinde ele alınan konuların hemen tamamında felsefecilerin görüşlerini eleştirmesi, ii) felsefi söylemin İslâm akaidine aykırı olmayan zararsız taraflarıyla küfür ve bid'at olan zararlı taraflarını ayırt etme çabasına girmeksizin felsefeyi toptan reddetmesi ve iii) felsefecileri, Müslüman olduklarını iddia etmekle birlikte Müslümanlık'la ilgisi bulunmayan kişiler olarak gören sert tavrıyla ön plana çıkar (Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1/616-619. Bu iki reddiyenin karşılaştırıldığı başka bir değerlendirme için bkz. Griffel, 2016: 448). Bu eser üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Orhan Ş. Koloğlu da reddiye geleneği açısından bakıldığında *Tuhfetü'l-mütেকellimîn*'in i) Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden sonra bu konuda bilinen ilk eser olduğunu, ii) Mu'tezilî bir kelâmcının eseri olarak bu gelenek içerisinde bilinen tek eser olduğunu ve iii) reddiye geleneği içerisindeki en geniş kapsamlı eser olduğunu tespit etmektedir (Koloğlu, 2010: 24-25).

İbnü'l-Melâhimî Gazzâlî'den ismen bahsetmese de onu üstü kapalı bir şekilde zikreder ve kendisini felsefenin etkisinde kalmış bir âlim diye tanıtır. Onun Gazzâlî'ye yönelik olumsuz bakış açısında Gazzâlî'nin, hem Mu'tezile nazarında cebrî bir düşünce olan Eş'ariyye'ye mensup olmasının, hem de bâtinî kabul edilebilecek Neo-Platonik fikirlere sahip olduğu yönündeki algının da etkisi bulunmaktadır (Koloğlu, 2010: 84-86). Felsefecilerin görüşlerini daha ziyade ikincil kaynaklardan aktaran müellif, Meşşâî felsefe hakkındaki temel kaynağının ismini zikretmese de yaptığı alıntılarının tamamına yakını Gazzâlî'nin *Maķāşidü'l-felâsife*'siyle örtüşmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Melâhimî'nin ya doğrudan *Maķāşid*'i veya onun da dayandığı ortak bir kaynağı kullandığı söylenebilir (Koloğlu, 2016:1, 616-619; a.mlf., 2010: 70). Nitekim onun filozofların görüşlerini dikkate değer ölçüde objektif olarak aktarmasında, kullandığı bu kaynağın etkisini göz önünde bulundurmak gerekir.

Esasında bir Mu'tezilî bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî'nin felsefeye karşı bu toptancı red tavrı ilk bakışta şaşırıcı gelebilir. Zira Mu'tezilî gelenekte bu alanda bilinen tek eser olan *Tuhfetü'l-mütেকellimîn*'in Mu'tezile içinde felsefi düşünceye kapı aralayan Hüseyiniyye ekolünün bir temsilcisi tarafından kaleme alınmış olması dikkate değerdir. Ayrıca genel olarak Mu'tezile ekolünün İslâm dünyasında rasyonel düşüncenin temsilcileri olarak kabul edildikleri bilinmektedir. Öte yandan onların adalet ve va'd-vaîd prensipleri çerçevesindeki uluhiyet anlayışları, yaratmanın

mahiyeti ve Tanrı-âlem ilişkisi açısından bakıldığında, belli noktalarda filozoflara yakın bir düşüncenin ürünü olarak da değerlendirilebilir. Nitekim onların bu prensiplerindeki bazı detaylar tıpkı filozofların sudûr düşüncesinde olduğu gibi "ilahi zâta bir tür zorunluluk yükleme" olarak anlaşılıp yorumlanmıştır. Yine Mu'tezilenin madumun sabit olduğu anlayışı ve "şey'iyye" gibi bazı kavramlarının Meşşâî filozoflara etki ettiği düşünülmektedir (İbn Sinâ'ya kaynaklık etmesi açısından Mu'tezile de dahil olmak üzere Kelâm geleneğinde "şey'iyye" kavramı üzerine bir çalışma için bkz. Wisnovsky, 2000: 181-221, özellikle ilk bölüm, 182-200).

Mutezile ile felâsife arasında ilk planda akla yakın gelen bu yakınlığa rağmen İbnü'l-Melâhimî'nin şedid tavrı, bu ekolün kelâmın bir disiplin olarak kuruluşundan beri üstlendiği düşünülen temel rollerden biri olan "dini akideyi savunma" hassasiyetiyle ve müellifin yaşadığı dönem ve coğrafyada felsefeye olan rağbetin yarattığı potansiyel tehdit algısı ile ilişkilendirilebilir. Zira İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamaların bakılırsa felsefe bir bütün olarak İslâm'a yabancı bir kültürün ürünü olup diğer dini inançların adeta bileşkesi ve devamı niteliğindedir. Sabiilik, Maniheizm, Deysanilik, Mecusilik ve Dehrilik gibi düşüncelerde yer alan kozmik akıllar, gök cisimlerinin canlı oluşu ve yeryüzüne etkileri; Hıristiyanlıkta üç uknum'a dönüşen Tanrı-Akıl-Nefs üçlemesi gibi öğeler Müslüman dünyadaki filozoflarca da (*felâsife/mütեfelsefe*) savunulmaktadır. Ayrıca Müslümanların inandıklarından farklı olarak, gerçek İslâm'ın kendi düşüncelerinde temsil edildiğini iddia etmeleri de Bâtınî karakterli Karimatilik ile örtüşmektedir. Yine onlar yukarıda zikredilen firkalarla birlikte Bâri Teâlâ'ya (ve varsaydıkları diğer kozmik varlıklara) fiillerinde zorunluluk nisbet etmektedir. Bu açıdan onlar İslâm dışı akımlardan biri olarak değerlendirilmelidirler. Zira tüm bu firkalarla birlikte onlar da cebrî bir anlayışta birleşirler (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 6-8. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları "ehli kıblenin cebrîleri" olarak nitelemesi hem onların düşüncesinin genel karakteri hem de onları İslâm toplumunun bir parçası olarak görüp görmediği ile ilgili tavrını ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. 2008: 51, 110). Öte yandan onların düşüncelerinin cebrîlikle birlikte bir diğer özelliği de bâtinî karakterde olmasıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 145, 206. İbnü'l-Melâhimî, nasların zahiri ile çelişen düşüncelerinin ancak bâtinî bir yorumla din içerisinde temellendirilmeye çalışıldığını düşündüğü için ilâhî hitabın bu türden bir yorumunu reddeden müstakil bir başlığı eserin sonuna eklemiştir. Bkz. 2008: 209-219). Dolayısıyla filozofların kendilerini Müslüman olarak tanıtmaları ve nassa bağlı olduklarını beyan etmeleri boş bir iddiadan ibarettir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 94, 112). Bu sebeple o, filozofların karşısına yerleştirdiği Mu'tezilî düşünceye ""Müslümanlar" (*el-müslimîn, 'ulemâi'l-müslimîn*) şeklinde atf yapar (Mesela bkz. İbnü'l-Melâhimî, 2008: 8, 9, 15, 16, 94, 95).

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin içine karışan ve İslâm felsefecilerinin (*felâsifeti'l-islam*) yorumlarını/anlayışlarını hak zanneden bazı fakihlerin (*mütեfakkih*) türediğini bu kimselerin avama anlattıkları kıssaları filozofların sözleri ile süslediklerini ve böylece adeta onların görüşlerini âvama

³ Dini olmayan ilimlerdeki yetkinlikleri sebebiyle filozofların metafizik konularında da yetkin zannedildiği konusunda Gazzâlî de tespittedir. Ona göre filozofların diğer ilimlerdeki yetkinliği, dini

konulardaki görüşlerinin de doğru olduğu şeklindeki bir yanılgıya yol açabilmektedir. Bkz. Gazzâlî, 1939/1358: 79-80.

sattıklarını ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların ortaya koyduğu fitne, mülhid Batnilerin fitnesinden daha büyüktür; zira âvam ise onların İslâm'a çağırıldığını zannederek onlara itibar etmektedir. Oysa onların âvâmı çağırıldıkları şeyin, nebilerin çağırıldığı şeyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu iddiasına dayanak olmak üzere İbnü'l-Melâhimî, Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberlerle bu filozoflara ve onların taklitçilerine cevap verdiğini, onları Müslümanların İslâm dininde inandıkları hakikate çağırıldığını ifade etmektedir. Zira onlar (filozoflar), her dönemde nebilerin [fikrî] düşmanı olmuşlardır. İbnü'l-Melâhimî, Mu'minûn 40/83 ayetini de aynı çerçevede delil olarak getirir ve resullerin açık delillerine (*beyyinât*) karşın kendi ilimleriyle övünen (*ferihû*) zümrenin, hakikat iddiasında bulunan filozoflar olabileceğini öne sürer. Zira kendilerinin sahip oldukları ilimleri bilmeyenleri küçümsemek onların adettir; peygamberlerin mucizelerine ve tevhidin apaçık delillerine karşı yaptıkları da bunun aynısıdır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, onların hatalarını/kusurlarını ortaya koymak, şüphelerini ortadan kaldırmak ve kendi tercihlerinin onların tercihlerine galip gelmesi için Müslümanların gayret göstermeleri gerektiğine dair kanaatini ortaya koyar (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 8). Bu durum, ilk dönem Mu'tezilesinde daha canlı örneklerini görebileceğimiz reddiye geleneğinin İbnü'l-Melâhimî'de canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın konusu açısından dikkate değer hususlardan bir tanesi de tıpkı Gazzâlî'nin reddiyesinde olduğu gibi *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'de de ana tartışma konularından birinin âlemin ezeliğine müteallik başlıklara ayrılmış olmasıdır.⁴ Yirmi bölüm olarak planlanan eserde İbnü'l-Melâhimî, eserin telif amacı ve filozofların temel tezlerine yer verdiği mukaddimenin ardından konu yaratma düşüncesiyle doğrudan ilgili olan hudûs fikrine getirilir. Ardında İlahî sıfatlar, kelâmcılar ve filozofların ilâhî zâtın tabiatına yönelik tutumlarını ifade eden kâdir ve mücib fikri ile ilgili çeşitli başlıkların ardından filozofların İlk İlke'den varlıkların nasıl meydana geldiği hususu müstakil bir mesele olarak da ele alınır. Burada İbnü'l-Melâhimî, hudûs, irade, ilim, kudret, gaye ve mücib-muhtâr gibi kavramlar üzerinden bir taraftan filozofların yaratma görüşüne yer verip bunların kırıltı yapar, bir taraftan da kelâmcıların görüşlerine yer vererek filozofların eleştirilerini cevaplar.

Biz de bu kavramları esas alarak İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların yaratma görüşünü nasıl tasvir ettiğini ve bu görüşe ne tür eleştiriler yönelttiğini göstermeye çalışacağız.

3. Yaratma Bahsinde Filozoflarla Kelâmcıların Temel Ayrışma Noktaları

İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozoflarla kelâmcılar -ki, Müslümanlar olarak atıf yapılan bu zümreden Mu'tezile'nin anlaşılması gerekir- arasında en temel ayrım noktası, ikincilerin hak dinin temsilcileri olmaları, buna karşın ilk gurubun tümüyle İslâm dışı düşünce geleneklerini temsil etmesidir. Tartışma konusu olan bütün meselelere teşmil

edilebilecek şekilde filozoflarla kelâmcıların (ki, Müslümanlar olarak atıf yapılan bu zümreden Mu'tezile'nin anlaşılması gerekir) temel ayrım noktası, ikincilerin hak dinin temsilcileri olmalarına karşın ilkinin tümüyle İslâm dışı düşünce geleneklerini temsil etmesidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, İbnü'l-Melâhimî bu kanaatini *Tuhfe*'nin mukaddimesinde o denli güçlü bir şekilde vurgular ki, bu konuda herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak şekilde bu görüşü açıkça anlaşılır. Ancak onun değerlendirmesi bununla sınırlı kalmaz; filozofların kendilerini İslâm içinde konumlandıklarını göz önünde bulundurarak onların görüşlerinin içerik analizine de yer verir. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî, i) İslâm dışı olarak gördüğü bir düşünce yapısının görünüşte Müslümanların anlayışıyla uyumlu gibi görünen taraflarının aslında lafzî ortaklığa rağmen içerikte nasıl farklılaştığını göstermeyi, ii) bu farklılaşmanın altında yatan sebeplerden biri olarak ilahî zâtın tabiatına dair açıklamalarını ortaya koymayı ve iii) onların yaratma modeli olan sudûrun ilkeleri ve işleyişine dair iddialarındaki yanlışlıkları ortaya koymayı murad eder.

İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*'nin mukaddimesinde eserin yazılış gayesi etrafında yaptığı genel açıklamanın ardından âlemin hâdis oluşu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konulardaki görüşlerinden başlayarak İlk Akıl'dan Onuncu Akıl'a değin varlık hiyerarşisi, feleklerin ve insanın soyut nefis sahibi olmaları, peygamberlik, yetkinleşme için toplumsal yaşamın gerekliliği, sevap ve ceza (*ikâb*), saadet ve mutsuzluk (*şekâvet*) başlıklarında filozofların görüşlerinin dakik bir özetine girişir ve bu görüşleri, "İslâm'ın ve Şeriatın kavâidi ile uyuşmayan iddialar" olarak değerlendirir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4-6). Bu özlü sunum, filozofların görüşünün genel çerçevesini sunması ve bu görüşlerin dayandığı temel ilkeleri belirlemeye imkân vermesi açısından önemlidir. Böylece onların kelâmcılardan (aslında Müslümanlardan) ayrıştıkları noktaların tespiti mümkün hale gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin sunumunun yaratma ile alakalı kısımları dikkate alındığında onun çeşitli ayrışma noktaları tespit ettiğini görmek mümkündür. Öncelikle onun altını çizdiği ayrışma noktalarının neler olduğuna bakmak gerekir.

3.1. "Hudûs" Kavramının Farklı Anlaşılması ve Yaratmanın Ezeliği Fikri

İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla yaratma bahsinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki görüş ayrılığının dayandığı noktalardan ilki "hudûs kavramıdır. Kelâmî düşüncenin merkezi kavramlarından biri olan ve yaratan-yaratılan ikiliğini açıklama üzere kullanılan temel ontolojik karşıtlıklardan biri olan kadîm-hâdis ayrımında yer alan bu kavram, filozoflar tarafından farklı bir anlam içeriğiyle kullanılmaktadır. Onun tespitine göre filozoflar da âlemin muhdes olduğunu kabul ederler, ancak onların çizdiği çerçevede hudûs kavramı zamansal içeriminden arındırılarak illiyet ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Buna göre muhdes olmak, kendi zâtı sebebiyle değil de illeti dolayısıyla mevcut

⁴ Daha önceki bir çalışmamızda âlemin ezeliği problemine ve problemin tarihi arka planına yer vermiştik. Bkz. Baga, 2019: 211-216. Bu çalışmada daha çok Eş'arî kelâmını merkeze alacak şekilde âlemin ezeliği üzerinden kelâm-felsefe farklılaşması formüle edilmişti. Ancak söz konusu formülasyonun buraya taşınması da mümkün görünmektedir. Zira özellikle zât-sıfat ilişkisine dair açıklamaları paranteze alırsak, kelâm geleneğinde yaratmanın izahı ve karşıt açıklamalara getirilen eleştirilerin çok büyük oranda örtüştüğü görülebilir. Nitekim hem Eş'arîler hem de Mu'tezile âlemin

yaratılışını ilim, irade ve kudret sahibi bir failin yokluktan varlığa çıkarması olarak anlamakta ve "fail-i muhtar" bir yaratıcı fikrini savunmaktadır. Felsefe ile tüm etkileşimlere karşın bu açıklama çerçevesinin kelâm tarihi boyunca korunduğunu söylemek mümkündür. Burada paranteze alınan hususlar her ne kadar iki kelâmî ekol arasındaki tartışmada önemli olsa da filozoflarla tartışılan bağlam açısından bunun ikincil bir değere haiz olduğu görülür.

olmak anlamına gelir. Dolayısıyla hâdis varlık, filozofların mümkünü'l-vücûd kavramıyla örtüşecek bir anlam kazanmaktadır. Bu yeni anlamıyla hudûs, kelâmî lüteratürdeki “üzerinden zaman geçmiş olmak” ya da “kendisini yokluğunun öncelendiği şey” in aksine, “ezelî dahi olsa bir illetin malûl olan şey”i ifade etmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4, 15-17).

Filozofların bu açıklamaları, yaratmanın ezeli olabileceğini ortaya koyar. Ancak onlar ezeli yaratmayı sadece mümkün görmezler, aynı zamanda zorunlu olarak değerlendirirler. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların ezeli hudûsu nasıl delillendirdiklerine de yer verir. Onların deliline göre bir hâdisin sebepsiz meydana gelmesini düşünmek imkânsızdır. Şayet sebep mevcut olup hadis şey meydana gelmemişse, buradan hadis varlığı için ilave bir şeye ihtiyaç duyulduğu sonucu çıkar. Bu durumda da bu ilave durumun neden daha önce değil de şimdi ortaya çıktığı sorulur ve burada başka bir sebebe de ihtiyaç duyulduğu anlaşılır. Aynı şey bu ilave sebep için sorulur ve sebepler bu şekilde birbirini takip ederek sonsuza kadar gider. Bu ise her biri hâdis olan ancak parçaları birbirinin sebebi olan bütünü hadis olmadığı hareketlerle olur. Bu durumda o, hudûsunun başlangıcı olmayan bir hadistir. İbnü'l-Melâhimî burada hadis sebebi ile ne kastedildiğini sorgulayarak cevap verir. Buna göre i) eğer onun hudûsunu zorunlu kılacak bir sebep kastediliyorsa, bu kesinlikle kabul edilemez; zira tüm hadisler Kâdir-i Muhtar'da son bulmakta ve o da fiillerini aksi de mümkün olacak şekilde (*alâ ciheti's-sıhhati*) irade ile yapmaktadır. Çünkü filozofların iddiasının aksine Kâdir-i Muhtar, şartların oluşması durumunda fiilin varlığını zorunlu kılmaz. ii) Eğer sebep ile hadis meydana geleceği bir asıl olması gerektiği kastediliyorsa, bu da kabul edilemez; zira Kâdir-i Muhtar'ın fiili vasıtasız olarak ortaya çıkmakta veya O'nun doğrudan icad ettiği sebebin sonucu olarak meydana gelmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 24-25, 51-52).

İbnü'l-Melâhimî, “güçlü” diye nitelendirdiği onların bir delilini de aktarmaktadır. Söz konusu delili o, İlahî zâtın tabiatına dair görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ortaya koymak üzere aktarsa da bu delil aynı zamanda yaratmanın neden ezeli kabul edildiğini de göstermektedir. Bu delile göre, öncelikle Tanrı'nın ezelde yaratmaya kâdir olup olmadığı sorulur. Burada ikinci seçeneği kabul etmek O'nun hiçbir zaman yaratamayacağı anlamına geleceğinden ilk seçenek doğru olur. O, yaratmaya ezelde kadirdir; bir sebeple (amaçla değil) yaratmıştır; bu sebep de ezeldir; o halde yaratma da ezeldir. İbnü'l-Melâhimî, bu delile şöyle cevap verir: Kâdir icab üzere değil tercihe göre iş yapar; tercihe dayalı fiil ise ancak öncesinde yokluğun bulunmasıyla mümkündür. Böylece O, onu yokluktan varlığa çıkarır. Ayrıca Kâdirin fiile yönelik motivî (*dâ'i*) de fiili zorunlu kılmaz, dolayısıyla Kâdir fiile yönelik motivî fiilden çok önce de taşıyabilir. Dolayısıyla Kadim'in ezeli olarak ihdâsa kâdir olması ve buna yönelik motive sahip olması, O'nun ezelde fâil olmasını gerektirmez. Ayrıca Kâdir olmak ile fâil olmak farklıdır. Kâdir olmak tek başına yeterli değildir, bununla birlikte motivin bulunması, karşıt motivlerin (sarif) olmaması ve engellerin kalmış olması gerekir. Bunun yanı sıra fiilin de zâtı itibarıyla imkânsız olmaması gerekir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 52-53). Filozoflar aynı delili faillik üzerinden de kurmaktadır: Eğer O ezelde fâil değilse ya zâtı itibarıyla ya da bir illet sebebiyle fail değildir ki, her iki durumda da o hiçbir zaman fail olmaz.

Dolayısıyla o ezelde fâildir. İbnü'l-Melâhimî bu kez imkânsızlığı sebebini fâilden fiile kaydırarak delile itiraz eder. Buna göre O'nun ezelde fâil olmamasının sebebi fiilin ezeli olarak var olmasının imkânsızlığıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 56).

Hudûs kavramındaki bu farklılaşmanın yanı sıra İbnü'l-Melâhimî âlemin hudûsu ile ilgili diğer bir meselede de filozofların farklı düşündüğünü belirtir. Buna göre onlar, âlemin vücûdu ile onu halihazırda bulunuşunu (husûl) kastederler. Bu ise onu oluşturan cüzlerin ona özgü bir biçimde bir araya gelmesi demektir. Zira âlemdeki şeylerin vücûdu, onların cüzlerinin varlığına bağlıdır, yani varlığının sebebi cüzlerdir. Ancak bu cüzler birbirlerinden farklı olduğu gibi bütünden de farklıdır. O halde onlara göre vücûd bulmak, cüzlerin yeni bir sûret kazanmasından ibarettir. Böylece İbnü'l-Melâhimî, bu anlayışta vücûd kavramının yokluktan sonra varlığa çıkmak anlamının terkedildiğini, kavramın bu anlamla bağının koparıldığını, belirtir. Buna göre âlemin vücûdu denildiğinde onu oluşturan cüzlerin âlem şeklinde bir araya gelmesi anlaşılır. Bu da isim ortaklığı olmasına karşın kavramın içeriğinin kelâmcılardan farklı şekilde inşa edildiği noktalardan bir diğeridir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 28-29).

3.2. İlahî Zâtın Tabiatı ve Sıfatları: Mucib mi, Muhtâr mı?

İbnü'l-Melâhimî'nin belirlediği ikinci ayrışma noktası, âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmekle birlikte bu muhdisin niteliğine dair farklı bir çerçeve ortaya koymalarıdır. Buna göre filozoflar da âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim onlara göre Tanrı, ay feleğinin altında bulunan oluş-bozuluş âlemine değin uzanan tüm varlıkların silsile yoluyla sebebi olan zorunlu ilk sebeptir. Dolayısıyla O'nun zâtı “İlk İlet” ve “İletlerin İleti” olarak isimlendirilmiştir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4). İbnü'l-Melâhimî'nin bu tespiti önemlidir, zira filozoflar nedenselliği hem varlığın hem de bilginin ilkesi olarak belirlemişlerdir ve onların bu meseleyi nasıl açıkladıkları da yine illet-malûl ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu meselede ayrışma konusu olan husus, bahsi geçen illet oluşun bir tür irade ve tercihe mi yoksa zorunlulukla mı gerçekleştiği noktasındadır. Filozofların görüşüne göre Tanrının illet oluşu, kelâmcıların iddia ettikleri gibi irâdî durum olmayıp, icab yoluyla gerçekleşmiştir. Nitekim daha sonra bu durum “mucib bi'z-zât” olmak şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Konuyu müstakil bir başlıkta ele alan İbnü'l-Melâhimî burada iki kavramın farkına odaklanır. Buna göre Kâdir, aksi de mümkün olacak şekilde (ala ciheti es-sıhhati) fiillerini yapandır. Yani onun kudretinin yöneldiği şey (makdûr) varlığa gelmeden önce kendinde mümkün olup gelecekte de onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih bulunmadığı halde müessirin onu var kılması ya da kılmaması mümkün ise, bu müessire Kâdir denilir. Kâdir eğer fiilin varlığını yokluktan bir sebeple -ki bu sebep ya onun varlığının kendisine faydalı olması ya da kendinde faydalı olmasıdır- daha iyi (hayr) olarak değerlendirirse, onun varlığının faili olmayı olmamaya tercih eder. Böylece o şeyin varlığı yokluğuna tercih edilmiş olur. Mucib'de ise zâtıyla bir şeyin varlığını zorunlu kılma durumu söz konusudur; dolayısıyla engeller ortadan kalktığı zaman onun

için fiillerinde var etme-etmeme gibi seçenekler bulunmamaktadır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 48-49).

İbnü'l-Melâhimî, kelâmcıların (Müslümanlar) Kâdir-i Muhtâr kabulünün aksine filozofların İlet-i Mûcibe görüşünü tercih ettiklerini belirtir ve filozofları bu görüşü tercih etmeye götüren akıl yürütmeyi şu şekilde sunar: Fâillğin bir kasıt ve gaye gözetmeksizin olması daha üstün ve daha iyidir. Zira ateş ve güneş gibi tabiatıyla fiillerini ortaya koyan varlıkların aksine insan örneğinde olduğu gibi irade ile iş gören varlıklar da söz konusudur. Ancak bir gaye ile iş gören faillerde (i) bu gaye, fillin yapılmasını yapılmamasına tercih ettiren (*müreccih*) şeydir ve (ii) fiillerinde bu şekilde bir gaye güden failer yetkin değildir (*nâkis*); çünkü onlar kendinde yetkin (kâmil) olmayıp bu gaye ile yetkinleşirler. Burada Tanrının kendisine değil başkalarının faydasına olmak üzere fiilde bulunduğunu söylemek yanlış olacaktır, zira başkasına fayda vermek şayet fayda vermemekten daha evlâ ise (iii) fail başkasına fayda vermekle kendine de fayda vermiş olur; kendisine dönen bir fayda yoksa bu durumda başkasına neden fayda verdiği sorusu sorulur. O halde başta belirtildiği üzere, kendisinden fiillerin zorunlu olarak meydana geldiği ve bir gaye götmeksizin başkasına varlık veren fail daha üstün ve daha iyidir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 9).

Filozofların gayenin müreccih olduğu konusundaki öncülünü (i) kabul eden İbnü'l-Melâhimî, ikinci öncülü (ii) ise isabetli bulmaz. Çünkü fiildeki amaç, sırf başkalarının iyiliği şeklindeki hikmetli bir gaye ise iddia edildiği gibi gayeli iş yapmak failin yetkin olmadığı anlamına gelmez; aksine yetkinlik, fazlalık ve cömertlik ifade eder. Nitekim akıllı kimseler de bu şekilde iş gören birini överler; gayesi ihsan olmayan birini ise ayıplar ve bunu riyakarlık olarak nitelerler. Dolayısıyla (iii) ihsanda bulunmak kendinde iyiliktir ve varlığı yokluğundan evlâdır. Fâilin gayesi bu olduğunda, bu onun için yetkinliktir. Filozoflar da varlığın Yüce Yaratıcıdan meydana gelmesini, onun meydana gelmemesinden evlâ görmüşler ve bunu Yaratıcıya dönük bir iyilik olarak değil, olmasını olmamasından kendinde daha iyi bir durum olarak değerlendirmişlerdir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 9-10).

Bu noktada İbnü'l-Melâhimî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki cömertlik (*câd*) tanımına (bkz. İbn Sînâ, 1392/1434: 296-297) yer verir ve tanımda yer alan "gaye götmeksizin" kaydını failin kendisine dönmeyen faydaları da içerecek şekilde mutlak olarak anlaşılmasını doğru bulmaz. Ancak başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflar, ifadeyi mutlak kullanarak böylesi bir durumda da fâile daha önce sahip olmadığı bir faydanın dokunduğunu, bunun da medh ve tazim olduğunu belirtirler. İbnü'l-Melâhimî bu itirazı da gözden kaçırmaz ve şöyle cevap verir: "Burada fâil fiili sebebiyle değil bizâtihi yetkindir. Zira O'nun zâtının fiili yapmakla bir sıfat kazanması mümkün değildir; aksine fiilin ortaya çıkması için failin zâtının önceden belli bir yetkinliğe sahip olması gereklidir." Böylece İbnü'l-Melâhimî, tartışmayı sıfatın mı yoksa fiilin mi önce olduğu noktası çekmekte ve fiil ile zâtın kemali arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî benzer bir durumunun karşı iddia olarak filozoflara da yöneltebileceğini, yani fiillerinin zorunlulukla yapan failin

yani mücibin de mücebiyle yetkinleştiği iddia edilebilir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 10-11. Tartışmanın detayları ve İbnü'l-Melâhimî'nin ulaştığı sonucun çelişkili olduğu iddiası için bkz. Koloğlu, 2010: 105-106). Filozofların anlayışının tersine İbnü'l-Melâhimî, hem fâilin yetkinliğinin hem de cömertliğinin kriteri olarak fiilin bir gayeye matuf olması gerektiği kanaatindedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 103-104).

Yine İbnü'l-Melâhimî, kelâmcıların tarafından iradî fiil konusunun, insanın fiilde bulunup bulunmamaya yönelik tercihinde olduğu üzere, kendisine dair bilgisinden hareketle zaruri bir bilgi olarak değerlendirdiğini belirtir. Bu çerçevede iradî fiil, hem yapıp hem de yapmama şeklinde iki yönlü tesirin icra edebildiği fiildir ve burada bir zorunluluktan söz edilemez. Esasında filozoflar da tabii ve iradî kuvve ayırımı yapmaktadırlar, ancak onlar iradî kuvvetin tek yönde zorunlu olarak işlediğini kabul ettikleri için bu ayırım sözde kalmıştır. Dolayısıyla onlar iradî kuvveti tabii kuvvetle eşitlemektedirler ve onların fiillerin Allah'tan zorunlu bir şekilde meydana geldiğini söylemeleri bu durumla ilgilidir. Bu sebeple filozoflar da tıpkı ehl-i kiblede olan cebrîler gibidir ve bu, teklifin anlamını ortadan kaldıran bir yaklaşımdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 50-51).

İbnü'l-Melâhimî, filozofların icab düşüncesine temel teşkil eden bir diğer husus olarak onların ilâhî irade ve kudreti özdeş kabul eden ve bunları ve bilgiye irca eden yaklaşımları olarak belirler. Zira felâsifenin sudûr fikri göz önünde bulundurulduğunda, varlığın Tanrı'nın kendini bilmesi ile O'ndan zorunlu olarak taşmaktadır. Bu süreci onlar, Tanrının kendini bilmesi, kendisinden sadır olanları bilmesi ve iradesinin de bu yönde olması şeklinde nitelenmektedirler. Bu açıklamada irade, kudret, bilgi ve dolayısıyla yaratma bir ve özdeş şeyler olarak ortaya konulur (Bkz. İbn Sînâ, 1985: 286-287; a.mlf. 1404h: 19). Ancak İbnü'l-Melâhimî, irade ve bilginin özdeşleştirilmesine karşı çıkar ve bilginin olduğu yerde iradenin zorunlu olarak bulunmadığını izaha girişir. Ona göre filozofların Tanrının fiillerinde gaye bulunmadığını söylemeleri aslında O'nun iradesi olmadığını anlamına gelmektedir. Kaldı ki böylesi bir özdeşlik kurmak, Tanrıya zorunluluk yüklemek anlamına geldiği gibi küfür, cehalet gibi çirkin şeylerin de O'nun iradesinin neticesi olarak görmek de demektir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 92-93, 95).⁵

Hudûs meselesi ile birlikte ilâhî zâtın tabiatına dair bu mesele, İbnü'l-Melâhimî'nin yaratma konusunda belirlediği iki temel mesele olup, eleştirilerini bu görüşler etrafında sıralamıştır. İlke düzeyindeki bu ayrışmalar ve eleştirilerin ardından filozofların yaratma modelinde sundukları açıklamalara yönelik değerlendirmelere geçilebilir.

4. Sudûr Fikrinin Dayandığı Esaslar, Sudûrün İşleyişi ve Eleştirisi

İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak sundukları sudûr teorisinin tasvirini ve dayandığı ilkelerin eleştirisini *Tuhfe*'nin çeşitli başlıklarında ele alır. Eserin daha ilk bölümünde bu görüşün kısa bir sunumunu yapılmaktadır. Buna göre Yüce Allah İletlerin İleti olduğundan onun zâtının var kıldığı (evcebe) ilk şey akıldır.

⁵ İbnü'l-Melâhimî'nin kabih şeylerin Allah'ın iradesine bağlanması itirazının Mu'tezilî anlayıştan kaynaklandığını, ancak iradenin ilimden ayrı olduğu fikriyle de Hüseyinî gelenekten ayrıldığı yönündeki bir

değerlendirme için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, 2010: 189-191 (224 ve 228 nolu dipnot).

Ardından bu akıl başka bir akıl ve nefsi, sonra da bu akıl başka bir akıl bir ve feleği var kılar ve bu, akıllar on sayısına, felekler de dokuza ulaşınca kadar devam eder. Onlara göre bu akıllar meleklerdir ve onlar maddeden uzak basit varlıklardır. Yüce Allah'ın zâtı mahza hayırdır ve İlk Akıl'a onu feyzedir. İlk Akıl İkinciye, oradan da Onuncu Akıl'a kadar bu feyiz devam eder. Ayrıca Akıldan nefse de hayr feyzedilir. Nitekim onlar feleklerin nefsi olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre felekler, düşünen (*nâtık*) varlıklardır ve Yüce Allah'a yaklaşırlar (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 5).

On ikinci babda konuyu müstakil olarak ele alan İbnü'l-Melâhimî, bu kez sadece tasvirle yetinmeyip sudûrun dayandığı ilkeler ve onun işleyişi ile ilgili değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Buna göre filozoflar için İlahiyât alanındaki ana mesele her yönde mutlak bir olan İlk'ten çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklayabilmektir. Onlar, İlk'i "mutlak varlık" ve "zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd*) olarak; diğer tüm varlıkları ise "mümkün varlık" (*mümkünü'l-vücûd*) olarak işe başlarlar ve Zorunlu, mümkünün sebebi kılarlar. Buna göre mümkün varlığın iki yönü söz konusu olacaktır: i) Başkasından gelen zorunluluk yönü ve ii) kendinde sahip olduğu imkân yönü. Sırasıyla sûret ile maddeye benzeyen bu yönlerden ilkinden mücerred akıl meydana gelir. Bu aklın zorunluluğu İlk'ten, imkânı ise kendindedir. Bu durum çokluk ifade eder ve böylece akıldan bu çokluk sebebiyle çokluk meydana gelir ve bu durum varlıklar aleminin en alt tabakasına kadar sürer. Mevcûdâtın kısımları olan akıllar, nefisler, cisimler ve arazlar işte bu şekilde meydana gelmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 130).

Bu şemada İlk Akıl'daki itibari çokluğun zorunluluk tarafı imkân tarafından daha üstün kabul edilir. "Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesi gereği aklın malûlü olan akıl ve nefisten ilki zorunluluk yönünün sonucu, ikincisi ise imkân yönünün sonucu olarak vaz edilir. Her ne kadar akıllar on adet, feleklerin sayısı dokuz adet olarak kabul edilse de feleklerin sayısının rasat ile belirlendiğinden sayılarının daha fazla da olabileceği, böyle bir durumda akılların da aynı şekilde fazla olacağı görüşü benimsenmiştir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131).

İbnü'l-Melâhimî, delilsiz hükümler olarak nitelediği bu açıklamaya çeşitli itirazlar yönelir. Bunların ilkinde o, Allah'ın var ettiği ilk varlığın akıl değil de nefis olduğu söylenerek itiraz edilebileceğini belirtir. Şayet nefsin hem doğrudan yaratıcının fiili olmak hem de aklın faili olmak için yeterli mertebeye olmadığı söylenerek cevap verilecek olursa, akıllarda var olan iki yönün daima böyle devam etmesi gerektiği, ondan çıkan hiçbir varlıkta ikiden fazla yön bulunmaması gerekir diye cevap verilir. Nitekim örneğin insanda; cisim olmak, düşünen canlı olmak (*nâtık*), iradi hareket etmek gibi pek çok yön bulunmaktadır; ancak bunların nereden kaynaklandığı sorulmalıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131).

Onun diğer bir itirazı, akılların silsilesinin neden Onuncu Akıl'da durduğu, neden önceki akıllarda olduğu gibi yeni bir akıl ve nefis meydana gelmediği şeklindedir. Öte yandan filozoflar tüm gök akıllarının yetkinlik yönünden ortak olduklarını kabul ettiğine göre, bunların birbirlerinden ayrılıp ayrılmadığı sorgulanabilir. Onların birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek, akılların maddeden uzak oldukları ilkesine aykırıdır, zira onların cins (akıl olmak) ve fasıldan (her birinin zâtî özelliği) bileşik oldukları ortaya çıkacaktır

ki, bu durumda her bir aklın üç gereğinin olması gerekir; eğer onlar arasında bir ayrım olmadığı söylenirse, bu durumda her birinin neden farklı tabiatla olduğu sorulur, zira filozoflar feleklerin farklı tabiatlı olduğunu iddia etmektedirler (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131-132).

İbnü'l-Melâhimî, sudûr'un temel kabullerinden biri olan "Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesini de tartışmaya açar. Buna göre eğer malûllerde imkânın vücûbdan daha üstün olduğu, zira imkânın onlar için zâtî olduğu ve zâtî olanın da daha üstün olduğu pekâlâ iddia edilebilir. Zorunlu Varlık'ta vücûb zâtî olmasına karşın diğer varlıklarda imkân zâtî, vücûb ise bir başkası dolayısıyladır, dolayısıyla başkasına ihtiyaç duyar. Tıpkı illetin malûlden üstün olması gibi burada da ihtiyaçsız olan muhtaç olandan daha üstü olduğu itirazı yöneltilebilir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 132).

Sudûr şeması ile ilgili önemli bir eleştiri de Onuncu Akıl'dan meydana gelen çokluk ile ilgilidir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre eğer bu çokluk Onuncu Akıl'ın eseri ise, onların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi geçersiz olur; eğer çokluğun buradan çıkması mümkün görülüyorsa bunların vasıtasız bir şekilde Yüce Allah'ın zâtından çıkması da mümkün demektir. Yine sûretlerin Onuncu Akıl'dan (*vâhibu's-suver*) geldiği söylendiğinde bu durum, onların daha aşağı varlıkları gaye edindiğini (*ihtemme*) ve dolayısıyla onlardan daha aşağı seviyede olduğu anlamına gelecektir.

5. Sonuç

Bu İslam düşünce geleneğinde tercüme hareketleri sonrasında yeni bir zümre olarak ortaya çıkan felâsife, hem kendilerini dayandırdıkları ve öğretmenleri olarak gördükleri kadim kültür mensupları sebebiyle hem de düşünceleri içerisinde yer alan kimi dolayısıyla çeşitli reaksiyonlarla karşı karşıya kalmıştır. İrili ufaklı çeşitli risalelerle başlayıp en bilinen örneği Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü ile devam eden bu reaksiyonlardan biri de Gazzâlî'nin eserinden kısa bir süre sonra kaleme alınan ancak gerek metod gerekse de içerik olarak farklı olan İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eseridir.

Felsefeyi bir bütün olarak İslâm dışı olarak değerlendiren ve onun karşısına kelâmcıları değil Müslümanları yerleştiren İbnü'l-Melâhimî, Gazzâlî'nin aksine çok daha şedid ve kapsamlı bir eleştiri yapar. Bu eleştirisinde ön plana çıkan hususlardan biri de filozofların yaratma görüşü ya da âlemin ezeliyeti meselesidir. Pek çok meseleyi bünyesinden barındıran bir problematik görünümünde olan bu konuda İbnü'l-Melâhimî ilk olarak hudûs kavramındaki ortaklaşmanın aksine, mefhumda bir farklılaşma olduğunu ve filozofların bu kavramı zamansal içeriğinden arındırarak kendi imkân kavramlarıyla örtüşecek bir anlamda kullandıklarını belirler. Benzer şekilde onlar, varlığa gelmeyi mevcut maddenin farklı bir şekilde bir araya gelmesi olarak anlayıp kavramın yokluktan meydana gelme ile bağını koparmışlardır. İkinci olarak da filozofların ilâhî zâtın tabiatına dair icab görüşünün Müslümanların görüşüyle ayrışmanın ikinci ayağını teşkil ettiğini belirler. Detaydaki bazı argümanlar ve açıklamalarda çeşitli farklılıklarla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin klasik kelâmcı pozisyonu müdafa ettiği, Fâil-i Muhtâr yaratıcı ve zamanda yaratılmış âlem fikirlerinden taviz verdiği görülmektedir. Mu'tezile mezhebine mensup bir kelâmcının Eş'arilerin

eleştirilerinden daha sert bir tavır takınması, öncelikle yaşadığı Harizm bölgesindeki kimi dini çevrelerin felsefeye yoğun bir şekilde rağbet etmelerinin yarattığı tehdit algısı ile ilgili olmalıdır ve büyük oranda konjonktürel okumaya elverişlidir. İkinci olarak bu sert tavır, ilk dönemden itibaren dini akideyi savunma görevini üstlenen ve kelâm disiplini inşa eden bir ekolün mensubu olmakla ilişkilendirilerek okunabilir.

Ayrıca İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak takdim ettikleri sudûr düşüncesinin ilkesi ve işleyişine dair açıklamaları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmakta ve bu şemada kesinmiş gibi sunulan ilkelerin zıddını iddia etmenin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o da İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerinin kesinlikten uzak olduğu noktasına vurgu yapmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Ö.M. (2012) "İslâm Felsefesi'ne Giriş". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan. (2103). *Kitâbu'l-Emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Baga, E. (2019). "Hârizmî". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 3/370-372. Ankara: İSAM Yayınları.
- Baga, M.S. (2019). "Âlemin Ezeliliği Tartışmalarına Muhyiddîn el-Karabâğî'nin Katkıları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 211-227.
- Fazlıoğlu, İ. (1997) "Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/224-227. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. (1939/1358). *el-Munkız mine'd-dalâl*. nrş. Cemil Saliba & Kamil Ayyad. Dımaşk: Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî.
- Griffel, F. (2016). "Theology Engages With Avicennan Philosophy: al-Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa and Ibn al-Malâhimî's Tuḥfât al-Mutakallimîn fî l-Radd 'alâ l-Falâsifa". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 435-455. Oxford: Oxford University Press.
- İbnü'l-Melâhimî. (2008). *Tuḥfetü'l-mütakallimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. nrş. Hassan Ansari & Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin.
- İbn Sînâ. (1392/1434). *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Mücteba Zerâî, Kum: Bustâne Ketâb.
- İbn Sînâ (1985). *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*. nrş. Macit Fahrî. Beyrut: Dârul-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Sînâ. (1404h). *et-Ta'likât*. nrş. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî.
- Koloğlu, O.Ş. (2016). "İbnü'l-Melâhimî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/616-619. İstanbul: TDV Yayınları.
- Koloğlu, O.Ş. (2010). *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tefik Yücedoğru vd., 203-210. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Wisnovsky, R. (2000). "Notes On Avicenna's Concept Of Thingness (Say'iyya)". *Arabic Sciences and Philosophy*. 10, 181-221.

Extended Summary

In the tradition of Islamic thought, it is possible to trace the history of the refusals written against the thoughts of the philosophers (falāsifa) back to the early periods. Until al-Ghazālī (d. 505/1111) they were considered as one of the Islamic sects, but with his Tahāfut al-Falāsifa, they described as "adversary" for the first time. Although al-Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifa is the book written on this subject and has the most widespread effect, other Muslim theologians (Mutakallimīn) has also written extensive criticism. One of them is Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141), who lived in the region of Harizm. His work titled Tuḥfat al-Mutakallimīn fī l-Radd 'alā l-Falāsifa was recently found and published. Ibn al-Malāḥimī, one of the last scholars of Mu'tazilite, criticizes philosophers more harshly and comprehensively compared to the criticisms of al-Ghazālī and sees philosophy as a whole outside of Islam. Just like al-Ghazālī, he expressed his views, especially targeting Ibn Sīnā (d. 437/1038), whom he regarded as the chief of philosophers. From the first part of the work, the concept of hudus makes evaluations about the nature of the divine person and the principles and functioning of the emanation (ṣudūr) process, which is the creation model of the philosophers, and includes content analysis of these views.

The purpose of the writer in Tuḥfa is to warn against the philosophy that is spreading in Muslim society and whose purpose is to distort Islam from its essence. One of the important issue emphasized in this framework is the explanations of philosophers about creation. Evaluating their explanations on this subject, Ibn al-Malāḥimī believes that the philosophers, which he sees as the representative of non-Islamic thought traditions, differ from theologians, namely Muslims, in two important points: i) different interpretation of the concept of "huduth" and ii) the explanation of the nature of the Necessary Being as necessitation (ijāb).

Ibn al-Malāḥimī states that regarding the first issue, philosophers also accept that they are the creators of the world. However, within the framework drawn by them, the concept of hudūs has been cleansed from its temporal content and understood in relation to the causality. According to this, being in means means being present not because of its own person but because of its cause. Therefore, the existential entity gains a meaning that can coincide with their concept of mumkin al-wujūd. In this new sense, huduth refers to "something that is the result of a cause, even if it is eternal," as opposed to "the thing created in time" or "what is preceded by absence" in the theological literature. This indicates that although there is a common name, the content of the concept is constructed differently from the mutakallimūn.

In the second issue, philosophers, according to him, accept that the world has a creator. As a matter of fact, according to them, God is necessary being and the first necessary cause, which is the cause of all beings, both sublunar and supralunar parts. Therefore, His is called "The First Cause" and "The Cause of causes". However, here, the point of separation with the theologians here is at the point of whether the aforementioned malady takes place by some kind of will and choice or by necessity. According to the philosophers, God's giving rise to other beings was not by will, as the theologians claim, but by necessitation (ijāb). As a matter of fact, they have made a conceptualization as "mujīb biz al-zāt" in accordance with this understanding. In regard to Ibn al-

Malāḥimī, the reasoning that leads philosophers to this conclusion is based on the acceptance that acting without intent and purpose is superior and better. In this context; a) the purpose is the thing that gives preference (murajjih), and b) the perpetrators who pursue such a purpose in their actions are not competent (nākis). Here, saying that God acts not for himself but for the benefit of others is also considered to benefit himself by benefiting others and therefore to become competent with this purpose.

Although Ibn al-Malāḥimī accepts the premise that the purpose is the thing that gives preference, he does not find the remaining part of the proof to be appropriate. Because, according to him, if the purpose in the act is just a wise aim in the form of the well-being of others, doing purposeful work as claimed does not mean that the perpetrator is not competent; on the contrary, it expresses competence, excess and generosity. This is good in himself and his being is better than his absence. As a matter of fact, the Philosophers also think that the emergence of existence from the Supreme Creator is better than not to emerge, and they considered this not as a favor to the Creator, but as a better situation in itself than not to happen.

Ibn al-Malāḥimī also includes the description of the theory of emanation (ṣudūr) presented by the philosophers as a model of creation in various titles of Tuḥfa and the criticism of the principles on which it is based. In the first section of the book, their view about emanation is presented in brief way, and in the twelfth section, the subject is discussed separately and this time, the principles on which emanation is based and evaluations on the emanation process are also included. Ibn al-Malāḥimī does not find the evidence sufficient for many issues in the emanation scheme and he called these views as "provisions without evidence".

For example; It states that it can be objected by saying that the first existence created by God is not an intellect but a soul. Again, various objections are expressed such as why the multiplicity aspects in intellects do not always continue in the same way, how these aspects are limited with two, why the sequence of intellects stands in the Active Intellect and that a new intellect and soul do not emerged as in the previous intellects. Along with this, Ibn al-Malāḥimī brings to the discussion the principle of "the superior comes from what is superior", which is one of the basic assumptions of emanation. Accordingly, it can be argued that contingency (imkān) is superior than necessity (wujub) for contingent beings, because it is essential for them and the essential one is superior than others. And finally, Ibn al-Malāḥimī thinks that when the multiplicity in the material world is accepted as the result of the Active Intellect, their metaphysical rule "from the One, only one proceeds" (lā yaṣdur 'an l-wāḥid illā l-wāḥid) will be incorrect. If Active Intellect can be direct cause of everything on this world and the emergence of multiplicity because of this cause; then, God is not the direct cause of only one effect and the indirect cause of everything else, rather, he could be considered the direct cause of everything.



Araştırma Makalesi • Research Article

İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri*

Alexandria School and Its Effects On Islamic Thought

Nesim AYTEPE^{a,**}

^a Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi, Ankara/Türkiye.
ORCID: 0000-0001-9373-6495

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 05 Temmuz 2021
Kabul tarihi: 15 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

İskenderiye Okulu,
İslam Düşüncesi,
Alegori,
Hıristiyanlık

ÖZ

İslami ilimlerin klasik dönemde farklı kültürlerden etkilendiğine dair iddialar söz konusudur. Bu iddialarda temel amaç, İslami ilimlerin gelişim döneminde orijinallikten yoksun olduğunu kanıtlamaktır. Buna karşı İslam düşüncesini savunanlar gelişim döneminde her ne kadar etkileşimler olsa bile İslami ilimlerin kendi iç dinamikleri üzerinden gelişimini sürdürdüğünü iddia etmektedirler. Bu tartışmayı somut veriler üzerinden neticeye bağlamak üzere İskenderiye Okuluna bakılabilir. İskenderiye Okulu, tarihsel olarak İslami ilimlerin teşekkül döneminden önce varlığını büyük oranda kaybetmiştir. Bununla birlikte, İskenderiye Okulunda temsil edilen düşünce ve kültürel birikim, farklı şekillerde etkisini sürdürmüştür. Bu çalışma, bir taraftan İslami ilimlerin farklı kültürel çevreden ne oranda etkilenmiş olabileceğini İskenderiye Okulu örneğinden hareketle ortaya koymayı hedeflerken, diğer taraftan İskenderiye Okulunun bu etkiyi nasıl oluşturduğunu analiz etmeyi amaçlamaktadır.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form 05 July 2021
Accepted 15 July 2021

Keywords:

Alexandria
School,
Islamic Thought,
Allegory,
Christianity

ABSTRACT

There are claims that Islamic sciences were influenced by different cultures in the classical period. The main purpose of these claims is to prove that Islamic sciences lack originality in the development period. On the other hand, those who defend the idea of Islam claim that even though there are interactions during the development period, Islamic sciences continue to develop through their own internal dynamics. In order to conclude this discussion with concrete data, one can refer to the Alexandria School. Historically, the Alexandria School has largely lost its existence before the formation period of Islamic sciences. However, the thought and cultural accumulation represented in the Alexandria School continued to influence in different ways.

1. Giriş

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde, Müslümanların yabancı kültür tecrübesine sahip olmadıklarını ve ortaya koydukları ürünlerin İslam'ın dinamiklerinden beslendiğini söylemek mümkündür. İlk ortaya çıkan Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerin iç dinamiklerinden kaynaklandığı konusunda bir ihtilaf yoktur. Buna rağmen Müslümanların

fetih politikasının genişlemesi ve farklı kültür havzalarıyla karşılaşmasıyla, İslam düşüncesinin kendi orijinalliğini kaybettiğine dair iddialar ileri sürülmüştür. Daha ziyade oryantalistlerin ileri sürdüğü bu iddialarda Müslümanların Yunan kültürü ile modern Batı düşüncesi arasında sadece bir araç görevi üstlendiği dile getirilmiştir.

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/*Corresponding author*.
e-posta: naytepe@gmail.com

Oryantalistlerin bu iddiasına karşı çıkanlar, Batının yükselişinde Müslümanların etkisinin olduğunu, İslam düşüncesinde farklı kültürlerle karşılaşma ve etkileşimler olsa da bu etkileşimin oryantalistlerin iddia ettiği kadar büyük olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Müslümanlar Yunanlılara ait bilgileri sadece aktarmamış aynı zamanda içselleştirip zenginleştirmişlerdir (Weidner, 1973: 114). Bazılarına göre Batı, bugün kendi yükselişini Doğu'ya, daha özelden Müslümanlara borçludur. Dolayısıyla bu düşünceyi savunanlar, modern Batı uygarlığının yükselmesinde Müslümanların önemli katkısı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Hobson, 2015: 43).

Müslümanların Yunan düşünce birikimini sadece aktaran bir köprü olarak görülmesi ispat gerektiren bir iddiadır. İslam düşüncesinin klasik döneminde çeviri ve şerh dışında orijinal eserlerin telif edilmesi bile İslam düşüncesinin salt köprü vazifesi gördüğü şeklindeki değerlendirmeleri yanlış çıkarmak için yeterlidir (Ülken, 1983: 1). Müslümanlar, antik kültüre ait birçok hatayı da düzeltmiş, kendilerine özgü sonuçlara ulaşmışlardır. Nitekim Cebir ve Kimya ilimlerinin Müslümanların eliyle müstakil bir ilim haline geldiği rahatlıkla söylenebilir (Weidner, 1973: 115).

Kültür ve medeniyetler arasındaki etkileşimin doğal olduğunu söyleyen O'Leary'e göre medeniyet ya da kültür bir millete/gruba atfedilemez (O'Leary 1949: 4). Kendi başına bağımsız bir kültür ya da medeniyet yoktur. Kültür ve medeniyetler, diğer medeniyetlerle etkileşim içindedirler. Bu anlamda İslam düşüncesinin oluşumunda da farklı medeniyetlerin katkısının olması doğaldır (Bozkurt, 2016 130).

İslam düşüncesinin klasik dönemde başka kültürlerden ne oranda etkilendiğini anlamak için İskenderiye okuluna bakılabilir. İskenderiye Okulu, farklı inançları bir arada tutması yönüyle merkezi bir konuma sahiptir. İlk kurulduğunda Helenistik felsefi öğretiyi savunan İskenderiye Okulunun (Didaskaleion) başta Yahudi ve Hıristiyan teolojisi olmak üzere pek çok din ve inanç ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir. İskenderiye okulunun bu çeşitliliği şehrin coğrafi, kültürel ve tarihi dokusundan kaynaklanmaktadır. Aslında sadece bir okul değil birden fazla okulun olduğu söylenebilir. Bu okulların tümünde felsefe ve alegorizm hâkim bir görünüm arz etmektedir. Platon ve Aristoteles gibi büyük felsefecilerin; Septizm, Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi önemli felsefi akımların merkezi olan İskenderiye Okulları, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerin de gelişmesine öncülük etmiştir (O'Leary 1994: 8).

İskenderiye Okulu, kadim bir felsefi gelenek ile semavi bir din arasındaki etkileşimin boyutlarını göstermesi açısından da önemlidir. Bu anlamda miladi üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda hem Patristik felsefeyi¹ hem de konsilleri etkileyerek en büyük dönüşümü Hıristiyanlık ile kurduğu ilişkiyle yaşamış olan İskenderiye Okulunun, Nesturi-Monofizit Kiliseleri ve Hıristiyan Kilise Babaları aracılığıyla Müslümanları etkilediği iddia edilmiştir. (Ülken, 1983: 9). Ayrıca Matematik, Geometri, Cebir, Tıp, Astronomi gibi ilimlerin sistemleşerek gelişmesine öncülük

eden İskenderiye Okulunun, bu alanlarda Müslümanlara önemli bir miras bıraktığı ifade edilmiştir (Ülken, 1983: 15).

İskenderiye Okulunun (okullarının) İslami ilimleri hangi boyutta etkilediğini anlamak için tarihsel sürecini ve öne çıkan özelliklerini açıklanması gerekmektedir.

2. İskenderiye Okulu

Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların birleştiği noktada bir liman kenti olan İskenderiye, adını ve mimari planını Büyük İskender'den almıştır (Forster, 1922: 26). Kurucusu kadar efsanevi olan bu şehrin cazibesi Büyük İskender'den sonra daha çok kendisini göstermiştir (Getty, 1996: 10). Büyük İskender'in ölümünden sonra Batlamyus (Ptolemaios) hanedanı zamanında şehrin önemi daha da artarak, doğu ve batı ülkelerinden gelenlerin bilim ve ticaret merkezi olmuştur (Droysen, 2007: 288; Andre Bonnard, 2004: 212). İskenderiye, sadece Helenistik dönemde değil kısmen Roma döneminde de Yakın Doğu'nun entelektüel ve bilimsel yaşamında öncü bir rol oynamıştır (Getty, 1996: 26).

Antik çağın yazarları tarafından yazıtlarda veya papirüslerde sık sık övgü dolu sözler alan İskenderiye'nin nüfus dağılımı, şehir planına uygun olarak Yunan alfabesinin ilk beş harfiyle belirlenmiştir.² Şehir bir dünya vatandaşı tanımına uygun olarak, antik dönemde neredeyse insanlığın tüm ırklarının yaşadığı mekân vasfını taşımaktadır (Getty, 1996: 40). Nitekim Hıristiyanlığın, ortaya çıktıktan sonra zamanla İskenderiye'de Yeni Eflatuncu rene bürünmesinde, şehrin Antik dönemde birçok felsefi akımın uğrak yeri olmasının sağlamış olduğu eklektik yapının etkisi bulunmaktadır (Utku, İstanbul, 2010: 33-50).

İskenderiye kentinin dinsel, bilimsel ve kültürel çeşitliliği ve mevcut okullara yabancı öğrencilerin kayıt olması bu okullara çoğulcu ve ekümenik bir karakter de vermektedir (Hugh, 1911: 1).

İskenderiye kenti, felsefe, matematik, teoloji, filoloji gibi bilimin öncülüğünü yapmış gerçek anlamda bir üniversiteydi. Bu yükseköğrenimin dikkat çeken bir özelliği felsefenin gitgide entelektüel elit tabakaya ait olmaktan çıkıp bireylerin çoğunu ilgilendiren bir konu haline gelmeye başlamasıydı (Roy Macleod, 2020: 180).

Antik dönemde, inşa edilen tapınaklarda dönemin en önemli araştırma merkezinin olduğu İskenderiye, içinde yaklaşık 700 bin cilt kapasiteli büyük bir kütüphane ile etrafında birçok okul barındırmıştır. Tarihin ilk bilinen araştırma enstitüleri anlamına gelen bu okullar Doğu topraklarında Helen kültürünün yayıcısı konumunda olmuşlardır (Carmen Chica, 2016: 134).

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce antik dönem İskenderiye'sinde mevcut olan okulların her birisi birer tapınak görevini üstlenmiştir. Bu dini tapınaklar, Museion,

¹ Patristik felsefe ya da patroloji, MS I-IV. yüzyıllar arasını kapsayan dönemi ifade etmektedir.

² Şehir, Yunan alfabesinin ilk beş harfiyle belirlenen beş bölüme ayrılmıştı. Doğuda A mahallesi vardı ve orada B mahallesinin önemli bir kısmında olduğu gibi İskenderiye'nin önemli Yahudi cemaati yaşıyordu. Yerli Mısırlılar batıda, eski Rhakotis köyünün çevresinde yoğunlaşmıştı. Diğer mahallelerde ise şehrin Rum ya da Helenleşmiş nüfusunun çoğunluğu yaşıyordu (Getty, 1996: 40)

Serapium, Sebastian ve Scriptorium(Didaskaleion) aynı zamanda kendi kuruluş amacına³ uygun öğretimlere ve kitap koleksiyonlarına sahip olmuştur (Malaty, 1994: 8). Bu kitap koleksiyonları, zamanla çağının en büyük kütüphanesi unvanını getirmiştir. Bu okulların genelinde, hazırlık sürecinde ortak olan eğitim programının uygulandığı belirtilmektedir. Bu programda Fen, Matematik, Yunan ve Roma edebiyatı, Mantık ve Sanat gibi dersler işlenmiştir. Yine bu okulların genelinde alegorizm, felsefe ve gnostizm gibi özellikler ön planda olmuş olup her okulun kendi kuruluş amacına uygun hale getirilerek aktarılmıştır (Malaty, 1994: 9) İnşa edilen tapınakların içinde, bu okullara destek olarak kurulan kütüphane zamanla dev bir komplekse dönüşmüştür. Kütüphanenin yönetimi doğrudan kral tarafından seçilmiştir (<https://www.ancient.eu/article/207/what-happened-to-the-great-library-at-alexandria/>)(Erişim tarihi 05.06.2020).

İskenderiye Kütüphanesinde yapılan en önemli çalışma çeviridir. Nitekim Eski Ahit'in İbraniceden Yunancaya Septuagint olarak bilinen ilk tercümesinin yapıldığı yer İskenderiye Kütüphanesidir (Carmen, 2016: 134). Eski Ahit'in bu tercümesi yetmiş iki kişi tarafından yetmiş iki günde yapıldığı için "Yetmiş" anlamında "Septuagint" denmiştir. Tercüme, Helenizmin tesiri altına girmiş ve Yunanca konuşmaya başlayan İskenderiyeli Yahudi cemaati için yapılmıştır (Adam, 2010: 24) İbranice bilmeyen ve Yunanca konuşan Yahudiler bu çeviriden faydalanmışlardır. Yahudi teolojisi ile Yunan felsefesini İskenderiye Okulunda harmanlamaya çalışan Yahudi düşünür Philo, bu çeviriyi eksen almıştır (Hugh, 1911:573–575) Nitekim Philo'nun fikirleri daha sonra Hıristiyan Kilise Babaları Clement ve Origenes tarafından geliştirilecektir (Hussein El-Zohary, 2016: 1-20).

İskenderiye'de özellikle Clement ve Origen'in temsil ettiği Hıristiyan İskenderiye Okulu, metinlerin karşılaştırılması, düzenlenmesi, kopyalanması işlevini yürütürken metin kritiği yöntemini kutsal metinlere uygulamaktadır. Böylece buradaki Hıristiyan bilginler, Hıristiyan inançlarını, Yunan kültürüne entegre etmekle meşgul oluyorlardı. Bu geleneğin İskenderiyeli Philo ile birlikte geldiği görülmektedir. İskenderiye kentinin hem pagan hem de Hıristiyan kültürel dokusu bu geleneğin oluşumunda önemli olmuştur (Malaty, 1994: 31).

Hıristiyanlık tarihinde ve teolojisinde önemli bir yeri olan konsillerin aldığı kararlarda İskenderiye Okulunun etkisi olmuştur. Örneğin ilk konsil 325 yılında İznik'te toplanmış ve bu konsilde İskenderiye ekolunu temsil eden görüş kabul edilmiştir. Konsilde İskenderiye patriği olan Athanasius, Baba ile Oğul'un aynı özden olduğunu kabul etmeyen ve Oğul'a ikincil bir statü veren Arysus'u heretik (sapkın) kabul etmişti (Doru, 2007: 16). Yine 431 Efes konsilinde İskenderiye Okulu'nu temsil eden İskenderiye Kilisesi, Meryem için Thetokos (Tanrı annesi) ifadesini kullanan bir görüş ileri sürmüştür. İskenderiye Okulunun bu görüşüne karşın, İsa'nın hem insani hem de tanrısal yönü olduğunu söyleyen ve Meryem'e "Christotokos (İsa'nın annesi)

ifadesini kullanan Nesturiler heretik (sapkın) kabul edilmiştir (Aydın-Duran, 2019: 53; Doru, 2007, 17).

İskenderiye Okulu ve 3. yüzyılın son yarısında kurulan Suriye'deki Antakya Okulu, Erken dönem Hıristiyanlıkta teoloji ve İncil tefsir çalışmaları için iki büyük merkezdi. İskenderiye Okulu, Kutsal Yazıları yorumlamak üzere insan ve Tanrı arasındaki birliği vurgulayan bir Kristolojiyi tamamlamak için alegorik yöntemi kullanırken, Antakya Okulu ise İsa'nın şahsında insan ile Tanrı arasındaki ayrımı tasvir eden bir Kristolojiyi savunmuştur. Aynı zamanda daha gerçek (literal) (zaman zaman tipolojik) veya tarihsel bir yöntem ileri sürmüştür (<https://www.copticchurch.net/> Erişim tarihi 05.06.2020).

Hıristiyanlığın ilk dört yüzyılında etkili olan İskenderiye Okulu, Apostolik⁴ bir merkez olarak hem teolojik hem de liturjik açıdan fikirlerini Akdeniz, Mezopotamya ve Afrika'nın kuzey bölgelerine taşımıştır (Aydın-Duran, 2019: 52). İskenderiye Okulu miladi 3. ve 4 yüzyıllarda "Patristik" adıyla felsefi-teolojik bir külliyat ortaya koymuştur. Külliyatta Yunanca eserler ve bu eserlere uygun Hıristiyanlık şerhleri vardır. "Kilise Babaları" olarak anılan bu yazarlardan Platon'a dayanarak Aristo şerhleri yazanlar olduğu gibi Aristo'ya dayanarak Platon diyaloglarını şerh edenler de bulunmaktadır. Fakat bunların dışında Plotin'e dayanarak haşiyeler (Glose) yazanlar da vardı. Bu eserlere dair İslam kaynaklarında pek az bilgi bulunmaktadır (Ülken, 1983: 14).

Teolojik olarak Hıristiyanlığı şekillendiren İskenderiye Okulu'nda ön plana çıkan unsur felsefedir. Önceleri daha seküler olan felsefi içerikler zamanla Hıristiyanlığın gelişimiyle, önce ahlak, sonra din felsefesi ve son olarak da Hıristiyan teolojisi (ilahiyat) alanlarına yönelmiştir. Epikuroşçuların şüpheciligi ve Stoacıların çileci idealleri dört asırdan fazla entelektüellerin yaşamlarını etkilediğinden, bu okullarda Hıristiyanlar tekrar Platonculuğu benimsemeye başladılar. Bu durum, Aristoteles'in, Stoacıların ve Yeni-Pisagorcuların fikirlerinin çoğunu özümseyen ve zamanın çeşitli felsefi ve dini hareketlerinin düşünceleri üzerinde etkisi olan yeni bir Platonculuğun başlangıcını işaret ediyordu. Bu eğilim, 2. yüzyılın ikinci yarısında Orta Platonizm adlı felsefi bir hareketle doruğa ulaştı (Oliver, 2015: 94). İskenderiye'de gelişen bu Yeni Eflatunculuğun sonraki yüzyıllarda metafiziğiyle batı dünyasının mistisizmi ve teolojisi üzerinde büyük etkileri olduğu görülmektedir (Macleod, 2006: 180).

İskenderiye Okulu felsefi anlamda, Platonculuk ile Hıristiyan öğretisini birleştirmeyi amaçlayan Yeni Platoncu çizgide yer alan bir okul olarak bilinir. Hıristiyanlığı felsefe açısından yorumlayan İskenderiye Okulu'nun düşünce üretiminde Yeni Platoncu öğreti başat konumda olmuş olsa da seçmeci ve gizemli eğilimler de sergilemiştir (Bakkal, 2006: 56). Antik çağ felsefesinin son halkasını oluşturan Plotinus ile başlayan Yeni Eflatunculuk erken dönem Hıristiyanlık düşüncesini etkilerken, aynı zamanda Hıristiyanlığın kendisi de İamblichos, Proclus gibi geç dönem Yeni Eflatuncuları etkilemiştir (Arslan, 2010: 10). Din ve felsefe uyumu üzerine bir eğilimi devam ettiren

³ Bu tapınaklar kimisi pagan, kimisi gnostik sır dinleri, kimisi de Yahudiliği veya Hıristiyanlığı temsil etmektedir. Bunlar içerisinde Akdeniz dünyasında öğrencileri en çok cezbeden ve meşhur olan "Museion"dur. (Malaty, 1994: 8).

⁴ Apostolik, İsanın havarileri tarafından kurulan ve ona isnat edilen merkez ya da kilise.

İskenderiye Okulunda, Hıristiyan filozofları/kilise babaları tarafından Yunan Felsefesinin kavramları, dinî inançları aydınlatmada bir araç olarak kullanılmış ve felsefe artık dini bir renk kazanmıştır (İnan, 2006: 2/261; Vural, 2016: 29; Namık:1993: 45).

Miladi 1. yüzyılın ilk çeyreğinde çeşitlilik arz eden okulların zamanla Hıristiyanlığın güçlenmesiyle din felsefesine evrildiği ve sonra da Hıristiyan ilahiyatını şekillendiren bir yapıya büründüğü söylenebilir. Bunun yanında Hıristiyan teolojisi dışında Yeni Eflatunculuğu merkeze alan okulların da olduğu görülmektedir. Bu okulların varlığı miladi 5.asırdan sonra etkisini yavaş yavaş yitirecektir. Nitekim MS. 415'ten İskenderiye sokaklarında Hıristiyan bir kalabalık tarafından öldürülen filozof ve matematikçi Hypatia(M.S 360-415) ve MS 430'da İskenderiye'li Hierocles gibi kişilerin olması az da olsa politeist Yeni Eflatuncu okulların varlıklarını devam ettirdiğini gösterirken dönemin Hıristiyan teolojisi karşısında çok etkili olmadıklarını göstermektedir (El-Zohary, 2016: 1-20).

Özetle modern arkeolojik ve akademik araştırmalar, İskenderiye'de "Geç Antik Dönem" olarak bilinen tıp ve felsefenin ağırlıkta olduğu bir dönemin varlığından bahseder. Buna göre İskenderiye'deki bilim ve felsefe, kesintiye uğramadı. Bu etki MS 1. yüzyılın ilk yarısında İskenderiyeli Philo'nun yazılarında devam etti ve MS 2. yüzyılda gelişti. Plutarch (ö. MS 120), felsefe için İskenderiye'ye gelirken aynı yüzyılın ortalarında Galen tıp ve felsefe için gelir. Milattan sonra üçüncü yüzyılda Ammonius Saccas ve öğrencisi Plotinos (ö. 270), Hıristiyan filozofları İskenderiyeli Clement (ö. 215) ve öğrencisi Origenes (ö. 254) isimleri bulunmaktadır (El-Zohary, 2016: 1-20)

3. İskenderiye Okulu'nun Temel Yöntemi: Alegori

Mısır'ın kıyı şehri olan İskenderiye'de daha önce bir okul değil birden fazla okulun olduğunu ve bu okulların inşa edilen tapınaklar içinde mevcut kitap koleksiyonları ile desteklendiği ifade edilmişti. Bu okulları diğerlerinden ayıran ve dışardan gelen öğrenciler için cazibe merkezi olmasında öne çıkan özellik, felsefe ve alegorizmin sıklıkla kullanılmasıdır. Felsefenin Yeni Eflatunculuk akımının hangi boyutlarda olduğunu yukarıda ifade edildi. Bunun yanında diğer bir özellik de alegoridir. Dolayısıyla alegorik yorum geleneğini tarihsel kökenleriyle bilmek, İskenderiye Okulunun diğer dinlerin teolojisi üzerindeki etkisini anlamak bakımından son derece önemlidir. Alegori yöntemin anlaşılması için alegori kavramını tahlil etmek gerekir.

Alegori kelimesi Grekçe "başka bir şey söylemek" anlamına gelen "alla-egorein" kökünden gelmektedir. "Bir metinde, lafzî anlama paralel veya lafzî anlamdan başka bir anlamın kastedilmesini ifade eden alegori, dinî bağlamda kullanıldığında bir rivayetin veya sanat eserinin, ahlâkî ve teolojik değerlerin sembolü olarak yorumlanması anlamına gelir." (Tarakçı, 2010: 183-213; Harrington, 2003: 291; Rudolf, 1968: 237).

Daha önce temelleri atılan alegorik yorumlama yönteminin, kutsal metinlere uyarlanma tarzı Yahudi filozof Philo ile başlatılır (Malaty, 1994: 30 Aykıt: 2011: 111-113). Kutsal

metinleri tefsir etme anlamında da kullanılan "alegorik tefsir" Yunanca "allegoria", "resimsel konuşma şekli" gibi anlama sahiptir. Bu, metnin gizli anlamlarını ortaya çıkarma, yorumlama gayreti, remiz ve kinayeli anlatımı ifade eder. Bu yorum metodunu İskenderiye Yahudileri Eski Ahit tefsirinde, İskenderiye ekolüne bağlı Hıristiyan ilahiyatçıları ise 2. yüzyıldan itibaren Kitabı Mukaddes tefsirinde sıkça kullanmışlardır (Gündüz, 2017:2).

Kutsal Kitap yazılarının batını yorumlanması geleneği, Brahman ve Budist bilginlere kadar gitmektedir. Bu bilginler, Kutsal kitapları Vedaları yorumlarken metnin zahiri anlamı yerine batını anlamına göre tefsir yapmışlardır.⁵ Fakat kutsal metin ile felsefe arasındaki ilişki sistematik bir şekilde kapatma çabası Philo ile başlamaktadır (Malaty, 1994: 31) İskenderiye'li Yahudi filozof Philo, Yunan felsefesinin kökenini İbranice kaynaklara kadar izlenebileceğini iddia etti. Ayrıca Yahudi Tanrı kavramlarını Yunan felsefi terminolojisine çevirdi. Philo'nun Tanrı'ya dair alegorik yorumlama tarzı, ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan filozoflarını etkiledi (<https://www.historicjesus.com/glossary/jewsofalexandria.html> Erişim tarihi 05.06.2020).

Philo'nun alegorik yorumlama yöntemi, önce Pavlus'un öğretilerini etkiledi ve bu etkinin İncillerde (özellikle Yuhanna incilinde) izleri görüldü. Daha sonra Hıristiyan Kilise Babalarından olan Clement ve Origen ile birlikte sıkı bir şekilde İskenderiye Hıristiyan okulunda kullanılmaya başlanmıştır (Oliver, 2015: 70).

Alegorizm ile kutsal metinler yorumlanırken bazı ilkelere dikkat edilmektedir. Buna göre alegorik yorumu kullanırken, metnin kendisi Tanrı'nın itibarı ve karakteri ile çelişmedikçe, tercümanın metnin özü olan ilk anlamına uyması gerekir. Bu, literal anlamda kullanılan bir anlamdır. Fakat metinlerde özellikle tercümelemlerde Tanrı için olumsuz ya da Tanrı aleyhine bir mana çıkıyorsa o zaman alegorik yorumlamaya başvurulur (Duncan, 2011: 17).

İskenderiyeli St. Clement, alegorik yorumu kullanan ve sonradan kullanılmasını sağlayan ilk Hıristiyan ilahiyatçısı (yazar) olarak kabul edilir." Yine Clement, "Yunan felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında bir düşmanlık olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Clement, hem Yunan felsefesini Hıristiyanlar için kabul edilebilir kılmak hem de Yunan felsefe ve düşünce geleneğinden gelen entelektüellere Hıristiyanlığın düşündükleri gibi bir cahiller dini olmadığını göstermek istemiştir." (Arslan, 2010: 308; Malaty, 1994: 30).

Hıristiyan teolojisinin önemli mimarlarından ve İskenderiye okulunun öncülerinden biri olan Origen, kutsal metinleri yorumlama geleneğini sistematik hale getirmiştir (Ramelli, 2012: 1-17). Origen sonrasında kutsal metinler, felsefe ve Platonizm ışığında yorumlanmıştır (Ramelli, 2012:1-17).

Origen'in öncelikli amacı, Kitab-ı Mukaddes'te, ifadelerin lafzî olarak anlaşıldığında, özellikle Tanrı'ya nispet edilmesi mümkün olmayan bazı düşünceleri barındıran metinleri farklı bir şekilde yorumlayarak Kitab-ı Mukaddes'in saçma görüşler içeren bir kitap ve

⁵ Eflatun felsefesinden önce Doğuda bu yorumlama tekniği kullanılmış anlamına gelmektedir. (Şelebi, 2004: 99-108)

Hıristiyanlığın da akıl dışı bir din olmadığını göstermekti (Tarakçı, 2010: 183-213).

Philo ile başlayıp Hıristiyan filozoflar Clement ve Origen'le devam eden kutsal metinlerle ilgili yorumlar, İskenderiye Hıristiyan ekolunu temsil etmektedir (Malaty,1994 30; Aykıt, 2011), 111-113). Bu yorumların dini inançları ile Yunan kültürünü uzlaştırmaya çalışması ve kutsal metni anlamlandırmada alegorik yorumu kullanması, İskenderiye Okulunun öne çıkan özelliği olduğu söylenebilir (Blumenthal, 1972: 24).

Philo'nun Tevrat, Origenes'in de Yeni Ahit metnin tefsiri⁶ için yaptığı batini açıklamalar, alegorik yorumlamanın sonucudur (<https://www.dunyadinleri.com/tr> Erişim tarihi 05.06.2020). Bunu daha ileri götürüp her harfin mecazi bir anlamının olduğunu söyleyen Oklinous gibi İskenderiye Okulu düşünürleri bile olmuştur (Gördük, 2011: 9-47).

İskenderiye Okulu, Hıristiyanlığın Kutsal Kitap yorumları konusunda, alegorik yöntemini esas alırken daha sonra İskenderiye Okuluna muhalif olarak Yahudi nüfusunun fazla olduğu Antakya'da ortaya çıkan Antakya Okulu da literal yöntemi ön plana çıkarmıştır. Yahudi geleneğin metin dilinde Antakya okulunun çizgisini izlediği görülmektedir (Grant, 1984: 64).

İslam düşünce geleneğinde İhvânı Safa, Kur'an'ın mecazi olarak yorumlanması yolunu tercih ederek (yaratma, Adem, şeytan, bilgi ağacı, cennet, cehennem gibi) kimi dini temaların alegorik olarak incelenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kendilerine nispet edilen İsmâiliyye akımı tevil anlayışına göre zahir-batın ayrımıyla okumalar yapmıştır (Çetinkaya, 2002, 523-535). Yeni Eflâtunculuk akımının Müslümanlar arasında tanınmasında İhvân-ı Safâ özel bir yere sahiptir. Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri, bulunduğu dönemde hızla yayılmış ve uzun süre etkisini sürdürmüştür. İhvân-ı Safâ risâleleri aynı zamanda Bâtınîler ve İsmâîlîler için önemli bir kaynak olmuştur (Uysal, 2000: 22/1-6).

İslam düşünce geleneğinde İskenderiye Okulu'nun ileri sürdüğü alegorik yorumlama yöntemi her disiplin tarafından farklı şekillerde karşılık bulmuştur. Fıkıh Usulü, Hadis, Tefsir, Kelam gibi alanlarda, daha çok metnin literal anlamını esas alan ve Antakya Okulu'nun gelişmiş kuramı olan çizgi takip edilmiştir. Buna karşın Şii-Batîni ve Sufi-İşari tefsirlerde metnin batîni yönlerini esas alan bir yorum yöntemi benimsense de İslam düşünce geleneğinin sınırları içinde yer bulamamıştır. Batıdaki hermenütik tartışmalar, İslami ilimlerin içine çekilmeye çalışılsa da Müslümanlar İslami ilimlerde kendi disiplinleri oluşturmuş ve bunu müstakim bir şekilde sunmuşlardır (Paçacı, 2005: 572-589).

4. Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Etkileşim Bağlamında İskenderiye Okulu

Hıristiyanlık, Arap Yarımadasının farklı bölgelerine, değişik zamanlarda ve çeşitli yollarla girmiştir. Hıristiyanlığın Arap Yarımadası'nda etkili oluşu, kuzeyden

Roma İmparatorluğu, kuzeydoğudan Sâsânî İmparatorluğu, güneybatıdan bugün Etiyopya olarak bilinen Habeşistan'da olmak üzere üç merkezde gerçekleşmiştir (Sönmez, 2012: 63). Siyasi açıdan Doğu Roma (Bizans) ile Sasani (Pers) İmparatorluğunun aralarındaki savaşların etkisiyle her iki devlet de gücünü kaybetmişti (Sönmez, 2012: 53; Baldick, 1990: 7-8).

Dini açıdan Hıristiyanlar Arap yarım adasının her bölgesine dağılmıştı. Bu bölgede kalan Hıristiyanların çoğunluğunu, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun resmi inancına aykırı ve bu inancın heretik (sapkın) olarak kabul ettiği özellikle Nesturiler ve Monofizitler oluşturmaktaydı. Doğu Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığın farklı yorumlarına müsamaha göstermemesi ve resmi kilise eliyle aforoz yetkisini kullanmasının etkisiyle bu Hıristiyan grupları, devlet otoritesinin en az hissedildiği sınır bölgelerde yaşama imkânı bulmaktaydı (Sönmez, 2012: 60; Watt, 2000: 7-16).

Bilindiği gibi 431 yılındaki Efes konsilinde Antakya Okulu mensubu Nesturiler, görüşleri heretik (sapkın) kabul edilince Bizans'ın baskısından dolayı Urfa, Nusaybin, Suriye, Mezopotamya ve Arabistan bölgelerine dağılmışlardır (Aydın-Duran, 2019: 53; Doru, 2007: 17). Yine 451 yılındaki Kadıköy konsilinde İskenderiye Okulu mensubu Monofizit (Yakubiler) Hıristiyanlar, görüşleri heretik kabul edilince sonraki yıllarda baskılara maruz kalmışlardır. Sonrasında Mısır üzerinden Habeşistan'a ve güney Arabistan'a gitmişlerdir (Aydın-Duran, 2019: 53). Bu bölgelerdeki gruplar, teolojik olarak birbirinden farklı olsalar da münzevi keşişler, gezici din adamları ve tüccarlar eliyle Hıristiyanlığı yayma çabası içine girmişlerdir. Bunun sonucunda Arap yarımadasında Hire ve Gassaniler gibi Hıristiyanlığı kabul eden Arap kabileleri de olmuştur (Aydın-Duran, 2019: 62, Sönmez, 2012: 261-263).

İslam öncesi dönemlerde Arap Yarımadası'ndaki putperest Araplar siyasi, ticarî ve sosyal gerekçelerle Hıristiyanlarla iletişim içinde olmuştur. Mekkeli Arapların ticarî ilişkiler gereği Hıristiyanlarla karşılaşmaları doğal olarak kültürel etkileşimi İslâm'ın ortaya çıktığı dönem ve sonrasında da devam etmiştir (Sönmez, 2012, 122).

Müslümanların Hıristiyanlarla karşılaşması Habeşistan'daki diyalogla başlamıştır. Hz Peygamber, Mekke müşrikleri tarafından yapılan baskı ve zulüm üzerine bir grup Müslümanın Habeşistan'a gitmesine izin vermiştir. Kureyşliler, Ashame en-Necâşî'ye bir heyet gönderip Müslümanların iadesini istedilerse de Necâşî müşriklerin teklifini reddetmiştir (Önkal, 1998: 17/459).

Hz. Peygamber, Arap Yarımadası ve çevresindeki Hıristiyanlarla farklı düzeyde ve genelde olumlu münasebetlerde bulunmuştur. Onun, Hıristiyanlarla olan bu ilişkilerinde, Kur'an'ın Hıristiyanlara yönelik bakış açısı belirleyici olmuştur. Bu bağlamda Kur'an, kimi Hıristiyanları, bazen diğer din mensuplarına oranla Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği vahye olumlu bakan, inananlara sevgi bakımından daha yakın, şefkat ve merhamet sahibi kimseler olarak nitelendirmiştir (Maide 5/82). Bazen de çoğu Hıristiyanları, özellikle Hz. İsa ve annesi Meryem'le ilgili konularda aşırıya gitmelerinden (Tevbe 9/31) dolayı şiddetle eleştirmiştir (Sönmez, 2012: 207). Bununla birlikte vahiy süresince Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında teolojik ayrılıklar açıkça

⁶ Hıristiyan tefsir geleneği, III. yüzyıldan itibaren İskenderiye, Kapadokya ve Antalya Okulları etrafında gelişmiştir. (https://www.dunyadinleri.com/tr-TR/dunya-dinleri/HristiyanKutsalmetinleri/oku_kitab-i-mukaddes-tefsirleri)

görülüyordu. Özellikle Kur'an'da mübâhele denilen ayetle⁷ ifade edilen, Medine döneminde Necran Hıristiyanlarından bir heyetin Hz. Peygamber'le yaptığı tartışmayla bir başka boyuta gelindi.

Müslümanlar, Hıristiyan grupların en fazla olduğu Şam, Irak ve Mısır gibi yerleri fethedince teolojik tartışmalar artarak devam etti. Müslümanlar bu tartışmalarda Hıristiyanlara herhangi bir baskı yapmıyor ve onların inançlarını muhafaza etmelerine engel olmuyorlardı. Yapılan fetihler, Müslüman olmayanları zorla Müslüman yapmayı amaç edinmiyor, onları yalnızca İslâm devletinin himaye ettiği insanlar statüsüne sokmakla yetiniyordu (Fayda, 2006: 12/467). Ayrıca Müslümanların Hıristiyanlarla bu tartışmaları ve ortaya koydukları entelektüel faaliyetler İslam düşüncesinin gelişmesine katkı sağlıyordu.

Müslümanların fethettiği bölgelerde haraç (cizye) denilen belli bir mal karşılığında, Hıristiyanların inançlarını korumalarına izin veriliyordu. Bununla birlikte kent nüfusunun büyük bir bölümü, özellikle memurlar ve entelektüeller İslam'ı kabul ediyorlardı (Eliade, 2003: 95).

İslam'ın Doğu Hıristiyanları arasında hızla yayılması,⁸ Hıristiyan dünyasının İslam'ı teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak görmelerine neden olmuştur.⁹ Doğu Hıristiyanlarının bu bakış açısı sonraki yüzyıllarda Katolikler tarafından da devam ettirilmiştir (Kalm, 2007: 45).

İslam, Hıristiyan din adamları için sadece kötü bir etki değil aynı zamanda tehdit unsuru olarak ele alınmıştır (Hobson, 2015: 118). İslam, Hıristiyanlar tarafından, ilk başta kendi içlerinden çıkan sapık bir mezhep olarak bilinse de zamanla hızla yayılması İslam düşmanlığında birleşmelerine neden olmuştur (Yücel, 2003: 20).

Nitekim Müslümanların Hıristiyanlarla hoşgörü çerçevesinde yaptıkları teolojik tartışmalar, Haçlı seferleriyle bambaşka bir boyuta evrilmiştir. Dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin ifadesiyle Haçlı seferlerinde görülen insanlık dışı tutumlar, Müslümanları tüm Hıristiyanlara düşman etti ve altı yüzyıllık Müslüman egemenliği içinde ayakta kalmayı başaran birçok kilise bu sırada yıkıldı. Haçlı seferlerinden önce İslam'ın hoşgörü tecrübesini gören kiliseler, haçlı seferlerini düzenleyenlere sağladıkları psikolojik ve lojistik destekle yıkılışlarını hazırladılar (Eliade, 2003 115). Hıristiyanlık Avrupa'da Haçlı Seferleri'nde İslamiyet'e karşı Batı uygarlığının siperi haline gelmiştir (Hobson, 2015: 118).

5. İskenderiye Okulu ile İslam Düşüncesi Arasındaki Etkileşim Alanları

Bilindiği üzere İslam ortaya çıktıktan sonra hızla yayılmıştır. Birçok yer fethedilmiştir. İlk fetihler Hz. Peygamber'in hayatında başlamış ve sonrasında Arap yarımadası kontrol altına alınmıştır. Hz. Ömer zamanında, Suriye(636) ve Antakya(637) fethedilmiş ve aynı yıl Sasani İmparatorluğu yıkılmıştır. Mısır 642'de fethedildi. Eliadenin ifadesiyle "VII. yüzyıl sona ermeden İslam, Kuzey Afrika'ya, Suriye ve Filistin'e, Küçük Asya'ya, Mezopotamya ve Irak'a egemendi. Yalnızca Bizans direniyordu, onun da toprakları çok küçülmüştü." (Eliade, 2003: 95).

Müslümanların fethettiği bu yerlerde en fazla bulunan inanç gruplarının başında Hıristiyanlar gelmektedir. Bu yerlerden birisi olan İskenderiye ile Müslümanların ilk etkileşimi, 641 yılında Hz. Ömer zamanında, Amr bin Âs'ın komutasında buranın fethedilmesiyle başlamaktadır. Bu fetih, İskenderiye Okulunun Müslümanlarla ile irtibatının başlangıcını oluşturmuştur. Bu irtibat, aynı zamanda İskenderiye Kütüphanesinin Amr b. As tarafından yakıldığı iddiasını da beraberinde getirmiştir. Yapılan çalışmalar, bu iddianın doğru olmadığını ve kütüphanenin daha önce MS 391'de yakılmış olduğunu göstermektedir (Butler, 1978: 401; Sandra Toenies Keating, 2008: 43).

Müslümanların fethettiği yerlerin önemli ilim merkezleri olduğu bilinmektedir. Bu ilim merkezleri, genelde İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur olarak belirtilir. Bunlar aynı zamanda Helenistik kültür merkezleri olarak da bilinmektedir (O'leary, 19-95; Bayraktar, 1988, 37-4 1).

Bu merkezler içerisinde Felsefe Tıp ve Kimya bilimlerinin öncülüğünü yapan İskenderiye, İslam fetihlerinin ilk yıllarında ilmi düzeyini yükseltmek isteyen kişilerin başvurduğu bir merkez durumundaydı (Libera, 2005 30); Tortuk, 2006: 409-425). Zira Müslümanlar antik Yunan kültür mirasıyla tanışmadan önce Atina odaklı Yunan düşüncesinin, Helenistiğin önemli merkezi olan İskenderiye'ye geçtiği görülmektedir (O'Leary, 1949: 4).

Nihat Keklik'e göre, İskenderiye Okulu, ilk fetih aşamasında eski önemini kaybetse de felsefi olarak canlı konumdaydı. Bu okul akli ilimlerin İslam dünyasına nakledilmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla ilk ilmi araştırmalar sadedinde Müslüman âlimler, antik çağın ilimlerini İskenderiye okulunun temsilcileriyle temasa geçerek almışlardır (Keklik, 1969: 39; Kayacık, 2009: 409-418).

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce İskenderiye'de birçok okul bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Aynı şekilde Müslümanlar Mısır'ı fethettiğinde bir değil birden fazla okul görmüşlerdir. İskenderiye Hıristiyan Okulu yanında Helenistik hatta gnostik eğilimlere sahip okullar da bulunmaktadır. Bunun dışında Yahudilerin de kendilerine ait bir okulu olduğu söylenmektedir (Oliver, 2015: 30).

İskenderiye'de Yeni Eflatuncu felsefeye sahip iki okul bulunmaktadır. Bunlardan birisi Yeni Eflatuncu felsefeyi Hıristiyanlıkla ifade etmeye çalışan ve Yahya en-Nahvi'nin temsil ettiği İskenderiye Hıristiyan (Katedral) okulu, diğeri de Proklus'un temsil ettiği ve paganist olarak tanınan Yeni

⁷ Al-i İmran 3/61.

⁸ Hıristiyanlara nazaran ilk dönem Müslümanların Yunanca öğrenimine yabancı olarak baktıkları ve hemen almadıkları görülmektedir. İlk kaynaklar sefelin tutumundan dolayı farklı öğretilerin İslam beldelerinde pek rağbet görmediğini göstermektedir. (Fazıl, 2001:184).

⁹ Bazı oryantalistler, Hıristiyanların ancak yaklaşık 400 yıl sonra bir devlet gücü haline gelinceye kadar yavaş yayılmasını Hıristiyanlara Yunan seküler öğrenimine alışma fırsatı vermesinin yanında kendi teolojisinin bozulmasını da neden olduğunu söylemektedir. Buna karşın İslam'ın hızla yayılıp bir güç haline gelmesi sürecinde Müslümanların, Yabancı unsurlara mesafeli olduğunu ve bundan dolayı İslam'ın teolojisinin bozulmadığını ifade ederler. (Grant,2008:503-526).

Eflatuncu felsefe okuludur. Proklus'un temsil ettiği paganist okul, kapatılan Atina Okulunun devamıdır. Bunun dışında Proklus'un temsil ettiği Yeni Platoncu düşüncede yer alan sudür düşüncesinin İslam düşüncesinde Farabi ve İbn Sina tarafından geliştirildiği görülmektedir (Doru, 2007: 36; Bakkal, 2006: 56). Yeni Eflatuncu düşüncelere kaynaklık eden İskenderiye Okulunun İslam dünyası ile doğrudan bağlantısının izlerini ilk olarak Ebu Zekeriya Yahya b. Adi' (ö.564/975)de görmekteyiz. İskenderiye Okulu'nun İslam dünyasına tesiri, genel anlamda dolaylı olmuştur (Dawson, 1976: 82-83).

Mısır, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde İskenderiye Hıristiyan okulunun başında Stephanus adında bir filozofun olduğu bilgisi İskenderiye Hıristiyan Okulunun varlığının 641 yılına kadar devam ettirdiğini göstermektedir. Ayrıca 529 yılında Atina Okulu kapatıldıktan sonra¹⁰ filozofların bir kısmı İskenderiye'ye bir kısmı Suriye'ye geçmiştir (Arslan, 2010: 231). Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) Tıp alanında İskenderiye Okuluna mensup bir hekimin eserini Süryaniceden Arapçaya tercüme etmesi bu dönemde bile İskenderiye Okulunun bilindiğini göstermektedir (Bozkurt, 2016: 130) Bunun dışında bu okullarda Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesine ait eserler önce Yunanca yazılıyordu. Fakat sonraları Süryânîceye, Arapça'ya çevriliyordu. Elimizde bulunan ve İslam düşüncesine tesir edenler de daha çok bu eserlerdir (Ülken, 1983: 14).

Müslümanlar Suriye'nin fethiyle de Hıristiyanlığın yetkili temsilcileri ile karşılaştılar. Bu karşılaşmada Müslümanların Hıristiyanların inançlarını bildiklerini gösteren iki kaynak bulunmaktadır. Biri 754 yılından önce Yahya ed-Dîmeşki tarafından kaleme alınan bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki hayali tartışma, ikincisi ise Doğu Süryani Kilisesinin Patriği Mar Timothy ile Halife Mehdi (744-785). arasında 781 yılında gerçekleşen bir tartışmadır. Bu tartışmanın içeriği, Müslümanların Hıristiyan grupların farklılıklardan ve teolojik tartışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir (Wolfson, 2001: 238).

Müslümanların fethettiği yerlerde en fazla bulunan inanç gruplarının Hıristiyanlar olduğu görülmektedir. Arabistan dışına yayılan Müslümanlar, fethettikleri yerlerde Hıristiyan kültürüne ait eserleri yok etmediler. Aksine bu kültürlerle karşı büyük bir ilgi ve merak duymuşlardır. Bu merakla birlikte yoğun çeviri çalışmaları başlamıştır (Adamson, 2015: 4. Kayacık, 2004: 9) Bu çalışmalarda, merkezi Hıristiyanlık tarafından heretik sayılan bu Hıristiyanların eserleri Arapçaya çevrilmiştir. Özellikle Süryanicenin Arapçaya yakın olması bu çeviriyi kolaylaştırmıştır. Bu çeviriler ile Yunan ve İskenderiye okulunun fikirlerinin, İslam düşüncesine girdiği söylenebilir (Ülken, 1983:5).

¹⁰Arslan'ın ifadesiyle "Kapatılan Atina Okulu ile İskenderiye Okulu arasında bariz farklar da bulunmaktaydı. Zira Atina okulunun metafizik tema ağırlıklı eğitimine karşın İskenderiye Okulu edebi ve bilimsel tema ağırlıklı eğitim programı takip etmiştir. Bundan ötürü Atina okuluna mensup Yeni-Platoncu filozoflar İskenderiye Okulu içinde yer alan insanları filozof olmaktan çok bilim adamları olmakla suçlarken, İskenderiye okulu mensupları da Atina Yeni-Platoncularını Yunan felsefesinin geleneksel akılcılığını devam ettirmemeleri, Sır dinlerine önem vermelerinden dolayı küçümsemişlerdir." (Arslan, 2010: 243).

Bununla beraber Yunan düşüncesinin Müslüman Araplara birden fazla yoldan ulaşması mümkündür. Özellikle Hint bilim insanları tarafından geliştirilmiş matematik ve astronomi çalışmalarının aktarıldığını görmekteyiz. Fakat bu çalışma materyallerinin bile Hindistan'a İskenderiye üzerinden deniz yolu ile geçtiği söylenebilir (O'Leary, 1949: 5).

Yine o dönemlerde bir Hıristiyan bölgesinin ortasına dikilmiş, pagan bir Yunan kolonisi olan Harran şehri gibi az bilinen ve muhtemelen daha küçük ölçekte de olsa katkıda bulunan kaynaklar vardı (O'Leary, 1949: 5). Harran okulunun da kendine has özellikleri olsa da onun İskenderiye Okulunun Mezopotamya'daki bir versiyonu olduğu ifade edilmiştir. Buna göre İskenderiye Okulunun mensupları Antakya'ya bir süre (130-140 yıl) yerleşmiş¹¹ ve daha sonra Harran'a geçmiştir (Blumenthal, 1972: 24; Bakkal, 2006: 58). Dahası Urfa ve Harran sonrasında özellikle Harranlı bilim adamlarının yer aldığı Bağdat'a intikal etmiştir (Libera, 2005: 30).

Bağdat Okulunun kurulmasıyla Arap ağırlıklı Müslümanlar yerine acem ağırlıklı bir yapı oluşur (Eliade, 2003: 98). Bu yapının ağırlıkta olduğu dönemlerde kurulan, Bağdat Okulunun, İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu okulun teşekkülünde yer alan etkenlerin başında İskenderiye Okulu gelmektedir. İskenderiye Okulu kapandıktan sonra bile buradaki eğitim geleneği Bağdat'a ulaşmıştır (Kayacık, 2004: 9).

İslam felsefesi açısından önemli bir kaynak olan Yunan felsefesinin etkisinin, İskenderiye vasıtasıyla olduğu görülmektedir. Müslümanların karşılaştığı İskenderiye, Helenistik felsefeyi ya da Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesini temsil etmektedir (Ülken, 1983: 13).

Müslümanlar İskenderiye'yi fethettiklerinde İskenderiye'de mevcut olan okulu Süryaniler temsil etmekteydi. Müslümanlar özellikle Yahya en-Nahvinin öğrencisi İskenderiyeli İstefan'ın eserlerinden yararlandılar. Ancak Süryanilerden sonra İskenderiye Okulunun bu altın çağı kapanmış, okul artık teolojik ve skolastik bir görünüme kavuşmuştur. İskenderiye Okulu, sekizinci yüzyılın başlarında Antakya'ya taşınmıştır. Zira bu dönemde kent eski önemini kaybetmiş, düşünce hayatı ve ticaret bakımından başka merkezler ortaya çıkmıştı (Ülken; 1983: 13).

Müslüman düşünürler, geç İskenderiye felsefesinin metinlerini iki yoldan ulaşmıştır. Birincisi, kendilerinden önce gelen bu filozofların yazılarına doğrudan erişimdi. Onların bazı eserleri, doğrudan Abbasi dönemindeki çeviri hareketi sırasında Yunancadan Arapçaya çevrildi. İkincisi, m.s. altıncı yüzyılda İskenderiye okulunun varlığı sırasında başlayan Yunanca metinlerin Süryanice çevirileriydi. Bu metinler daha sonra Arapçaya çevrildi (Hussein El-Zohary, 2016: 1-20). Bu çeviriler bir dilden diğerine basit bir geçiş değildi. Çevirmenler antik çağın kültürel miraslarının eserlerini aynı zamanda kendilerine mal ediyorlardı. Nitekim Ortaçağda Avrupalıların Yunan düşüncesini

¹¹ Bu taşınma sürecinin nedenleri arasında, Şam'ın Hilafet merkezi olarak gelişmesi, Mısır'a İskenderiye'nin önemini kaybetmesi, İskenderiye'deki okulun Mısır'daki Kiptiler tarafından desteklenmemesi ve aynı zamanda burada Yunanca konuşan kişilerin azalması da etkili olmuştur. Yüksel, 2012: 42).

öğrenme kapıları böylece açılmış oluyordu (Franziska Weidner, 1973: 113).

6. İskenderiye Okulu'nun İslami İlimlere Etkisi

Müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde İskenderiye Okulunun matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerine mirasçı olurken Helenistik Hıristiyan felsefesine ait Plotin'den bazı parçalar, Jean Philon, Afrodiasias'lı İskender ve Themistius'a ait bir kısım eserleri de görmüşlerdir (Ülken,1983: 15).

Plotinus, Proclus ve diğer Yeni-Platonistlerin yazılarının erken bir tarihten itibaren Arapçaya çevrilmeye başlanmasıyla alegorik yorumların Müslüman geleneği etkilediği iddia edilmiştir. Özellikle bu etkinin Yeni Platoncu başlık bağlamında İslam düşüncesine etki ettiği ifade edilmiştir (<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism/> Erişim tarihi 05.06.2020).

Yerel geleneklerle harmanlanan, alegori ve alegorik yorum daha sonra Müslüman felsefesinin, teolojisinin merkezi haline geldi. Bu yöntemin Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman felsefi teologları etkilediği iddia edilmiştir (<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism/> Erişim tarihi 05.06.2020)

Philon'un felsefe ile dini uzlaştırma girişimi ve bunun için kutsal metni alegorik olarak yorumlama yöntemi daha sonra Farabi ve İbn Rüşd tarafından devam ettirilecektir. Philon'da evrenin ikili varlığının söz konusu olduğu görülmektedir. Evren önce Tanrı'da bir idealar dünyası, Akıl veya Logos olarak varlığa sahiptir; daha sonra bu düşünceler fiziksel evren olarak gerçekleştiğinde ayrı bir fiziksel-duyusal varlık kazanmıştır. Philon bu görüşüyle Platon'un İdealarını, Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'sının düşüncelerine özdeş kılan ilk filozof olarak karşımıza çıkar. Daha sonra Farabi bu ikili varlığı kabul edecek ve bunlara İnsan zihni' kavramını eklemiştir (Arslan, 2010: 26).

Philon, her bakımdan aşkın olan yaratıcı Tanrı ile yaratılmış duyusal, maddi varlıklar arasındaki derin uçurumu kapatmak üzere bazı aracı varlıkları kabul etme ihtiyacı duyar. Ona göre bu varlıklar, Yahudilerin 'melekler', Yunanlıların 'daimonlar' diye adlandırdıkları varlıklardır. Farabi ve İbni Sina ise bu aracı varlıklar olarak Tanrı ile duyusal evren arasında yer alan On Akıl'ı kabul etmiştir (Arslan, 2010: 28).

Müslümanlar fethedilen bölgelerde İskenderiye'nin Helenistik öğretileri ile Süryaniler aracılığıyla temasa geçmişlerdir. Bu öğretilerin en önemlisi mantık alanındadır. Bundan dolayı Arapça ilk mantık yazarları Süryani Hıristiyan âlimlerdi ve onların -mantık ve tıp- arasında yakın bir bağlantıyı içeren- mantık çalışmalarındaki gelenekleri de Arapça konuşan çevreye geçmiş ve Arap mantığının gelişimi için temel oluşturmuştur (Reseber, 2013: 24).

Abbassiler devrinde Mantık tercümelerinin başladığı görülmektedir. O dönemde farklı dinlere mensup olan kişiler, Müslümanlarla tartışmalarında Mantık ilmini kullanıyorlardı (El-Behiy, 1992: 181-182). Bunun üzerine Müslümanlar Aristo mantığına karşı ilgi duymuşlar ve onu defalarca tefsir ve şerh etmişlerdir. Nihat Keklik'e göre

mantık ilminin İslam dünyasına girişi, İskenderiye Okulu vasıtasıyla olmuştur (Keklik, 1969: 37).

İbn Haldun, Mantık ilminin İslam dünyasındaki gelişim sürecinde Müslümanların sadece bir aktaran olmadığını aksine yerine göre reddedip yerine göre değiştirip yerine göre de eklemeye yaptıklarını ifade etmiştir. (İbn-i Haldun, 1991: 1161). Dolayısıyla Mantık ilmi, Müslümanların elinde müstakil ve özgün halini almıştır (Keklik, 1969: 69). Ayrıca Müslümanlar arasında asırlarca devam eden şerh geleneğinin önce İskenderiye okulunda daha sonra Süryani Hıristiyanlar eliyle Aristoteles tarafından ortaya konan Mantık ilmi bağlamında incelendiğini görülmektedir (Keklik, 1969: 68).

Eğitim açısından İskenderiye Okulunun Müslüman dünyasına tesir ettiği de iddia edilmiştir (O'leary, 1949: 16-17). Max Meyerhoff, "Hocanın yanında, dizi başında okuma geleneği şeklindeki halkalanma biçimi'nin orta çağ boyunca uygulanmasının ilk başlangıcının İskenderiye Okulu olduğunu söyler (Meyerhold, 1980: 60) Bu durumda Aristo şerhleri dışında medrese öğretim yönteminin İskenderiye Okulu vasıtasıyla Müslümanlara geçtiği iddia edilmiştir. Yine İslam dünyasında Bağdat Okulu'nda uygulanan Şerh sisteminin de İskenderiye Okulu metodu olduğu iddia edilmiştir (Rescher, 1964: 36) İskenderiye Okulunun kendine özgü bu öğretim metodu olsa da bunun Müslümanların öğretim metodunu etkilediğini söylemek için kanıt yoktur.

Arslan'a göre, Yeni Eflatunculuk tarafından geliştirilmiş olan felsefi-dinsel model sadece geç dönem Yunan ve Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasını değil, aynı dönemde ortaya çıkan Yahudi ve Müslüman düşünürleri de etkilemiştir. Zira Ortaçağ İslam dünyasında Yunan tarzı felsefe geleneğini başlatan ve onun ilk önemli temsilcisi olan Farabi, esas itibarıyla Yeni-Platoncu bir filozoftur. Bu geleneğin Farabi sonrası en ünlü temsilcisi olan ve Geç Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkisi Farabi'ye oranla daha büyük olmuş olan İbni Sina'da bu etki daha güçlü biçimde kendisini gösterir. Ayrıca İslam dünyasında Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe dönüşün bayraktarlığını yapan İbni Rüşd bile bu etkiden kendini kurtaramamıştır." (Arslan, 2010: 5).

Müslümanlar, Platon ile ilgili eserlere doğrudan değil dolaylı olarak Yeni Platoncu yorumlar aracılığıyla ulaştı. Yeni Eflatuncu yorumcular daha çok "geç dönem" İskenderiye Okulu eserleriyle tanındı. Bu durumda Müslümanların İran, Suriye, Mısır fetihleriyle beraber burada mevcut olan okullar, daha çok "Geç Dönem İskenderiye Okulu" olarak anılan dönemi yansıtır. Geç dönem İskenderiye okulunun en temel özelliği Aristo ve Platonun eserlerini şerh etmeleridir. Müslümanlar burada aslında Aristo ve Platon'un eserlerini şerh edenlerle karşılaştılar. Dolayısıyla İslam dünyasında felsefi düşüncenin şekillenmesinde bu şarihlerin önemli bir etkisi olmuştur (Eliade, 2003: 187).

Cabiri'ye göre "İskenderiye Okulu İslam kültürüne Hermetik edebiyatın girişine zemin hazırlamıştır. Ona göre Hermetizmin ana vatanının İskenderiye olduğunu düşünürsek Hermetik edebiyatın Arap İslam kültürüne iki aşamada girdiğini söylenebilir: İlki, İskenderiye ve onun Filistin'deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci aşamada ise Harran ekolu temel

kaynak olmuştur. Hiç kuşkusuz Harran'dan nakledilen birçok şey aslında İskenderiye ekolüne aittir. Çünkü 'Talim Meclisi' Harran'dan önce İskenderiye'de bulunmaktaydı (el-Cabiri, 2001: 187). Cabiri'nin bahsettiği Talim Meclisi, ilk olarak Ömer b. Abdulaziz döneminde Antakya'ya nakledilmiş, Mütevekkil'in hilafeti döneminde ise birlikte istifadeye açılmıştır." (el-Cabiri, 2001: 187).

Cabiri, Harran Okulu'nun İslam düşüncesinde yarattığı etkiyi İsrailiyâtın dini düşünce ve Hadis'te yarattığı etkiye benzetmekte ve bu okulun felsefi düşünce içinde mütalaa edilemeyecek hurafelere kaynaklık ettiğini söylemektedir (el-Câbirî, 2000: 152). Yine Câbirî, Yunan felsefi mirasının, Yeni-Plâtonculuk formunda İslam dünyasına dört akım şeklinde taşındığını; bu akımlardan ikisinin Meşrikî, diğer ikisinin de Mağribî karakterler taşıdığını ifade etmektedir. Meşrikî karakter taşıyan ekollerden birincisi, İran asıllı mütercimlerin ve yazarların oluşturduğu Fârisî karakterli ekol; ikincisi, Harran mütercim ve bilginlerinin oluşturduğu ekoldür. Yeni Eflatunculuğun Mağribî ekolleri ise, biri Cündişapûr okulunda yetişen Nesturi mütercim ve bilginlerin ekolü olup, Atina okulundan kaçıp gelen Yunanlı bilginler bu ekoldendir. İkinci Mağribî ekol ise İskenderiye'den gelen öğretim konseyidir (el-Câbirî, 2000: 152).

Yahya en-Nahvi, düşünceleri ve felsefi çalışmalarıyla hem Süryani filozofları hem de İslam filozoflarını etkilemiştir. Onun eserleri kendisinden sonra gelen Süryani filozoflar tarafından Süryanice'ye çevrilmiştir. Yahya en-Nahvinin öğrencisi olan İskenderiye'li İstefan'ın eserleri Emeviler döneminde İskenderiye'de Halid b. Yezid b. Muaviye zamanında biliniyordu (Doru, 2007: 43).

Süryaniler İsa'nın doğası ve diğer konularda kendi felsefi düşüncelerini temellendirmek için Mantık ilmine başvurmuşlardır. Süryanilerin bu teolojik tartışma geleneğinin Müslümanlara geçtiği görülmüştür (Doru, 2007: 46). İskenderiye Okulunun felsefe ve din arasında uzlaştırma çabası ve Yeni Eflatuncu öğretiler ve özellikle südür fikri İslam filozoflarını etkilemiştir. Ayrıca bu etkilenmede İskenderiye merkezinde Süryani çevirmenlerin rolünün büyük olduğunu söyleyebiliriz (Doru, 2007: 48). İskenderiye Okulunun altıncı asrın sonlarına doğru Hıristiyan bilginlerin idaresine geçmesinden önceki son temsilcisi ise Olympiodoros'tur. Bu okul daha sonra gerek Bizans gerekse İslam dünyasında Yeni-Platoncu etkinin korunması ve devamı bakımından önemli bir rol oynayacaktır (Arslan, 2010: 232).

7. Sonuç

İslam düşüncesinin gelişim döneminde farklı kültürlerden ne oranda etkilendiğine dair tartışmalar devam etmektedir. Bu tartışmalarda İslam düşüncesinin başta Yunan felsefesi ve Hıristiyan inancı olmak üzere farklı inanç ve kültürlerin etkisiyle şekillendiğini dile getirenler olsa da buna dair güçlü bir kanıt ileri süremedikleri söylenebilir. Bu çalışmada İslam düşüncesinin farklı bir kültür çevresiyle ne boyutta etkileşime girmiş olabileceğini anlamak üzere İskenderiye Okulu inceleme konusu yapılmıştır.

Antik Mısır dini, Yunan felsefesi ve Yahudi kültürünün birlikte harmanlandığı bir düşünce merkezi olan İskenderiye okulunun, kuruluş ruhuna uygun olarak

eklektik bir sisteme sahip olduğu söylenebilir. Platon ve Aristoteles gibi büyük felsefecilerin; Septizm, Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi önemli felsefi akımların öğretiminin yapıldığı İskenderiye Okulu, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerin de gelişmesine öncülük etmiştir.

İlk kurulduğunda Helenistik felsefi öğretiyi savunan İskenderiye Okulunun barındırdığı çoğulcu ve eklektik yapısıyla başta Yahudi ve Hıristiyan teolojisi olmak üzere pek çok din ve inanç ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir. İskenderiye Okulunun çoğulcu ve eklektik yapısının aslında İskenderiye kenti ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Zira İskenderiye şehri, sahip olduğu kozmopolit yapısıyla neredeyse insanlığın tüm ırkların yaşadığı mekân vasfını da taşımaktadır.

İskenderiye Okulu ile Yahudi teolojisi arasında İskenderiyeli Philo üzerinden bir ilişkinin olduğunu gösteren çalışmalar, benzer etkinin Konsiller, Monofizit-Diyafizit tartışmaları ve Kristoloji gibi konular bağlamında Hıristiyan tarihinde ve teolojisinde de söz konusu olduğunu göstermektedir. En büyük dönüşümü Hıristiyanlık ile kurduğu ilişkiyle yaşamış olan İskenderiye Okulunun, Nesturi-Monofizit Kiliseleri ve Hıristiyan Kilise Babaları aracılığıyla İslam düşüncesini de belli alanlarda etkilediği söylenebilir. İskenderiye'deki bütün okullarda yaygın ve ortak olan Yeni Platoncu'lüğün ve alegorizmin belli ölçülerde Müslümanları etkilediğini söylemek mümkündür.

Hıristiyanların kendi teolojilerinde felsefi ve mantıksal çıkarımlarda bulunması geleneğinin, Müslümanların inançlarını savunmada faydası olmuştur. İskenderiye Okulunun mantık, felsefe ve tıp gibi ilimlerde İslam düşüncesi üzerinde belirgin bir etkisi olmuştur. Özellikle Aristoteles ve Platon'un geç dönem şarihlerinin İskenderiye'de ortaya koydukları eserler, Müslüman filozofların Yunan felsefesini yorumlamalarında etkisi olmuştur. Bunun dışında talim meclisi, ders halkası ve ilim metoduna dair konularda da göz ardı edilemeyecek tesirleri olmuştur.

Sonuç olarak kültürler arası etkileşimi ve diyalogu doğal kabul ettiğimizde İslam düşüncesinin de farklı zamanlarda diğer kültürlerle karşılıklı alışverişlerde bulunduğunu inkar edilemez. Ancak İslam düşüncesi, İskenderiye Okulu örneğinde de görüldüğü üzere, hiçbir kültürel birikimi olduğu gibi almamış, onu değer ve düşünce dünyasına göre yorumlamış ve özgün bir niteliğe kavuşturmuştur. İskenderiye Okulunun Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde bıraktığı baskın tesirin bir benzerini İslam düşüncesi üzerinde oluşturmaması da bu konudaki tespitimizi doğrular niteliktedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. (2010). Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Adamson, Peter. & Richard c. Taylor. (2015). İslam felsefesine giriş. (Kaya, M. Cüneyt, Çev.) İstanbul: Küre yayınları.
- Andre Bonnard. (2004). Antik Yunan Uygarlığı 3, (Kurt, Kerem, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayınları.

- Arslan, Ahmet. (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi 5. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aykıt, Dursun Ali. (2011). Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo. İstanbul: Eskiyeini Yayın Evi.
- Aydın, Mahmut- Duran, Asım. (2019). Kur'an ve Hıristiyanlar, İstanbul: Kuramer.
- Fayda, Mustafa. (2006). "Mübâhele" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları, 31/425.
- Alfred J. Butler., & D. Litt., F.S.A., (1978). The Arab Conquest of Egypt ,Edited by P.M. Fraser, Oxford; Oxford University Press.
- Alain de Libera. (2005). Ortaçağ Felsefesi. (Meral, Ayşe, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Arslan, Ahmet. (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi 5. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, Nahide. (2016). Mutezilenin Altın Çağı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bakkal, Ali. (2006). Harran Okulu. İstanbul: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Bayraktar, Mehmet. (1988). İslam Felsefesine Giriş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Gökberk, Macit, (1985). Felsefe Tarihi, İstanbul:Remzi Kitabevi.
- Chisholm, Hugh. (1911). "Alexandrian School". Encyclopædia Britannica. Cambridge: Cambridge Press.
- Carmen Chica. (2016). Alexandria: History and Culture, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2016.
- Weidner, Franziska. (1973). Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Dini İlmî Edebi Aylık Dergi, cilt: XII, Sayı: 2, Mart-Nisan. Der Beitrag des İslam zur Wetlkultur (İslamiyet'in Dünya Kültürüne Hizmetleri. (Turan Mehmet, Çev.) Ankara: Emel Matbaacılık.
- Droysen, (2007). Büyük İskender Tarihi. (Baykal,B.Sıtkı, Çev.) İstanbul: Dharma Yayınları.
- De Lacy O'Leary D.D, (1949). How Greek Science Passed to the Arabs, London: Assyrian International News Agency Books Online.
- Doru, Nesim. (2007). Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Dawson, Christopher. (1976). Batının Oluşumu. (Tayanç Dinç, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları
- Eliade, Mircea. (2003). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III. (Berktaş, Ali, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fr.Tadros Y. Malaty. (1994). The School of Alexandria Book One Before Origen,Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. (2008). İslamda Kültür ve Bilgi, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslam Medeniyetine Katkıları, Abdurrahman Badawi, cilt:5, 439.
- el-Câbirî Muhammed Âbid..(2001). Muhammed Abid, Arap-İslam Aklının Oluşumu. (Akbaba, İbrahim, Çev.) İstanbul:Kitabevi Yayınları.
- (2000). Felsefi Mirasımız ve Biz. (Aykut, Said, Çev.) İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
- Franziska Weidner, Der Beitrag des İslam zur Wetlkultur (1973).İslamiyetin Dünya Kültürüne Hizmetleri. (Özdemir, M. Turhan, Çev.) Dini İlmî Edebi Mesleki Aylık Dergisi XII/2 Ankara: Emel Matbaacılık.
- Grant, Edward. 2008 (2020). The Fate of Ancient Greek Natural Philosophy in the Middle Ages: Islam and Western Christianity. The Review of Metaphysics, 613, 503-526. Retrieved De,from <http://www.jstor.org/stable/20130975>.
- Gözütok, Şakir. (2006). İslam Eğitim tarihinde Müessesleşme, Dilli Araştırmaları.
- Gutas, Dimitri.,(1998). Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society London: Routledge.
- Garth Fowden.(2004). Alexandria between Antiquity and Islam: Commerce and Concepts in First Millennium Afro-Eurasia, Online ISSN: 1867-0318, Millennium | Volume 16.
- Gördük, Yunus Emre. (2011). İşari Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batını Yorumdan Farkı, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2011, cilt: XI, sayı: 2,
- Gündüz, Şinasi. (2017). "Alegorik tefsir" Din ve İnanç sözlüğü, İstanbul: Vadi Yayınları.
- H. J. Blumenthal. (1972) Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity, Berlin: Egyptian University of Liverpool.
- Hussein El-Zohary. (2016). The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.
- Harry Austryn Wolfson. (2001)Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı. (Turhan, Kasım, Çev.) İstanbul:Kitabevi.
- Hobson, John. (2015). M. Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri. (Ermert, Esra, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Harrington, L. (2003). "Allegory", New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Detroit: Thomson & Gale.
- İbrahim, Fazıl Halil. (2001).Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri., (Aslan, Ahmet, Çev.) Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İnan, Ahmet. (2006). Harran Okulu, 1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu. Şanlıurfa: Şelale Matbaası.
- Keskin, İbrahim. (2014). Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya Din ve İslam, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

- Kalın, İbrahim, (2007). İslam ve Batı. Ankara: İsam Yayınları.
- Kayacık, Ahmet. (2004) Bağdat Okulu. İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- (2009). Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd. Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd, cilt: II.
- Fr.Tadros Y. Malaty. (1994). The School of Alexandria Book One Before Origen,(Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church.
- Majid Fakhry. (2000) 'Philosophy and Theology: from the Eighth Century CE to the Present,' in J. L. Esposito, ed. The Oxford History of Islam Oxford University Press.
- Macleod, Roy (2006). İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünyanın Öğrenim Merkezi, Ankara: Dost Yayınları.
- Namık, Mustafa. (1993). Küçük Felsefe Tarihi. İstanbul: Tefeyüz Kütüphanesi.
- Keklik Nihat. (1969). İslam Mantık Tarihi, İstanbul: Edebiyat Basımevi.
- Önkal, Ahmet. (1998) "Hicret", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları, 17/459.
- Özgüdenli, Osman Gazi. (2004) "Merv", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları.
- Paul Getty, (1996). Alexandria and Alexandrianism, California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Rudolf Pfeiffer,(1968). History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age, New York Oxford University Press,
- Rescher, Nicolas, (1964). The Development of Arabic Logic, Pittsburgh.
- Sönmez, Zekiye. (2012). İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şelebi, Abdülcelil. (2004). Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri. (Arslan, Gıyasettin, Çev.) Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Sandra Toenies Keating. (2008). What Catholics Should Know About Islam, General Editor.Father Juan-Diego Brunetta, New Haven: Knights of Columbus Supreme Office.
- Tarakçı, Muhammed. (2010). Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/9.
- Tortuk, Bilgehan Bengü Sinan. (2006). B. Sabit'e Göre Hikmet ve Edebin Tazammunları, I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, cilt: I.
- Kaya, Mahmut. (2004). "Meşşâiyye" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları, 29/393.
- L. E. Ramelli.(2012). Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture, Boston: Christian-Jewish Learning at Boston College.
- Utku, Ali. (2010). "Ahmet Midhat: "Darülfünun Kürsüsünden Felsefe Tarihi Dersleri, Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları, 18. sayı (İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Özel Sayısı).
- Ülken, Hilmi Ziya. (1983). İslam Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vural, Mehmet. (2016). İslam felsefesi tarihi İslam düşüncesinin tarihsel seyri. Ankara: Elis Yayınları.
- Yücel, Ahmet. (2003). Oryantalistler ve Hadis. İstanbul: M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfı yayınları.
- (2012). Yüksel, Ahmet Turan, İslam'da Bilim Tarihi. Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- Willem Hendrik Oliver. (2018). Influence of the Catechetical School of Alexandria on the growth and development of Christianity in Africa, Unisa: University Of South Africa.
- William Montgomery Watt. (2000). Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu-Yanlış Anlaşımaların Eleştirisi. (Aydın, Fuat, Çev.) İstanbul: Birey Yayınları.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Lighthouse_of_Alexandria (Erişim: 05.06.2020)
- <https://www.ancient.eu/article/207/what-happened-to-the-great-library-at-alexandria/> Erişim: 05.06.2020
- https://en.wikipedia.org/wiki/Allegorical_interpretations_of_Plato (Erişim: 05.06.2020)
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Grek-Baktriya_Krall%C4%B1%C4%9F%C4%B1 (Erişim: 10/10/2020)
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Merverişim_tarihi 05.06.2020(Erişim: 06.06.2020)
- <https://www.historicjesus.com/glossary/jewsofalexandria.html>(Erişim: 07.06.2020)
- <https://www.dunyadinleri.com/tr-TR/dunya-dinleri/Hristiyan-kutsal-metinleri/oku-kitab-i-mukaddes-tefsirleri>(Erişim: 12.06.2020)
- <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism/>(Erişim: 11.06.2020).

Extended Abstract

There is no serious dispute that Islamic sciences were shaped by their own resources during their formation period. We can say that many branches of science, especially Tafsir, Hadith and Fiqh, are fed by the basic sources and internal dynamics of Islam. It is possible to say that in this period, Muslims did not have foreign cultural experience and their products were nourished by the dynamics of Islam. Despite this, it has been claimed that the Islamic thought lost its originality as the Muslim conquest policy expanded and encountered different cultural basins. Rather, in these claims made by orientalists, it is stated that Muslims serve as a mere tool between Greek culture and modern Western thought.

Those who oppose this claim of the orientalists argued that Muslims had an influence on the rise of the West, and although there were encounters with different cultures and minor interactions in Islamic thought, this interaction was not as great as the orientalists claim. According to them, Muslims did not only transmit the knowledge of the Greeks, but also internalized, deepened and enriched within themselves. In fact, according to some, the West today owes its rise to the East, more specifically to the Muslims. Therefore, those who defend this idea argued that Muslims contributed to the rise of modern Western civilization.

It is a claim that requires proof that Muslims are seen as merely a bridge that transmits Greek thought. In the classical period of Islamic thought, the copying of original works other than translations and commentaries and the fact that there are many Islamic philosophers' works that have not been translated into Latin are enough to dismiss the evaluations that Islamic thought is merely a bridge. Muslims corrected many mistakes in ancient culture and reached their own unique conclusions. As a matter of fact, it can be easily said that the sciences of Algebra and Chemistry have become an independent science by the hands of Muslims.

The interaction between culture and civilizations is natural and civilization or culture cannot be attributed to a nation / group. Undoubtedly, there is an interesting similarity between civilization and an infectious disease. Accordingly, both pass from one community to another through contact. There is no independent culture or civilization on its own. Culture and civilizations interact with other civilizations. In this sense, it is natural that different civilizations have contributed to the formation of Islamic thought.

To understand the extent to which Islamic thought was influenced by other cultures in the classical period, one can look at the Alexandria school. The Alexandria School is centrally located in keeping different beliefs together. It is thought that the Alexandria School, which advocated Hellenistic philosophical doctrine when it was first established, is connected with many religions and beliefs, especially Jewish and Christian theology, with its pluralistic and eclectic structure. As an ancient school that started in the 4th century BC and lasted for about a thousand years, the Alexandria School previously influenced Judaism through Philo and Christianity through Clement and Origen. It seems that the pluralistic and eclectic structure of the Alexandria School is actually connected with the city of

Alexandria. Because the city of Alexandria, with its cosmopolitan structure, is the place where almost all races of humanity live. Westerners, who cannot accept that the Alexandria School had an influence on Jewish and Christian culture, but did not affect Islamic culture, continue to claim that it also influenced Islamic culture.

In the cosmopolitan city of Alexandria, it can be said that there is not only one school but more than one school. Allegorism and philosophy dominate all of these schools. Great philosophers like Plato and Aristotle; Being the center of important philosophical movements such as Septism, Stoicism and Yeni-Platonism, Alexandria Schools also pioneered the development of sciences such as mathematics, astronomy, medicine, sociology, logic, geography.

The Alexandria School has historically largely lost its existence before the formation of the Islamic sciences. However, the thought and cultural background represented in the Alexandria School has continued to influence in different ways. While this study aims to reveal the extent to which Islamic sciences may have been influenced by a different cultural environment, based on the example of the Alexandria School, on the other hand, it aims to analyze the means by which the Alexandria School creates this effect.

The Alexandria School is also important in showing the dimensions of the interaction between an ancient philosophical tradition and a heavenly religion. In this sense, the Nestorian-Monophysite Churches and Christian Church Fathers of the Alexandria School, which had the greatest transformation in the third and fourth centuries by influencing both Patristic philosophy and councils, through its relationship with Christianity, allegedly influenced Muslims. In addition, it was stated that the Alexandria School, which pioneered the development of sciences such as Mathematics, Geometry, Algebra, Medicine and Astronomy, left an important legacy to Muslims in these areas. In order to end the dispute between Aryus, one of the prominent members of the Church of Alexandria, and Atanasius of Alexandria, the Bishop of Alexandria, 321 Nicaean councils were convened at the call of the Emperor and the ideas of Atanasius of Alexandria were accepted. In this sense, with the removal of the pressure on Christians, we see that the theological debates in Christianity are around the members of the Alexandria Church. In this sense, the tradition of Christians making philosophical and logical inferences in their theology has been helpful in defending the beliefs of Muslims.

The Alexandria School had a significant influence on Islamic thought in sciences such as logic, philosophy, and medicine. Especially the works of late period commentaries of Aristotle and Plato in Alexandria had an effect on Muslim philosophers' interpretation of Greek philosophy. Apart from this, the training council had an undeniable effect on the subjects related to the lesson circle and the method of science.

As can be seen in the example of the Alexandria School, Islamic thought has not taken any cultural accumulation as it is, interpreted it according to its own values and world of thought and made it unique. It appears that the Alexandria School did not have as dominant influence on Islamic thought as Judaism and Christianity.



Araştırma Makalesi • Research Article

Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştirisi*

Individual and Social Criticism in Baba Tahir-i 'Uryan's Works

Nesim Sönmez^{a, **}

^a Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Van/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-6315-6075

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 14 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Baba Tâhir-Uryan,
Hamedan,
Dübeytî,
el-Kelimâtu'l-Kisâr.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 14 May 2021
Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Baba Tâhir 'Uryan,
Hamedan,
Dübeytî,
el-Kelimâtu'l-Kisâr.

ÖZ

Baba Tâhir-i 'Uryan kesin olmamakla birlikte 10. Yüzyılın ikinci yarısı ile 11. Yüzyılın ilk çeyreğinde bugünkü İran'ın Hemedan şehrinde yaşamış ve aynı yerde vefat etmiş büyük bir mutasavvıf ve şairdir. Arkasında dört eser bırakmıştır. Bunlar Dübeytiller adında Kürtçe'nin Lori lehçesi ile yazılmış bir divan, bentlerden oluşan şiirler, el-Kelimâtu'l-Kisâr adında Arapça nesir şeklinde yazılmış ve adeta bir tasavvuf lügati şeklinde olan eseri ile gazelleridir. Baba Tâhir genel olarak eserlerinde ilahi aşk-ı ele almaktadır. Bu makalede Baba Tâhir-i 'Uryan'ın kısaca hayatı verilip eserleri tanıtıldıktan sonra eserlerinde değindiği bireysel ve toplumsal eleştiriler hakkındaki görüşlerini irdelenecektir.

ABSTRACT

Although it is not certainly, Baba Tâhir-i 'Uryan is was a great sufi and poet who lived in the city of Hamedan in today's Iran in the second half of the 10th century and in the first quarter of the 11th century. He left four works behind. These are a diwan named Dübeytîl, written in the dialect of Lori, and his work, which is written in the form of an Arabic prose called al-Kelimâtu'l-Kisâr and is almost like a sufi glossary. Baba Tâhir generally deals with divine love in his works. Through this article, after giving the life of Baba Tâhir-i 'Uryan briefly and introducing his works, we will check his views on the individual and social criticisms he mentioned in his works.

1. Giriş

Edebî eserler, yazıldıkları dönemlerin siyasî, sosyal, kültürel, ahlaki ve fikrî özelliklerini taşımaları bakımından büyük bir öneme haizdirler. Edebiyatın önemli konuları arasında sayılan eleştiri; bireyin ve toplumun ahlâkı, felsefi, dinî değer yargıları, gelenekleri ve kültürleriyle yakın ilişki içerisindedir. Eleştiri, içerik bakımından her toplumun kültür ve edebiyatının en eski türleri arasında yerini almıştır. Her ne kadar Antik Çağ Yunan ve Roma gibi medeniyetlerin

konuyla ilgili kültürlerinin bir kısmı günümüze kadar ulaşmışsa da birçok medeniyetin bu husustaki birikimi zamanla yok olup gitmiştir. Örneğin parlak bir medeniyete sahip Nil Vadisi, Mezopotamya ve diğer bölge halklarının ne tür bir eleştiri anlayış ve tarzına sahip oldukları günümüze ulaşmamıştır.

Edebi eleştiri Batı toplumu ile doğu toplumu arasında bazı farklılıklar göstermektedir. Şöyle ki Batı toplumunda eleştiri çoğunlukla çirkin, yanlış ve gülünç âdetler ile hâdiselerin

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding Author.
e-posta: nesimsonmez@yyu.edu.tr

mahiyetini zarafet ve maharetle ortaya koymak olarak anlaşılmalı ve böylece eleştiri, edebî bir tür olmanın yanında kendisine sosyal bir fonksiyonun yüklendiği bir edebî tür haline gelmişken doğu edebiyatlarında eleştiri, genellikle ön plana çıkmış ama sosyal karakteri bulunmayan gerçek kişilerin yerilmesine dayanmakta ve daha çok şahsi kinin ortaya konulduğu bir edebî tür olarak görülmektedir (Çiftçi, 2002: 14).

Söz konusu meselenin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için konu ile alakalı olan hiciv ve hezl kavramlarının içerdiği anlamları vererek tarihi seyirleri hakkında kısaca değinmekte fayda vardır.

Konumuz olan eleştiri ile alakalı edebiyat tarihi seyri içerisinde en çok kullanılan kavramlar hiciv ve hezl kavramlarıdır. Her ne kadar ilk başta hiciv ile hezl kavramları birbirlerinden farklı birer tür olarak görülmüşler de aslında birbirlerinden çok da farklı yönleri bulunmamaktadır (Çiftçi, 2002: 29).

Hiciv kelimesi Arapça asıllı bir kelime olup mazisi “heçâ” müzarisi “yehcû” olan filin mastarı olarak gelen ve “hecv” veya “hicâ” şeklinde okunan bir isimdir. Hiciv, sözlükler de “Bir lafzı, harflerini sayarak ve heceleyerek okumak; serzeniş, yeme, zem, sövgü, alay ve maskaraya almak; bir insan veya hayvan yahut nesnenin kusurlarını saymak, kendisini kötülemek, yermek, serzenişte bulunmak, sövmek, boş ve anlamsız söz söylemek...” şeklinde tanımlanmaktadır (Abâdî, 2008: 1678). Hiciv kelimesinin edebî ıstılah olarak sözlüklerde “methin zıddı” şeklinde tanımlanmıştır (İbn Manzûr, 1965: XV/353; el-Cevahiri, 1979: VI/2579). Çağdaş sözlük ve ansiklopedilerde ise “Bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, onu yermek (İbn Manzûr, 1965: XV/353; Durmuş, 1998: VII/447); şiir konularından biri olan hiciv, ferdin, cemaatin ve bir âdetin şeklini yahut hayat veya varlığının görüntüsünü çirkin göstermektir” (Mişal ‘Asî - Emil Bedî’ Ya’kûb, 1987: 1281) şeklinde tanımlanmıştır.

Yukarıda geçen tanımlar göz önünde bulundurularak kısaca hiciv kelimesini “içerik bakımından lirik edebiyatın türlerinden biri olup “methin zıddı”, “şiir ve nesir diliyle bir şeyin veya bir kimsenin yerilmesi, kusur ve kötülüklerinin sayılması; ister iddia, ister gerçek olsun bir şeyin varlığındaki çirkinliklere yapılan her türlü işaret ve vurgudur” (Çiftçi, 2002: 34) şeklinde tanımlamak mümkündür.

Hiciv kelimesi Arapçadan, Farsça, Kürtçe ve Türkçeye geçmiştir. Ama günümüz Kürtçesinde hiciv kelimesi yerine daha çok “rexne” kelimesi kullanılmaktadır.

Hiciv kavramından bahsedildiğinde akla gelen kavramlardan birisi de hezl kavramıdır. Çünkü bu kavram Farsça da genel itibarıyla hiciv kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır (Çiftçi, 2002: 34). Hiciv kelimesi gibi hezl kelimesi de Arapça kökenli bir kelime olup mazisi “hezele” ve “hezile” müzarisi ise “yehzilu” ve “yehzelu” şeklinde gelen fiilin mastarıdır. Sözlükte “birini zayıflatmak veya birinin zayıflaması; çok zayıf olmak, bir deri bir kemik kalmak, cılız ve zayıf olmak; şaka yapmak yahut birine takılmak, birine şaka yapmak; (isim olarak) yararsız söz; manası kastedilmeyen kelime; ciddinin zıddı; yani ne hakiki ne de mecazî anlamı kastedilen lafız; ciddi sözün karşıtı anlamlarına gelmektedir” (el-Curcâni, tsz: 113; Durmuş,

1998: XVII/305-306; Kâmûsu’l-Mûhît, 2008: 1692-1693). Edebî bir terim olarak da hezl, “içinde birinin zemmedildiği ve kendisine uygun bulunmayan şeylerin nispet edildiği şiir yahut içinde ahlâk ve edebe aykırı anlamların yer aldığı söz, ciddinin aksine şaka ve eğlenme amacıyla, içerisinde kaba, ahlâka ve edebe aykırı mazmunların kullanıldığı şiir ya da nesir vb...” anlamlara gelmektedir (Çiftçi, 2002: 34).

Doğu toplumunda hicivin ortaya çıkma tarihi köklü bir edebiyata sahip olan Arapların cahiliye dönemine dayanmaktadır. Daha sonraları İslam dininin gelişi ile birlikte bir edebî tür olarak yaygınlaşmıştır. Arap edebiyatının tesiri ile bu edebî tür önce Farslara, onlardan da Türkler, Kürtler ve diğer milletler arasında yayılmaya başlamıştır (Çiftçi, 2002: 113-114).

Eleştiri, beslendiği kaynaklar ve amaçladığı hedefler açısından benzerlikler göstermesine rağmen her milletin sosyal ve kültürel yapısı, dolayısıyla edebî gelenekleri onu belirli bir çerçeveye sokmaktadır.

Edebî bir tür olarak eleştiri, X ile XI. Yüzyılda sistematik olarak gelişmiş değildir. Yapığımız araştırmalar neticesinde bu dönemde konu ile alakalı müstakil eserlere rastlayamadık. Ancak şairler, telif ettikleri eserlerinin bazı bölümlerinde eleştiri türünde şiirler yazmışlardır. Araştırmanın konusu olan Baba Tâhir-i Uryan, kaleme aldığı “Dubeyti” adlı manzum eserindeki bazı dubeytilerde ve gazellerinde sosyal eleştiriye yer vermiştir. Söz konusu bu dubeytiler ve gazeller irdelenecektir.

2. Baba Tâhir-i ‘Uryân

Bu bölümde kısaca Baba Tâhir-i ‘Uryan’ın hayatından bahsedildikten ten sonra eserleri tanıtılacaktır.

2.1. Hayatı

Baba Tâhir, İran’ın Hemedân şehrinde yaşamış şâir ve tasavvuf ehli bir şahsiyettir (Yazıcı, 1991: IV/370; Temo, 2013: 180; Çelik, 2015: 247). Baba Tâhir’in hayatı ile alakalı elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Şairin hayatı hakkında bilgi veren eserler arasında da bir birliktelik bulunmamaktadır. Aşağıda da aktaracağımız gibi şiirlerinde bazen Lorî bazen de Hemedânî mahlasını kullanması onun bugünkü İran’ın Loristan bölgesinde yaşayan Kürtlere mensup olduğu ve memleketinin de Hemedan şehri olduğunu göstermektedir.

Baba Tâhir’in doğum ve ölüm tarihleri hakkında kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Rıza Kuli Han Hidayete göre Baba Tâhir, Hemedân’da yaşayan ve Uryan lakabıyla halk arasında tanınan, döneminin önemli filozof, bilgin ve ariflerden olup 401/1010 tarihinde vefat etmiştir (Hidayet, 1381hş: II/1197; Takane, 2008:13). Bazı araştırmacılar ise Baba Tâhir’in aşağıdaki dubeytisinde geçen “elifqed”, “behr” ve “elf” kelimelerini ebced hesabıyla hesaplayarak kendisinin doğum tarihini bulduklarını söylemişlerdir. Bu araştırmacılara göre elif boylu anlamına gelen “elifqed”, deniz anlamına gelen “behr” ve Tâhir kelimelerinin her biri ebced hesabına göre 215 sayısını vermektedir. “Elf” kelimesinin karşılığı olan 111 sayısı ile daha önce bulunan 215 sayısı toplandığında 326/936 tarihi elde edilmektedir. Elde edilen bu tarihin, şairin doğum tarihi olduğunu söylemektedirler.

Dubeytinin Lorcası

Mû an behr em ke der zerf âmedestem

Çû nuqte ber serê herf âmedestem

Be her elfî elifqeddî ber âye

Elifqedd em ke der elf âmedestem (Yıldırım, 2013: 171).

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Ben o denizim ki küp içinde geldim

Nokta gibi harfin üstüne geldim

Her bin yılda bir elif boylu biri gelir

Ben o elif boyluyum ki bu “bin”de geldim

Reşid Yasemî de Baba Tâhir’in yukarıda verilen dubeytiye dayanarak doğumu ile alakalı 390/999 ve 391/1000 tarihlerini vermektedir (Yasemî, 1375hş.: 53; el-Fıkhü'l-İslâmî, tsz.: I/29).

Baba Tâhir ile alakalı bugün elde bulunan en eski kaynak Râvendî (ö.603/1207)'nin *Râhetü's-Sudûr ve Ayetü's-Surûr* adlı eseridir. Râvendî, 599/1203 tarihinde Arapça olarak telif ettiği bu eserinde Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in (1040-1063) hayatından bahsederken onun Hemedân'a gittiği sırada, dönemin ünlü evliyalarından olan Baba Tâhir, Baba Ca'fer ve Şeyh Hamsâ ile karşılaştığını söyler, ardından da Baba Tâhir ile aralarında geçen meşhur konuşmayı aktarmaktadır. Bazı kaynaklara göre Sultan Tuğrul Bey'in Hemedân'a geliş tarihi, 447/1055'tir. Bu bilgiye göre Baba Tâhir, söz konusu tarihte yaşamaktadır. Ancak bazı araştırmacılar Tuğrul Bey ile Baba Tâhir'in buluştuğuna dair bilgiyi eleştirmektedirler (Bkz.: Hidâyet, 1381hş.: 1197; Zeki Bey, 2005: 74-75; Takane, 2008: 18).

Baba Tâhir'in doğum tarihinde olduğu gibi ailesi hakkında da bugün bizi aydınlatıcı bilgiler mevcut değildir. Kendisine ait olduğu kesin olmayan bir dubeytide babasının adının Ferîdûn olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu dubeyti şöyledir:

Dubeytinin Lorcası

Ezîza merdî ez namerdî nayî

Fixân û nale ez bîderdî nayî

Heqîqet şinew ez Pûr Ferîdûn

Ke şu'le ez tennurê serdî nayî (Yıldırım, 2013: 352)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Azizim! Mertlik çıkmaz namert olandan

Feryat ile figan çıkmaz dertsiz olandan

Sen Feridun'un oğlundan işit hakikatleri

Ki alev çıkmaz soğuk tandırdan

Kaynaklarda “Bîbî Fatıma” adında bir kız kardeşinin olduğu bilgisi de geçmektedir. Kesin olmamakla beraber Baba Tâhir 447/1055? tarihinde Hemedân şehrinde vefat etmiştir (Selefi-Doski, 2008: 47-49; Yazıcı, IV/370: Temo, 2013: 370-371).

2.2. Adı

Klasik dönemin birçok şairi, şiir yazarken genellikle mahlas kullanmaktadır. Baba Tâhir'in dubeytileri incelendiğinde adının Tâhir olduğu ve bu adı ayrıca kendisine mahlas olarak da kullandığı anlaşılmaktadır (Yıldırım, 2013: 13). Aşağıda verilen dubeytide görüleceği gibi şair, “Tâhir” ismini kendisine hem ad hem de mahlas olarak kullanmıştır.

Dubeytilerin Lorcası

Xwudawenda be firyadê dilum res

Kesê bêkes tûyî mû mande bêkes

Heme goyend Tâhir kesî nedâre

Xwuda yarê men e çi hacetî kes (Yıldırım, 2013: 141).

Dilî dîrum çû murxe paşikeste

Çû keştî ber lebe derya nişeste

Heme goyend ke Tâhir tar binewaz

Seda çûn mîheded tarê şikeste? (Yıldırım, 2013: 285).

Dubeytilerin Türkçe Tercümesi

Yetiş ya Hudâ! Feryattır kalbimin sesi

Kimsesizim, sensin kimsesizlerin kimsesi

Diyorlar ki “Tâhir”in kimsesi yoktur

Dostum Allah'tır, ne gerek başka birisi!

Gönlüm kanadı kırık kuşa benziyor

Gemi gibi denize oturuyor

Diyorlar ki; “Tâhir davul çal!”

Kırık davuldan ses çıkar mı?

2.3. Mahlası

Baba Tâhir'in kendisi için beş ayrı mahlas kullandığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki olan “Tâhir” ismini hem kendisine ad hem de mahlas olarak kullandığını yukarıda ifade etmiştik. Diğer mahlasları ise şunlardır.

2.3.1. Baba

Baba lakabı; bazı mutasavvıflar, tarikat şeyhleri, bu şeyhlerin tayin ettiği halifeler ve meczûb diye tanımlanan bireyler için kullanılan bir unvandır. Bu unvana kavuşmuş şahıslar genel olarak belli bir olgunluğa erişmiş kişilerdir ve halk nezdinde saygı görürler (Cebecioğlu, 2014: 61). Baba Tâhir tasavvuf şeyhi olması hasebiyle baba lakabını kendisine mahlas olarak kullandığını aşağıda örnek olarak vereceğimiz gazelinden de açıkça anlaşılmaktadır. Baba Tâhir şöyle diyor:

Gazelin Lorcası

Mû ez rûzê ezel Tâhir bizadem

An ez rûnam Baba Tâhir estem (Yıldırım, 2013: 15).

Gazelin Türkçe Tercümesi

Ben ezelden beri tahir (pak) doğdum

Bu nedenle ismen Baba Tâhir oldum

2.3.2. 'Uryan

'Uryan mahlası, Baba Tâhir'in çokça kullandığı bir mahlastır. Kelimenin aslı Arapça olup sıfat olarak elbisesiz, örtüsüz, soyunmuş, arınmış, kurtulmuş ve çıplak anlamına gelmektedir (Kamûsu'l-Mûhît, 2008: 1084; Şemseddin Samî, 2013: 1122). Bu lakabı, genel olarak her kalender şeyhi için kullanılmıştır (Ocak, 2016: 72; Çelenk, 2019: 13). Şu dubeyti de şairin 'Uryan lakabını mahlas olarak kullandığını görmekteyiz.

Dubeytinin Lorcası

Nezûnem rût û 'Uryanum kî kerde

Xwudim cellad û bî cûnum kî kerde

Bide xencer ke ta sîne kunem çak

Bebînem işq ber cûnum çi kerde (Yıldırım, 2013: 286).

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Bilmiyorum beni kim çırılçıplak yapmış

Celladım benim, kim canımı almış

Bir hançer verin de yarayım sinemi

Ki göreyim aşk bana neler yapmış

Kavramsal olarak Baba Tâhir'in neden 'Uryan lakabını kullandığı üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bazıları şunlardır:

Baba Tâhir dünya malına kıymet vermeyip ondan el etek çekip, çok soğuk bir iklime sahip olmasına rağmen Hamedân şehrinde ömrünün büyük bir kısmını kulübe ve mağaralarda geçirip derviş hayatı yaşadığını ifade etmek için bu lakabı kullanmıştır (Kûb, 1377hş.: II/500-501; Rûhânî, 1386 hş.: I/65-66; Yıldırım, 2013: 16).

Diğer bir rivayette bu lakab, el yazmalarında yanlışlıkla "Uryan" şeklinde kayıt altına alınmıştır. Hâlbuki bu kelimenin doğru şekli "azad" ve "şerif" anlamına gelen "aryan" dır (Yıldırım, 2013: 16).

Başka bir görüşe göre de dış görünüşüne önem vermeyip üstü başı yırtık bir halde çarşı ve pazarlarda dolaştığı için kendisine bu lakabı kullanmıştır (Rûhânî, 1386 hş.: 65-66; Fehrayî, 1387 hş.: 9; Yıldırım, 2013: 16).

Baba Tâhir ile alakalı aktarılan başka bir menkıbeye göre ise kendisi kış mevsiminde medresenin bahçesinde bulunan havuzun buzlarını kırıp sabaha kadar içinde kaldığı için bu lakabı kullanmıştır (Yıldırım, 2013: 16; Çelenk, 2019: 14).

2.3.3. Lorî

Baba Tâhir'in kullandığı bir başka mahlas da "Lorî" mahlasıdır. Kendisinin aslen Lor olması ve yaşadığı bu bölgenin de Loristan diye adlandırılması hasebiyle bu mahlası kullandığı ifade edilmektedir. (Kûb, 1377hş.: 500; Zeki Bey, 2005: 132) Loristan diye adlandırılan bölge; batısında Irak, doğusunda Rûdsezar, güneyinde Huzistan, kuzeyinde de Hersin ve Nihavend şehirlerinin bulunduğu İran'ın bir eyaletidir. Bölgenin kuzeybatı ve güneybatısında

uzanan ve rakımı yüksek sıra dağları ile çevrili bölgedir (Kurtuluş, 2003: XVII/277; Öngör, 1959: 520).

Bu bölgede yaşayan halkların büyük bir kısmını Lorlar teşkil etmektedir. Ancak bu halkın hangi etnik kökene sahip olduğu ve hangi dili konuştuğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ünlü Kürt Tarihçisi Şerefhan Bidlisi (1543?-1643?) Şerefname adlı Farsça eserinde Lorların bir Kürt topluluğu olduğunu ifade ederek Kürtleri "Kurmanç, Lor, Kelhor ve Goran" diye dört ana guruba ayırmaktadır (Bitlisi, tsz.: 23-24). Kürt ve Fars tarihi, edebiyatı, coğrafyası ve kültürü hakkında araştırmalar yapan ünlü Rus doğu bilimci Vladimir Minorsky (1877-1966) Lor halkının Kürt olduğunu Mes'ûdî (ö. 345/956)'ye dayandırarak söylemektedir (Minorsky, 1986: V/821). Bu tespiti sadece Mes'ûdî değil başka tarihçiler de eserlerinde yapmışlardır. Örneğin Yakut el-Hamevî (ö. 626/1299) "Mu'cemu'l-Buldân" adlı eserinde Lorların İran'ın Loristan bölgesinde yaşayan Kürtler olduğunu vurgulamaktadır (er-Rûmî, 1397: V/16). İbn Havkal (ö.377/978) da Loristan bölgesinde yaşayan halkın kahr ekseriyetinin Kürtlerden oluştuğunu (en-Nâsibî, 1938: 257), ünlü coğrafya bilgini Ebû'l-Fidâ (ö.732/1331) da Loristan bölgesini tarif ederken şöyle diyor: "Lor, Huzistan'ın bir nahiyesidir, bu bölgede Loristan diye adlandırılan bir dağ da bulunmaktadır. Loristan veya Lor Dağı, Tustar ile Huzistan arasında olup altı günlük mesafededir. Bu dağlarda çoğunlukla büyük Kürt toplulukları ve onların hükümdarları yaşamaktadırlar." (Ebu'l-Fida, 1840:313).

Osmanlı döneminin ünlü şahsiyetlerinden olan Şemseddin Sâmî (ö.1321/1904) "Kamûsu'l-Alam" adlı ansiklopedik eserinde Loristan ve Lor halkı hakkında şunları kaydetmektedir: "Lur veya Lor bölgesi İran'ın Huzistan ile İsfahan şehirleri arasındaki bölgenin adıdır ve Kürt kavimlerinden birinin ismiyle adlandırılmaktadır. Bu bölgeye Lorlar'dan dolayı Loristan denilmektedir. Bölge Kuzeyde Kürdistan, Doğuda Irak-ı Acem, Güneyde Huzistan, Batıda ise Osmanlı ile komşudur. Halkının büyük bir kısmı Kürtlerin Lorî koluna mensuptur. Ancak bunlar gerek dil gerekse huy ve karakter açısından diğer Kürtlerden bir hayli farklıdır (Şemseddin Sâmî, 1316: IV/4011-4013; Tenik, 2015: 180).

Ziya Gökalp (1876-1924) ve diğer bazı araştırmacılar da Lorları Kürt milletinin bir parçası olarak görmekte ve bu lehçe ile Baba Tâhir-i Uryan'ın dubeytelerinin yazıldığını kabul etmektedirler (Gökalp, 2011: 30-31; el-Feyli, 2009: 146-147).

Bazı görüşlere göre de Loristan atabeyleri ilk başta Kürt hanedanlığı iken daha sonra Türkleşmişlerdir (Öztuna, 1976: XXIII/100). Ancak bu görüşün milliyetçi duygularla söylendiğini dolayısıyla gerçekliklerden uzak olduğu kanaati yaygındır.

2.3.4. Hemedanî

Hemdân, İran'ın batısında bulunan bir şehrin adı ve bu ilin merkez olduğu eyaletin de adıdır. Hemedan şehri, Elvend adındaki dağın eteğinde kurulmuş, bazı akarsular tarafından sulanan verimli bir ovada yer almaktadır. Şehrin rakımı 1800m olup üç tarafı dağlarla çevrilmiştir (Yazıcı, 1998: XVII/183).

Baba Tâhir'in Hemedân şehrinde doğması, büyümesi ve vefat etmesinden dolayı kendisi için çok önemli bir şehirdir. Dolayısıyla ona Baba Tâhir-i Hemedânî de denilmiştir (Fehrayî, 1387: 11). Aşağıdaki dubeytinde de görüleceği gibi şair Hemedânî mahlasını kullanmıştır:

Dubeytinin Lorcası

Mû an espîdebaz em Hemedanî

Lane der kûh darem der nihânî

Be balê xwud perem kûhan be kûhan

Be çengê xwud kerem nexçîrbânî (Yıldırım, 2013: 350)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Ben Hemedânî beyaz şahinim

Dağın tepesine yuvamı kurmuşum

Kanatlanıyorum dağdan dağa

Pençelerimle avcılık yapar olmuşum

Hemedân şehrinin eteğinde kurulduğu Elvend Dağı, Baba Tâhir'in hayatında önemli bir yere sahiptir. O, belli zaman dilimleri dâhilinde ömrünü burada geçirmiş ve şiirlerinde bu dağdan bahsetmiştir. Mesela bir dubeytisinde şöyle der:

Dubeytinin Lorcası

Beşum be Elwend daman mû neşanum

Damen ez her dû gîti haweşanum (Yıldırım, 2013: 19)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Gideyim Elvend eteklerinde oturayım

Her iki âlemde elimi eteğimi çekeyim

2.4. Vefatı

Baba Tâhir'in doğum tarihi gibi vefat tarihi hakkında da kesin bilgi mevcut değildir. Maruf Haznedar'a göre Baba Tâhir'in vefat tarihi 401/1010'dür (Haznedâr, 2001: 185). Râhet's-Sudûr adlı eserde geçen bilgiler göz önüne alındığında ise onun 447/1055 tarihinde ya da daha sonraki bir tarihte vefat etmiş olması muhtemeldir (Yazıcı, 2013: 14). Baba Tâhir, doğduğu şehir olan Hemedanda vefat eder ve şehrin kuzey batısında bulunan Bûn-i Bâzâr mahallesindeki bir tepenin üzerine defnedilir (Fıkhü'l-İslâmî, tsz.: I/28; Yazıcı, 1991: IV/370). Baba Tâhir'in mezarının yanında iki mezar daha bulunmaktadır. Bu mezarlardan birisinin onun sütanesi Fatıma'ya diğerinin ise Hacî Mîrza Ali adında bir erkeğe ait olduğu rivayet edilmektedir (Hal, 1977: 30-31; Yıldırım, 2013: 21).

2.5. Tasavvuf Anlayışı ve Yaresanlılığı

Baba Tâhir, şair kimliğinin yanında tasavvuf ehli bir veli olarak da bilinmektedir (Çelik, 2015: 252-253). Bununla beraber Yaresânîlerin yani Ehl-i Hakk'ın kutsal metin olarak kabul ettikleri "Serencâm" adlı kitapta kendisinden bahsedilmiştir (Yazıcı, 1991: IV/371).

Ehl-i Hak, genel olarak Batı İran'da yayılmış ve hâlen varlığını sürdüren Şîî eğilimli bir fırkadır (Minorsky, 1977: IV/201). Bâtîni ve Gnostik bir inanç sistemine sahip olan bu fırka özellikle Kürtler, Farslar, Araplar ve Türkmenler

arasında taraftar bulmuştur. Kurucusunun Baba Hoşin adında bir zat olduğu kabul edilmektedir. Fırkanın önemli ikinci ismi ise Sultan İshak (Sultan Sehak)'tır.

Bu fırka ana hatlarıyla dört dönemde incelenmektedir:

I. Şariat dönemi: Hz. Âdem ile Hz. Muhammed dönemini kapsayan ve dinsel yasaların olduğu dönemdir.

II. Tarikat dönemi: Hz. Ali ile Şah Hoşin arasında geçen dönemdir. (661-1029).

III. Mârifet dönemi: Şah Hoşin ile Sultan İshak arasında geçen dönemdir (1270-1400).

IV. Hakikat dönemi: Sultan İshak'tan günümüze kadarki dönemdir (Babacan, 2010: 103).

Ehl-i Hak inancının temeli, ulûhiyetin sürekli olarak yedi beden içerisinde tecelli ettiği esasına dayanmaktadır. Önceleri yaratıcı Hâvendigâr'ın içinde gizli olan ulûhiyet cevheri daha sonra Hz. Ali'nin bedeninde tecelli etmiştir. Bu tecellilerin her bir zinciri bir büyük meleklerle başlar. İşte Baba Tâhir bu inanışa göre ulûhiyetin yedi tecellisinden üçüncüsü olan Şah Hoşin'in yanında bulunan meleklerden biridir (Halm, 1997: 470-471; Babacan, 2010: 135-136; Çelenk, 2019: 21). Ehl-i Hak mensuplarının bu inanç sistemi, onların hulûl ve tenasüh anlayışını benimsediklerini göstermektedir (Çelenk, 2019: 21).

Ancak Baba Tâhir'in eserlerine bir bütün olarak bakıldığında başta reenkarnasyon (tenasüh) olmak üzere Ehl-i Hak inancında önemli bir yeri olan aşırı görüşlerin olmadığı görülmektedir.

Baba Tâhir'in eserlerine bakılarak onun tasavvufi anlayışı ile alakalı bir kanaate varmak mümkündür. Örneğin aşağıda geçen dubeytilerine bakılarak bir fikir sahibi olunabilir.

Dubeytilerin Lorcası

Mû an rind um ke namim bî qelender

Ne xan dîrum ne man dîrum ne lenger

Çû roz aye begerdem girdê koyet

Çû şev aye be xiştan wanehem ser (Yıldırım, 2013: 136).

Şew tarest û gurgan mîzenend mêş

Du zulfûnut hemayîl kun bûre pêş

Ez an kuncê lebut bûsî be mû de

Bego: Rahê Xwuda dadem be derwêş (Yıldırım, 2013: 143)

Dubeytilerin Türkçe Tercümesi

Ben bir rindim ve ismen kalenderim

Ne bir yuvam var ne de bir lengerim

Gündüz dolaşırım evinin etrafında

Gece olunca baş altına taş sererim

Gece karanlık, kurt saldırıyor sineğe

İki zülfü hamaylı yap buyur gel öne

Dudak ucundan bir öpücük ver bana

De ki: Bunu Allah için verdim dervişe

Baba Tâhir, yukarıda geçen dubeytilerinde kendisini “kalender”, “rind” ve “dervîş” olarak tanıtmaktadır.

2.6. Menkıbeleri

Menkıbe kelimesi Arapçada “nekabe-yenkabu” fiilinin ism-i zaman ve ism-i mekânı olup çoğulu menakıptır. Sözlükte “dar yol, dağ geçidi, bir kimsenin erdem ve kahramanlıklarını anlatan hikâyeye, epos ve menkıbe” anlamlarına gelmektedir (Kamûsu'l-Muhît, 2008: 1639). Genel olarak menkıbelerin aslı yoktur, olsa dahi bunlar abartılı bir şekilde söylenmiş hikâyelerden ibarettir (Şahin, 2004: XXIX/112-114). Bu bağlamda Baba Tâhir'e atfedilen menkıbelerden bazıları şunlardır:

Baba Tâhir medreseye başlamadan önce Hemedân'da odun toplayıp satmakla uğraşmaktaydı. Bir ara Hemedân'daki medreseler ve o medreselerde okuyan fakiler (talebeler) onun dikkatini çeker, bu sebeple ilme merak sarar, medreseye gidip okumaya karar verir, medresedeki tahsil hayatının ilk gününde bahçedeki havuzun başında toplanan talebelere “siz burada ne yapıyorsunuz?” diye sorar. Öğrenciler onun bu sorusuna mizahi bir cevap verirler ve derler ki “zihnimizin açılması için her gece bu havuza kırk sefer girip çıkarız.” Talebelerin bu cevabını gerçek zanneden Baba Tâhir gece havuzun üstünde bulunan buz tabakasını kırdıktan sonra kırk defa havuza girip çıkar. Bunun sonucunda göklerden gelen manevi bir işaret alıp zihni tekâmüle erer. Sabah olduğunda da talebelerle ilmî münazaralar yaparak herkesi hayretler içinde bırakır. İçine girmiş olduğu bu durumu izah etmek için de şu meşhur Arapça vecizeyi söyler: “أَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا” yani “Kürt olarak geceledim, Arap olarak sabahladım”. Baba Tâhir'in yaşadığı bu olay neticesinde vücudu kimsenin yanında oturamayacağı kadar ateşlenir. Bundan ötürü de kendisine ““uryan” yane çıplak lakabı verilir (Maksûd, 1354 hş.: 46-47; Muhammed Hal, 1977: V/13-15; Resûl, 2012: I/97-98).

Denildiğine göre Baba Tâhir, Hemedân'ın karı ve soğuğu ile meşhur Elvend dağında kendisine bir kulübe yapar ve orada yaşamaya başlar. Kendisine ilâhî vecd hali geldiğinde vücudunun ısısı o kadar artar ki bu sıcaklığın etkisiyle oturduğu yerdeki karlar erir suya dönüşür (Yıldırım, 2013: 28).

Bir diğer rivayete göre de Baba Tâhir'in astroloji ile alakası olan bir kız yeğeni vardı. Kafasına takılan bir yıldızın neredede olduğu konusunda bayağı kafa yorar, ancak herhangi bir netice elde edemez. Bir gün amcası olan Baba Tâhir'e gidip meseleyi açmak ister. Elvend dağında bulunan amcasına gider, amcası o esnada yerde yüzükoyun bir halde Allah'a ibadetle meşguldür. Yeğeni, içinden der ki bu vaziyet şeriata uygun değildir. Ama amcasının bu hareketi niçin yaptığını da merak eder. Allah Teâla yardımıyla Baba Tâhir, yeğenininde içinde geçenleri bilir ve ona şunu söyler. “Sevgili yeğenim! Bu vaziyette uyumak mekruhtur ancak, ben uyanmışım.” Daha sonra yeğenininde sorusunu sormasına izin vermeden altmış adımlık bir çizim çizer ve “senin aradığın şey budur” der. Yeğeni böylece sorusunu sormadan cevabını alır (Maksûd, 1384: 54-55).

Anlatılır ki Loristanlı Şah Huşin bir gün dostlarıyla atlara binip Hemedan'a gider. Şah ve onun arkadaşları Hemedan'a girdiklerinde şehrin ileri gelenleri onları karşılar ve her biri onları misafir etmek için büyük bir gayret sarf ederler. Şah: “Atımın dizginini serbest bırakıyorum, kimin kapısında durursa ona misafir olacağız” der. Atı gider Baba Tâhir'in bulunduğu Tekke'nin önünde durur. Şah, Baba Tâhir'in dünya malını ne kadar sevdiğini öğrenmek için ona para ve mücevherat teklif eder, ancak Baba Tâhir ona, “Ben senin sevginin ve cemalinin dışında hiçbir şey istemem” der. Şah ona “Seni denemek istedim; eğer teklifimi kabul etseydin iyiler zümresinden ayrılmış olurdu” der (Fehrayî, 1387: 19; Yıldırım, 2013: 29).

2.7. Eserleri

Baba Tâhir'in arkasında bıraktığı eserleri nazım ve nesir diye iki guruba ayırarak incelemek mümkündür. Bunlar da nazım olanlar gazel, kıta ve dubeytilerden oluşan şiirleri ve tasavvufi kavramlara ilişkin vecize şeklinde Arapça yazdığı el-Kelimâtu'l-Kisâr adlı eseridir. Bu eserler aşağıda kısaca tanıtılacaktır.

2.7.1. Dubeytiler

İki beyitlik anlamına gelen “dubeyti”, edebiyatta dört mısradan meydana gelen şiirlere verilen addır. Klasik edebiyatın nazım çeşitlerinden olan dubeyti önceleri rubai ve terane ile aynı anlamda kullanılmıştır, sonraları bu kavramlar anlam bakımından birbirlerinden uzaklaşmaya başlamışlar ve kendi başlarına birer nazım birimi olmuşlardır (Gerdi, 1999: 264).

Dubeytilerin kafiye düzenleri genel olarak aaxa şeklinde gelmektedir. Dubeytiler, genellikle arûzun Hezec Bahrinin “Mefâilun, mefâilun, feûlun” kalıbı ile yazılmaktadır (Adak, 2019: 626). Bu nazım türünden amaç az söz ile çok şeyi etkili bir üslup ile söylemektir. Konu bakımından bu nazım biriminde herhangi bir sınırlama söz konusu olmadığından hayata dair her şey seçilebilir. Şair ilk iki dubeytide konuya giriş yapar, asıl fikrini ise üçüncü ve dördüncü dubeytide ortaya koyar. Şair, bu nazım biriminde çok nadiren mahlas kullanır (Öztürk, 2008: XXXV/176-177).

Dubeyti nazım biriminin ilk temsilcileri Kürt Edebiyatında Baba Tahir-i Uryan, Fars Edebiyatında Ömer Hayyam (ö. 1135) Türk Edebiyatında ise Azmizade Haleti (ö. 1630) kabul edilmektedir (Karataş, 2011: 493-494; Adak, 2019: 623).

Baba Tahir'in dubeytileri 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra peyder pey toplanarak bir divançe şeklinde yayınlanmıştır. Birçok yayınevi tarafından bu dubeytiler yayınlanmıştır (Yavuzer, 2016).

Baba Tahir, dubeytilerini arûz veznininde Hezec bahrinin “Mefâilun mefâilun feûlun” kalıbıyla yazmıştır. Şair dubeytilerinde hece ölçüsünü de kullanmıştır. İstisnalar olmakla birlikte on birli hece ölçüsünü kullanmıştır. Dubeytilerin kafiye yapısı genel olarak “aaxa” şeklindedir. Bazı şiirlerinde nadirattan da olsa “aaaa” kafiye şeklini de kullanmıştır. Aşağıda verilen dubeytide hem kafiye düzeni hem de arûz kalıbı gösterilmiştir.

Ze ma nê la/ le za rûn hef/ te yî bî

Ke fes le new/ be ha rûn hef/ te yî bî (Yıldırım, 2013: 62)

+ - - - + - - - + - -

Me fa î lun/ Me fa î lun/ Fe û lun

Genel olarak Baba Tâhir'in dubeytelerinin konusu aşk, tasavvuf, ahiret hayatı ve tabiattır, dolayısıyla lirik tarzında yazılmıştır. Onun şiirlerinde aşk ve aşkın yakıcılığından bahsedilmektedir. Bu yönüyle Baba Tâhir, yanan ve yakan bir âşıktır. Her ne kadar vahdetü'l-vücut fikri İbn Arabî (ö. 1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile ete kemiğe bürünmüşse de Baba Tâhir'in şiirlerinde bu fikrin emarelerini görmek mümkündür. Şair duygularını dile getirirken gerek doğa gerekse tasavvufi sembollerini çokça kullanmıştır. Örneğin Baba Tâhir şiirlerinde bülbül, ceylan, şahin, baykuş, hüma vb. fauna (hayvan) sembollerini birçok yerde kullanmıştır. Baba Tâhir'in şiirlerinde flora (bitki) sembolizmi de ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu bağlamda onun şiirlerinde servi, çam fıstığı, ardiç, şimşir ve çınar gibi ağaç türleri ile gül, gonca, diken, sümbül, nilüfer ve yasemin gibi çiçek türleri sıklıkla geçmektedir.

Baba Tâhir'in dubeytelerinden iki tanesini aşağıda örnek olarak verilmektedir:

Dubeytelerin Lorcası*Tenê mîhnetkêşî dîrum Xudaya**Dilê hesretkêşî dîrum Xudaya**Zî şoqê mesken dadê xeribî**Be sîne ateşî dîrum Xudaya**Behar ayî be her şaxî gulî bî**Be her baxî hezaran bilbilî bî**Be her merzî nîyarem pa nihaden**Mebada ez mû beter sûteditî bî* (Yıldırım, 2013: 296)**Dubeytinin Türkçe Tercümesi**

Eziyet çeken bir tenim var Allahım

Hasret çeken bir kalbim var Allahım

Gurbette yer yurt özleminden dolayı

Sinede yanan bir ateşim var Allahım

Bahar geldi her dal üzerinde bir gül

Her bağ içerisinde binlerce bülbül

Hangi sınıra ayak basarsam basayım

Olmasın benim gibi bir kalbi yanık

2.7.2. Gazel

Gazel, Arapça bir kelime olup “kadınlarla aşk üzerine tatlı ve hoş söz ile sohbet etmek” anlamına gelmektedir (Kamûsu'l-Muhît, 2008: 1186). Edebi kavram olarak gazel, “uzunluğu beş ile on beş beyit arasında değişebilen, ilk beytin dizeleri birbiriyle, sonraki beyitlerin ikinci mısraları birinci beyitle aynı kafiyeli, özellikle aşk, güzellik, içki konularını lirik bir biçimde işleyen bir nazım biçimidir (Sönmez, 2019: 30).

Bugüne kadar farklı nüshalara göre Baba Tâhir'in dört gazeli tespit edilmiştir. Ancak gazellerinin bazı beyitlerinin birbirleri ile karıştırıldığı dolayısı ile hangi beyitlerin hangi gazele ait olduğu tam bir netlik kazanmış değildir.

Baba Tâhir'in gazellerinden birinin ilk beyti ile son beyti şöyledir:

Gazelin Lorcası*Mû an sûteditî bêpa, ser estem**Ke dil stûre zi eşqê dilber estem**Menem Tahir ke der xuma be tûşî**Muhammed ra kimîne çaker estem* (Yıldırım, 2013: 49-50)**Gazelin Türkçe Tercümesi**

Ayaksız başsız bir kalbi yananım

Kalbimin yanması yârin aşk derdinden

Benim Tâhir ki derde maruz kalmışım

Neşem Muhammed'e hizmet etmekten

2.7.3. Bent

Klasik edebiyatta bent, “bir şiiri meydana getiren bölümlerden her birine verilen addır.” Bentin tamamı aynı vezinle yazılır ve mısra sayısı belli değildir. Baba Tâhir de klasik edebiyatın bu türü ile şiir yazmıştır. Örnek olarak aşağıda bir bendin ilk bölümü verilmiştir.

Bentin Lorcası*Ger ej zer ewnihî eywanî ej gil**Be perçîneş kerî wanûşe û wil**Ger ew beşneş nihî an dar şimşad**Ger ew rûneş kerî awaci bilbil**Serencaman beşî be ya beherzî**Yayê te gûr wî mawayê te gil* (Kara, 1998: 155; Yıldırım, 2013: 42-43)**Bentin Türkçe Tercümesi**

Eğer toprak eyvanı altın ile sıvasan

Perçin yerine gül ve menekşe eksen

Her tarafına şimşad ağaçları diksen

Orada bülbüllerin ötmesini sağlasan

Neticede gideceksin, orada bırakırsın

Yerin toprak kapar, orada yatacaksın

2.7.4. el-Kelimâtu'l-Kısâr

el-Kelimâtu'l-Kısâr Baba Tâhir tarafından Arapça kaleme alınmış ve tasavvufun temel konularının ele alındığı bir eserdir. Eser, şekil bakımından kısa ve özlü cümlelerden oluşmakta ancak içerik bakımından derin irfânî ve felsefî anlamlar içermektedir. Bu eser, ariflerin ve mutasavvıfların

ilgiyle okudukları ve üzerine şerhler yazdıkları bir eserdir. Yapılan şerhlere örnek olarak Aynulkudât Hemedânî'ye ait olan şerh ile müellifi meçhul bir şahsa atfedilen şerhi örnek olarak göstermek mümkündür (Şivan, 2006: 3). Esere daha sonra Molla Sultan Gunâbâdî tarafından da biri Arapça diğeri de Farsça olmak üzere iki şerh yazılmıştır (Yazıcı, 1991: IV/371). Baba Tâhir'in bu eseri yirmi üç bâbdan oluşmakta, konu itibarıyla eserde tasavvuf ilminin inceliklerine değinilmiş; ilim, marifet, ilham, feraset, akıl, nefis, sekr, muhabbet vb. birçok kavram ele alınarak söz konusu kavramların var ise zıt anlamları ile birlikte açıklanmıştır. Baba Tâhir, bu konuları eserinde 421 veciz sözde açıklamıştır (Şivan, 2006: 274).

Eserde geçen özlü sözlerden bazıları:

“el-‘ilmu tacu’l-‘arifi, ve’l-ma‘rifetu tacu’l-‘âlimi/ İlim arifin, marifet ise âlimin tacıdır” (Şivan, 2006: 26).

“Kâbûlu’l-medhi bi’n-nefsi şirkun, ve bi’l-hakki tevhidun/ Nefisten dolayı övünmeyi kabul etmek şirk, Hak’tan dolayı kabul etmek ise tevhitir” (Şivan, 2006: 245).

“et-Tasavvûfu ihlaku’l-emvali/ Tasavvuf, malı yok etmektir” (Şivan, 2006: 247).

“en-Nâsu selâsetun; ‘arifun, ‘alimun ve murîdun. Fe emme’l-‘arifu fe huve li Rabbihi düne hazzîhi, ve emme’l-‘alimu fe huve li ‘ilmîhi ma‘a hazzîhi, ve emme’l-‘muridu fe huve li muradîhi bi r’uyeti hazzîhi/ İnsan üç çeşittir: ârif, âlim ve murid. Ârif, rabbine bağlıdır hazzına değil; âlim, hazzıyla beraber amelîne bağlıdır; murîd ise hazzına bakarak muradına bağlıdır” (Şivan, 2006: 263).

“el-‘İlmu yehmiluhu, ve’l-vecdu yedhuluhu, ve’l-‘hekiyketu tedyinuhu, ve’l-ma‘rifetu tu’nisuhu/ İlim kişiyi -hedefine doğru- taşır, vecd -hedefe- dâhil eder, hakikat- onu Hakk’a-yaklaştırır, ma‘rifet ise -onu Hakk ile- yoldaş eder” (Şivan, 2006: 12).

3. Baba Tâhir-i ‘Uryân’ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri

3.1. Aşırı Dünya Sevgisine Yapılan Eleştiri

Toplumlar, bireysel ve sosyal meselelerde ölçülü olunması yönünde bireyleri eğitir ve karşılıklarına örnek alınması gereken rol modeller sunarlar. İnsanlar, bazen ihtiraslarının kurbanı olup, arzularına gem vuramazlar, sonunda bu ihtiraslar onlarda tutku haline gelir. Dünyaya büyük bir tutku ile bağlananların, onu tam anlamıyla tanıyamamalarından kaynaklanmaktadır. Bazı insanlar bu yanlış düşüncelerinden dolayı eleştirilmişlerdir. Klasik edebiyat şairleri de zaman zaman insanlarda gördükleri bu yanlış tavırları düzeltmeleri için uğraşmışlar ve onların bu nâkis düşüncelerden sıyrılmalarını öğütlemişlerdir. Bu türden uyarılarda bulunan klasik dönem şairlerinden birisi de Baba Tâhir’dir. O, bir şiirinde insanları şöyle uyarmaktadır:

Bentin Lorcası

Ger ej zer ewnihî eywanî ej gil

Be perçîneş kerî wanûşe û wil

Ger ew beşneş nihî an dar şimşad

Ger ew rûneş kerî awaci bilbil

Serencaman beşi be ya beherzi

Yayê te gûr wî mawayê te gil (Yıldırım, 2013: 42-43)

Bentin Türkçe Tercümesi

Eğer toprak eyvanı altın ile sıvasan

Perçin yerine gül ve menekşe eksen

Her tarafına şimşad ağaçları diksen

Orada bülbüllerin ötmesini sağlasan

Neticede gideceksin, orada bırakırsın

Yerin toprak kapar, orada yatacaksın

Dünyayı tanımadan ona çokça güvenenlere, aslında onun bir hayalin yansıması olduğunu göremeden ona bağlananları, dünya metaından hiç ayrılmayacaklarmış gibi yapışip kalanları, onun için aşırı derecede çalışıp çabalayanları Baba Tâhir şu şekilde uyarmaktadır:

Dubeytinin Lorcası

Çira azurdehalî ey dil, ey dil

Mudam ender xeyalî ey dil, ey dil

Berew kuncî nişîn şukrê Xuda kun

Ke şayed kamyabî ey dil, ey dil (Yıldırım, 2013: 153)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Niye eziyet çekmekte sin ey gönül

Hep hayallerin içindesin ey gönül

Git bir köşeye çekil, Allah’a şükret

Belki orada rahat edersin ey gönül

Fani dünyaya bu kadar yapı ve ihtişamı konduranların, onun ne olduğunu tam olarak kavramamış olmaları, onların cahilliğinden gelmektedir. Dünyanın zevklerinin dahi sıkıntı ve eziyet veren yönlerinin olduğunu görememek, dünya ile adeta nikâhlanıp ondan bir gün ayrılacağını hiç hatıra getirmemek, dünyanın insanları yutup yok etmek için çabaladığını fark edememek büyük gaflettir. Dünyanın, tüm ağırlıklarını koyarak kendilerini hissettirme sevdasında olan beylere bile kalmamıştır. Bir zamanlar kişiyi yetiştirip yaşatabilmek için her türlü olanağı sunan dünya, sonra da aynı kişileri öldürüp ortadan kaldırmak için takındığı acımasız çehresini iyi tanımak gerekir. Dünyayı sonsuz, insânî dünyada ebedî mukîm sanmak, dünyaya yanlış bir anlam yüklemek demektir. İbret nazarından yoksun olup da dünyayı çokça önemseyenler ve onun cazibesine kapılıp ebedî sanarlara Baba Tâhir şöyle seslenmektedir:

Dubeytinin Lorcası

Dunya xan bî û merdum mihman bî

Îmroz lale bî û ferda xezan bî

Sîyeh çalî kunen nameş nehend gûr

Be mû wacen ke înet xan û man bî (Yıldırım, 2013: 367)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Dünya bir handır, misafirdir insan

Bugün laleler vardır, yarın hazan

Mezar adıyla derin bir çukur kazarlar

“Evin bu” diye sana ederler beyan

Tüm öğelerin, kendilerine biçilmiş belli bir kıymeti vardır. Bu kıymetin üzerinde bir kıymet verildiğinde, o öğe farklı bir konuma oturtulmuş olur ve bu durum, yadırganır. Verilen kıymetin ölçüsünü belirleyen, toplumun kültürüdür. Bir ineğin kıymeti, birçok toplumda aynıdır, fakat Hindistan’da bu kıymetin farklı bir boyut kazanması, o insanların inançları, gelenek-görenekleri, dilleri, kısaca kültürleriyle yakından ilgilidir.

Her toplumda dünya kıymetlidir, zira hayat dünya üzerinde sürmektedir. Hayatın borçlu olduğu bir öğe kıymetsiz kılınmaz elbette, fakat dünyanın kıymeti de her toplumda olması gerektiği kadar olmalıdır. Olması gereken miktarı belirleyen de toplumun yaşantısı, yani kültürüdür. Bazı kültürlerde yaşanabilecek hayatın tek olduğu mekân dünyadır, bazı toplumlarda da yaşanacak iki mekândan sonsuz olan değil de sonlu olan, yani daha az kıymetli olandır. Durum böyle olunca ve yaklaşımlar değişkenlik arz edince, dünyaya yaklaşım da ona göre şekillenmeye başlamıştır. Dünyayı yaşanabilecek tek mekân olarak görenlerin dünyaya biçtikleri değerle dünya yurdu yanında, öldükten sonra da farklı bir yurdu mekân tutacağını düşünenlerin dünyaya biçtikleri kıymet elbette farklı farklı olmuştur.

Klasik edebiyat şairlerinin yetişmiş olduğu zaman ve mekânda İslam dininin, kişilerin hayatında hissedilir bir belirleyiciliği vardır. İslam inancında ahîret âleminin varlığı ve bu yurdun varlığının getirmiş olduğu yükümlülükler, kişilerin dünyaya tutku derecesinde bağlanmaları önünde bir engel olmuş ve bu inanç, bireyleri dünyanın aşırı alayışı ve çekiciliğine karşı uyarı mahiyetinde öğretilerle uyarılmıştır. Böyle bir dünya görüşü ve hayat felsefesinin hüküm sürdüğü ortamlarda, dünyaya tutku derecesinde bağlanıp yalnızca dünyaya talip olanlar, eleştirilerin merkezine yerleştirilmiş ve toplumca tasvip edilmeyen bu yaklaşımlar yerilmiştir.

Dünyalıkların bir gün elden çıkacağını bilmeden canhıraş bir şekilde dünyalık isteyenlerle dünyayı tanıyamadan dünya ve dünyalıklardan yana muhteris olan insanların gözlerini açıp dünyayı doğru tanımları gerektiğini Baba Tâhir şu dubeytisi ile uyarmaktadır:

Dubeytinin Lorcası

Dunya xan bî û merdum mihman bî

İmroz lale bî û ferda xezan bî

Sîyeh çalî kunen nameş nehend gûr

Be mû wacen ke înet xan û man bî (Yıldırım, 2013: 367)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Dünya bir handır, misafirdir insan

Bugün laleler vardır, yarın hazan

Mezar adıyla derin bir çukur kazarlar

“Evin bu” diye bana ederler beyan

Şan şöhret peşinde koşmanın boş bir çaba olduğunu bilmeyenler, kalbinde hastalık olup da bu durumunu düzeltme yoluna gitmeyenler, zararlarının ne olduğu konusunda iyi düşünmelidirler.

3.2. Maddî Olanı Mânânın Önüne Geçirmeye Yapılan Eleştiri

Toplumlarda maddî ve manevî olana biçilen değerler tabii ki farklı farklıdır. Mana zenginliğinin daha yüce olduğu toplumlarda, maddî olanları yüceltenler ortaya çıktıklarında, insanların yerleşik kültüre ters düşen bu davranışlar eleştiri konusu olmuş ve onların yapmış oldukları bu nahoş davranışlar eleştirilmiştir.

Baba Tâhir, insanı insan yapan öğelere uzak durup maddî olanların çokluğu ve fazlalığıyla şeref bulacaklarını düşünenlerin bu düşüncelerini beğenmediğini ve tasvip etmediğini, şu öğütleriyle göstermektedir:

Dubeytinin Lorcası

Be gûrîstan guzer kerdem sebahî

Şinîdem nale û fixan û ahî

Şinîdem kelleyî ba xak mîguft

Ke in dunya nemîrzed be kahî (Yıldırım, 2013: 390)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Bir sabah uğradım ben kabristana

Kulak verdim inilti, feryat ve figana

Duydum bir kelle toprağa dedi ki

Bu dünya değmez bir çöp samana

Baba Tâhir, dünyadan ve onun ağırlıklarından kurtulup hafiflemeyenlere de ayrı bir öğüdü, dolayısıyla ayrı bir uyarısı vardır. Mal biriktirmekle ters orantılı olan Allah’a yakınlığı bilmeden, mal-mülk biriktirme hırsından vazgeçemeyip Allah’tan uzaklaştığının farkında bile olmadan malının çokluğuyla övünüp iftihar edenleri uyarın Baba Tâhir, bu görüşleriyle, yaşamış olduğu toplumun klâsik yaşantısına ve dünya görüşüne de bir ayna tutmaktadır.

3.3. İlâhî Olana Yabancı Kalmaya Getirilen Eleştiri

Klasik edebiyat şairlerinin yetişmiş oldukları coğrafyalarda insan hayatı üzerinde belirleyici bir rol üstlenen dinî hayat, tasavvuf edebiyatının da oluşmasına kayda değer bir katkı sunmuştur. Özünde sevgi ve hoşgörüyü dayalı bir dünya oluşturma çabası yatan tasavvuf edebiyatının tesiri, klasik edebiyat şairleri üzerinde de etkili olmuş ve bu dönemdeki birçok şair aynı zamanda birer mutasavvıftır.

Şairler, ilâhî olanı ulvî kabul etmişler ve büyük düşünebilmenin bir tezahürü olarak görmüşlerdir. İlâhî olandan uzaklaşmayı, Allah’ın buyrukları dışına çıkmanın, toplumun yerleşik inanç sistemi ve değer yargılarına ters düşüp çeliştigiinden eleştirmişlerdir.

İslam inancında kulun itaatkâr olması öngörülmüş, asi kullar ise zem edilmişlerdir. İnançların insan hayatı üzerinde belirleyici olduğu klasik edebiyatta, Allah’ın hoşuna gitmeyen asilik, kulun da hoşlanmadığı bir durum olarak algılandığından şairler tarafından eleştirilmiştir.

Önünde eğilmesi gerekene eğilmeyip serkeşlik edenlerin, en alçaklar önünde eğilmeye mecbur bırakılacaklarını bilmeleri gerekir. Sıkıntılı kabul edip onlarla da yaşayabilmek yerine, sıkıntılardan hep kaçan insanların bu asi ruh halleri eleştirilmiştir.

Yaşayanlar için her şeyin bir gün son bulacağını bile bile varlık iddiasında bulunanların, fikirlerinde yanıldıklarını anlamalarına mani görünen şey, onların serkeş yapılarıdır.

İnanç sisteminin getirmiş olduğu yükümlülüklerin dışında kalma, bunlara uzak durma eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Toplumun çoğu tarafından kabul görüp tatbik edilen uygulamaları yok sayıp kendilerine göre bir yaşam standardı belirlemeye çalışanların bu eylemleri, aykırı olarak algılandığından hem yerilmiş hem de tavsiye niteliğinde önerilerde bulunulmuştur.

Günahkârlığın tövbeye bir basamak olduğunu bilmeden günahkâr insanları, mahdut yapılarındaki mahdut kafalarıyla yargılayıp mahkûm eden, toplumdan tecrîd edilmelerine sebep olanların bu kaba ve cahilane davranışları yerilir:

Dubeytinin Lorcası

Te ke naxwandeî ilmê semawat

Te ke naburdeyî reh der xerabat

Te ke sûd û zîyanê xwud nezânî

Bî yarûn key resî! Heyhat, Heyhat (Yıldırım, 2013: 102)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Sen ki semavat ilmini okumamışsın

Sen ki harabata doğru yol alamamışsın

Sen ki ayırt edemiyorsun kâr zararını

Heyhat ki heyhat, yara nasıl ulaşırsın!

Baba Tâhir, samimi olmayan, gerçek anlamda sevilmesi gerekeni bilmeden, sevdiklerini sananların bu yanlış sanıları, gerçeklerden uzak kalışlarına bağlar.

3.4. Toplumun Tevekkülüz Oluşuna Yapılan Eleştiri

Toplumun genelinde yaygın olan genel dinî kanaatlere göre, insanoğlu yapmış olduğu her fiile hâkim değildir. Kişi, çalışır, uğraşır, bir şeyler ortaya koyar, ama belli bir noktadan sonra o işin istendik şekilde sonuçlanmasında etken olma vasfını yitirip edilgen olur ve takdiri Allah'a bırakır. Bu düşünce klasik edebiyat şairlerinin yaşamış oldukları çağlarda tüm toplumca kabul gören genel kanaatlerdir ve bu düşüncelere aykırı hareket edilmesi de bu nedenden dolayı eleştiri konusu olmuştur.

İşlerin yalnızca kendilerinin kurmuş oldukları hile, düzen ve dubaralarla döneceğini sanıp Allah'ın takdir edip etmemesini hesaba katmayı unutanların içine girmiş oldukları bu yanlış davranışları ve zenginliğin, çalışmak yanında Allah'ın bir lütfu olduğunu anlamadan, sadece çalışarak da zengin olunacağını düşünenlerin bu düşüncelerinde yanıldıklarını Baba Tâhir onlara şöyle hatırlatmaktadır:

Dubeytinin Lorcası

Bebendem şal û mîpoşem qedek ra

Benazem gerdişê çerx û felek ra

Begerdem abê deryaya seraser

Beşoyem her dû destê bënemek ra (Yıldırım, 2013: 99)

Dubeytinin Türkçe Tercümesi

Entarimi giyip şalıma bağlayayım

Feleğin nasıl döndüğüne bakayım

Gezeyim deniz sularını baştanbaşa

Nankörün her iki elini yıkıyayım

4. Sonuç

Klasik edebiyat şairlerinin kahir ekseriyeti yaşadıkları toplumun içinde bulunduğu sosyal ve bireysel bozulmayı kendi lisanlarıyla eleştirmişler ve insanlara, yazmış oldukları şiirlerle de doğru yolu göstermeye çalışmışlardır. Araştırmanın konusu olan çalışmanın neticesinde aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

Klasik edebiyat şairleri her ne kadar yüksek zümreye hitap etmişlerse de yaşadıkları toplumla yakından alakadar olmuşlar ve topluma adeta bir mürşid olma misyonunu yerine getirmişlerdir.

Araştırmamızın konusu olan Baba Tahir, Klasik Kürt Edebiyatının şu ana kadar tespit edilmiş en kadim şairidir. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber onuncu yüzyılın ikinci yarı ile on birinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış büyük bir mutasavvıf ve şairdir. O, eserlerini Kürtçenin Lorî lehçesiyle yazmıştır. Günümüze ulaşmış eserlerinden Dubeytiler, gazeller ve bentleri Kürtçe'nin Lori lehçesiyle, el-Kelimatu'l-Kisar adlı eserini de Arapça kaleme almıştır.

Baba Tahir, şiirlerini hem arûz kalıbıyla hem de hece ölçüsü ile yazmıştır. Şiirlerinin konusu genel olarak ilahi aşk ve tasavvuttur. el-Kelimatu'l-Kisar adlı adlı eseri ise özlü sözlerden oluşmaktadır. Baba Tâhir, bu eserde insanlara veciz ifadelerle öğütlerde bulunmuş ve onlara doğru yolu işaret etmiştir.

Baba Tâhir, toplumun kokuşmuşluğunu görmüş, şiirleriyle yaşadığı toplumu uyarmış ve onlara yol göstermiştir. O, sosyal eleştiriden ziyade bireysel eleştiriye daha çok önem vermiştir. Eserlerinde kendi şahsında gerek bireylerin gerekse toplumun içinde bulunduğu yanlış davranışları dile getirerek onları uyarmıştır.

Kaynakça

- Abdülhuseyn Zerîn Kûb. (1377). *Târîh-i Merdûm-i İrân Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyan-ı Âl-i Büveyh*, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr.
- Adak, A. (2019). *Teşeyên Nezmê di Edebiyata Kurdî ya Klasik de*, İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Baba Merduh Rûhânî. (1386). *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd Urefâ-Ulemâ-Udebâ-Şuarâ*, (Haz., Muhammed Macid Merduh Rûhânî), Tahran: Çâp Surûş.
- Baba Tahirê Uryan. (1998). *Dubeyti*, (Çev., Sabah Kara), İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Babacan, İ. (2010). *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüşî*, (Haz., Ömer Uluçay), Adana: Gözde Yayınları.

- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları.
- Cevad Maksûd. (1384). *Şerh-i Ahwâl ve Âsâr ve Dûbeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Millî.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. (1979). *Tâcu'l-Luga ve Sîhâhu'l-Arabîyye*, tahk. ve tab. Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Çelenk, A. (2019). *Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, A. F. (2015). "Baba Tâhir-i Hemedanî Divanının Mehdî-i Hamîdî Nûshasında Geçen Dobeytleri ve Türkçe Tercümesi", *Doğu Esintileri: İnanoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*", Erzurum, 3, 247-293.
- Çiftçi, H. (2002). *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Haz. ve Yayınlayan, Aydın Sami Güneçyal), Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Durmuş, İ. (1998). "Hezl: Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVII/305-306, İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (1998). "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVII/447, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebû'l-Fidâ, 'İmâdu'd-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer. (1840). *Takvîmu'l-Buldân*, (nşr., M. Le Baron Mac Guckin De Slane), Paris: Dâru't-Tibâ'ati's-Sultâniyye.
- Emir Şerefhan Bidlisi. (?). *Şerefname Tarihi Mufesseli Kürdistan*, Haz. Muhammed Abbasi, Tahran: Neşr-i Hedis.
- Georg Léon Leszczynski. (2014). "Baba Tâhir Uryan'ın Rubaileri ve İlahi Aşkın Gözyaşları", *Ezidi, Kızılbaş, Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan'da Gizli Dinler*, (haz., Mehmet Bayrak, Çev., Salman Kanar), Ankara: Özge Yayınları.
- Gerdî, A. (2019). *Serwa*, Erbil: Aras Yayınları.
- Gökalp, Z. (2011). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: İstanbul Kaynak Yayınları.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. (1397). *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut: Dâru's-Sâdir.
- Hamid Abdulmecid Selefî, Tahsin İbrahim Doski. (2008). *Mu'cemu'ş-şu'era'i'l-Kurd*, Erbil: Sıpirez Yayınları.
- Heinz Halm. (1997). "Ehlê Haq", *Alevilik ve Kürtler: İnceleme-Araştırma ve Belgeler*, (der., Mehmet Bayrak, çev., Zafer Avşar), Wuppertal: Özge Yayınları.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kasım İbn Havkal en-Nasîbî. (1938). *Kitâbu sûreti'l-arz*, Leiden: Matbaâ-yı Brill.
- İbn Manzûr. (?). *Lisânu'l-Arab*, Bulak.
- İbrahim Ahmed Şivan. (2006). *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, Erbil: Çaphaneyî Zankoyi Selehâddin.
- İzzetin Mustafa Resul. (2012). *Mêjûyî Edebî Kurdî*, (Süleymaniye: Le ser erkê Farûkî Mela Mistefa, 2012).
- Kara, S. (2007). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaçları*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karataş, T. (2011). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Sütun Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2003). "Loristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVII/447, İstanbul: TDV Yayınları.
- Maruf Haznedâr. (2001). *Mêjûyê Edebî Kurdî*, Erbil: Aras Yayınları.
- Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Yakûp el-Fîrûz Âbâdî. (2008). *el-Kâmûsû'l-Mûhît*, Kahire: Daru'l-Hâdis.
- Mehmed Emin Zeki Bey. (2005). *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri (Meşâhîrê Kurd û Kürdîstân)*, (Çev., M. Baban M. Yağmur, S. Kutlay), Ankara: Öz-Ge Yayınları.
- Minorsky (1979). "Ehl-i Hak", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Minorsky, V. (1986). "Lur", *The Encyclopaedia Of İslam*, E.J.Brill, Leiden.
- Mustafa Fehrayi. (1387). *Baba Tâhir-i Hemedanî, Meşâhîr-i İranî 21*, Tahran.
- Müessese-i Dâiratü'l-meârif. (?). *el-Fıkıhu'l-İslâmî, Danışname-i Cihan-i İslam*, Kitabhâne-i Medrese-i Fekâhet, b.y.y.
- Necm Selman Mehdî el-Feylî. (2009). *el-Feyliyyûn*, Irak: Dârü Aras Li't-Tibâ'ati ve'N-Neşr.
- Ocak, A., Y. (2016). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sâfîlik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öngör, S. (1959). *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Özköse, K. (2014). "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Etkisi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, pp: 11-42.
- Öztuna, Y. (1976). "Loristan Atabeyleri", *Türk Ansiklopedisi*, (red., Yılmaz Öztuna ve bşk.), Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Öztürk, M. (2008). "Rubai", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV/176-177, İstanbul: TDV Yayınları.
- Pala, İ. (2005). *Kitab-ı Aşk*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- el-Râvendî, Necmeddin Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman. (1960). *Râhetu's-sudûr ve Âyetu's-sürûr fi Târîhi'd-devleti's-Selçûkiyye*, (Çev., İbrahim Emin eş-Şevârubî), Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe el-Meşrû'u'l-kavmî li't-terceme.
- Rıza Kuli Han Hidayet. (1381). *Mecmau'l-fusehâ*, Tahran: (nşr. Muzahir Mustafa), İntişârât-ı Emîn Kebîr.
- Secâdî Aladdin. (1389). *Mêjûyî Edebî Kurdî*, Senendec: İntişaratê Kürdistan,.
- Seyyid es-Serîf el-Curcânî. (?). *Kitâbu't-ta'rîfât*, Beyrut.

- Sönmez, N. (2019). *Dîwana Şêx Muşerrefê Xinûkî*, Diyarbakır: Seyda Yayınları.
- Şahin, H. (2004). “Menâkıbnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX/112-114, Ankara: TDV Yayınları.
- Şemseddin Sâmî. (1316). *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul Mihran Matbaası.
- Takane, A. (2008). *Baba Tâhirî Hemedânî Jıyan û Berhemî*, Erbil: Aras Yayınları.
- Temo, S. (2013). *Kürt Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2013.
- Tenik, A. (2015). Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'-'Asî, Mişal. (1987). *el- Mu'cemu'l - mufassal fi'l-luga ve'l- edeb, (I-II)*, Beyrut.
- Yasemî Reşid. (1375). “Baba-i Şâirân”, *Baba Tâhirnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, (der., Pervîz Azkaî), Tahran: İntişârât-ı Tûs.
- Şemseddin Sami. (2013). *Kâmûs-ı Türkî*, (Nşr., Ahmet Cevdet), İstanbul: Kapı Yayınları.
- Şeyh Muhammed Hal. (1977). “Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan”, *Govarî Korî Zanyârî Kurd*, V-3, Tahran.
- Tâhir-ül Mevlevî. (1994). Edebiyat Lugatı, (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), İstanbul.
- Yavuzer, M., N. (2016). Baba Tahir Di Wêjeya Kurdî De, Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Yüzüncü Yılê, Van.
- Yazıcı, T. (1991). “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet İslam Aansiklopedisi XVII/183*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazıcı, T. (1998). “Hemedan”, *Türkiye Diyanet İslam Aansiklopedisi, XVII/183*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, K. (2013). *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, İstanbul: Avesta Yayınları.

Extended Abstract

Literary works are of great importance in terms of carrying the political, social, cultural, moral and intellectual characteristics of the period in which they were written. Criticism, which is considered among the important subjects of literature; It is in close relationship with the moral, philosophical, religious value judgments, traditions and cultures of the individual and society. Criticism has taken its place among the oldest types of culture and literature of every society in terms of content. Although criticism shows similarities in terms of the sources it feeds on and the goals it aims at, the social and cultural structure of each nation and therefore its literary traditions put it in a certain framework. Criticism as a literary genre, X and XI. It has not developed systematically in the 20th century. As a result of the researches, we could not find any independent works related to the subject in this period. However, poets have written poems in the criticism type in some parts of their copyrighted works. Baba Tahir-i Uryan, who is the subject of the research, included social criticism in some dubeyti and ghazals in his verse work named "Dubeyti". These dubeyti and ghazals will be examined. Baba Tahir is a poet and Sufi person who lived in the city of Hamadan, Iran. We do not have enough resources about Baba Tahir's life. There is no unity among the works that give information about the poet's life. There are various rumors in the sources about the birth and death dates of Baba Tahir. The fact that he sometimes uses the pen name Lori and sometimes Hamadani in his poems shows that he is a member of the Kurds living in the Loristan region of today's Iran and that his hometown is the city of Hamadan. Many poets of the classical period generally use pseudonyms when writing poems. When Baba Tahir's dubeytis are examined, it is understood that his name is Tahir and that he also uses this name as a pseudonym. It is understood from his poems that Baba Tahir used five different pseudonyms for himself in his poems. These pseudonyms are; Tahir, Baba, Uryan, Lori and Hemdan. There is no exact information about the date of death of Baba Tahir as well as his date of birth. Baba Tahir, besides his poet identity, is also known as a sufi master. However, he is mentioned in the book called "Serencam", which is accepted as a sacred text by the Yaresanids, that is, Ahl-i Hakk. Ahl al-Haqq is a Shiite-leaning sect that spread and still exists in Western Iran in general. It is possible to examine the works that Baba Tahir left behind by dividing them into two groups as verse and prose. These are his poems, which are composed of ghazals, stanzas and dubeyti, and his work called al-Kelimâtu'l-Kisâr, which he wrote in Arabic in the form of

aphorisms about mystical concepts. Baba Tahir wrote his dubeyti with the Hezec bahri of the Aruz meter. The poet also used syllabic meter in his dubeyti. In general, the subjects of Baba Tahir's dubeyti are love, mysticism, afterlife and nature, so they are written in a lyrical style. According to different copies, four ghazals of Baba Tahir have been identified so far. However, since some couplets of his ghazals are mixed with each other, it is not clear which couplets belong to which ghazal. Baba Tahir also wrote poetry with bent, which is a type of classical literature. al-Kelimâtu'l-Kisâr is a work written by Baba Tahir in Arabic and deals with the basic subjects of Sufism. The work consists of short and concise sentences in terms of form, but contains deep lore and philosophical meanings in terms of content. Some of the succinct words in the work are as follows: "Knowledge is the crown of the scholar.", "Sufism is the destruction of property." Individual and Social Criticisms in the Works of Baba Tahir-i 'Uryân; We identified it as the Criticism of the Extreme Love of the World, the Criticism of Putting the Material in Front of the Meaning, the Criticism of Being Alien to the Divine, and the Criticism of the Society's Submissiveness. The overwhelming majority of classical literature poets criticized the social and individual deterioration of the society they lived in with their own language and tried to show people the right way with the poems they wrote. Although the poets of classical literature addressed the high class, they were closely related to the society they lived in and fulfilled the mission of being a guide to the society. Baba Tahir, the subject of our research, is the most ancient poet of Classical Kurdish Literature identified so far. Although the exact dates of his birth and death are not known, he is a great mystic and poet who lived in the second half of the tenth century and the first half of the eleventh century. He wrote his works in the Lori dialect of Kurdish. He wrote Dubeytiler, gazelles and their bents in the Lori dialect of Kurdish, and his work al-Kelimatu'l-Kisar in Arabic, which has survived to this day. Baba Tahir wrote his poems in both aruz prosody and syllabic meter. The subject of his poems is generally divine love and mysticism. His work named al-Kelimatu'l-Kisar consists of concise words. In this work, Baba Tahir advised people with concise expressions and pointed them the right way. Baba Tahir saw the corruption of the society in his poems, warned the society he lived in and showed them the way. He placed more emphasis on individual criticism than social criticism. In his works, he warned them by expressing the wrong behaviors of both individuals and society in his own person.



Araştırma Makalesi • Research Article

Akılsal Zorunluluk ve Dinî Meşruiyet Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusu*

The Defense of Philosophy According to Averroes in the Context of Rational Necessity and Religious Legitimacy

Rafiz Manafov ^{a, **}, Adem Akman ^b

^a Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0003-0812-8554

^b Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-2565-0910

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 05 Temmuz 2021
Kabul tarihi: 12 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

İbn Rüşd,
Akli Zorunluluk,
Dinsel Meşruiyet,
Felsefe,
Savunu

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 05 July 2021
Accepted: 12 July 2021

Keywords:

Averroes,
Rational Necessity,
Religious Legitimacy,
Philosophy,
Defense

ÖZ

İbn Rüşd İslam düşüncesinin akli temellerinin ve felsefi düşüncenin gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemin filozofudur. O, felsefi açıdan dinin konumunu gerekli gördüğü kadar, din açısından da felsefenin kaçınılmazlığına inanır. Çalışmamızın özünü ve amacını İbn Rüşd'ün felsefesindeki temel kavram ve düşünceler oluşturmaktadır. Makalede felsefenin İbn Rüşd açısından akli zorunluluk ve dinsel meşruiyeti sorgulanmakta, felsefi ve dini veriler ışığında değerlendirilmektedir. Dinsel veriler ve rasyonel gereklilik bağlamında İbn Rüşd'ün felsefe savunusunun özellikleri ortaya konmakta ve önemi vurgulanmaktadır.

ABSTRACT

Averroes is a philosopher of an era in which the rational foundations of Islamic thought weakening, and the philosophical mind was on the verge of decline. He regards the position of religion as possible and necessary in terms of philosophy, he sees philosophical activity necessary in terms of religion. The purpose and essence of our study based on the main principles and defenses of philosophy of Averroes. It discusses the rational necessity and religious legitimacy of philosophy in the context of Averroes' defense of philosophy. It focuses on importance of philosophy in the eyes of Averroes and how he legitimize philosophy in terms of religion.

1. Giriş

İbn Rüşd İslam düşüncesinin rasyonel temellerinin zayıflamaya ve felsefi aklın gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemin düşünürüdür. Gerek mütekellimler tarafından

dinsel endişelerle teolojik cepheden gelen saldırıları, gerekse felsefi argümantasyonu kullanan Gazzali tarafından yöneltilen felsefe eleştirilerini göğüslemek zorunda kalması İbn Rüşd'ün, bu tenkidî müktesabatla bir tür entelektüel hesaplaşmasıdır. Döneminin felsefe karşısındaki genel

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/*Corresponding author.*
e-posta: r.manafov@alparslan.edu.tr

düşünsel kanısı, ya felsefenin metafizik açıdan dine önceliği (Felasife örneği), ya da felsefenin metafizik konularda yetersiz oluşu ve onun dinî zemininin bulunmayışı (Kelam, Fıkıh örneği) şeklinde formüle edilebilir. İbn Rüşd'ün bu sorun(lar) karşısındaki tutumu, “zoon politicon” olan insan için akılsal pozisyonun kaçınılmazlığı, zorunluluğu ve insanî bir faaliyet olarak felsefenin dinî (İslamî) açıdan kabul edilebilir olduğu yönündedir. İbn Rüşd felsefedeki bu tarz tartışmalara son vermek adına, düşünsel açıdan insanî yetkinliğin son noktası olarak gördüğü Aristo'ya ve dindeki teolojik tartışmaları sonlandırmak adına otorite olarak Kur'an'a dönüş çağrısı yapmıştır. Ne var ki, İbn Rüşd de, Meşşai bir filozof olarak insan doğasının epistemik farklılığından hareketle, “hakikatin en uygun bilgisini” burhan yöntemine ve onu kendisinde bulunduran felsefeye, “hakikatin temsili” ifadesini ise hitabete ve ona sahip olan dine has kılmaktadır. Dolayısıyla, felsefi açıdan dinin pozisyonunu mümkün ve gerekli addederken, dinsel açıdan felsefi faaliyeti zorunlu görmektedir. İbn Rüşd'ün bu çabaları, Gazzali tarafından tenkit edilerek yıpratılmış olan rasyonel teolojiyi yeniden kurma ideali olarak da görülebilir. Bahsi geçen soru(n), ilke ve savunuları temel alan çalışmamız, felsefenin akılsal açıdan mecburiyeti ve dinî açıdan meşruiyetini İbn Rüşd'ün felsefe savunusu bağlamında tartışmaktadır.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinin sınırlarını belirleme ve felsefe savunusu konusundaki çabasını birkaç temel motivasyonla açıklamak mümkündür. İbn Rüşd felsefesi dönemin siyasal-toplumsal konjektürü gereği, özellikle Gazzali'nin felsefeye büyük darbesinden sonra, felsefe için meşru bir zemin arama girişimidir. Bu zemini filozof dinde, özellikle Kur'an'da bulmuş, dolayısıyla ilk yapması gereken şey Kur'an açısından felsefi akla meşruiyet oluşturmaya çalışmak olmuştur. İbn Rüşd için Kur'an'a dönüş çağrısı, dönemin çalkantılı olan dini ve siyasal yapısından kurtuluş reçetesi olarak ileri sürülmüştü. Böylece, İbn Rüşd bir taraftan dini düşüncenin kendi içindeki tartışmaları bertaraf etmek istemiş, aynı zamanda bu tartışmalardan nasibini alan felsefeyi de aklamayı amaçlamıştır.

İbn Rüşd'ün çabasında başarılı olabilmesi için, göğüslemesi gereken darbelerin biri kendisinden önce oluşmuş felsefi akıl karşıtlığı, bir diğeri ise döneminin bazı çevrelerinden filozofun şahsına yönelik olumsuz tavırlardı. Gazzali'nin timsalinde epistemik cepheden gelen güçlü felsefe eleştirisinin yanı sıra, İbn Rüşd'ü rahat bırakmayan kendi döneminin özellikle “hasetçi, kindar ve muhteris” (İbn Rüşd, 2019:14) fıkıh hocaları da felsefi düşüncenin önündeki güçlü engellerdi. Özellikle hayatının sonuna doğru fukaha arasında süregelen felsefe karşıtlığı tutumlar dolayısıyla, onun zor günler geçirmesine sebep olmuştur. Nitekim, hayatının en zor günü olarak, Kurtuba'da ikindi namazı için gittiği bir mescitten zındıklık ve dinsizlik ithamı ile dışarı atıldığı günü hatırlayacaktır. (Sarioğlu, 2020: 21)

İbn Rüşd'ün şahsına yönelik itham nedenlerinden birkaç örnek vermek gerekirse;

-Dönemin emiri Emir Mansur hakkında “emiru'l-berber”, yani berber ve bedevilerin hakimi (aslında İbn Rüşd “emiru'l-berreyn”, yani karanın ve denizlerin hükümdarı ifadesini kullanmıştı) ifadesini kullandığı,

-Kurtuba'da kadılığı sırasında cereyan eden bir fırtınayı bazı kimseler Ad kavmini helak eden rüzgara benzetince, o da

“Ad, diye bir kavmin varlığı bile gerçek değildir, onların helakinden nasıl bahsedilebilir” şeklinde yorum yaptığı,

-Aristo'nun eserleri üzerine yazdığı şerhlerden birinde “Zühre'nin (Venüs) bir Tanrı olduğunda şüphe yoktur”-

şeklinde bir ibareye rastlandığı iddiası üzerinde odaklanmıştı. (Sarioğlu, 2020: 20) Ad kavmi ile ilgili yaptığı yorumda, Kur'an'da geçen bir hadiseyi inkâr ettiği gerekçesiyle bir süreliğine sürgün hayatı da yaşamıştı. (Sarioğlu, 2020: 21) Başlarda bu tür eleştiri ve iftiraları dikkate almayan sultan Ebu Yusuf Yakup el-Mansur, özellikle Kastilyalı IX Alphons'a karşı düzenlediği sefer öncesi, halk arasındaki dedikodu ve huzursuzlukları bertaraf etmek için İbn Rüşd'ü yanından uzaklaştırdı ve Kurtuba yakınlarındaki Elisana'ya (Lucena) sürgüne gönderdi. (Uludağ, 2016: 17:)

Bu eleştiriler nedeniyle İbn Rüşd öncelikle dinî açıdan felsefenin konumunun ne olduğunu belirlemeye çalışır. Kendisinin aynı zamanda bir fıkıh bilgini olması nedeniyle, meseleye bir filozof olduğu kadar, bir fâkih olarak da yaklaşır. (Dağ, Aydın, 2017: 377) Fâkih olarak İbn Rüşd, Müslüman fıkıh ve kelâm geleneğindeki “Mükellefin birinci vazifesi marifetullahtır.” (İbn Rüşd, 1955:37) prensibinden hareketle akıl ve irade sahibi bir canlı olan insanın en temel görevinin Tanrı'nın varlığını bilmek ve Tanrı'yı tanımak olduğunu düşünür. Tanrı'yı tanıma ve O'nun hakkında bilgi sahibi olabilme ise birden fazla yöntem ile mümkündür. Söz konusu yöntemlerden birisi, İbn Rüşd açısından belki de en önemlisi, Tanrı hakkında akıl yürütmeyi temel alan felsefedir. İbn Rüşd, bir taraftan aklın marifetullah meselesindeki yerini inkâr eden kimselere Kur'an-ı Kerim'in akla verdiği önemi gösteren ayetleri ile cevap vermekte diğer taraftan Gazzali ve Farabi-İbn Sina gibi filozofların tartıştığı meselelere yönelik Aristotelesçi bir yaklaşım ile yeni bir yorum kazandırmak niyetindedir.

İbn Rüşd, marifetullah meselesinde hem aklın önemini inkâr eden kimseleri hem de aklı yanlış kullandıklarını düşündüğü kimseleri eleştirmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün dini meselelerde aklın kullanımına yönelik yaklaşımı iki yönüyle ele alınabilir. İlki, akıl yürütmenin önemine, ikincisi ise doğru akıl yürütmeye yöneliktir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığının bilinmesi konusunda yalnızca peygamberin getirdiklerine tutunmak gerektiği doktrininden hareket eden *Haşevîyye*'yi (DİA, 1997: 426, 427; Cahız, t.y.: 283; Amiri, 1967: 86; Özafşar, 2017: 72, 74); Allah'ı bilmenin şehvani arzu ve engellerden arınma sonucu nefse Allah tarafından verilen bir şey olduğu yaklaşımı dolayısı ile aklı inkâr eden *Sufiyyun*'u eleştirdiği gibi, aklı yanlış kullandıklarını düşündüğü Eşârî kelamcılar ile İbn Sina'yı da eleştirmektedir. (İbn Rüşd, 1955: 37, 38)

2. Din-Felsefe İlişkisine Fıkıhî Yaklaşım ve Dinsel Zemin Arayışı

İbn Rüşd'e göre insanın Allah'ın varlığını bilmesi ve O'nun hakkında bilgi sahibi olması birden fazla yöntem ile mümkündür. Felsefe, söz konusu yöntemlerden yalnızca birini temsil etmektedir. Marifetullah meselesine ilişkin bahsi geçen yöntemlerin sayısının birden fazla oluşu insan fitratının çeşitliliğinden ileri gelmektedir. İnsanların fitratları bakımından birbirlerinden ayrı olmaları, Tanrı'ya ulaşma noktasında da farklı yöntemlerin gerekliliğine işaret

etmektedir. Her insan doğası gereği farklı idrak, karakter ve eğitim seviyesine sahip olduğu için kendi muktesabatı doğrultusunda Tanrı'ya yönelmektedir. Ona göre, insanlar Tanrı'nın varlığına giderken fitratları gereği, farklı tasdik yollarından geçerek aynı sonuca ulaşırlar. (İbn Rüşd, 1986: 329-330)

Allah tektir, O'na giden yollar birden fazladır prensibinden hareket eden İbn Rüşd, insanları fitratları doğrultusunda sınıflandırırken Kur'an-ı Kerim'i referans aldığını ifade etmektedir. "*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt ile ve en güzel mücadele biçimi ile davet et.*" (İsra, 16/25) insanların farklı fitratlar üzerine yaratılmış olduklarını 2) marifetullah meselesinde insanların fitrî açıdan farklarının gözetilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'e göre İsra sûresinin 25. ayeti insanların üç farklı yöntem ile Allah'ın yoluna çağrılabilmesine, her yöntemin belli bir insan grubuna yönelik olduğuna işaret etmektedir.

İlk grubun yöntemi Allah'a hikmet aracılığı ile yönelmektir. Bazı insanlar Allah hakkında burhan sahibi olmak isterler ve dini nasihatler veya retorik söylemler onları Allah'a yönlentmediği gibi, onlar dini meselelerde cedeli tartışmaya girmekten de hoşlanmazlar. Allah, bahsi geçen insan grubuna Allah'a yönelme yöntemi olarak "hikmet" i tavsiye etmektedir. Ayette geçen hikmet ifadesi İbn Rüşd açısından felsefi yaklaşım tarzı olarak anlaşılmaktadır. Ona göre Allah hakkında kesin bilgi sahibi olmanın yöntemi felsefe ile mümkündür. Şu durumda Allah, ihtiyaç duyan kimselere felsefeyi farz kılmıştır.

İkinci grubun yöntemi, Allah'a güzel sözler ve nasihatler ile yönelmektir. Ayette geçen "güzel öğüt" ifadesi insanlara Allah hakkında verilen vaazlar, dini nasihatler ve duygulu sözler anlamına gelmektedir. İnsanlar arasındaki belli gruplar fitratları gereği felsefi meselelere eğilim konusunda mahir değillerdir. Onlar, hem bu meseleleri kavramaya muktedir olmayıp hem de bu meseleler ile iştigal etmekten hoşlanmazlar. Onlar, işittikleri güzel öğütler ve nasihatlerden etkilenmek sureti ile Allah'ın yoluna yönelmekte olup felsefi meseleler ile iştigale zorlanmaları durumunda Allah'ın yoluna yönelmek yerine fitratlarına uygun olmayan bir şeye zorlandıkları için ya Allah'tan uzaklaşırlar ya da felsefe ile iştigalin küfür olduğunu iddia ederler. Allah, söz konusu kimselere hitabeti farz kılmıştır.

Üçüncü grup insan ise mücadele etmekten, tartışmaktan hoşlanır. Ayette geçen "güzel mücadele" ifadesi, kelamî tartışmalar anlamına gelmektedir. Bazı insanlar, hem felsefe ile iştigale mahir olmayıp, hem de vaaz ve nasihatler aracılığı ile Allah'ın yoluna yönelmezler. Onlar, doğaları gereği münazara etmekten hoşlanırlar. Bu nedenle söz konusu kimseler, Allah'ın yoluna çağrılmak isteniyorsa kendilerine Allah'ın ayetleri ile deliller getirilmeli ve onlarla bu doğrultuda tartışılmalıdır. Allah bu gruba da cedeli farz kılmıştır.

Özetle, İbn Rüşd'e göre insanlar, "hitabet", "cedel" ve "burhan" ehli olmak üzere üç sınıftır. Söz konusu sınıflar marifetullah meselesinde insanların epistemik ihtiyaçlarını belirlemektedir. Göz ardı edilmeleri durumunda dini meselelere ilişkin aktarılmak istenen karşı tarafa ulaşmayacağı gibi, daha da kötüsü fitratlarına aykırı bir durum ile karşılaşan insanlar, küfre yönelebilir veya karşı tarafı küfür ile itham edebilir. Bilgi birikimi, eğitim seviyeleri ve anlayışlarının etkin olduğu üç grup şeklinde

tasnif edilen muhtelif fitrat sahiplerinin (Kurtubi, 2016: 96) her durumda Allah'ı bilmeye teşvik edilmesi gerekir. Söz konusu teşvik ise bizzat şeriatın görevidir. Şeriat, insanları muktesabatları doğrultusunda Allah'ın yoluna yönlendirmek ile mükelleftir. Bahsi geçen yönlendirme, hitâbî, cedelî ve burhanî yöntemleri esas alır.

Şeriatın insanları Allah'ın yoluna yönlendirme noktasında pozisyonu İbn Rüşd açısından iki temel dinamiğe sahiptir. İlki, insanları birikimleri doğrultusunda Allah'ın varlığına ulaştıracak yöntemlerin insanlara sunulmasını sağlamak iken ikincisi sunulan söz konusu yöntemlerin insanların fitrî nitelikleri ile uygunluğunu gözetmektir. Sözelimi cedele yatkın bir fitrat sahibi, kendisine güzel sözler söylenerek vaaz yöntemi ile Allah'ı bilmeye teşvik edilemeyeceği gibi hitabet ehli olan bir birey, cedelî tartışmalardan hoşlanmaz. Cedel, hitabet ya da burhan ehli olan insanlar yöntem olarak ayrışsalar da nihayetinde bu yolların hiçbirini birbiriyle çelişmez. Zira bahsi geçen yollar ancak derinlik konusunda birbirlerinden farklılaşırlar. (Kurkkonen, 2002: 98) Aksi takdirde hepsi haklı ve hakikatin yolcusudur.

Ayrıca, İbn Rüşd'e göre insan fitratı dolayısıyla ontik farklılıklar olduğu gibi, şeriatın da insanların bilgisine sunduğu iki farklı vechesi vardır. Şeriatın zahiri ve batını olmak üzere ikiye ayrılan bu vecheleri yine bireylerin istidatı doğrultusunda onların idrakine hizmet eder. Batın manasını yalnızca burhan ehli olan insanlar anlayabiliyor iken, zahir mana, burhan ehli olmayanlara hizmet eder. (İbn Rüşd, 1992: 93-94) Batın mananın hitabet ehline açıklanması son derece risklidir. Tıpkı fitratları gereği farklı ihtiyaç sahibi olan insanlar gibi batın mana da yalnızca belli bir kesim insanın idrakine hitap etmektedir. Batın mana, ancak ayetlerin te'vil edilmesi ile ortaya konabilir. Hangi ayetlerin nasıl te'vil edilmesi konusunda mahir olmayan bir kimse niyeti halis dahi olsa sapıklığa düşebilir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, şeriatın insanların idrak seviyelerini gözeterek onlara bu doğrultuda muamele ettiğini Hz. Ali'ye dayandırılan şu rivayet ile destekler: "Halka anladıkları şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üzerinde hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve resulünü tekzip etmelerini ister misiniz?" (İbn Rüşd, 1992: 79-80) Buna ek olarak Hz. Peygamberin de insanların idrak seviyelerini gözettiğini ve onlara bu doğrultuda muamele ettiğini aktaran İbn Rüşd, istiva ayetinin nüzulünden sonra gerçekleştiği rivayet edilen şu hadisi örnek göstermektedir: "...Aleyhiselam, Allah'ın gökte olduğunu bildiren siyahî (cariye hakkında sahibine) 'Onu azad et, çünkü o inanmış bir kadındır.' (İbn Rüşd, 1992: 93-94)

İnsanların inancın içeriği konusunda farklı tasavvurlara sahip olabileceğini kabul eden İbn Rüşd açısından asıl önemli olan şey, tevhidi ve nübüvveti kabul edip ahirete iman etmektir. Bazı insanlar, burhan ehli olmadıkları için istiva ayeti örneğinde olduğu gibi te'vil yeteneğine sahip değillerdir. Böyle durumlarda şeriat, insanları anlayabilecekleri ölçüde Allah'ın yoluna yönlendirir. Bu durum şeriatın insanlara karşı ne kadar merhametli olduğunu göstermekle birlikte aksinin tatbik edilmesi insanlara zulmetmek anlamına gelir. (İbn Rüşd, 1992: 94) Diğer taraftan ise burhan ehli olan bir kimsenin de felsefi yöntemden alıkonulması da burhan ehlinin Allah'ın yolundan uzaklaştırılması ve onlara zulüm edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün "Felsefe ile şeriat süt

kardeşirler” (İbn Rüşd, 1992: 115) ve “Hak olan hak ile çelişmez” (İbn Rüşd, 1992: 75) ifadeleri onun marifetullah meselesinde hem akli hem de nakli delillendirmeye ne kadar önem verdiğini göstermektedir. İbn Rüşd, insanların kendi muktesabatları dışında Allah’ın yoluna yönelme konusundaki eğilimlerini susan insanın durumuna benzetmektedir. Her insan Allah’ın yoluna yönelmeye ihtiyaç duyar, ancak istadının dışında bir yöntem ile Alah’a yönelme gayreti içerisine giren kimse, su içerken suyun boğazına takılıp öldürdüğü kimsenin durumuna benzemektedir. Bu duruma şahit olanlar suyun bizatihi kendisinde bir fenalık bulundurduğunu düşünebilirler. Ancak suyun kendisi aslında faydalı olup ahmaklık onu yanlış yöntem ile kendini boğarcasına içen insandır.

3. Felsefe-Din İlişisine Dair “Öncekilerin” Temel Hataları

İbn Rüşd’e göre bir fakih için fıkhi kıyası öğrenmek ne kadar farz ise, hakikati arayan bir insan için de mantığı ve felsefeyi bilmek o kadar elzemdir. (İbn Rüşd, 1992: 76) Filozofun bu düşüncesinin izleri ile din ve felsefe ilişkilerini yoğunlukla işlediği Faslul-Makâl adlı eserinde karşılaşmaktayız. Filozofun bahsi geçen eserinin girişinde şeriatın felsefeyi helal mi yoksa haram mı kıldığı meselesini ele alması dönemin düşünce dünyasında konuya ilişkin ne denli bir çatışma olduğuna işaret eder. O, bu durumu şeriatın kullardan talep ettiği yol üzere cevaplamaya çalışır. Nitekim Yaratan’ı bilmek O’nun yarattıklarının bilgisinin detayına sahip olmak ile bilinir düşüncesinden hareketle Kur’an ayetlerinden deliller göstererek akıl yürütmeler sayesinde varlıklar hakkında hüküm vermenin şeriat tarafından tavsiye edildiğini ifade eder. (İbn Rüşd, 1992: 76)

İbn Rüşd, her ne kadar aklın önemine ısrarla işaret etse de, kendinden önce bu konuda aklın kullanımını eleştiren bazı gruplar az değildi. İbn Rüşd, inanç meselesinde aklın kullanımını eleştiren kimselere karşı çıkararak nassı yüceltmek adına aklın önemini inkâr eden kişilerin bizzat nassın kendisi ile çeliştğini ifade eder. Kur’an ayetleri, insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye teşvik etmektedir. Bu nedenle akıl yürütmeye karşı çıkma, Kur’an ayetlerinin hükmüne karşı gelme anlamını taşımaktadır.

İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemde dinde aklın yerinin olmadığını savunan grupların başında “Haşeviyye” olarak tabir edilen kimseler gelmektedir. Haşevilere göre asıl olan şey, kişinin iman etmesi ve vahyin gereklerini yerine getirmesidir. Bunun ötesinde dinde, akıl yürütme yöntemine başvurmanın yeri bulunmamaktadır. Eğer, imana ilişkin meselelerde akıl yürütmek insanlara farz kılınmış olsa idi, bu durumda peygamber, iman eden kimselerden akli deliller ile imanlarını desteklemelerini isterdi. Ancak peygamber, insanlara imanlarını akılsal olarak delillendirmeleri konusunda herhangi bir sorumluluk yüklememektedir. Bu nedenle dinde aklın kullanılması kesinlikle bid’attır. İmana ilişkin meselelerde nassa ve sünnete başvurmak hem yeterlidir hem de akla başvurmaktan daha üstündür.

İbn Rüşd, Haşevilerin Kur’an-ı Kerim’in ayetleri ile çeliştğini ifade ederek onların görüşlerini eleştirmektedir. Nitekim Kur’an-ı Kerim, birçok ayetinde insanları düşünmeye sevk ederek imana davet etmektedir. “Gökleri yaratan Allah’ın varlığında şüphe var mı?” (İbrahim, 14/10) gibi birçok ayete atıfta bulunan İbn Rüşd, Haşevilerin,

ayetlerin zahiri manaları ile dahi çeliştğini aktarmaktadır. Diğer taraftan Haşevilere ait olan “peygamber, iman etmiş olan kimselerden imanlarını akli deliller ile desteklemelerini istememiştir” söylemi İbn Rüşd’e göre yersizdir. Çünkü Allah’ın da, “Gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsanız, Allah diyecekler...” (Lokman, 31/25) ayetinde buyurduğu üzere İslamiyet öncesi Araplar, Allah’ın varlığına zaten inanmaktaydılar. Peygamberin onları imana davet etmesindeki gaye, Allah’ın varlığına inanmalarına değil Allah’a şirk koşmamalarına ilişkindir. Akli delil, Allah’ın varlığını inkâr eden veya en azından Allah’ın varlığına ilişkin delil isteyen kimseye karşı sunulabilir. İslamiyet öncesi Araplar, Allah’ın varlığını zaten kabul etmiş oldukları için peygamberin onları ayrıca akli deliller ile sorumlu tutmaması normaldir. (İbn Rüşd, 1955: 37-38) İbn Rüşd açısından Kur’an’ın akla verdiği önem aşikâr olmakla birlikte peygamberin de bu konuda aksi bir sünneti bulunmamaktadır. Şu durumda onun açısından değerlendirildiğinde Haşevi kimselerin akla yönelik tutumlarının akla bu denli önem veren İslam dininde kesinlikle yeri bulunmamaktadır.

İbn Rüşd’ün marifetullah meselesindeki tutumundan dolayı ters düştüğü diğer bir grup da sûfilerdir. Sûfiler, “Allah’tan sakınırsanız O, sizin mualliminiz olur.” (Bakara, 2/282), “Bizim uğrumuzda mücadele edenlere yollarımızı elbet gösteririz.” (Ankebut, 29/69), “Eğer Allah’tan sakınır ve O’nu sayarsanız, hak ile batımı ayırt etmenizi için size bir furkan verir.” (Enfal, 8/29) ayetlerinin marifetullah konusunda yol gösterici olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre Allah’a ulaşmak isteyen kişinin yapması gereken şey, şehvanî arzu ve engellerden arınmaktır. Şehvani arzu ve engellerden arınan kimse, Allah’ın kendisine vermiş olduğu hidayet sayesinde Allah’a yakınlaşmış olacaktır. İbn Rüşd, sûfilerin arınma konusundaki tutumlarını takdir etse de onların bu yol üzere Allah’a ulaşmasının tüm insanlar için genel geçer bir yöntem olmadığını, kimi insan için yeterli, kimisi içinde gerekli olmakla birlikte yetersiz olduğunu savunur. Dolayısıyla ahlakî yetkinlikle birlikte, insanların Allah’ın varlığının bilgisine ulaşması için akıl oldukça önemlidir. Ancak marifetullah’a ulaşmak için takınılması gereken tutumlar bunlardan ibaret değildir.

Kelamcılar da İbn Rüşd’ün eleştirisinden nasibini almıştır. O da hemen bütün meşşai filozoflarda görülen akıl gücü ve hayal gücü ayırımını devam ettirmiştir. Bu tasnife göre, insanlar akıl ehli olan havassa (ki onlar ispat ehlidirler) ve tahayyül ehli olan “cumhur”a (ki onlar ikna ehlidirler) ayrılmaktadır. Fakat İbn Rüşd bu tasnife üçüncü bir grup olarak kelamcıları eklemektedir. Filozoflar burhanlar, yani kesin hakikatlere yakını bilgi ile sahipken, halk her şeyi duyusal olarak algılayan, ancak bir misali sayesinde idrak eden, akli tahayyülünden ayıramayan, tahayyül edemediği şeylerin varlığını kabullenemeyen ikna ehlidir. Kur’an her iki zümreye de hitap eder ve her iki grupta ilgili hükümler va’zeder. Birbirlerinin sınırlarını ihlal etmediği sürece bunlar birlikte varlık nedenlerini sürdürmüş, görevleri ifa etmişlerdir. İbn Rüşd’e göre, bu birliği ortadan kaldıranlar, cemaatin bütünlüğünü ve huzurunu bozanlar üçüncü zümre olan kelamcılardır. Çünkü filozof Kur’an’daki “müteşabih” ayetlerin, sembolik ifadelerin hakikatini bilir, fakat bunu halka açmaz. Zaten halk bu soyut hakikatleri anlamadığı içindir ki, Allah onlara sembollerle, metaforlarla açıklamıştır. Fakat kelamcılar bu soyut hakikatleri halka

açmaya çalışmıştır. Bu sembollerini halkın önünde tartışarak, halkın kafasını karıştırmışlardır. Böylece halkın içerisinde birbirlerini suçlayan, tekfir eden fırkalar ve mezhepler oluşmaya başlamış, dinin asıl gayesi olan ve Tanrı'nın tesis etmeye çalıştığı uyum ve kardeşlik bozulmuştur. (Arslan, 2013: 84-85)

İbn Rüşd'ün hikmet ve şeriatı (felsefe ve din) korumak ve sınırları çizmek için Gazzali'ye yönelerek, onu te'vil kapısını sonuna kadar halka açmakla, halkı hakikat düşmanı yapmakla ve halk için en sağlam ilaç olan şeriatın aslını bozmakla suçlar. İbn Rüşd'e göre şeriatı zahiri üzere kabullenmek gerektiği gibi, burhana sahip olmayana da açıklama yapılmaz. Oysa Gazzali, önce "icmayı aştlar" diye üç meselede filozofları tekfir eder, diğer meselelerde ise onların bid'atçı olduğundan dem vurarak iddiasını ispat etmek için bu kitapta insanı tereddüte düşüren deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikreder. Bu surette birçok kimseyi hikmetten ve şeriatından (felsefeden ve dinden) uzaklaştırarak delalet düşürür. (İbn Rüşd, 1955: 196)

İbn Rüşd'e göre Gazzali, felsefi görüşler üzerinde yanıltığı kadar, şeriat konusunda da yanıltmıştır. (İbn Rüşd, 2020: 533) El-Munkız mine'd-Dalal isimli eserinde hükemaya saldırarak, ilmin ancak halvet ve tefekkür sayesinde hasıl olacağını savunur ve bu yaklaşımını Kimyau's-Saade eserinde de aynen devam ettirir. Sonuçta, Gazzali'nin sebep olduğu ihtilaflar ve endişeler sayesinde, halkın bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine, bir kısmı da şeriatı tevil etme yoluna girer. İbn Rüşd'e göre bu tutumlar hatalıdır. Yapılması gereken şeriatı zahiri üzere takrir ve tespit etmek ve halka bu konularda açıklama yapmamaktır. "Çünkü bu husustaki açıklama, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka tasrih etmek manasına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü budur". (İbn Rüşd, 1955: 197)

İbn Rüşd ayrıca Gazzali'nin tutarsız biri olduğunu söyler. Çünkü o Eş'arilerle Eş'ari, sufilerle sufi, hatta filozoflarla filozof olan çelişik bir zihniyete sahiptir. Gazzali filozofları çürütmek için giriştiği çabada yine filozofları takip etmek zorunda kalmak tutarsızlığına düştüğünü söyler. Örneğin "Allah Teala birinci semayı hareket ettirmemektedir. Allah kendisinden bu muharrik, yani birinci sema zuhur eden varlıktır"-derken, İbn Rüşd'e göre o, filozofların görüşünü tekrarlamaktadır. (İbn Rüşd, 1955: 196-197)

Ayrıca Gazzali Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka eserinde tevilleri tasnif ederek, tevilci kişinin tevilde icmayı aşsa bile kafir olamayacağını söyleyerek her türlü tevili kabullenmiş gibidir. İbn Rüşd sadece arızı durumlarda tevile müsaade eder, çünkü ona göre esasta nakz ve çatışma söz konusuysen, telif ve uyuşma görünüş için geçerlidir (İbn Rüşd, 1955: 198).

4. Akılsal Zorunluluk Bağlamında Felsefe Savunusu

Dinsel açıdan kendisi için meşru bir zemin oluşturan felsefe, düşünen insanın en değerli vasfı olarak da karşımıza çıkar. Bu maksatla, iyi bir Aristocu olarak İbn Rüşd mantıksal düşüncüyü ve burhanı bütün insani düşünsel eylemlerinin temelini oturtur. Fakat, yukarıdaki nedenlerle oluşan karışık ortamda ilk yapılması gereken felsefe için sosyo-politik ve dinî zemin bulmaktır. En önemli iki eserini (*Faslu'l-Makal*

ve *El-Keşf an Minhaci'l-Edille*) bu amacına uygun olarak hazırlayacaktır. İbn Rüşd'ün felsefe için dini zemin oluşturma çabası, dahası din ve felsefeyi uzlaştırma girişimi, kendisinden önceki bütün İslam filozoflarının gerçekleştirmeyi umduğu şeydir. Bu nedenle, kimi felsefe tarihçilerinin iddia ettiği gibi, İbn Rüşd'ün bu uzlaşma girişimiyle dönemin Maliki fıkıhçıları ve Eş'ari kelimcilerini kandırmayı amaçladığını veya onların baskılarından kurtulmayı hedeflediğini söylemek zordur. Nitekim, din ve felsefenin aynı hakikatleri farklı yöntemlerle savunduğu, dolayısıyla yan yana yaşayabilecekleri düşüncesi felsefi bir tavır olarak Aristo'ya bağlılığı zedeleyici bir durum olarak görülmemelidir. (Dağ, Aydın, 2017: 375)

İbn Rüşd, dinin varlığı, akılla incelemeyi emretmesini dinsel meşruiyet zemini olarak belirlediği gibi, böyle bir inceleme ve değerlendirmenin de bilinenden bilinmeyi çıkarmak manasında mantıkî kıyasa dayanması gerektiğini rasyonel zorunluluk olarak ortaya koyar. Söz konusu varlıkların en yetkini (Tanrı) olunca, ona yönelen ilmi yöntemin de kıyasın en yetkini olan burhan olması gerekir. Çünkü onun için burhan en iyi kanıtlama yöntemidir. İnsandan, var kılınanların kanıtlama yöntemi ile bilinmesi teşvik edildiğine göre, kıyasın türlerinin ve şartlarının bilinmesi zorunluluk arz etmektedir. (İbn Rüşd, 2019: 28)

İbn Rüşd, Müslümanlar arasında felsefi düşüncenin gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemde ortaya çıkan, bu nedenle kendisinden önceki bütün bir felsefi muktesabatla hesaplaşan bir eleştiri filozofu olduğundan bahsetmiştik. İlki Farabi ve İbn Sina gibi Meşşai filozoflara karşı eleştiridir ki, onları Aristo'yu gereğince anlamamakla ve onu tahrif etmekle suçlar. İbn Sina'yı kelimcılara taviz vermekle eleştirir ve âlemin "mümkün-i kadim" olduğu görüşünü reddeder. İbn Rüşd'e göre âlem doğal ve zaruri yasalarla kendi kendini yönetmekte Allah ise âlem karşısında fail-i muhtar değil, mucibun bi'z-zat pozisyonunda bulunmaktadır. Dolayısıyla, âlemin muhdesliği düşüncesinin yanlışlığını savunan filozof, kadim ve ezeli olan âlemin Allah'a isnat etmesini zaruri bulur. (İbn Rüşd, 1955: 34-35) Son olarak İbn Rüşd, kelam ve tasavvuf gibi dinsel düşünce akımlarını dinin gerçek doğasını bozmakla eleştirir ve bu cepheden gelen olumsuz tutumlara karşı felsefi aklı, mantıksal düşüncüyü savunur. Felsefeye yönelik eleştirilerin hem tutarsız ve zayıf olduğunu hem de kafa karıştırıcı ve zararlı olduğunu ileri süren İbn Rüşd, bu karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla şeriatın usul ve esaslarını tarif etmek zorunda kaldığını belirtirken (İbn Rüşd, 1955: 198), felsefe savunusunu temellendirmek için öncelikle felsefe ile din arasındaki ilişki durumunu açıklamak ve onların sınırlarını belirlemek zorunda kalmıştır. Onun için doğru olan davranış, halka hikmeti tüm çıplaklığıyla açıklamamaktır. Ne var ki, bir kere açıklanmış ve sınırlar ihlal edilmiştir. Şu durumda yapılması gereken, bu ikisinin arasını tekrar bulmak ve kuşku duyan kimseler için şeriatın hikmete muhalif olmadığını, hikmetin de şeriate muhalif olmadığını göstermeye çabalamaktır. İbn Rüşd, yukarıda bahsi geçen iki önemli eserini bu zarureten dolayı yazdığını açıkça itiraf eder. (İbn Rüşd, 1955: 198)

İbn Rüşd'ün felsefi akıl konusundaki asıl çabası felsefi aklı insanın en değerli yanı olarak görmesi dolayısıyla, felsefi düşüncüyü Aristocu akla geri götürme çabasıdır. Bu maksatla "bir yandan Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından asıllarından

koparıldığı düşünülen, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ciddi bir biçimde eleştirmesi süretiyle itibarını kaybetme aşamasına gelen felsefeye (din nazarındaki) üstün mevkiyi yeniden kazandırmak”(Alper, 2001:145) istemektedir. Aynı zamanda Aristo felsefesinden ayrıldıkları için bu eleştiri, Aristo'nun timsalinde felsefe savunusudur. Benzer şekilde kelamcılar ve sufilerce yanlış te'ville yazlaştırıldığı düşünülüyor dini de Kur'an'ın literal anlamına geri götürerek yeniden yapılandırmak istemektedir. (Aydın, 2016: 176)

İbn Rüşd'ün sıkı Aristo takipçisi ve yorumcusu olduğu malumdur. Kimilerine göre onun Aristo hayranlığı bir tutku ve hastalık düzeyindedir. Bu kaniya filozofun Aristo için sarf ettiği şu kabilden ifadeleri neden olmuştur:

Aristo mantık, fizik ve metafiziği kurdu ve geliştirdi. Bunları o kurdu diyorum, çünkü bu ilimler üzerine ondan önce yazılmış olan eserler bahsedilmeye bile değmez ve onun yazdıklarının yanında çok sönük kalmaktadır. Bunları tamamlamıştır diyorum, çünkü ondan sonra günümüze gelinceye kadar, yani on beş asırdır hiç kimse onun yazdıklarına ne bir ilave yapabilmiş ne de onlarda önemli bir hata bulabilmiştir...Bu adamın (Aristo) durumu ne kadar ilginç, insan fitratından ne kadar farklı! Öyle ki adeta ilahi inayet onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona “el-ilahi” adını verirdiler. (Sarioğlu, 1982: 213)

Yer yer “Tanrısal Aristo”nun Mantık, Tabiiyat ve İlahiyat bilimlerini kimse tarafından aşılamayacak bir yetkinlikte kurduğunu ve kendisinin tek niyetinin Aristo ve Aristocuların düşüncelerini ifade etmekten başka bir şey olmadığını zikretse de, bazen de kendisinin sadece bir aktarıcı olduğunu belirterek, şerh sırasında ortaya koyduğu ifadelerin sorumluluğunu almaktan kaçınmıştır. Onun bu tavrı, fıkıhçıların ve kelamcılarının öfkesinden kurtulma çabası olarak da yorumlanmıştır. (Dağ, Aydın, 2017: 374-375)

İbn Rüşd'ün Aristo konusundaki hayranlığını şaşmaz bir bilimsel yöntem ve felsefi hakikat hayranlığı olarak almak yerinde olacaktır. Çünkü Aristo'nun kurmuş olduğu mantığın sistematikliği ve tutarlılığı başka filozoflarca da hakkı uzunca bir süre teslim edilen realite olmaya devam etmiştir. Bu mantığın varmış olduğu sonuç ve çıkarımlar insanî gerekçelerle kabullenışı kolay olmasa da, öncüllerin kesinliği ve sonuçların zorunluluğu hayranlık verecek derecededir. (Karlığa, DİA: 259) Düşünen bir canlı olarak varsayılan insanın en değerli boyutunun düşünme, akletme olduğu anlaşılınca, insanın varlık gayesinin de akıl gücünü kullanarak nazari ve ameli yetkinliğe ulaşması olacaktır. (Sarioğlu, 1982: 25) Bu yetkinleşme sürecinin rastgele yöntemlerle olduğunu düşünmek hata olur. İbn Rüşd aklî ve ahlakî yetkinleşme için hatabî ve cedelî yöntemleri büyük oranda halka tahsis etmekle, yetkinleşmenin temel aracı olarak rasyonel düşünmeyi ve mantıksal çözümlenmeleri filozofa has kılar, dolayısıyla kesin öncüllerden kesin sonuçları çıkaran burhanî yöntemi nefsi-natıkanın belirleyici özelliği olarak kabul eder. Fakat felsefeyle uğraşacak kişinin yukarıdaki olumsuz örneklerle konu olmaması için birtakım vasıflara sahip olmasını şart koşar: Öncelikle felsefe yapmaya ehil olmak gerektiği şart koşan filozof, bununla o kimsenin yaratılış ve zekâ açısından felsefe yapmaya atkinliğini kasteder. Ayrıca ilmi ve ahlakî açıdan yeterli

olup olmadığının tespit edilmesi gerektiğini söyler. İkinci koşul olarak, felsefeyle uğraşacak kişinin akıl ilkelerini bilmesi, bunlar aracılığıyla sonuçlara ulaşma yetisine sahip olması, kısacası mantık disiplinine hâkim olması gerekecektir. (Sarioğlu, 1982: 211) Ayrıca ister felsefi meseleler olsun ister mantık yasaları olsun mutlaka bu konulara vakıf olan birinden ders alınması gerekmektedir. Felsefe meselelerinin uluorta konuşulmasını doğru bulmayan filozof, eserlerinde birçok defa felsefi tartışmalar “eğer halk arasında yaygın hale gelmeseydi, bu konularla ilgili tek kelime bile yazmayı tercih etmezdik.” (İbn Rüşd, 1992: 99) deme ihtiyacı duymuştur.

İbn Rüşd, diğer filozofların temellendiremediği bir şeyi, vahyin filozoflar için varlık nedenini ve geçerliğini tesis etmediği denemiştir. Açıkça belirtmese bile, filozofların halkın inançlarına ve dinler tarafından esas olarak halk için getirilmiş olan pratiklere saygı göstermeleri gerektiği görüşünü savunur. (Arslan, 2013: 107) Ayrıca, halkın dinsel hakikatlerin tamamına olduğu haliyle sahip olması beklenmemelidir. İnsanoğlunu en kolay terbiye edici bir yol ve toplumsal ve kültürel düzeni muhafaza etmek için en sağlam yöntem olarak gördüğü dinin (İbn Rüşd, 2019: 20) ve yasa koyucu Peygamberin pozisyonu, hastasını iyileştirmeye çalışan hekimin durumudur ki, hastanın iyileşmesi amacıyla ona bütün tıp ilmini, hastalığın türleri ve çeşitlerini kavraması gerekmiyor. Bu gibi bilgileri hekimin bilmesi hem gerekli hem de yeterlidir. (İbn Rüşd, 2019: 51)

İbn Rüşd, dinin simgesel öğeler içermesine karşın, felsefi hakikatin burhani öncüllere dayanan ve burhanî sonuçlardan çıkarılan gerçeklik değeri vardır. Dinin amacının mutluluğa götürecektir iman ve ameli öğretmesine karşın, felsefe için hakikati araştırmak ve ona uygun olmak zorunluluğu gibi bir durum söz konusudur. Nassların zahiri ile burhanın sonuçlarının çelişme durumu muhtemeldir. Bu nedenle de nassların zahiri anlamıyla felsefenin burhani hakikatleri arasında çatışma ortaya çıkarsa, burhan ehli filozofların te'vil aracılığıyla zahirden batına yönelerek, oradaki çelişkileri ortadan kaldıracaktır. Ne var ki bu sorun zaten burhan ehlinin problemidir, halk çelişkilerinin farkında bile değildir. (Aydın, 2016: 168-169)

Gerek dinin gerekse de felsefenin her birinin kendine özgü prensiplerinin olduğuna inanan İbn Rüşd, dini yapının felsefi yapıdan farklı olduğunu kabul eder. O, felsefenin dinin içeriğine müdahil olmasını meşru görmediği gibi, dini yöntemlerle felsefe yapılmasını da doğru bulmaz. Bu ayırıma dikkat edilmediği takdirde, her iki cephenin bölümlerinin çarpıtılması kaçınılmaz olur ve her iki “binanın” zarar görmesi ve karmaşık bir hal alması kaçınılmaz olur. (Çetinkaya, 2012: 138) Ayrıca, 13. yüzyıl Latin dünyasında Thomas Aquinas tarafından ortaya atılan “çifte hakikat” yaklaşımı, İbn Rüşd'ün “hakikatin birliği” söylemi ile özdeşleştirilemez. Çifte hakikat ile kastedilen dinin kendi içinde kendi hakikatinin, felsefenin de kendi hakikatinin olduğudur. İbn Rüşd ise kendisinden önceki İslam filozoflarında kabul gören “din ve felsefeyi aynı hakikatin iki farklı anlatımı” şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd açısından çatışan hakikatler değil, hakikatlerin ifade tarzları, söylemlerdir. Görünürdeki bu çatışma yahut çelişki ise, ifadenin zahiri anlamından mecazî anlamına ulaşmak biçiminde tanımlanan te'vil aracılığıyla kolayca çözülebilir. (Dağ, Aydın, 2017: 379)

Felsefeyle iştigal eden kimselerin bir takım yanlış inanç ve yollara saptıkları düşüncesiyle felsefeye ve akli kıyasa karşı olmayı hatalı bulan İbn Rüşd, bu tür durumların arızî olduğunu ve bu nedenle de genelleme yapılamayacağını, felsefenin ve filozofların tamamına şamil edilmeyeceğini savunur. Ayrıca bu olumsuz durumlar felsefeye özgü bir durum da değildir. Amacı nazarı ve amelî yetkinliğe ulaşmak olan diğer düşünce dalları ve bilimler için de aynı olasılık söz konusudur.

5. Sonuç

İbn Rüşd'ün felsefi sistemini gerek dönemin sosyo-politik ve dinî yapısını dikkate almadan, gerekse de ontolojik felsefe karşıtlığını hesaba katmadan anlamaya çalışmak eksik bir anlama girişimidir. İbn Rüşd'ün içinde yaşadığı çalkantılı coğrafya ve dönemde savunucusu olduğu felsefeye ve şahsına karşı ithamlar kendi eserlerine yansımıştır. O, sıkı takipçisi ve yorumcusu olduğu Aristo'nun felsefe ve bilim geleneğini devam ettirmek için, dinden meşruiyet onayı almanın zaruretini farkındadır. Bu nedenle, öncelikle felsefe için güvenli bir zemin oluşturmaya girişmiştir.

Bu zeminin dine referansla oluşturulabileceğinin bilincinde olan filozof, öncelikle din (Kur'an) açısından felsefenin mübah mı, haram mı yoksa zorunlu (vacip) mi olduğunu sorgular ve Kur'an ayetlerine dayalı olarak felsefi aklın gereklilik içeren ilahî emir olduğu kanısına varır. Yeryüzünü bir sanat olarak kabul ederek, sanatın bilgisinin Sani'nin bilgi ve kudretinin en bariz göstergesi olacağını kanıtlamaya çalışır. Sanatın kesin bilgisine ulaştıran en kesin akıl yürütme yöntemi burhandır. Bu nedenle de mantıksal düşüncenin aleti olduğu felsefeyi salık verir.

İbn Rüşd Gazzali'nin felsefeye büyük saldırı ve eleştirileriyle hesaplaşmadan, felsefi düşüncüyü eski kudretine ulaştırmanın zor olacağını bilincindedir ve bu nedenle öncelikle Gazzali'nin eleştirilerini göğüsleyen Tehafütü'l-Tehafütü'l-Felasife eserini kaleme alır. Burada spesifik olarak yirmi meseledeki tekfir ve tenkit noktalarını cevaplandırmayı dener, felsefeyi savunur. Faslu'l-Makal adlı eserinde ise din açısından felsefe için meşruiyet zemini ararken, El-Keşf an Minhaci'l-Edille'de ise hikmet açısından dinin konumunu ve gerekliliğini ortaya koyar. Gerek dinin gerekse de felsefenin aynı kaynaktan gelen fakat yapıları itibarıyla birbirinden farklı olan, muhatapları birbirinden ayrılan iki hakikat olduğunu savunur. Metafizik ve soyut hakikatleri filozofların akıl yetisine, onların simgesel manalarını ise inananın tahayyül yetisine has kılan filozof, her iki zümrenin Kur'an açısından makbul olduğunu savunur. Bu durumda, kalamcıların halka açılmaması gereken ilahi hakikatleri tartışmaya açmasıyla hem felsefe hem de din, olmaları gereken sınırların dışına çıkmışlardır.

Farabi ve İbn Sina tarafından doğası bozulan felsefenin aslına dönmesi için Aristo'ya dönüş çağrısı yapan İbn Rüşd, çeşitli kelimelerle firkalarınca da doğası bozulan kelimelerin Kur'an'ın ön gördüğü şekilde aslına uygun şekilde ifa edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İbn Rüşd, eğer din ve felsefe arasındaki sınırlar ihlal edilmemiş olsaydı bu konuda tek kelime etmeyeceğini itiraf eder. Ne var ki gerek Eşari kalamcılar gerek sufiler gerekse de filozoflar tarafından kimi zaman iyi niyetle, kimi zaman kasıtlı olarak, çoğunlukla da bilinçsizce birbirine karıştırılmış, sonuçta ne dinin rasyonelleştirilme çabası ne de felsefenin kelamlaştırılma çabası gereken sonucu vermemiştir. Bilakis halkı felsefe

düşmanına, filozofları da dine kayıtsız birer zümreye dönüştürmüştür. Bunlar arasında kurulmaya çalışan ilişkiye tevil yönteminin aracı kılınması da işe yaramamıştır. Zaten İbn Rüşd tevilin filozoflar tarafından, yine filozoflar için yapılması gerektiğini savunur. Ayrıca, zorunlu olmadığı sürece te'vili de gereksiz görür. Çünkü çoğu zaman soyut metafizik hakikatlerin anlaşılması amacıyla halka yapılan teviller, aksi sonuçlar doğurmuş ve zaten doğası gereği ispata değil ikna olmaya gerek duyan halkı hakikatten de uzaklaştırmıştır.

İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında uzlaştırma çabası ve felsefe için dinden meşruiyet onayı alma çabalarının başarılı olduğunu söylemek güçtür. Kendisinden sonra felsefi düşüncenin gerileme sürecine girmesi ve uzunca bir dönem bu ataletten kurtulamamış olması bu uzlaştırmanın sonuç vermediğinin göstergesidir. Fakat, buradaki başarısızlığın nedeni İbn Rüşd'ün argümanının zayıflığı, akıl yürütmelerinin yetersizliği ile açıklamak yerine, dönemin sosyo-politik olayları, İslam dünyasının içinde bulunduğu dini-kültürel zorluklar ve oluşmuş bilimsel külliyyatın el değiştirme dönemine girmesine atfetmenin insafli ve doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, İbn Rüşd'ün İslam coğrafyasından başarılı olamayan din felsefe uzlaştırması çabasının Batı dünyasında en azından bir süreliğine başarılı bir şekilde uygulandığını da unutmamak gerekir.

Kaynakça

- Alper, Ö. M. (2001). *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: El-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn*: Divan Dergisi /1.
- Âmirî. (1967). *Kitâbu'l-İlâm bi Menâkıb el-İslâm*. (ed. Ahmed Abdulhamîd Ghrab). Kahire.
- Arslan, A. (2013). *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, H. (2016). *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Câhız. (t.y.). *Nefyu't-Teşbih: Resâilü'l-Câhız*, I, (thk. A. M. Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Çetinkaya, B. A. (2012). *İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı*, Diyanet İlmî Dergisi, Cilt 48, sayı 3.
- Dağ, M., Aydın, H. (2017). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- İbn Rüşd. (1955). *Kitabü'l-Keşf an Menahici'l-Edille: İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayesbeyoğlu). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basınevi.
- İbn Rüşd. (1992). *Faslu'l Mâkâl: Felsefe ve Din İlişkisi*. (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd, (2019). *Felsefe, Din, Tevil (Faslu'l-Makal Fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisal)*, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd, (2019). *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal; El-Keşf an minhaci'i-Edille)*, hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Rüşd, (1986). Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfüt et-Tehâfüt, (çev. K. Işık, M. Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.

Özağar, M. E. (2017). İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı, Ankara, Otto Yayınları.

Karlığa, B. İbni Rüşd: DİA, XX.

Kukkonen, T. (2002). Averroes and the Teleological Argument: Religious Studies. 2002/38.

Kurtubî. (2016). Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi, Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa', c.1. (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayınları.

İbn Rüşd, (2020). Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar.

Sarıoğlu, H. (2020). İbn Rüşd Felsefesi, 5. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları.

Uludağ, S. (2016). İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi, İstanbul: Dergah Yayınları.

Yurdagür, M. (1997). Haşviyye: DİA, İstanbul: 1997, c. XVI.

Extended Abstract

Averroes is a philosopher of an era in which the rational foundations of Islamic thought were weakening, and the philosophical mind was on the verge of decline. The fact that he had to face both the attacks coming from the theological front with religious concerns by the scholars and the philosophical criticisms directed by Ghazali who used philosophical argumentation is a kind of intellectual reckoning of Averroes with this critical acquis. The general intellectual opinion of his time about philosophy can be formulated as either philosophy has metaphysical priority over religion (the example of Falasife), or philosophy is inadequate in metaphysical matters and it lacks religious ground (Kalam, Fiqh example). Averroes' attitude towards this issue is that the importance of ration is inevitable by human who is "zoon politicon" and that philosophy as a humanitarian activity is religiously (Islamic) acceptable.

Trying to understand Averroes' philosophical system without considering the ontological anti-philosophy closing, socio-political and religious structure of the period is an incomplete attempt to understand him. Averroes lived in a turbulent geography and period where he faced with accusations against philosophy, which he defended, and against himself. Therefore, reflection of the accusations appears in his works. As a strict follower and interpreter of Aristotle, Averroes is aware of the necessity of obtaining legitimacy approval from religion in order to continue the philosophical and scientific tradition of Aristotle. For this reason, he first attempted to create a safe foundation for philosophy.

The philosopher is aware that this ground can be created with reference to religion, so he firstly questions whether philosophy is permissible (mubah), forbidden (haram) or obligatory (wajib) in terms of religion (the Qur'an). As result of his questioning, Averroes concludes that the philosophical mind is the divine command and based on verses from Qur'an it should be obligatory (wajib) in terms of religion.

According to him, earth is art of God. By accepting the earth as an art, he tries to prove that the knowledge of art will be the most obvious indicator of Sani's (Allah/Maker) knowledge and power. Demonstration (burhan) is the most precise reasoning method that leads to definite knowledge of

art. For this reason, he recommends the philosophy as the instrument of logical thought. Averroes sees correlation between the knowledge acquired via philosophy and the knowledge acquired via religion. According to him, conflict between philosophy and religion is unimaginable, for him philosophy means to study art of God via demonstration method, and religion (the Qur'an) is word of God. If methods and aims of philosophy and religion understood correctly, the correlation between them clearly manifests itself. Therefore, in order to put an end to debates in philosophy, he calls for a return to Aristotle, which he saw as the last point of human competence in intellectual terms, and to the Qur'an as an authority in order to end theological debates in religion.

On the other hand, as a peripatetic philosopher, Averroes, pay regards to epistemic differences of human nature. He thinks, humans by nature, have three different epistemic levels; people of demonstration (ahl al-burhan), people of debate (ahl al-jadal), people of rhetoric (ahl al-hitabat). Each method is valuable and particular for different groups of people. While demonstration is a method for scholars and philosophers, debate is a method for theologians and rhetoric is a method for common people in order to acquire knowledge or conceptualize the truth. Based on the epistemic differences of human nature, he devotes "the most appropriate knowledge of the truth" to the method of demonstration and the philosophy that contains it, and the expression "representation of the truth" to rhetoric and the religion that owns it. Thus, while he regards the position of religion as possible and necessary in terms of philosophy, he sees philosophical activity necessary in terms of religion. These efforts of Averroes can also be seen as the ideal of reconstructing rational theology, which was damaged by Avicenna and criticisms of al-Ghazali. He blames Avicenna for damaging ideal philosophy by abandoning Aristotle, and therefore leading al-Ghazali to criticize philosophy. Thus, he calls for return to Aristotle in order to obtain the ideal philosophy. He blames al-Ghazali for damaging both philosophy and theology by abandoning Qur'an. Thus, he calls for return to the essence of Qur'an. Our study based on the aforementioned principles and defenses, it discusses the mental imperative and religious legitimacy of philosophy in the context of Averroes' defense of philosophy. It focuses on importance of philosophy in the eyes of Averroes and how he legitimize philosophy in terms of religion.



Araştırma Makalesi • Research Article

Tarihten Günümüze Kur'an ile Yetinme Söyleminin Kritiği*

Criticism of the Discourse of Confining Oneself to the Quran From History to Today

Recep Aslan^{a, **}

^a Prof. Dr. Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Gaziantep/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-7541-0405.

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 20 Haziran 2021

Kabul tarihi: 6 Temmuz 2021

Anahtar Kelimeler:

Kur'an,
Kur'an İslâm'ı,
Sünnet,
Kur'an ile yetinme,
Hadis İnkârı

ÖZ

Kur'an ile yetinme söylemi/Hadisi inkâr düşüncesi, her dönemde az veya çok Müslümanların gündeminde olmuş bir meseledir. Çağımızda sünnete karşı olumsuz tavır takınan marjinal gruplar olduğu gibi, tarihi süreç içerisinde de sünneti kabul etmeyen, İslâm'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu gizli veya açıkça iddia eden "Kur'an İslâm'ı" veya "Kur'an Müslümanlığı" şeklinde birtakım isimlerle kendini nitelendiren kesimler olmuştur. Kur'an ile yetinme söyleminin birtakım çıkmazları vardır. Sadece Kur'an ile yetinme demek, Hz. Peygamber'in tebyîn görevini elinden alıp sadece tebliğ görevi ile iktifa etmek anlamına gelir. Bu söylemi dillendiren çevreler, Hz. Peygamber'in konumu ile alakalı âyetleri parçacı yaklaşımla işlemekte, Hz. Peygamber'in statüsünü adeta bir postacı durumuna indirgemektedirler. Kur'an ve sünnetten birini kabul etmemek dinin bir kısmını kabul edip diğer bir kısmını inkâr etmek anlamına gelir. Bu çalışmada, Kur'an ile yetinme söyleminin tarihi arka planına ve günümüze yansımalarına ana hatlarıyla değinilecektir.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 20 June 2021

Accepted: 06 July 2021

Keywords:

The Qur'an,
Qur'an' Islam,
Sunnah,
Making Do with the Qur'an,
Hadith Denial

ABSTRACT

The discourse of making do with the Quran / the idea of denial of the hadith is an issue that has been on the agenda of Muslims more or less in every period. Just as there are marginal groups that adopt a negative attitude towards Sunnah in our age, throughout the history, there have been groups who do not accept Sunnah, and secretly or explicitly claim that Islam consists only of the Qur'an, describe themselves with a number of names such as "Qur'an's Islam" or "Qur'anic Islam". The discourse of making do with the Quran has some dilemmas. To be content with only the Qur'an means to take away the explanation duty of the Prophet's and to accept it only with the duty of notifying. The circles that voiced this discourse process the verses about the position of the Prophet in a fragmentary approach and reduce the status of the Prophet to a postman. Not accepting Qur'an and Sunnah means accepting one part of the religion and denying the other. In this study, the historical background of the discourse of being content with the Qur'an alone and its reflection to the present will be discussed in outline.

1. Giriş

Kur'an ile yetinme söylemi/Hadisi inkâr düşüncesi, her dönemde az veya çok Müslümanların gündeminde olmuş bir meseledir. Çağımızda sünnete karşı olumsuz tavır takınan marjinal gruplar olduğu gibi, tarihi süreç içerisinde de sünneti kabul etmeyen, İslâm'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu gizli veya açıkça iddia eden "Kur'an İslâm'ı" veya

"Kur'an Müslümanlığı" şeklinde birtakım isimlerle kendini nitelendiren zümreler olmuştur.

Bu çalışmamızda Kur'an ile yetinme söyleminin tarihi arka planına ana hatlarıyla değinip kısa bir değerlendirmeye iktifa edeceğiz.

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

**Sorumlu Yazar/Corresponding author.

e-posta: raslan@gantep.edu.tr

e-ISSN: 2149-4622. © 2013-2021 Muş Alparslan Üniversitesi. TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark ev sahipliğinde. Her hakkı saklıdır.

<http://dx.doi.org/10.18506/anemon.906733>

2. Tarihi Arka Plan

Hicri 2. asırdan itibaren bazı grupların Kur'an'la yetinme düşüncesini ortaya attıkları ve dolayısıyla hadisi/sünneti reddetmeye başladıkları görülmektedir. Hadis kaynaklarında yer alan aşağıdaki rivâyet konunun önemi açısından dikkat çekicidir:

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bilin ki, bana Kur'an ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Karnı tok bir şekilde koltuğuna kurulmuş olan bazı kimselerin ‘(Sadece) bu Kur'an'a sarılın; Kur'an'ın helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul edin.’ diyeceği zamanlar yakındır. Bilin ki, Allah'ın Resûlünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir” (Ebû Dâvûd, 1999: Sünne, 6; Tirmizî, ts: İlim, 10; İbn Mâce, ts: Mukaddime, 2; Ahmed b. Hanbel, 1995: 28/410-411).

Bu rivâyette de görüldüğü gibi sadece Kur'an'la yetinme ve sünnete önem vermeme eğiliminin izlerinin İslâm'ın ilk dönemlerine kadar uzandığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Kitlesel anlamda hadislere karşı ilk menfi yaklaşıma sahip olan topluluğun Hariciler olduğu söylenebilir. Haricilerin hadisleri inkâr ettikleri söylene de bunun bütün hadisleri kapsadığını söylemek mümkün değildir. Genel anlamda hadisleri inkâr etmemekle birlikte, fitne olaylarına karıştıklarından dolayı çoğu sahâbenin rivâyetlerini kabul etmemişlerdir. Kendi düşünce yapılarına uymayan hadisleri çok kolay bir şekilde reddetmişlerdir (Çakın, 1998: 98). Hariciler içerisinde İbâdîler gibi Ehl-i sünnete yakın gruplar da vardır. İbâdiyye mezhebinin önemli imamlarından olan Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796) el-Câmiu's-Sahîh adlı eseri, İbâdiyye mezhebi nezdinde Kur'an'dan sonra en sahih ve muteber kaynak olarak kabul edilmektedir (Özdemir, 2018: 2).

İkinci sırada ise Şia mezhebi gelmektedir. Bunların içerisinde de aşırı giderek hadisleri reddedenler olmakla birlikte, genel anlamda hadisleri tamamıyla reddettikleri söylenemez. Bunlar her hadisi almak yerine Ehl-i Bey'tten gelen hadisleri almayı tercih etmişlerdir. Başka bazı sahâbilerden de kendi görüşleri ile çelişmeyen rivâyetleri kabul etmişlerdir.

Mutezile mezhebi de genel manada hadisi inkâr etmemekle birlikte metin tenkidi adı altında bazı hadisleri reddetmişlerdir. Ehl-i Hadis sened tenkidine önem verirken Mutezile metin tenkidine önem vermiş, râvîlerin mutezîlî ve kelâmcı olmasını tercih etmiştir (Çelik, 2019: 78-79. Ayrıca bk. Çakın, 1998).

Mezheplerin dışında, bazı kişilerin hadislere karşı şüphe ile baktıkları ve Kur'an'dan başka bir kaynağı kabule yanaşmadıklarına rastlanılmaktadır. Sahâbeden İmrân b. Husayn (ö. 52/672) ile sünnet konusunda tartışan şahsın durumu bunun örneklerinden birisidir. İmrân b. Husayn, Hz. Peygamber'in sünnetinden söz ederken birisi araya girerek sünneti küçümser vaziyette “Ey Ebû Nüceyd bize Kur'an'dan bahset!” demiştir. Bunun üzerine İmrân b. Husayn kişiye şu yanıtı vermiştir: Sen ve arkadaşların Kur'an'ı okumuyor musun, bana namazın nasıl edileceğinden, zekâtın ne tür mallardan verileceğinden vb. konulardan bahsedebilir misin? İmrân bu tür açıklamalarla adamı susturmuştur (et-Taberânî, 1404/1983: 18/166; Hâkim en-Nisâbü'rî, ts.: 1/109-110).

Bu rivâyette henüz sahâbenin yaşadığı dönemde sünnete gerek olmadığı, yalnız Kur'an ile yetinilebileceği fikrinin ilk izlerini görmek mümkündür.

İlk dönemlerdeki hadislere karşı bu olumsuz yaklaşım kitlesel değil bireysel, evrensel değil yöreseldi. Fakat bu düşünce, zamanla genişleyerek toplumsal bir hale dönüştü. Yer yer ve dünyanın çeşitli bölgelerinde bu düşünce dillendirilmeye başlanmıştı. Hadislere karşı ortaya çıkan ilk kimseler Irak bölgesindedi. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) Basra'lıydı. İmrân b. Husayn ile tartışan kişi Iraklıydı. Yine İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) söz ettiği, sünneti delil olarak kabul etmeyenlerin çoğunluğu Basra'lıydı (A'zamî, 1987: 434; Çelik, 2019: 79). İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yanında hadis okunurken Kufeli biri girdi ve: “Bu hadisleri bırakın” dedi. Ebû Hanîfe ona şiddetli bir şekilde kızarak şöyle dedi: “Eğer sünnet olmasaydı bizden hiç kimse Kur'an'ı anlayamazdı” (İrakî, 1410/1990: 15). Bu çeşit örneklerden hareketle, ilk dönemde sünneti inkâr edenlerin genelini Irak merkezli söyleyebiliriz.

İmâm Şâfiî'nin (150/767-204/820) yaşadığı zaman dilimine bakıldığında Kur'anla yetinme ve sünneti red eğiliminin bu dönemde de olduğu görülmektedir. Yani hadis inkârcılığının 8. yüzyılın sonları ve 9. yüzyılın başlarında yaygın bir görüş haline geldiği anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî, el-Umm adlı eserinin “Cimau'l-İlim” bölümünde, bu konuya yer vermiştir (Şâfiî, 1422/2001: 9/5-42). Şâfiî, yaşadığı çağda sünnete karşı oluşturulan olumsuz hareketleri üç kısımda toplamaktadır: Ona göre, birinci grupta olanların iddiası şu şekildedir: Kur'an her şeyi beyan etmiştir. Onun vasfı da budur. Hadis ise insanlar tarafından aktarılmaktadır. Hal böyle iken, sünnet, teşrîde Kur'an'a karşı nasıl denk kanıt olarak kabul edilir. Kur'an'ın hadise gereksinim duymadığı ve hadis râvîlerinin, unutkanlık, hata ve yalandan uzak olmamaları nedeniyle hadisin teşrîde yerinin olmadığı fikri iddia edilmektedir. İkinci grubun görüşü de şu şekildedir: Bir konuda aktarılan rivâyetler, sadece Kur'an tarafından o konuda izah yapılmış ise kabul edilir. Bunun dışında kalanlar reddedilir. Yani sünnetin Kur'an'a ek hüküm getiremeyeceği iddia edilerek sünnet kısmen devre dışı bırakılmaktadır. Üçüncü fikre göre ise, sadece mütevatir rivâyetler kabul edilmeli, haber-i vâhid rivâyetler ise inkâr edilmelidir. Bu grubun görüşüne göre de rivâyetlerin bütününe yakın bir kısmı reddedilmiş olmaktadır (Şâfiî, 1422/2001: 9/5-42 (Özetle aktarılmıştır.); Sancaklı, 2013: 114-115).

İmâm Şâfiî, bu grupların görüşlerini nakletmekle beraber bu görüş müntesiplerine cevaplar da vermiştir. Fakat Şâfiî, bu görüş müntesiplerinin kimler ve hangi mezhepten olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bunların kimlikleri konusunda tarihî süreç içerisinde pek çok tartışma olmuştur. Eserinde bu tartışmaları işleyen Hüseyin Hansu, bazı araştırmacıların, hadisleri reddeden bu kimselerin Mu'tezileden olduğunu, bu nedenle bu mezhep müntesiplerinin rivâyetleri bütünüyle kabul etmediğini iddia ettiklerini ama bu görüşün hakikati yansıtmadığını söylemekte ve Mu'tezilenin hadisleri bütünüyle reddetme gibi bir tavrının olmadığı kanaatini ifade etmektedir. Söz konusu çalışmasında Hansu, hadisleri toptan inkâr eden fırkaların bazı Haricî grupları olma ihtimalinin olduğunu söylemektedir (Hansu, 2004: 305-307).

Hansu'ya göre, Haricilerin en azından bazı grupları, sünneti inkâr etmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin bahsettiği

rivâyetlerin bütününe inkâr eden grubun Mu'tezile değil, Haricilerin bazı fırkaları olması muhtemeldir (Hansu, 2004: 308). Mustafa el-A'zamî de Mu'tezilenin ümmetin cumhuri gibi hadisleri delil olarak kabul ettiğini, görüşlerine uymayan bazı hadisleri reddetmiş olsalar da içlerinde hadisleri bir bütün olarak reddeden kimsenin olmadığını ifade etmiştir (A'zamî, 1413/1992: 1/25).

3. XIX. Asır ve Sonrası Hadisi İnkâr Düşüncesi

Hicri ikinci asrın sonlarına yakın zamanlarda sünneti red ve inkâr yanlısı küçük bir grubun mevcut olduğu ve bu grubun ikinci asrın sonuna veya en çok üçüncü asrın ortalarına kadar kalabildikleridir. Bu tarihten sonra bunların ardından hiç kimsenin bu işe kalkışmadığı müşahede edilmektedir. İslâm dünyası on bir asır gibi uzun bir zaman diliminde bu fitneden yana güvende yaşamıştır. Bu durum, sömürgecilik döneminin bidâyetiyle sona ermiştir. Hadisleri inkâr düşüncesinin 19. yüzyılda zirve yaptığını söyleyebiliriz. Bu asırda sömürgeciler, İslâm üzerine baskın olmak için ve Müslümanları bölüp, nizamlarını yıkarak darmadağın etmekten ibaret olan emperyalist projelerinin gerçekleşmesi namına fikir ve görüşlerini serpmeye başladılar. Sömürgeciler, sünnete saldırarak, Onun delil oluşunda, sünneti tedvin edip, aktaranların samimiyetinde kuşku uyandırmaya çaba göstermişlerdir (Hekim, 1985: 39-40).

19. yüzyıl İslâm coğrafyasının mühim medeniyet merkezlerinin istilaya uğradığı bir asırdır. Bu merkezlerden ikisi ilgi çekicidir: Hindistan ve Mısır. Hindistan 1849, Mısır ise 1882 yılında İngiliz işgaline maruz kalmıştır. Bu işgallerden önce de her iki merkez başta Fransa ve İngiltere olmak üzere batıların nüfuz ve mücadele bölgeleri idi. İşgalle beraber bu iki muntıkada yaşayan kişiler, batının gücüyle ilk defa bu denli yakınlaşmış ve sömürgecilerle beraber yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu durum neticesinde tek taraflı bir etkilenme söz konusu olmuştur. Sömürgecilerle yüzleşme peşinden sorgulamayı getirmiştir. Her iki ülkede, Müslümanların düştükleri yerden kalkmaları, batılılar gibi kalkınmaları, fikri durgunluğun içinden çıkmaları ve en önemlisi de İslâm'ı cihanşümül bir din olarak başta kendilerine sonra da bütün insanlığa arz etmenin metot ve yöntemleri araştırılmaya teşebbüs edilmiştir. Müslümanların gelişmesinin önündeki engeller tespit edilerek bunların yok edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu yaklaşım tarzı Müslümanları Kur'an etrafında bir araya getirmeye, onu yeniden yorumlamaya yöneltmiştir. Hadisler ise birtakım sebeplerle ya önemli oranda eleştiriye maruz kalmıştır veya bütünüyle terk edilmesi gerektiği dillendirilmiştir (Yıldırım, 2003: 179).

Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), sünnet inkârcılığının kronolojik seyrini verdikten sonra çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mevdûdî'ye göre İslâm düşüncesi, yabancı felsefe ve gayr-i Müslim medeniyet ve kültürle karşılaşınca dışarıdan gelen tüm görüş ve akımları eleştirmek yerine, bütünüyle akla ve mantığa uygun kabul ederek, İslâm'ı bunların kalıbına dökmeye kalkışmıştır (Mevdûdî, 1997: 8). Sünnet inkârcıları, bu maksatla sünneti ortaya koyan rivâyetlerin doğruluğuna şüphe düşürmeye ve bizzat sünnetin hücciyetini inkâr etmeye çaba göstermiştir (Mevdûdî, 1997: 9). Neticede Resûlullah'ın nübüvvet makamını bir ulak veya postacı seviyesine indirgeyip, onun

görevinin sadece Kur'an'ı insanlara iletmek olduğunu vurgulamışlardır. Sadece Kur'an'ın teşri kaynağı olduğunu, sünnetin ise teşri kaynağı olmadığını söylemişlerdir (Mevdûdî, 1997: 11).

3.1. Hindistan

Müsteşriklerin sünnetle ilgilenmeleri 1800'lü yıllarda başlamış (Çelik, 1997: 33) ve bu konudaki çalışmaların ilk etkileri, İngilizlerin işgal ettiği Hindistan ve Mısır'da kendini göstermiştir. İlk önce Hindistan'da hadis ve sünneti tamamen reddeden bir düşünce (Kur'aniyyûn) ortaya çıktı. Bu düşüncenin ilk temsilcisi Kadiyanî tarikatının öncülerinden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çırağ Ali (ö. 1898), Abdullah Çekrlevî'dir. Daha sonra bu düşünce, Ahmeduddin Amritsarî (ö. 1936) ve Eslem Ceracpûrî (ö. 1955) ile sürdürülmüştür. Son olarak bu görevi Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) üstlenmiştir (Görmez, 2000: 89).

Kendilerini Ehl-i Kur'an olarak isimlendiren bu kimseler, birçok konuda farklı görüşte olsalar da; Kur'an'la yetinme ve sünnetin dinde hüccet olamayacağı gibi iki konuda fikir birliği etmişlerdir. Bu fırka daha da ileri giderek "Her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmez ise kâfirlerin ta kendileridir." (el-Mâide 5/44) âyetini delil getirerek sünnetle amel edenin kâfir olacağını söylemişlerdir (Görmez, 2000: 89-90). Bunların peşinden giden birçok genç, sünnete yani Hz. Peygamber'in açıklamalarına başvurmadan, Kur'an'ı daha iyi anlayacaklarını savunmuş ve Kur'an'dan ilginç istinbâtlarda bulunmuşlardır (Nedvî, 2002: 274).

Kur'an'ın dini anlamak için esas olduğunu, sonradan tedvin edildikleri için hadislere ise, güvenilemeyeceğini ileri süren Seyyid Ahmed Han, hadisçilerin sened tenkidıyla ilgilenip metin tenkidıyla ilgilenmediklerini iddia eder (Yıldırım, 2003: 180). Aynı ekolün mümessillerinden Abdullah Çekrlevî'ye göre de "Yüce Allah'ın kitabı kâfidir. Çünkü o mükemmel ve tafsilatlıdır. Herhangi bir şerhe ve peygamberi tefsire ihtiyaç yoktur." (Daudî, 1995: 277).

Hz. Peygamber'in vazifesinin sadece Kur'an'ı ulaştırmak olduğunu ifade eden Perviz ise Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tabi olmaya gerek olmadığını, çünkü Kur'an'da 'size indirilene tabi olun' emrinin bulunduğunu belirtir. Ona göre, şayet sünnet dinde bir niteliğe sahip olsaydı, Hz. Muhammed (s.a.v.) 'Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın' hadisini söylemezdi. Bu doğrultuda Kur'an'a uygun hadis sadece sahih hadistir (Daudî, 1995: 278). Perviz, kendisinin müçtehit olduğunu iddia ederek sadece Kur'an'ın delil olabileceğini ve onun dışında sünnetin mütevatir dahi olsa delil olamayacağını söylemiştir. Namazın vakitleri, rekâtları ve nasıl kılınacağı gibi hususları ise devlet başkanına bırakmıştır. Devlet başkanı bu gibi hususları danışmanlarına istişare ederek nasıl ve ne tarzda yapılacağını belirler (A'zamî, 1987: 441).

Görüldüğü gibi, Kur'aniyyûn ekolüne mensup olanların bir kısmı hadisleri bütünüyle reddederken diğer bir kısmı ise hadislere son derece şüpheli yaklaşmakta, ihtiyatlı oluşlarını da yine hadislere dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla Kur'aniyyûn ekolüne mensup herkesin hadisleri tamamen reddettiği söylenemez (Kırbaşoğlu, 2016: 120; Yıldırım, 2003: 181. Ayrıca bk. Bilgin, 2018: 277-282).

Aynı dönemde Hindistan'da Ehl-i Kur'an'a karşı, aynı aşırılıkta hadislere düşkünlük gösteren Ehl-i Hadis

doğmuştur. Bunlar da Kur'aniyyûn ekolünün aksine hadis metinlerini, hasta ziyaretlerinde şifa, cenazelerde bağışlama niyetiyle okuyacak kadar kutsallaştırmıştır. Senedlerle birlikte hadis ezberlemeyi ise yeniden alışkanlık haline getirmişlerdir. Görmez'e göre bu iki kesimin tartışmalarından birçok olumlu görüş ve çalışmaların da ortaya çıktığını söylemek mümkündür (Görmez, 2000: 90).

3.2. Mısır

Mısır'da da aynı dönemde ve aynı endişelerle Kur'an etrafında bir araya gelme ve tecdit hareketi başladı. İlk olarak Cemaledin Efgâni (ö. 1897) tarafından el-Medresetu'l-İslahiyye veya Modern Rasyonalizm Ekolü ve Sünnet adı altında İngiliz sömürgeciliğine karşı bir ekol oluşturuldu (Eren, 2000: 53). Efgâni'nin Kahire'de başlattığı bu hareket, bütün insanlığı İslam'ı yenilenmeye davet etti. Ardından talebesi Muhammed Abduh'la (ö. 1905) beraber, sürgünde buldukları Avrupa'da neşriyat yoluyla Müslümanları öz kaynaklarından beslenerek İslami uyanışa, bid'at ve hurafelerden kaçınmaya, sömürgeci kurtuluşa çağırdı. Mısır'a döndükten sonra başlatılan İslâmî tecdid hareketinin önderliğini üstlenen Abduh'un mesaj ve çalışmaları bütünüyle Kur'an merkezli idi. Başka tefsir çalışmalarında görüldüğü gibi onun "Menar" tefsirinde de müsbet bilimlerin ağırlığı ve Kur'an'ın modern bilimlerle uzlaştırılması kendini göstermektedir.

Abdih, ateşli bir içtihat taraftarı olarak insanlara taklitten kurtulmayı, geçmiştekilerin donuk fikirlerine saplanmamayı tavsiye etti. Abdih'un nazarında haberlerin Buhârî (ö. 256/870) ve Muslim'in (ö. 261/875) el-Câmi'u's-Sahîh'lerinde veya diğer muteber hadis kaynaklarında oluşu bir değer ifade etmemekteydi. Menar dergisini çıkaran Abdih'un talebesi Reşid Rızâ (ö. 1935) İslâm'ın modern dünyaya ayak uydurmasını isteyip kadınlara medeni hakların verilmesi, çok evliliğin yasaklanması gibi istekleri seslendirmesinin yanında dergi kanalıyla hadis ve sünneti Mısır'da o dönemde dini tartışmanın merkezine çekmiştir (Yıldırım, 2003: 182).

Reşid Rızâ'dan sonra talebeleri de sünneti tamamen reddetmişlerdir. Bunların başında "Sünnetsiz İslâm" sloganıyla ortaya çıkan Mirzâ Bakır gelir. Mirzâ Bakır'ın bu fikirlerini ilk kez tartışma sahnesine koyan kişi ise bir tıp doktoru olan Muhammed Tefkî Sıdkî'dir (ö. 1920). O'nun "el-İslâmü Huve'l-Kur'ânü Vahdeh (İslâm sadece Kur'an'dır)" adlı makalesi "el-Menâr" dergisinde yayınlanınca Mısır'da görülmemiş bir tartışma başlar (Görmez, 2000: 90). Sıdkî, Kur'an metninin tek olduğunu, hadislerin ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra yazıldığını, bunun içlerine onlardan olmayan malzemenin karışmış olabileceğini, mevcut hadisler arasında oldukça farklılık arz eden durumların da bunu teyid ettiğini; müctehidlerin hadislerle baktıklarında çocuklarının mevzû olduklarını gördüklerini, kendi görüşünü ortaya çıkarmak için de hadislerin bir kısmını atmak durumunda kaldıklarını ve tüm gayretin Kur'an'a yönlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Yıldırım, 2003: 182; Demir, 2002: 76; Çelik, 2019: 84).

İsmail Edhem ise 1934 yılında neşrettiği bir broşürde "Sahihan" dakileri de içine katarak bütün hadislerin asıllarının ve temellerinin sabit olmadığını iddia etmiştir. Benzer iddiaları, Ahmed Emin (ö. 1954) Fecrül-İslâm'ında,

Mahmud Ebû Reyve (ö. 1970) Advâun ale's-Sünneti'l-Muhammediyye'sinde, Ahmed Zeki Ebû Şâdi'nin (ö. 1955) Sevretül-İslâm adlı eserlerinde görmek mümkündür (Yıldırım, 2003: 183; Çelik, 1997: 34. Ayrıca geniş bilgi için bk. Hekim, 1985: 57-82). Taha Huseyn (ö. 1973), Hasan Hanefi gibi şahsiyetler de bu çizgiyi takip etmişlerdir (Yıldırım, 2003: 183).

3.3. Türkiye

20. yüzyılın son çeyreğine kadar Türkiye'de hadis etrafında yoğun tartışmalar olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. 1926 yılında Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda yazmış olduğu Dinî ve Gayr-ı Dinî Rivâyetler adlı makalede hadislerin tespitinde senede önem verildiğini ve metnin ihmal edildiğini, hadislerin yeterince tenkide tabi tutulmadığını ilk söyleyen kişi Zakir Kadiri'dir (ö. 1954). Ülkemizde hadis tenkidinin ciddi anlamda M. Said Hatiboğlu ile başladığı söylenebilir. Onun başlattığı bu hareket gerekli bilimsel şartları yerine getirmek suretiyle İlahiyat Fakülteleri başta olmak üzere hadis alanında yapılan çalışmalarda kendisini göstermektedir (Yıldırım, 2003: 183).

Bu metodik çalışmaların yanında bütün hadis mecmuasını reddedenler de vardır. Örneğin Edip Yüksel, "Kur'an'dan başka hangi hadise inanıyorsunuz?" başlığı altında tenkitlerini sıralamıştır. Ona göre, Yahudilerin yaptığı gibi, Müslümanlarda Hz. Peygamber'in vefatından sonra uydurdıkları binlerce yalanı Hz. Peygamber'e isnad ettiler. Bu uydurma dini kaideleri, tıpkı Yahudilerin yaptığı gibi sünnet (pratik) ve hadis (söz) olarak isimlendirdiler. Cahil kimseler Kur'an'da tenkit edildiği şekilde çeşitli sorular sorup yanıt beklediler. Mesela uyurken hangi tarafa yatmak gerektiği, sakalın ne kadar uzatılacağı, yemekleri hangi elle yemenin daha faziletli olacağı, hangi meyve ve sebzeleri yemenin daha sevap olacağı gibi sorulara cevap üretmeye başladılar. Bu şekilde saçma sorularının yanıtını Kur'an'da bulamayınca Hz. Peygamber'in ağızından yanıtlar uydurmaya başladılar. Hurafe ve çelişkiler ile dolu bu uydurma nakiller üzerinde tartışıp mezhep mezhep bölündüler. Münafıklar bu durumdan istifade ederek yüz binlerce rivâyet uydurdular. Yüksel'e göre, ilgi çekicidir ki Hz. Peygamber'in bir numaralı hasmı olan Buhârî, Hz. Peygamber'e hakaret ve iftiralarla dolu eserini Hz. Peygamber'in ölümünden iki yüzyıl sonra telif etmiştir (Yüksel, 2016: 21-22). Yüksel, aynı zamanda "Kur'an'ın yanında sayısız hadis kitapları" başlığı altında da Kütüb-i Tis'a'yı Kur'an'a ortak koşulan kitaplardan saymıştır. Ona göre, sünnî mezhepler genellikle altı hadis kitabının "en sahih" eserler olduğuna kanaat ederler. Bu eserlere ek olarak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) el-Muvatta'ı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) el-Müsned'i ve Dârimî'nin (ö. 255/869) es-Sünen'i de itimat ettikleri ve Kur'an'a ortak koştukları eserlerdendir. Yazar daha ileri giderek sünnî âlimlerin Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde geçen Kur'an ile çelişen rivâyetlerini Kur'an'a tercih etmekte tereddüt etmediklerini iddia etmiştir. Yüksel, Hanefî mezhep bilginlerinin hadis ile Kur'an çeliştiğinde hadisin Kur'an'ın hükmünü iptal edebileceğini ileri sürdüklerini ve Hanefîlerin bunu bir mezhep görüşü olarak kişilere dikte ettiklerini söylemiştir (Yüksel, 2016: 26). Eserinin kimi yerlerinde sahâbeye de dil uzatmış ve Ebû Hureyre gibi bir sahâbînin sabıkalı bir yalancı olduğunu ifade etmiştir (Yüksel, 2016: 28).

Ülkemizde, hadis birikimi olmadan rivâyetler hakkında toptan genellemelerde bulunan, ele aldığı çeşitli hadislerle bütün hadis külliyatını karalayan başkaları da vardır. Örneğin Emre Dorman eserinde “Hadisler Neden Dinin Kaynağı Olamazlar?” adlı bir bölüm yazmıştır. Hadislerin birçoğunun güvenilir olmadığını ileri sürerek görüşlerini ise şöyle ifade etmiştir: “Hadisler dinin kaynağı olamaz. Çünkü örnek verilen birçok âyette net bir şekilde görüldüğü gibi dinin tek kaynağı vardır. O da Kur’an’dır. Allah dinini Kur’an vahyi ile bildirerek tamamlamıştır. Hadis rivâyetleri hem Kur’an ile hem kendi aralarında hem de akıl ve mantık kuralları ile çelişiyor olmasaydı yine de dinin kaynağı olamazlardı. Allah’ın dinine uymak isteyen Allah’ın belirlediği ile yetinmelidir.” (Dorman, 2018: 91). Yazar, Muhammed Abduh, Mahmud Ebû Reyve gibi Mısırlı yazarlardan etkilenecek başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kaynaklarını itibarsızlaştırıp ciddi tenkitler yöneltmektedir. Ona göre, “Söz konusu kitaplardaki birçok hadis, hem Kur’an ile hem kendi aralarında hem de insan aklı ve yaratılışı ile çelişmekte ve dini tam anlamıyla anlaşılmaz, içinden çıkılmaz ve yaşanılmaz bir hale getirmektedir. Dolayısıyla güvenilir kabul edilen hadis kaynakları, hiç de zannedildiği gibi güvenilir değildir... Bu hadisleri toplayanlar, hadis rivâyetlerinin Kur’an’a uygunluğunu gerektiği gibi gözetmedikleri gibi kendi içinde tutarlı olmalarını da gerektiği gibi gözetmemişlerdir. Tek başına bu bile hadis rivâyetlerinin tamamına yakınının Peygamberimize ait olmadıklarının ve ondan çok sonra uydurulduklarının yeterli delildir. Bu yüzden hadis rivâyetlerine güvenmek mümkün değildir.” (Dorman, 2018: 91-92).

Yazara göre, Kütüb-i Sitte olarak bilinen meşhur ve güvenilir kabul edilen hadis kitaplarında geçen birçok hadis, en başta Kur’an ile sonra akıl ve insan tabiatı ile sonra da kendi aralarında çelişir (Dorman, 2018: 95). Yazar, İslam Ne değildir adlı eserinde de “İslâm, rivayet dini değildir” başlığı altında Kur’an’la yetinebileceğini ve hadis eleştirisini sürdürmüştür. Bk. Dorman, 2018:162-208).

Ahmet Aslan, “Hadisler Kur’an’ın şirkidir” başlığı altında hadisleri inkâr etmiştir. Hadisleri bütünüyle inkâr ederek fikirlerini şöyle ifade etmiştir: “Maalesef şu an sünni inancında meşruiyet kazanmış Kur’an’ın zıddı olan hadis denen rivayetler, Sünni Müslümanların inanç sisteminde taht kurmuş durumdadır. Dolayısıyla Kur’an’a gerçek inanmanın ve tasdik etmenin yolu hadis denen rivayetlerin reddiyle gerçekleşir” (Aslan, 2020: 11).

Kur’an Müslümanlığı savunan yazar, Buhârî’yi hadis uydurucusu olarak nitelendirmiştir (Aslan, 2020: 15).

4. Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, sadece Kur’an’la yetinilebileceğini, sünnetin reddi ile ilgili düşüncesini iddia eden marjinal ve küçük bazı gruplar günümüzde olduğu gibi, tarihin çeşitli dönemlerinde de görülmüştür. İlk dönemlerde bireysel manada olan bu hareketler 19. Yüzyıldan sonra müsteşriklerin etkisiyle Hindistan, Mısır gibi ülkelerde yaygınlaşmıştır. Müslümanların birlikteliğini sağlayacak olanın sadece Kur’an olduğu, hadislerin ise bu amacın önünde birer engel oldukları fikri yerleştirilmeye gayret edilmiştir. Sünneti/hadisi engel gören kimselerden bazıları, hadislerin tümünü inkâr ederlerken bazıları ise hadislerin

yeniden değerlendirmeye tabi tutularak sahih rivâyetlerin zayıf rivâyetlerden ayrılmasını gündeme getirmişlerdir.

Kur’an ile yetinme söyleminin bir takım çıkmazları vardır. Sadece Kur’an ile yetinme demek, Hz. Peygamber’in tebyîn görevini elinden alıp sadece tebliğ görevi ile iktifa etmek demektir. Kur’an emirlerini sözlü ve pratik olarak izah etmek ve dinî konularda hüküm vermek Hz. Peygamber’in görevleri arasında yer alır. Kur’an ile yetinme söylemini dillendiren çevreler, Resûlullah’ın konumu ile alakalı âyetleri parçacı yaklaşımla işlemekte, Hz. Peygamber’in statüsünü adeta bir aracı/ postacı durumuna indirgemektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’an’da olmayan birçok uygulamaları mevcuttur. Örneğin hac ve oruç gibi hükümlerin aslı Kur’an’da olmasına rağmen bunlarla ilgili çoğu hükümler sünnetle belirtilmiştir. Sünneti reddedenler aslında Kur’an’ın pratiğini de reddetmiş oluyorlar. Dolayısıyla sahih sünnetin itibarsızlaştırılması, Kur’an’ın da itibarsızlaştırılması sonucuna götürür. İslâm dininin esası Kur’an ve sünnete dayanmaktadır. Bu iki asıldan birini kabul etmemek dinin bir kısmını kabul edip diğer bir kısmını inkâr etmek anlamına gelir.

Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerin güvenilir olmadığı fikri ise, hadis âlimlerinin hadislerin sıhhatini tespit konusunda yaptıkları çalışmaları görmezden gelmek anlamına gelir. Zira hicri ikinci asırdan itibaren muhaddislerin hadislerle ilgili titiz çalışmaları onların bu husustaki üstün gayretlerini bizlere sunmaktadır. Muhaddisler, hadislerin zayıflarını sahihlerinden, illetli olanlarını sağlam olanlarından ayırmışlar, mevzu olanları ayıklamışlar ve bunları tespit etmenin prensiplerini açıklamışlar.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1416/1995). *el-Müsned*. (Ş. el-Arnâvüt v.dğr. Thk.) Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Aslan, A. (2020). *Lâ Hadis*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- A’zamî, M. M. (1413/1992). *Dirâsât fi’l-Hadisi’n-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî.
- A’zamî, M. M. (1987). “*Sünneti İnkâr Edenler*”. (N. Topaloğlu, Çev.) Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 433-456.
- Bilgin, A. (2018). *Kur’an’ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Çakın, K. (1998). *Hadis İnkârcıları*. Ankara: Seba Yayınları.
- Çelik, A. (1997). “*Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü*”. Diyanet İlmi Dergi, 33/2, 27-37.
- Çelik, H. (2019). *Sünnete Farklı Yaklaşımlar*. İstanbul: Hiperyayın.
- Daudî, Z. (1995). *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demir, Ş. (2002). *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dorman, E. (2018). *Allah’a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

- Dorman, E. (2018). *İslam Ne değildir*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Ebû Dâvûd, S. (1419/1999). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytu Efkârü'd-Devliyye.
- Eren, A. C. (2000). “Başlangıcından Günümüze Kur'an Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*. 35-59. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Görmez, M. (2000). *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. (ts.). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Hansu, H. (2004). *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Hekim, M. T. (1985). *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*. (H. Aslan, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Irakî, Z. A. (1410/1990). *el-Müstahrec ala'l-Müstedrek*. thk. Muhammed Abdulmünim. Kahire: Mektebetü's-Sünne.
- İbn Mâce, E. M. (ts.). *es-Sünen*. (M. Fuâd Abdülbâkî, Thk.) Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Mevdûdî, E. (1997). *Sünnetin Anayasal Niteliği*. (N. A. Asrar, Çev.) İstanbul: Bengisu Yayınları.
- Nedvî, S. (2002). “Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç: Tahkiku Ma'ne's-Sünne ve Beyânu'l-Hâceti İleyha”. (M. Kavaklıoğlu, Çev.) *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 273-293.
- Özdemir, A. (2018). *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsnedi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Sancaklı, S. (2013). *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Şâfiî, E. M. (1422/2001). *el-Umm*. (R. F. Abdulmuttalib, Thk.) Kahire: Dâru'l-Vefâ.
- Taberânî, S. (1404/1983). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. (Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî, Thk.) Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tirmizî, M. (ts.). *Sünenü't-Tirmizî*. (A. M. Şakir, Thk.) Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye.
- Yıldırım, E. (2003). “Sünnet veya Rivâyet Karşılı Söylemlerin Tarihi”. *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001. 155-188. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yüksel, E. (2016). *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.

Extended Abstract

In this study, the historical background of the discourse of confining oneself to the Quran and its reflections on today is briefly discussed. The discourse of confining oneself to the Quran/the denial of hadiths is an issue that has been discussed by Muslims more or less in every era. Just as there are marginal groups adopting a negative attitude towards sunnah nowadays, there have been certain factions over the course of history which have designated themselves as "Quranic Islam" or "Quranic Muslimhood". They do not accept sunnah, and they secretly or explicitly claim that Islam consists of the Quran alone.

It has been revealed that the tendency to confine oneself to the Quran and not attach importance to sunnah can be traced back to the early days of Islam. The first community to collectively adopt a negative attitude towards hadiths is said to be the Kharijites. Although the Kharijites are said to have denied the hadiths, it is not possible to say that their denial covered all hadiths. While they did not reject the hadiths altogether, they did not accept the narrations of most of the Companions of the Prophet (the sahaba) as they were deemed to have been involved in sedition (fitna).

The second community is the Shia sect. Despite the fact that there are those among them who went too far and rejected the hadiths, they cannot be said to have wholeheartedly rejected the hadiths either. They preferred to accept the hadiths narrated by the Ahl al-Bayt rather than accepting every hadith. They accepted the narrations from some other Companions that did not contradict their own views. The Mutazilah sect did not completely reject hadiths either, yet they rejected some of them under the pretext of textual criticism. Apart from the sects, it has been noted that some individuals approach the hadiths with skepticism and that they do not agree to accept any source other than the Quran.

In the early period, this negative approach towards the hadiths was not collective but individual, not universal but regional. However, this viewpoint has expanded over time and gained social status. When the time period during which Imam Shafi'i (d. 204/820) lived is considered, it is clear that the tendency to confine oneself to the Quran and to reject sunnah was also present in this period. In other words, denial of hadiths is understood to have become a common view in the late 8th and early 9th century.

A small group in favor of rejecting and denying sunnah is reported to have existed around the end of the second Hijri century. This group was able to survive until the end of the second century or as late as the middle of the third century. After that time, it has been observed that no other group was involved in such a movement. The Islamic world lived free of this sedition for as much as eleven centuries. This situation ended with the beginning of the colonial period. The ideology of rejecting hadiths can be said to have reached a climax in the 19th century. The 19th century was a century during which important centers of civilization in the Islamic world were invaded. Two of these centers are of particular interest: India and Egypt. India was occupied by the British in 1849, with Egypt following suit in 1882. Confrontation with colonizers gave rise to questioning. In both countries, different approaches and methods were explored to enable Muslims to rise up again, to develop like western nations, to overcome intellectual stagnation, and most importantly, to introduce Islam as a universal religion, first for themselves, and then for the whole of humanity. This approach led Muslims to gather around the Quran and reinterpret it. Meanwhile, the hadiths were subjected to significant criticism

for various reasons, and in some cases it was argued that they should be abandoned altogether.

The interest of orientalists in sunnah began in the 1800s, and the first impacts of studies on this matter manifested themselves in India and Egypt, which were both occupied by the British. First, an ideology emerged in India that completely rejected the hadiths and sunnah (Quraniyyun). Although these people, who named themselves "Ahl al-Quran", had different views on many topics, they agreed on two issues: that they should confine themselves to the Quran and that sunnah cannot be considered as proof (hujjah) in religion.

In Egypt, a similar movement of renewal and convergence around the Quran started at the same time, with the same concerns. First, Jamaluddin Afghani (d. 1897) formed a school against British colonialism under the name of Al-Madrasatu'l-Islahiyah or the School of Modern Rationalism. This movement, initiated by Afghani in Cairo, invited all humanity to the renewal of Islam. Then, while in exile in Europe, together with his student Muhammad Abduh (d. 1905), he used his publications to invite Muslims to an Islamic awakening and liberation from colonialism by nourishing themselves with their own sources. The message and work of Abduh, who undertook the leadership of the Islamic renewal (tajdid) movement that was initiated after his return to Egypt, was entirely Quran-centered. According to Abduh, the fact that the narratives (khabar) are in reliable sources of hadith does not give any indication. Rashid Rida (d. 1935), a student of Abduh, drew hadith and sunnah to the center of the religious discussion in Egypt through the journal *Manar*. After Rashid Rida, his students also rejected sunnah completely.

It seems almost impossible to claim that there were intense discussions around hadiths in Turkey until the last quarter of the twentieth century. In his 1926 article, *Religious and Non-Religious Narratives*, Zakir Kadiri (d.1954) was the first to say that in the determination of hadiths, importance should be attached to the narrators of hadiths, that the texts were neglected, and that the hadiths were not criticized sufficiently. Besides these methodical studies, there are also those who reject the whole corpus of hadiths.

In conclusion, the discourse of confining oneself to the Quran has some dilemmas. Confining oneself to the Quran means taking away the duty of explanation (tabyin) of the Holy Prophet and confining him to his duty of conveyance (tabligh). Explaining the orders of the Quran verbally and practically and deciding on religious matters are among the duties of the Prophet. The circles that voice the discourse of confining oneself to the Quran are addressing the ayahs related to the status of the Prophet with a separationist approach, and are reducing the status of the Prophet to something of a mediator or courier.

The idea that the narrations from the Prophet are not reliable means ignoring the endeavors of the hadith scholars to determine the soundness of the hadiths. Yet, the meticulous studies of the hadith scholars (muhaddith) as of the second century of Hijra demonstrate to us their great efforts in this regard. Hadith scholars distinguished the false hadiths from the authentic (sahih) ones, the flawed ones (illah) from the sound ones, eliminated the fabricated (mawdu) ones, and explained the principles of determining them.



Araştırma Makalesi • Research Article

Fıkhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi*

Ibn Abd al-Barr's Criticism of the Zâhirîs in the Context of Fiqhi Criticism

Rifat Yıldız^{a, **}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, 49250, Muş/Türkiye.

ORCID: 0000-0002-3126-7854

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 10 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 20 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,

Eleştiri,

Zâhirîlik,

Usûl,

Furu'.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 10 May 2021

Accepted: 20 May 2021

Keywords:

Islamic Law,

Criticism,

The Zâhirî Madhhab,

Usool,

Furu'al Fiqh.

ÖZ

Günümüzde İslam hukuku alanında ortaya çıkan yeni meselelere çözüm üretmeye çalışılırken geçmiş dönemde yaşamış âlimlerin meseleleri değerlendirme yöntemlerinin tespiti ve sahih fıkhî bir çözüme ulaşmak için sarf ettikleri çabaların bilinmesi önemlidir. Bu bağlamda, XI. yüzyılın önemli âlimlerinden biri kabul edilen İbn Abdülber'in (v. 463/1071) Zâhirîlere yönelik eleştirisi önem arz etmektedir. Bu eleştirilerin odağındaki meseleler ve usûlî dayanaklarının tespiti, İbn Abdülber tarafından yazılmış eserler, Zâhirîlerin kaynakları ve konuyla ilgili yapılmış çalışmalara dayanacaktır. İbn Abdülber'in eleştirileri bağlamında Zâhirîlerle olan görüş farklılıkları ve bunların dayandıkları usûlî esaslar incelenecek, bu konuda farklı hüküm verme nedenleri ortaya konulmaya çalışılacak ve bu hükümlere varırken izlenmiş oldukları yöntemler saptanacaktır.

ABSTRACT

While trying to find solutions to new issues that arise in the field of Islamic law today, it is important to determine the methods the past ulema based upon in evaluating the fiqhi issues to reach a sahih fiqhi solution. The criticism of Ibn Abd al-Barr (d. 463/1071), who is accepted as one of the outstanding ulema of the XIth century, of the Zâhirîs is important. In the context of Ibn Abd al-Barr's criticism, the differences of opinion with the Zâhirîs and the usuli principles on which they are based will be analyzed, the reasons for making different ahkam on this issue will be put forward and the methods they followed while reaching these ahkam will be determined.

1. Giriş

Fıkhî ilmiyle uğraşan fakihler sahâbe döneminden beri naslar çerçevesinde Müslümanların meselelerine çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu amaçla birçok çalışma yapılmış konuyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. İslam Hukukuyla ilgili çaba sarfeden fakihlerin aldıkları eğitim, ders aldıkları

hocaların etkisi, fıkhî kabiliyetleri ve yaşadıkları toplumun örf ve adetleri çalışmalarına etkide bulunmuştur. Ayrıca şer'î nasları anlama ve kavrama güçlerinin farklılığı, meselelerle ilgili âyet ve hadislerle vukûfiyet, önceki fakihlerin konularla ilgili icmâ' ve ihtilâflarını bilmek de onların farklı görüş belirtmelerine neden olmuştur.

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/*Corresponding author.*

e-posta: r.yildiz@alparslan.edu.tr

Yukarıda saydığımız gerekçelerden dolayı aynı meseleyle ilgili fakihlerce ulaşılan farklı fikhî sonuçlar bazen eleştiri konusu olmuştur. Peygamberler dışındaki insanların masum olmaması nedeniyle ulaşılmış oldukları fikhî sonuçların yanlış olma ihtimali bulunduğundan hiçbir fakih vermiş olduğu hükmün veya fetvanın kesin ve tek doğru olduğunu iddia etmemiştir. Bu nedenle fakihlerin icthâatlarıyla ulaştıkları sonuçlar zanna dayalı olduğundan bu hükümlerin doğru olma ihtimali bulunduğu gibi yanlış olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu nedenle fakihler daha doğruya ulaşmak ve yanlışlardan kurtulabilmek için yanlış gördüklerini, delillere dayalı olarak eleştirdikleri gibi kendileri de eleştiriye açık olmuşlardır. Bu anlayışı bütün İslamî ilimler sahasında görmek mümkündür.

Günümüzde İslam hukuku alanında ortaya çıkan yeni meselelere çözüm üretirken geçmiş âlimlerin meseleleri çözüme yöntemlerinin öğrenilmesi/bilinmesi ve sahih fikhî bir çözüme ulaşmak için sarf ettikleri çabaların bilinmesi önemlidir. İbn Abdülber, Mâlikî mezhebine mensup bir fakih olmasına rağmen fikhî konuları incelerken objektif bir gözle meselelere yaklaşmakta ve taassuptan uzak bir anlayışla görüşlerini ifade etmektedir. Nitekim fikhî meseleleri açıklarken bazen kendi mezhebinde benimsenen görüşlere ters düşen görüşler ileri sürebilmekte, diğer fikhî mezheplerinin icthadlarını da destekleyebilmektedir. Bu nedenle XI. Yüzyılın önemli âlimlerinden biri kabul edilen İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin bilinmesinin fikhî formasyonun kazanılması açısından önemli olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin odağında bulunan kıyas ve berâet-i zimmet gibi usûlî konularla bunlara dayalı olarak fûru' fıkıhla ilgili ulaşılan farklı görüşlerin tespiti, İbn Abdülber tarafından yazılmış eserler, Zâhirîlerin kaynakları ve konuyla ilgili yapılmış çalışmalara dayanacaktır. Bu çalışmada İbn Abdülber'in eleştirileri bağlamında Zâhirîlerle olan görüş farklılıkları ve bunların dayandıkları usûlî esaslar incelenecek, bu konuda farklı hüküm verme nedenleri ortaya konulacak ve bu hükümlere varırken izlemiş oldukları yöntemler tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. İbn Abdülber ve Zâhirîlik

İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelik eleştirilerine geçmeden önce konuya hazırlık amacıyla ve konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması için İbn Abdülber ve Zâhirîlik hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

2.1. İbn Abdülber'in Hayatı

İbn Abdülber, Endülüs'ün Kurtuba şehrinde 368/978 yılında dünyaya gelmiştir. İbn Abdülber'in dünyaya geldiği ve çocukluğunu yaşadığı zamanlarda Endülüs en parlak dönemlerini yaşamaktaydı. İbn Abdülber'in yaşadığı sonraki dönem ise Endülüs'ün sıkıntılar ve iç çekişmeler içinde istikrarsızlaşmaya doğru gittiği bir dönemdir. Bu dönem Endülüs Emevî Devletinin son dönemiyle Mülûku't-Tavaif dönemini içine almaktadır (İbn Abdülber, ts: 3/1128).

İbn Abdülber'in eser verdiği alanlara baktığımızda çok yönlü ilim adamı olduğunu görülür. Hadiste otorite olduğu gibi, fıkıhta da yaşadığı dönemde zirvede yer almakta aynı zamanda tarih ve nesep ilminde sözüne itibar edilen âlim konumundaydı. Hadis ilmini, hocası Abbas b. Asbağ el-

Hemedânî'den (v. 386/996), nahiv ilmini Abdulaziz b. Ahmed el-Ehfeş'ten (v. ?), fıkıh ilmini İbn Mekvî diye tanınan Ahmed b. Abdülmelik el-İşbilî'den (v. 401/1010) alır. İbn Faradî'nin (v. 403/1012) ders halkasına devam eder, yine hadis ve rical ilminde başka birçok hocadan faydalanır. Bu hocaları; Abdülvaris b. Süfyân (v. 395/1005), Halef b. el-Kasım (v. 393/1002), Ahmed b. Kasım et-Tahertî (v. 395/1004), Halef b. Saîd'dir (v. 403/1012) (Mahlûf, 2003: 1/176; Sallabî, 2011: 27).

İbn Abdülber, ilim öğrenmek amacıyla Endülüs dışına çıkmamasına rağmen 100'ü Endülüslü olan 107 âlimden birçok ilim dalıyla ilgili icazet almıştır. İbn Abdülber farklı yerlerden yanına ilim öğrenimi için gelen öğrenciler ve değişik vesilelerle karşılaştığı âlimler vasıtasıyla geldikleri beldelerin ilmî birikiminden haberdar olmuştur. İbn Abdülber, Ebû Dâvûd'a (v. 275/889) ait es-Sünen'e arada sadece iki ravi ile ulaşarak bu eserin âli isnadına sahip olmuştur. Ayrıca İbn Abdülber, İmam Mâlik'in (v. 179/795) el-Muvatta'ına "es-Senedü'l-Endelüsî" denilen Abdülvaris b. Süfyân-Kâsım b. Asbağ (v. 340/951) -Muhammed b. Vaddâh (v. 287/900) -Yahyâ b. Yahyâ (v. 234/849) senediyle ulaşmıştır. İslamî ilimlerin yanı sıra coğrafya, tıp, matematik, astroloji gibi bilim alanlarında da mesai harcamış, icâzet yolu ile birçok eserin rivayet hakkını elde ederek öğrencilerine okutmuştur (Câsim, 1999: 269). İbn Abdülber bu eğitim faaliyetleri sonucunda kendisinden sonra birçok ilimde otorite olarak kabul edilebilecek âlim de yetiştirmiştir. Bunlardan biri de İbn Hazm'dır (v. 456/1064). İbn Hazm, her ne kadar İbn Abdülber'le akrana olsa da kendi eserlerinde ondan istifade ettiğini, ondan hadis dinlediğini ve kendisine rivayet için izin verdiğini söylemiştir (İbn Hazm, 2004: 318).

İbn Abdülber, bir süreliğine kendisine resmi olarak yargı tecrübesini kazandıran Üşbûne ve Şenterîn kadılık görevlerini yerine getirir. Bu arada "el-Kâfi" adlı eserini sözkonusu dönemde yazar. Bahsi geçen eserini Malikî mezhebinin görüşleri doğrultusunda fetva kitabı formatında telif eder (Câsim, 1999: 269).

İbn Abdülber hayatının çoğunu Kurtuba'da geçirir (İbn Ferhun, ts: 2/367; Sercânî, ts: 368) fakat iç karışıklıkların yaratmış olduğu kargaşa ortamından dolayı sonraları Kurtuba'dan ayrılarak Endülüs'ün batısında bulunan Dâniye, Belensiye ve Şâtibe gibi şehirlerde hayatını sürdürür (İbn Kesîr, 2010: 428; İbn Bessâm. 1997: 1/615-616) Şâtibe'ye yerleşen İbn Abdülber hayatının geri kalan kısmını, Şâtibe'de "Bustânü İbn Abdülber" diye anılan bahçeli evinde ilim ve telif faaliyetleri ile geçirir ve 463/1071 yılında Şâtibe'de vefat eder (İbn Ferhun, ts: 2/369; Zehebî, ts: 3/1131).

Bazı kaynaklarda, ilk dönemlerde Zâhirî mezhebine meyilli iken daha sonraları Mâlikî mezhebine geçtiği ile ilgili kayıtlar bulunmaktadır (Zehebî, 1417/1996: 19/157; Câsim, 1999: 269). Zâhirîlerin kıyasa muhalefetlerini eleştirmesi ve Zâhirîlerin kabul etmediği istihsan ve Medine amelini, fikhî tercihlerinde delil olarak kullanmış olması, Zâhirî olmadığını bariz bir kanıttır. Her ne kadar Mâlikî usulüne ve prensiplerine bağlılığı bilinse de bazı tabâkat yazarları onu icthâd derecesine ulaşmış müctehid bir âlim olarak nitelmiştir (Zehebî, 1417/1996: 19/157).

2.2. İbn Abdülber'in Eleştirisi Anlayışı

İbn Abdülber'in gerek naslardan hüküm çıkarırken veya fikhî tercihlerde bulunurken Mâlikî fakihlerin dayandığı delil ve yöntemlerden faydalanması gerekse de kendini Mâlikî mezhebine izafesi onun Mâlikî ekolüne mensup bir fakih olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mâlikî mezhebine mensup olması onun mezhebin bütün görüşlerini sorgulamadan kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Eserleri incelendiğinde, takip ettiği usûl anlayışı ve riayet ettiği fikhî prensiplere uymayan görüş kimden gelirse gelsin onu eleştirdiği ve kendi fikhî kaidelerine göre doğru olan görüşü açık bir şekilde desteklediği görülür. Bu nedenle yapmış olduğu eleştirilerden diğer mezhep âlimleri nasiplerini aldıkları gibi bazen de mensubu bulunduğu Mâlikî fakihleri de eleştirilmekten kurtulamamıştır. Bu özelliğinden dolayı bazıları onun Şâfiî mezhebine meyilli olabileceğini ifade etmişlerdir (Humeydî, 2008: 544). Nitekim İbn Abdülber, ilmî donanımı, fikhî kişiliği ve dinî hassasiyetinden dolayı insanlar ve onların görüşleri hakkında taassuba düşmeden hakkaniyet üzere hareket ederek, insafı olmaya çalışmıştır. Bu özelliğine bir örnek olarak bazı hadis ehlinin Ebû Hanife'yi (v. 150/767) eleştirilerinde Ebû Hanife'yi savunarak onlara şöyle cevap vermiştir: "Hadis ehli Ebû Hanife'yi eleştirirken aşırı gitmişler ve haddi aşmışlardır." (İbn Abdülber, 1994; 1080; Karadağ, 2020: 36-37) Eserlerinde bu tür değerlendirmelere pek çok yerde rastlamak mümkündür.

İbn Abdülber, kişilik olarak ilmî bağımsızlığa önem veren, taklitten hoşlanmayan ve fikrî donukluktan uzaklaşmak için aslı kaynaklara dayanarak yeni içtihatlarda bulunmayı teşvik eden bir âlimdi. O dönem Endülüs'te bulunan yerleşik anlayış olan sadece fûru' fıkıhla uğraşmayı yeterli gören âlimlerin aksine fakih ve muhaddislerin yöntemlerinden istifade ederek yeni bir anlayışla fikhî meseleleri ele almıştır. Eserlerinde fikhî konularda hiçbir mezhebî taassup göstermeden yanlış gördüğü görüşleri eleştirdiği ve doğru bildiği görüşleri de takdir ettiği pek çok husus bulunmaktadır. Konuya açıklık getirmek için bunlardan bazıları şöylece zikredilebilir:

2.2.1. Mâlikî Mezhebinin Bazı Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği

Abdest konusunu işlerken Mâlikî mezhebinde yabancı kadına dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağı hususuyla ilgili leh ve aleyhteki delilleri inceledikten sonra şöyle demektedir: "Mezhebimize bağlı arkadaşlar, arada ince bir örtü varken, nikâhlanabilen bay ve bayanların birbirine dokunmasıyla, abdest alınması gerektiği yönünde görüş belirtmektedirler. Çünkü bu durumda yani ince bir örtünün olması esnasında şehvî lezzet devam etmektedir ki bundan dolayı abdestleri bozulur. Ancak âlimlerin çoğunluğu, onlara bu konuda muhalefet etmektedirler ve bana göre de bu muhalefet doğrudur. Çünkü tene dokunmaksızın oluşan lezzetin abdest alınmasını gerektirmediği ile ilgili icmâ vardır. Aynı şekilde mezhebimize mensup arkadaşlarımıza göre de lezzet olmaksızın oluşan dokunmadan dolayı abdest alınmasına gerek yoktur." (İbn Abdülber, 1414/1993: 3/57). Nitekim konuyla ilgili cumhurun dayandığı deliller ve meseleyle ilgili ifade ettikleri görüşlerin uygun olduğu anlaşılmaktadır. Zira hiçbir fakih, yabancı karşıt cinslerin teninin biri birine teması olmadan, elbiselerin temasıyla abdestin bozulacağıyla ilgili fikhî bir görüş belirtmemiştir.

Ayrıca abdestin bozulmasına; şehvet hissi gerekçe olarak ileri sürülürse, o durumda şehvet hissi veren bütün düşünce ve davranış sonucu abdestin bozulması gerekir. Böyle bir iddiayı da hiçbir fakih ileri sürmemiştir.

2.2.2. Hanefî Mezhebinin Bazı Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği

İbn Abdülber vitir namazını ele aldığı bölümde bir takım konuları açıklığa kavuşturmak amacıyla mesele ile ilgili birçok delil zikreder. Daha sonra Mâlikî ve Hanefî âlimlerin, vitir namazının rekâtları ve Hanefîlerin vitir namazının vacip oluşuna dair görüşlerine (Şeybânî, ts: 1/190-193) dayanak olarak öne sürdükleri hadisleri aktarır ve şöyle der: "Muhammed b. Sîrîn (v. 110/729), İbn Ömer'den şöyle rivayette bulunmuştur: Resulullah (s.a.s) buyurdu ki: "Akşam namazı gündüzün vitridir ve siz de gecenin sonundaki namazı vitir yapın. Mâlikîler ve Hanefîler bu hadisi kendi görüşleri için delil olarak ileri sürüyorlar fakat bu hadiste iki grup için de açık bir delil bulunmamaktadır." (Şeybânî, ts: 1/190-193).

Vitir namazının sünnet olduğu kanaatinde olan İbn Abdülber, vitrin sünnet oluşu ile ilgili delilleri sunduktan sonra vitri vacip olarak gören Hanefîlerin görüşünü eleştirirken de şöyle demektedir: "Farzlar ancak kesin delillerle sabit olurlar ki bunda ihtilaf yoktur. Vitir sünnettir, vacip değildir sözünde (bu konudaki şaz görüş olmasaydı) nerdeyse icmâ oluşacaktı." (İbn Abdülber, 1414/1993: 5/267).

Ona göre vitrin tekli rekâtla kılınması gerektiğini ifade eden hadis, vitrin vacip olmasına ve tek selamla kılınması hususuna delil olamaz. Bu tür hükümler ancak kesin delillerle tespit edilebilirler. Yukarıda rivayet edilen hadiste bu yönde net bir ifade bulunmamaktadır. Bu nedenle vitir namazı sünnet olan ve birden fazla selamla kılınabilen bir namazdır (İbn Abdülber, 1414/1993: 5/267).

2.2.3. Şâfiî Mezhebinin Bazı Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği

Şâfiî (v. 204/820) mezhebine göre namaz kılarken teşehhütte, tahiyattan sonra salâvat getirmek farzdır (Şâfiî, ts: 91; Müzenî, 1419/1998: 21). Şâfiîler'in bu görüşünü uygun görmeyen İbn Abdülber, Resulullah'a (s.a.s) salâvat getirme konusunda bulunan deliller başlığında meseleyi detaylı bir şekilde ele alır. Delilleri değerlendirdikten sonra salâvatın son teşehhütte farz olduğunu söyleyen İmam Şâfiî'ye şöyle bir eleştiri getirir: "Asıl olan farzların, kendisine muarız olmayan deliller veya muhalefetin söz konusu olmadığı icmâ' ile sabit olmuş olmasıdır. Bu konudaki İmam Şâfiî'nin ve arkadaşlarının görüşü zayıftır. Ben, her namazda Peygamber'e (s.a.s) salâvat getirmeyi zorunlu görmüyorum; ama salâvatı terk etmeyi de hoş bulmuyorum." (İbn Abdülber, 1414/1993: 6/261)

Ayrıca İbn Abdülber, fûru' meseleler dışında bazen usûl kaideleri hususunda da fakihlere eleştirilerde bulunur. Bu konuda sedd-i zerâi'i reddeden Şâfiîlerin dayandıkları delilleri şu şekilde nakletmektedir: Şâfiîlerden bir grup "Resulullah (s.a.s): Kötü zandan sakınınız. Zira kötü zan, sözlerin en yalanıdır." (Mâlik b. Enes, 1425/2004: 1327; Buhârî, 1407/1987; 2253; Müslim ts: 1985) hadisi ve benzerlerini delil getirerek alışveriş konusunda zerâi' delilini reddetmeye çalışmışlardır. Reddedenler bu konuda şunları

söylemişlerdir: Allah (c.c) “Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz.” Resulullah (s.a.s) de “zandan sakının” demiştir. Şüphesiz zan sözlerin en yalanıdır. Ayrıca şunu da demiştir: “Şüphesiz Allah, müminlerin kanını, ırzını ve malını haram kılmıştır. Ve mümin hakkında da ancak hayır düşünülmesini istemiştir.” Ayrıca Peygamber (s.a.s), şöyle buyurmuştur: “Zanda bulunduğunuz vakit o zannınızı gerçek gibi kabul etmeyiniz.” Şâfiiler bu hadislerle dayanarak şöyle demekteler: Allah’ın koymuş olduğu hükümler gerçekler üzerine bina edilir zan üzerine değil. Bu ilke gereği Şâfiiler zerâi’ delilini reddetme yoluna gitmişlerdir (Müzenî, 1419/1998: 78; Sübkî, ts: 10/159-160; Şirbînî, 1997/ 1418: 1/311).

İbn Abdülber, sedd-i zerâi’ aleyhine görüş belirten Şâfiilerin delillerini aktardıktan sonra, sedd-i zerâi’i delil olarak gören Mâlikî ve Hanefilerin lehteki delillerine değinmekte ve senet yönünden konuyla ilgili aleyhteki hadisin sahih olmadığını ifade etmektedir (İbn Abdülber, 1967: 18/20-21). Sedd-i zerâi’ ile ilgili dayanak olarak kabul edilen rivayetlerin; “Ömer (r.a) şöyle diyor: İyi bir at alıp, Allah rızası için birine verdim. Adam ata iyi bakmıyordu. Onun için atı satın almak istedim. Zannedersen ucuz da alabilecektim. Durumu Resulullah’a (s.a.s) sordum. Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: “Bir dirheme de verse alma. Çünkü verdiği sadakadan dönen kustuğunu yiyen köpek gibidir.” (Mâlik b. Enes, 1406/1985: Zekat, 49; Müslim, 1412/1991: Hibat, 1) “Bir adam, Resulullah’a (s.a.s) sordu: ‘Ey Allah’ın Resülü! Hanımım hayızlı iken bana helal olan nedir?’ Resulullah (s.a.s): ‘Üzerine izarını bağlasın, izarın yukarısı için istediğinde serbestsin.’ (Mâlik b. Enes, 1406/1985: “et-Tahâre”, 93.) yorumunda İbn Abdülber, sedd-i zerâi’ deliliyle ilgili şunları söylemektedir: Hz. Peygamber’in hayızlı kadına yaklaşma ile ilgili olarak söylediği sözü şu anlama gelmektedir: Bu hadis, hayızlı kadının erkeği ile mübaşeretini esnasında belden aşağı kısmının, ihtiyaten ve “sedd-i zerâi’” deliline göre örtülü olmasını ifade etmektedir. Eğer kadının baldırına dokunmayı serbest bıraksaydı, bu durum icmâ’ ile yasaklanmış olan kadının hayızlı yerine geçişe yol açardı. Bundan dolayı ihtiyaten bu bölgeye dokunmayı yasakladı. Aslında haram kılınan bölge eziyet yeridir ki Kur’ân’ın zahiri de bunu ifade etmektedir (İbn Abdülber, 1967: 3/174).

İbn Abdülber’in Zâhirîlere yönelik fikhî eleştirilerine geçmeden önce Zâhirîliğin ne olduğu, gelişimi ve temsilcileriyle ilgili kısa bir bilgi vermenin konunun anlaşılmasına katkı sunacağına inanıyoruz.

2.3. Zâhirîlik

Zuhûr mastarından türeyen ve ismi fail olan zâhir kelimesi, sözlükte “açık, ortaya çıkan, görünen, berrak, aşikâr olmuş, tezahür eden” anlamına gelmekte ve bir şeyin dış, görünen kısmını ifade etmektedir. Fıkıh usûlünde ise “hükümün konuluş gayesi” ya da “söylenen sözle kastedilen anlamı” ifade eden “mâna” karşılığı olarak kullanılmaktadır (Buhârî, A. 1418/1997: 1/72). Bu ifade şekliyle zâhir lafzı genel olarak ta’lîl, re’y ve kıyas karşılığı anlamlarına gelir. Zâhir sözcüğünün bu biçimiyle kullanımında, kelimelerin gerçek anlamlarının ve hükümlerin vaz’ edilmiş gayeleri üzerinde tefekkür etmeyen, sözün söyleniş gayesini göz önünde bulundurmadan nasları sadece ilk akla gelen ve anlaşılabilir zâhir anlamlarına uygun bir şekilde anlayan kişilere de zâhir ehli denir. Buna karşılık, lafızların manalarının tespit ve tatbikinde kanun koyucunun maksadını önemseyenlere ehl-i

bâtın denilmemiş bu hususu/vasfı ifade için ehl-i re’y ifadesi kullanılmıştır (Apaydın, 2013:44/93).

Dinin temel metinleri olan hadis ve âyetlerin anlaşılmasında zâhir anlamın esas oluşu İslâm âlimlerinin çoğunluğunun genel görüşüdür. Bu prensibin manası ve gayesi, şeriatın esasını oluşturan hadis ve âyetlerin zâhir manalarını “anlamsızlaştıracak ve aşındıracak” bütün yorum şekillerinin önüne geçmektir. Dil bir iletişim ve anlaşma vasıtası olduğundan hadis ve âyet metinlerinin anlaşılmasında öncelikle zâhir anlam göz önünde bulundurulmalıdır. Nasları anlama ve kavrama sürecinde zâhir mananın dikkate alınması gerekli olduğundan ve doğal görüldüğünden bu anlayışa uygun davranan ve bunu savunan kişiler için “zâhirî” tabiri kullanılmamıştır. Yorum işlemini gerektirecek bir durum oluşmadıkça lafzın zâhir anlamından vazgeçilemeyeceği kuralı fıkıh usûlü ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra kelâm ilminde de özellikle dikkate alınmaktadır (Teftâzânî, 1428/2007: 105). Temel olarak Zâhirîlik, re’yin fıkıh ilminde ne derece yer alabileceği hususunda ortaya çıkan ihtilafı re’ye olan muhalefetin ulaştığı en uç anlayışı temsil eder.

Zâhirîlik anlayışının sistemli bir yapı oluşturması ilk defa Dâvûd b. Ali (v. 270/884) ile başladığı bilinse de bu düşüncenin örneklerini önceki dönemlerde de görmek mümkündür. Bu anlayışa, tâbiîn neslinde ve hatta bazı örnekleriyle sahâbîler arasında da yakın olan kişileri görmek de mümkündür. Durum böyle olmasına rağmen Zâhirîlik düşüncesinin sistemli bir anlayış haline gelmesinin Dâvûd b. Ali ile başladığını söylemek isabetli olacaktır. Onun ilim halkasında yetişenlerin önde gelenlerinden biri oğlu Ebû Bekir Muhammed’dir (v. 297/910). Dâvûd’un öğrencileri arasında bulunan bir başka önemli fakih de Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî’dir (v. 280/893). Dâvûd b. Ali’nin diğer bilinen öğrencileri Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrebânî (v. ?) ve Niftaveyh (v. 323/935) ve Ebû İshak İbrahim b. Câbirdir (v. 310/922). Ayrıca İbnü’l-Mugallîs’in (v. 324/936) Zâhirîlik düşüncesi açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. Onun yetiştirdiği birçok öğrenci arasında bulunan Haydere b. Ömer ez-Zendevedî (v. 358/968) ve Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (v. ?) de Zâhirî düşüncenin ve anlayışın öğrenilmesi ve yayılmasında önemli katkıları olmuştur (Şirâzî, ts: 175-179).

Zâhirîlik özellikle Endülüs bölgesinde hayat bulmuş ve belli bir müddet burada etkili olmuştur. Zâhirî anlayışın Endülüs’teki en görkemli dönemi İbn Hazm’dan sonra olduğu bilinse de daha önce de Endülüs’te Zâhirîlik düşüncesini benimsemiş kimselerin olduğu nakledilmektedir. Bu düşünceye sahip olanlardan Zâhirîlik anlayışını ilk kez Endülüs’e getirip tanıtan Dâvûd b. Ali’nin talebesi Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (v. 272/885) ve Münzir b. Saîd el-Bellûtî’dir (v. 355/966). Zâhirîlik, İbn Hazm’a gelinceye kadar Endülüs’teki ilmi gelişimini ve silsilesini zayıf da olsa bir şekilde sürdürür. İbn Hazm ile birlikte Zâhirîlik düşüncesi Endülüs’te kuvvetli bir şekilde ortaya çıkar. Esas olarak Zâhirîlik anlayışını sistematik hale getiren, düşünce ve görüşlerinin sıhhatli bir şekilde bize kadar gelmesini sağlayan kişinin İbn Hazm olduğu bilinen bir gerçektir. Büyük bir ihtimalle belirli bir döneme kadar Mâlikî mezhebine mensup olan ve daha sonraları bazı siyasî nedenlerle kısa süreliğine Şâfiîliği benimseyen, mizacı gereği bu mezhepte de aradığını bulamayan İbn Hazm, sonradan Zâhirîliği benimser. İbn

Hazm'ın bu değişim sürecinde bazı siyasî olayların ve ders aldığı Endülüslü Zâhirî âlimi, İbn Müflit'in önemli bir etkisinin olduğu nakledilmektedir. İbn Hazm yetiştirmiş olduğu öğrencilerin bazıları Endülüs'te, bazıları da Endülüs dışında Doğu'ya giderek Zâhirî düşüncesini yaymışlardır. İbn Hazm'dan sonra İbnü'l-Burhân'ın (v. 808/1405) Mısır ve Şam'da Zâhirîliği yeniden diriltme uğraşlarından bahsedilmektedir. Fakat İbnü'l-Burhân bu çabasında başarılı olamamıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) yaşadığı dönemde Zâhirîliğe mensup kimsenin kalmadığını mezhebin görüşlerinin de sadece kitaplarda yer aldığını aktarmıştır (Zehebî, 1417/1996: 18/184-200).

3. İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi

İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirileri iki ana başlıkta ele almamız ve incelememiz mümkündür. Bu başlıklardan biri usûl yönünden yapmış olduğu eleştiriler bir diğeri de fîrû' fıkıh açısından yönelttiği eleştirilerdir.

3.1. İbn Abdülber'in Zâhirîleri Usûl Yönünden Eleştirisi

İbn Abdülber'in yönelttiği eleştirilerin bir kısmı Zâhirîlerin usûl düşüncesine yöneliktir. İbn Abdülber'in usûl yönünden Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin temelinde de kıyas yer almaktadır. Usûlle ilgili eleştirilerin bir kısmını da bereât-i zimmet ve Zâhirîlerin temel kaidesi olan zâhire göre yorumda bulunmak düşüncesi oluşturmaktadır.

3.1.1. Kıyas Delilini Reddetmelerine Yönelik Eleştirisi

Şa'bi (v. 104/722), İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845), Mutezile'den Ca'fer b. Harb (v. 236/850), Cafer b. Mübeşşir (v. 234/848), Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (v. 240/854) ile ehl-i sünnetten Dâvud b. Alî ez-Zâhiri gibi birtakım âlimler (İbn Haldun, 1425/2004: 2/186) kıyasa karşı çıkıp kıyas delilini kabul etmemişlerdir. Zâhirîlerden İbn Hazm, "Allah hüküm hususunda dinde hiçbir eksik mesele bırakmadan dini kemale erdirdiğinden, kim şer'î hükümlerin yeterli gelmediğini bu nedenle bilinmeyenlerin bilinenlere kıyas edilmesi gerektiğini iddia ederse bu da Allah'ın dinde ihmalde bulunduğu fikrini çağırıştırdığından dolayı küfre girebilir. Hâlbuki Allah "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım." (el-Mâide, 5/3) demekte ve din hususunda her şeyi açıklığa kavuşturduğunu, bir eksik bırakmadığını söylemektedir. Ayrıca İbn Hazm, kıyas işlemine başvuran âlimlerin aklı işlevsizleştirme hususunda Sofestailerden daha ileri gittiklerini iddia etmektedir (İbn Hazm, ts: 7/194). İbn Hazm'e göre hiçbir mesele birbirinin tıpa tıp aynısı olmayıp her bir mesele kendi özelinde farklı olduğundan birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Dolayısıyla benzerlik sebebiyle bir meselenin hükmü bir başka meseleye verilemez. Her bir mesele müstakil ele alınmalıdır. Bu nedenle İbn Hazm'e göre kıyas yöntemi ikinci asırda icad edilmiş bir bidattir (İbn Hazm: 7/196-197).

İbn Abdülber, Dâvud b. Ali'nin mezhebine mensup âlimlerin kıyasa karşı çıkarken dayandıkları delilleri de şu şekilde aktarmaktadır: Resulullah'tan (s.a.s) şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: "Ümmetim yetmiş küsur gruba ayrılacaktır. Bu gruplar içinde ümmetime en fazla zarar verenler din hususunda re'yleri ile kıyas yapanlardır. Bunlar Allah'ın

helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kılmaktadırlar." (Taberânî, 1404/1983: 18/ 50-51).

İbn Abdülber, kıyas aleyhinde görüş ileri sürenlerin gerekçelerini aktardıktan sonra kıyası reddedenlere karşı kıyasın meşruluğu hususunu açıklamakta ve reddedenleri eleştirmektedir. İbn Abdülber, Zâhirîlerin kıyas yerine istidlal delilini savunduklarını ve kıyas yöntemini reddettiklerini söylemektedir. Ona göre aslında Dâvud b. Ali'nin mezhebine mensup âlimlerin istidlal diye savundukları delil de bir çeşit kıyastır. Dolayısıyla kıyas için söz konusu olabilecek eleştirilerin istidlal içinde geçerli olabileceğini söyler. Ayrıca Peygamber'den (s.a.s) rivayet edildiği söylenen kıyas karşıtı hadisin de muhaddislere göre sahih olmadığı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Main (ö. 233/848) gibi hadis otoritelerinin bu hadisin aslının bulunmadığı yönünde görüş belirttiklerini aktarır. Ancak seleften gelen kıyasın kötülenmesiyle ilgili ifadeler de ya aslına uygun olmayan kıyas hakkındadır ya da kendisi ile aslı delilin reddedildiği kıyas hakkındadır (İbn Abdülber, 1994: 892-894.). İbn Abdülber'e göre kıyasın meşruluğu konusunda rivayet edilen Muâz hadisi hem sahih hem de meşhur bir hadistir. Zira bu hadisi güvenilir raviler nakletmiştir. İblis'in kıyas işlemine başvurduğundan yanıldığı hususuna cevap olarak da şu açıklamaları yapmaktadır: İblis, ilmin aslını (Allah'ın emrini) fasit bir görüşle reddetmiştir. Kıyası meşru görenlerin kabul ettikleri gibi fikhî kıyasa ise fîrû aslına döndürülür, asıl re'y ve zanla reddedilmez. Kur'an ve Sünnet'te nas mevcut olup, bu nasın çıkarılması hüküm de doğru bir şekilde ortaya konmuşsa, kıyas yoluyla hüküm koyma veya o konuda görüş beyan etme reddedilemez. Nitekim bu hususta Allah: "Allah ve Resûlü, bir işte hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve inanmış bir kadına o işi, kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur." (el-Ahzâb, 33/36) buyurmuştur. Durum bu iken hangi delil Allah'ın İblis'e secde etmesi için verdiği emirden daha kuvvetli olabilir. Allah, Âdem'i ve İblis'i neden yarattığını en iyi bilendir. Sonra Allah, İblis'e Âdem'e secde etmesini emretti ve İblis de secde etmekten kaçındı ve Allah'ın dilediği şeyi İblis'e emretmesine engel teşkil etmeyecek bir nedenden dolayı İblis kibirlendi (el-Bakara, 2/34). İblis'in bu ve benzeri yaptığı şeyler doğru bir kıyas değildir. Ancak asıllarına uygun bir şekilde yapılan kıyası ve bir şeyde bulunan hükmü ortak illet vasıtasıyla benzerlerine uygulamaya hiçbir selef âlimi karşı çıkmamıştır. Kendilerinden kıyas eleştirisi rivayet edilen âlimlerin her biri şüphesiz bir şekilde kıyas işlemine uygulamışlardır. İbn Abdülber'e göre kıyası, ancak cahil veya hüküm çıkarma metotlarında selef karşı olan koyu cahiller reddedebilir (İbn Abdülber, 1994: 894-895).

3.1.2. Bereât-i Zimmet ve Zâhire Aykırı Görüşlerine Yönelik Eleştiriler

İbn Abdülber'e göre ticaret mallarından zekât alınmayacağı konusunda Dâvud b. Ali ve arkadaşları ayrıca berâet-i zimmet yöntemine başvurmuşlardır. Onlar bu mesele hakkında Kitap, Sünnet'ten kesin bir nas ve âlimlerin icmâ'ı bulunmaksızın insanlar konuyla ilgili gerçekte olmayan bir şeyle yükümlü tutuluyorlarmış gibi hareket etmektedirler. İbn Abdülber, Zâhirîlerin bu konuda berâet-i zimmet kaidesine dayanmalarının şaşılacak bir şey olduğunu iddia eder. Ona göre bu yöntem, onların usûl anlayışıyla çalışmakta ve mezheplerini üzerine inşa ettiklerini iddia

ettikleri Kur'ân ve Sünnet'in zahirine uygun yorum anlayışla da uyuşmamaktadır. Çünkü Allah (cc) Kur'ân'da "Onların mallarından zekât al." (et-Tevbe, 9/103) demekte ve malların hiç birini tahsis etmemektedir. Hâlbuki bu âyetin zahirine göre ümmetin icmâ'da bulunduğu zekât alınmayacak mallar dışındaki mallardan zekât alınması gerekirdi. Fakat ticaret mallarından zekât alınmayacağı hususunda da icmâ' mevcut değildir. Tam aksine fakihlerin cumhuru ticaret mallarında zekâtın cereyan edeceği hususunda görüş birliğine varmış ve bu görüşleri de hiçbir şekilde oraya buraya çekilecek cinsten ifadeler de değildir (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/114).

3.2. Furu' Fıkıh Konularıyla İlgili Eleştirileri

İbn Abdülber usûl kaideleri hususunda Zâhirîleri eleştirdiği gibi usûl konularından kaynaklı furu' konularda da onları eleştirmiştir. Bu eleştirilerinden bazıları kasten zamanında edâ edilmeyen namazların kazâsı, namazdan önce kamet getirmenin farz oluşu, Mushaf'a abdestsiz dokunabilme, faizin cereyan ettiği mallar, ticaret mallarının zekâtı vs. konularıdır. Makale sınırlarını aşmamak ve konuyu aydınlığa kavuşturmak amacıyla bunlardan sadece birkaçına değinilecektir.

3.2.1. Zamanında Kasten Edâ Edilmeyen Namazın Kazâsı Hususundaki Eleştirisi

Zâhirîlerden İbn Hazm'e göre uyuya kalan, unutan veyahut sarhoşken vaktinde namaz kılamayan kişiler ilgili âyet ve hadisler göre vakit çıktıktan sonra da namazlarını kılabilirler. Bunu söylerken de unutan veyahut uyuya kalan kimseler hakkında Peygamber'den (s.a.s) rivayet edilen "Uyuyan kişiye ihmal yoktur. İhmal uyanık olan kişiye bulunmaktadır. Sizden biri uyuya kalır ya da vaktinde namaz kılmayı unutursa hatırladığı ve uyandığı vakit namazını kılın." hadisine dayanır. Sarhoş olan kimselerin ayıldıkları vakit namazlarını kılabilirler hususunda da "Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın." (en-Nisâ, 4/43) âyetini delil olarak getirir. Bunların dışında kalan ve kasten vaktinde namazı terk eden kimsenin daha sonra vaktin dışında namazı kazâ edemeyeceğini iddia eder. Bu iddiasını da "Vay haline o namaz kılanların ki, Onlar namazlarının özünden uzaktırlar." (el-Maün, 107/4-5) ve "Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır." (Meryem, 19/59) âyetlerine dayandırmaktadır. Ona göre şayet kasten namazı terk eden kişinin terk ettiği namazın kazâsı uygun olsaydı Allah bu kimselere azap vaat etmezdi. Azap vaat ettiğine göre bunlar kasten terk ettikleri namazı kazâ edemezler. İbn Hazm'a göre nasıl ki vakit girmeden namaz kılınmazsa vakit çıktıktan sonrada namaz kılınmaz. İbn Hazm, kasten vaktinde farz namazlarını kılmayanların telafi için tövbe ve istiğfarda bulunup, çokça iyilik yapması ve bolca nafil namaz kılması gerektiğini belirtmektedir (İbn Hazm, 2002/1425: 2/10).

İbn Abdülber'e göre Zâhirîlerin bir kısmı bu görüşleriyle cumhura (Şirbînî, 1418/1997: 1/198; İbn Abidin, 1423/2003: 2/518.) muhalefet edip şaz duruma düşmüşlerdir. Onların bu görüşlerini de bazı gerekçeleri zikrederek eleştirir. Onun ileri sürdüğü gerekçeleri şu başlıklar altında dile getirmek mümkündür:

3.2.1.1. Peygamber'in (s.a.s) Uygulama ve Söзlerini Naklederek

İbn Abdülber, bu konuda Zâhirîlerin kendileri dışındaki fakihlerin oluşturmuş olduğu icmâ'ya (Zâhirîlerin aykırı görüşlerinin icmâ'ya zarar vermediğine dair bk. Eşit, 2019: 175-176) aykırı davrandıklarını söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Sizden kim akşam güneş batmadan ikinci vaktinin bir rekâtını kılar ise ikinci vaktine yetişmiştir/namazı vaktinde kılmıştır. Kim de sabah güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtına yetişirse/kılar ise namazı vaktinde kılmıştır." hadisinde de vakti dışında namaz kılan kişinin, unutmaya ya da kasti kılmama diye bir özelliği belirtilmemiştir. Bütün fakihler bu şekilde nakilde bulunmuşlar ve onlara göre söz konusu vakitlerde namaz kılan kişi sabah ve ikinci namazını tam olarak vaktinde kılmış sayılır. Konuyla ilgili iyi bir araştırma yapan ve delillerden gerekli çıkarımlarda bulunarak derinlemesine düşünen kişiler, unutan kişiyle bilerek geciktiren kişinin bu konuda aynı durumda olduklarını anlar.

Bir diğer delilse ne Hz. Peygamber ve ne de sahâbe Hendek savaşının yapıldığı gün öğle ve ikinci namazlarının hiç birini güneş batıncaya dek kılamamışlardır. Hz. Peygamber öğle ve ikinci namazlarını ancak gece olduktan sonra kılabilmıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber namazlarını unuttuğundan veya uyuduğundan dolayı tehir etmemiş ve sıcak çatışma ortamı da oluşmamıştır.

Sünnet'ten bir diğer örnek de Hz. Peygamber, Hendek savaşından hemen sonra Beni Kureyzâ Yahudilerine karşı gönderdiği sahâbelere "Beni Kureyzâ topraklarına varıncaya kadar kimse ikinci namazını kılmamasın." buyurmuştur. Bir kısım sahâbe bu emrin zahirine uyup oraya varıncaya kadar ikinci namazını kılmamışlardı. Beni Kureyzâ topraklarına vardıklarında akşam olmuş ikinci namazlarını da ancak akşam vaktinden sonra kılabilmişlerdi. Bu olay/durum Hz. Peygamber'e ulaştıca Hz. Peygamber hiçbirini kınamamış onları azarlamamıştır. Hâlbuki ikinci namazını vaktinde kılmayıp akşam girdikten sonra kılanların hiçbiri unuttuklarından veyahut uyuduklarından dolayı namazlarını vakit çıktıktan sonra kılmamışlardır. Hz. Peygamber bu durumu bildiği halde kimseye bir namaz ancak vaktinde kılınır, vakti çıktıktan sonra kılınmaz ya da kazâ edilemez diye bir şey söylememiştir.

Sünnet'ten bir diğer delil de Hz. Peygamber'in "Benden sonra namazları vaktinden sonraya tehir edecek yöneticiler gelecektir. Sahâbeler: Onlara uyup onlarla beraber namaz kılalım mı? diye sorunca. Hz. Peygamber 'evet kılın' dedi." Bu rivayette Hz. Peygamber vaktinden sonraya tehir edilip kılınan namaz için 'vaktinde kılınmayan namaz kılınmaz veya kazâ edilemez' dememiştir (İbn Abdülber, 1414/1993: 1/303-304).

3.2.1.2. Genel Kaide, İşlenen Günahdan Tövbe Etmek

Bilerek vaktinde namaz kılmayan kişinin günahkâr/asi olacağı hususunda âlimler görüş birliğine varmışlardır. Bazı âlimler vaktinde bilerek namaz kılmamanın büyük günahlardan biri olduğunu iddia etmekte ise de cumhura göre kebâirden sayılmamaktadır. Yine âlimler Allah'ın emrine asi olanların yaptıklarından pişmanlık duyup bir daha aynı fiili ihmal etmeyeceklerine karar vermeleri gerektiği yönünde icmâ'da bulunmuşlardır. Bu âlimlerin dayanağı "Ey Müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin, umulur ki

kurtuluşa erersiniz.” (en-Nûr, 24/31) âyetidir. Kimin üzerinde Allah’ın veya bir kulun hakkı bulunursa gereğini yaparak bu haktan kurtulması gerekir.

İbn Abdülber, vaktinde kasten namazını kılmayan kişinin daha sonra yaptıklarından pişmanlık duyup namazını kazâ edebileceği hususunda oluşan icmâ’ya Zâhirîlerin aykırı hareket ettiğini söylemektedir. Ona göre Zâhirîler bu görüşüyle kendilerini ve kendi mezhep âlimlerinin de dayandığı usûle aykırı davranmaktadırlar. Âlimlere göre farziyeti hususunda icmâ’ oluşmuş bir husus ancak onun düzeyinde oluşmuş bir icmâ’, sıhhati hususunda tartışma bulunmayan sabit bir Sünnetle ancak düşürülebilir/sakıt edilebilir. Farz namazlar da icmâ’ edilen hususlardandır. Dolayısıyla farziyetinin düşürülmesi bir icmâ’ veya sabit, sahîh ve tartışmasız kabul edilen bir Sünnetle olabilir.

İbn Abdülber’e göre Peygamber (s.a.s) vaktinde kılmamayan namazın telafisi/kazâsı hususunda uykuda kalıp zamanında uyanamayan ya da unutan kimseleri zikredip başka sebeplerle namazı edâ etmeyenleri zikretmemesinin sebebi ise bu kişilerin belirtilen durumlarından dolayı günahkâr olmamalarıdır. Peygamber’e (s.a.s) göre bu kişilerin günahkâr duruma düşmemeleri onlardan namaz sorumluluğunu kaldırmaz, bu nedenle uyandıklarında veyahut hatırladıklarında namaz vakitleri çıkmış olsa da kaçırdıkları namazı kazâ etmeleri kendilerinden istenmiştir (İbn Abdülber, 1414/1993: 1/306-307).

3.2.1.3. Kasten Terk Edilen Namazın Vakti Dışında Kazâ Edilmesini Ramazan Ayında Tutulamayan Oruca Kıyasta Bulunarak Gerekçeleştirilmesi

İbn Abdülber’e göre Allah, vaktinde yerine getirilememeleri halinde kazâ edilmeleri hususunda oruçla namaz ibadetini bir tutmuştur. Zikredildiği gibi Hz. Peygamber namaz hususunda uyuya kalanla unutan kişiyi zikrettiği gibi oruç hususunda da Allah Kur’ân’da yolcu ve hastayı zikretmiştir. Orucun farziyetine iman ettiği halde bilerek zamanında oruç tutmayan kişi daha sonra bu günahından/yanlışından dolayı tövbe ederse bu kişinin Ramazan ayında tutmadığı oruçları kazâ etmesi hususunda Ümmet icmâ’ etmiş ve bunu nakletmişlerdir. Namazı bilerek zamanında kılmayan kişinin tövbe ettikten sonra kazâ etmesi gerektiği hususu da aynı şekildedir. Zira günah açısından durumları farklı olsa da namaz ve orucun kazâsı hususunda bilerek ya da unutarak kılmayanların durumları birdir. Bu mesele başkasının malına bilerek veya bilmeyerek zarar veren kişinin durumuna benzer. Namaz ve oruç her ikisi de farz, yerine getirilmeleri zorunlu bir sorumluluktur. Her ne kadar zaman geçse de ifa edilmeleri gereken birer sabit borçturlar. Konuyla ilgili Peygamber (s.a.s) “Yerine getirilme yönünden öncelikli borç Allah’ın hakkıdır.” demektedir (İbn Abdülber, 1414/1993: 1/301).

3.2.1.4. Aklî Deliller Getirerek Gerekçeleştirilmesi

Uyuya kalan veya unutan kişiler mazur oldukları halde vaktinde kılamadıkları namazları kazâ etmeleri gerekmektedir. Bu nedenle kasten terk ettiğinden dolayı günahkâr olan şahsın sorumluluğu düşmediğinden namaz borcunu kazâ etmesi daha önceliklidir ve bu nedenle kılmadığı namazları kazâ etmesine hükmedilir. Çünkü namazın kasten terkinin tövbesi, zamanında görevini yapmadığından dolayı pişmanlık duyması ve yerine

getirmediği sorumluluğu ifa etmesiyle olur (İbn Abdülber, 1414/1993: 1/301).

3.2.1.5. Zâhirî Bazı Fakihlerin Namazla İlgili Temel Görüşlerini Aktararak Gerekçeleştirilmesi

İbn Abdülber, kasten namazı terk eden kişinin sonradan namazı kazâ edemeyeceği görüşünün Zâhirîlerin namaz konusuyla ilgili bazı temel anlayışlarına ters düştüğünü iddia eder. Namazla ilgili Zâhirîlerin iki temel anlayışını iki Zâhirî fakihten aktaran İbn Abdülber, vaktinde kasten namazı terk eden kişinin bu görüşlere göre namazlarını kazâ edebileceğini söyler. Görüşlerini dayanak olarak aktardığı Zâhirî fakihlerden biri Ebû Hasan b. Muğallistir. Ebû Hasan b. Muğallis’in “el-Muvaddih alâ mezhebi ehli’z-Zâhir” adlı eserinde konuyla ilgili şu temel görüşlerini aktarmaktadır: “Eğer bir kişi bir bostanda/bahçede, necis bir mekanda ya da bir yere bağlı bulunsun ve abdest alma imkanı bulamazsa o kimse üzerine abdest alabilinceye kadar namaz kılmama sorumluluğu/yükümlülüğü yoktur. Abdest alabilme imkânını elde ettiği herhangi bir vakitte teyemmüm veya abdest alarak namazını kılar.” İbn Abdülber’e göre bu kişi uyuya kalmadığı ve de namazı unutmadığı halde bu Zâhirî fakihine göre bu kişi vakti çıkan namazlarını kılabileceğini söylemektedir. Ayrıca İbn Abdülber bu konuda Zâhirîler arasında görüş ayrılığının bulunduğu yönünde herhangi bir rivayet olmadığını da ileri sürmektedir.

Bir diğer Zâhirî fakih Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed ed-Dâvudî el-Bağdâdî’nin görüşlerini de kitabı “Câmiu mezhebi ebî Süleyman”dan aktarmaktadır. Bu fakih kitabının “Taharet bölümünün hayızlının namazı ve orucu” başlığında şunları söylemektedir: “Vakti çıkmadan daha temizken kılmadığı namazı daha sonra adete/hayza giren bayanın iade etmesi gerekir. Şayet bayan vakit çıkıncaya kadar namazını kılmaz ve adet göreceği vakte kadar namaz kılmadan oyalanırsa bu kılmadığı namazının aynısını temizlendiğinde kılar.” Bunları aktardıktan son İbn Abdülber şunları belirtmektedir: “Selef ve halef bütün fakihlerin vaktinde bilerek terk edilen namazın sonradan kazâ edilebileceğiyle ilgili ittifak ettikleri görüşlerine muhalefet eden kişi âlim sınıfına giremez ve ilmî bir meselede şaz bir görüşle hareket eden öncü bir fakih sayılamaz.” (İbn Abdülber, 1414/1993: 1/309).

3.2.2. Mushaf’a Abdestsiz Dokunabilme Görüşlerine İlişkin Eleştirileri

İbn Abdülber’in Zâhirîlere eleştiri yönelttiği meselelerden biri de Mushaf’a abdestsiz dokunabilme ve cünüpkün Kur’ân okuyabilme meselesidir. Zâhirîlere göre Mushaf’a dokunabilme için abdestli olmaya gerek yok hatta hayızlı veyahut cünüplü bir kişi de ona dokunabilir. Ayrıca Kur’ân okuyabilmek ve tilavet secdesi yapabilmek için abdestli olmak gerekmez. Aynı şekilde hayızlı ve cünüp kişi de bunları yapabilir. Zâhirîler bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirirler. Kur’ân okumak, tilavet secdesi yapmak, zikirde bulunmak mendup olup, yapanın mükâfatlandırılacağı hayır işlerdendir. Bunların abdestli yapılması gerektiği yönde görüş ileri sürenlerin delil ileri sürmeleri/getirmeleri gerekir. Ayrıca Kur’ân’ın abdestli okunması görüşünde olanlara karşı abdestsiz okunabileceğiyle ilgili görüşler bizim görüşümüzü desteklemektedir. Ömer b. Hattab, Ali b. Ebî Talib (r.a) gibi sahâbelerden ve Hasan el-Basrî, Katâde ve Nehâf gibi

tâbiinlerden hayızlı ve cünüp kişinin okuyamayacağı görüşü aktarılmıştır. Cünüplünün Kur'ân'ı okuyamayacağı görüşü, Ali b. Ebî Talib'in aktardığı "Hz. Peygamber'i cenabetlik dışında hiçbir şey Kur'ân okumaktan alıkoymazdı." sözüne dayandırılmaktadır. Hâlbuki bu sözde onların lehine bir ifade yer almamaktadır. Zâhirîler nakledilen bu sözü, hoşlanmazdı veya yapmamıştır anlamına yorumlar ve bu sözün yasak ifadesini barındırmadığını ileri sürerler. Mushaf'a abdestsiz dokunulmayacağıyla ilgili rivayet edilen hadisi de mürsel ve hadisin geçtiği belirtilen yazılı sahifenin meçhul ya da zayıf olduğunu bu nedenle bunlarla ihticac edilemeyeceğini iddia ederler. Bir diğer dayanakları/gerekçeleri ise Hz. Peygamber'in Bizans Kralı Herakli'ye göndermiş olduğu mektuptur. Onlara göre bu mektupta Ali İmrân suresi 3/64. âyeti yazılı olduğu halde gönderilmiş ve okuyup ona dokunan Bizanslıların abdestli olmadıkları ileri sürülmüştür. el-Vâkıa suresinde yer alan "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir." (el-Vâkıa, 56/79) âyetinin de haber kipiyle geldiğini ve yasak ifade etmediğini iddia etmektedirler. Bu örneklerden yola çıkarak insanlardan abdestli olanlarla olmayanların hepsinin Kur'ân'a dokunabildiği, kimsenin onları engellemediğini ayrıca âyette geçen temiz olanlardan kastın da melekler olduğunu ifade etmektedirler (İbn Hazm, 2002/1425: 1/94-99). Zâhirîlere göre "Mümin necis değildir." hadisi gereği Müslümanlar temiz sayılacağından hayızlı ve cünüpken de Mushaf'a dokunabilirler (İbn Abdülber, 1414/1993: 8/13).

İbn Abdülber Zâhirîlerin konuyla ilgili ileri sürdükleri gerekçeleri şu şekilde eleştirmektedir: Birincisi konuyla ilgili rivayet edilen "Mushaf'a ancak abdestli olanlar dokunabilir." hadisi bazı tariklerden her ne kadar mürsel olarak gelmişse de başka kanallardan muttasıl olarak da nakledilmiş sahih bir hadistir. İster ehil-i re'y olsun ister ehil-i hadis olsun nerdeyse bütün fakihlerce kabul görmüş bir hadistir. Bu hadise dayanarak Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler abdestsiz Mushaf'a dokunulamayacağı yönünde görüş birliğine varmışlardır. Hatta Hakem b. Uteybe (v. ö. 115/733), Hammâd b. Süleyman (v. 120/738) gibi bu konuda şaz kalan birkaç kişi dikkate alınmasa konuyla ilgili icmâ' oluşmuştur da denebilir (İbn Abdülber, 1414/1993: 8/12; Serahsî, 3/152, 195; Şirbinî, 1/64, 71).

İkincisi bu konuda delil olarak kullanılan âyet her ne kadar haber kipinde gelmişse de emir manası taşımaktadır. Zira bunun örnekleri Arap dilinde ve Kur'ân'da çokça bulunmaktadır (İbn Abdülber, 1414/1993: 8/12). Mushaf'a abdestsiz dokunulabileceğiyle ilgili görüşe gelince bu görüşü ileri süren İmam Mâlik gibi fakihler Mushaf başka eşyalarla birlikte bir kolide yer alır ve de sadece Mushaf'ı taşıma kastıyla değil de bütün eşyaları taşıma kastıyla dokunulursa uygun olur demişlerdir (İbn Abdülber, 1414/1993: 8/11). Âyette geçen "temiz olanlar" ifadesi, ilgili hadislerle beraber değerlendirildiğinde Mushaf'a dokunabilmek için abdestli olmaya bir işaret olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü burada "temiz olma" özelliği vurgulanarak, müminler işaret yoluyla da olsa uyarılmakta ve mümkün mertebeye Mushaf'a abdestli dokunulması tavsiye edilmektedir.

3.2.3. Faizin Cereyan Ettiği Mallarla İlgili Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Fakihlerin faizle ilgili tespitlerinin dayanağı ve hareket noktası, Ubâde b. Sâmî'in "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık

arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" (Müslim, 1210; Tirmizî, 1388/1968: 3/533) rivayet ettiği bu hadisin yanı sıra bazı önemsiz kelime farklılıklarıyla Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbelerin rivayet ettiği ve nerdeyse bütün sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerdir (Buhârî, 760; Müslim, 1209-1210). Bu hadislerde Hz. Peygamber altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun birbiriyle değiş tokuşunda hangi durumlarda faizin oluşabileceğini açıklamıştır. Bu nedenle belirtilen altı eşyada faizin gerçekleşeceği ittifakla kabul edilmiştir. Fakat fakihler, hadislerde geçen altı maddenin o günün şartlarında en çok işlem gören maddeler olduğu ve hadiste zikredilmeyen diğer mallar için kıtas olabilecek özellikler taşıyıp taşımadığı ve faizin sadece bahsedilen altı maddenin değişiminde mi oluşabileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yukarıda ifade edildiği gibi kıyas işlemi bir delil olarak kabul etmeyen Zâhirîlerle kıyas işlemi delil olarak kabul edip de yalnız bu konuda kıyasa başvurmayan Osman el-Bettî'ye (v. 143/760) göre faiz sadece bu altı maddenin veresiye veya peşin değişiminde gerçekleşir. Ehl-i sünnet mezheplerinin de içinde yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre ise faiz bu altı maddeyle sınırlı olmayıp benzer özelliklere sahip başka mallarda da cereyan eder (Serahsî, ts: 12/112).

Zâhirîlerden İbn Hazm'e göre alış-veriş ve selem işlemlerinde faiz sadece hurma, buğday, arpa, tuz, altın ve gümüşte gerçekleşir. Bu altı maddenin dışındaki başka maddelerde gerçekleşmez. Bunun gerekçelerini belirtirken de faizle ilgili âyetleri zikreder ve faize düşmemek için faizle ilgili gerekli bilgilere sahip olunması gerektiğini söyler. Onlara göre faizle ilgili naslarda sadece bu altı mal zikredildiğinden faiz sadece bunlarda gerçekleşir. İbn Hazm, ayrıca Tâvus, Katâde, Osman el-Bettî ile Ebû Süleyman ve bütün Zâhirîlerin faizin bu altı maddede gerçekleştiği yönünde görüş belirttiklerini aktarır. Ona göre insanlar bu konuda ihtilaf etmiş bazıları "Bu altı madde bir ölçü ve örnek olsun ve benzerlerine de kıyas yoluyla aynı kural uygulansın diye zikredilmiştir." demektedir. Bu şekilde görüş belirtenler de illetin ne olması gerekeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi illetin "tartılabilirlik" özelliği olduğunu iddia ederken kimisi "gıda maddesi" ve "depolanabilirlik" özelliklerinin kimisi "yiyecek olma" özelliğinin kimi de "zekâta tabi olma" özelliğinin olduğunu söylemiş dolayısıyla ortak bir illet belirleyememişlerdir. Ona göre bu görüşlerin hepsi delilden yoksun, uygun olmayan görüşlerdir. Ayrıca bu altı maddenin kıyas yoluyla benzerlerine uygulanacağı görüşü için icmâ' bulunduğunu söylemek doğru değildir. Belki de sekiz on sahâbenin benimsediği bir görüştür. İbn Hazm, Hz. Peygamberden rivayet edilen "Yiyecekler yiyecekler karşılığında mübadele edildiğinde aynı miktarda olmaları gerekir." "Yiyecekler ancak misli misline/eşit olarak satılabilir." hadislerinin uydurma olduklarını ileri sürmektedir. Ayrıca bu rivayetler doğru kabul edilse de yiyecek maddesi ifadesi Arapçada buğday için kullanılmakta ve bazen de yemekler için de kullanılmaktadır (İbn Hazm, 2002/1425: 7/401).

İbn Abdülber'e göre sahâbeden, tabiinden ve onlardan sonra gelen fakihler Ubâde b. Sâmî ve diğer sahâbelerden nakledilen benzer hadisler gereğince faizin zikredilen hadislerde geçen altı şeyde cereyan ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Kıyas işlemi yöntem olarak kabul eden

fakihler bu hadislerde zikredilen altı maddeye benzer özelliklerinden dolayı pirinç, mısır, mercimek vs. gibi maddeleri dâhil etmişlerdir. Hadiste zikredilen altı maddede oluşan faiz işleminin benzer maddeler için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda Katâde ve kıyas işlemini geçerli görmeyen Dâvûd b. Ali onlara muhalif olmuşlar ve hadiste zikredilen altı maddenin dışında başka maddeler için nes'e ve tefâdul faizinin gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir. İbn Abdülber, Zâhirîlerin bu görüşlerini faizle ilgili rivayet edilen altı şeyi zikreden rivayetle "Allah alış veriş helal kıldı." (el-Bakara, 2/275) âyetine dayandırdıklarını söylemektedir. Bunun sonucu olarak da bu altı maddenin dışında nes'e ve tefâdul "fazlalık faizi" (ribe'l-fadl) faizinin gerçekleşmeyeceğini savunmuşlardır. İbn Abdülber bu görüşlerinden dolayı Zâhirîlerin ve onlar gibi düşünenlerin şaz kaldıklarını ve cumhura muhalefet ettiklerini söylemektedir (İbn Abdülber, 1414/1993: 20/41).

3.2.4. Ticaret Mallarının Zekâtı Meselesinde Zâhirîleri Eleştirisi

İbn Hazm'a göre sekiz sınıf malın dışında zekât sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu sekiz sınıf da altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve koyundur. Bu sekiz sınıf maldan zekât verilmesi gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/112; İbn Hazm, 1425/2002: 4/12). Bunların dışındaki malların zekâtı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Ona göre sayılanların dışında ticaret malları, meyve, zirâî ürünler, maden, at ve balda zekât yoktur. İbn Hazm bu sekiz sınıfın dışında diğer fakihlerce zekâta tabi kabul edilen mallar hususunda delil olarak nakledilen rivayetleri bir takım eleştirilere tabi tutmakta, görüşleriyle uyumlu olmayanların bir kısmını tayıf veya uydurma olarak nitelendirmektedir. Sahih olanların ifadelerini de te'vil yoluna giderek görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in ticaret yapanların bilerek veyahut bilmeyerek mallarına karışan meşru olmayan mallara kefarete olması için miktar/ölçü belirtmeden onlardan sadaka vermelerini istemiştir diyerek rivayetleri görüşüne uygun bir şekilde yorumlamaktadır (İbn Hazm, 1425/2002: 4/41). İbn Hazm bu konuda özellikle "Beş veskten az olan hububat ve hurmada zekât yoktur." rivayetine dayanmakta ve hadiste geçen 'hab' ifadesini de arpa ve buğday için kullanıldığını söyleyerek hububattan bu ikisinden zekât verileceğini iddia etmektedir. Ayrıca altın ve gümüş dışında para olarak kullanılan maddelerin ve madenlerin zekâta tabi olmadığını söylemektedir. Sahâbeden gelen örnekler için de sadaka olarak verildiklerini, zekât niyetiyle verilmediklerini ileri sürmektedir (İbn Hazm, 1425/2002: 4/12-40).

İbn Abdülber, ticaret mallarının zekâtı hususunda Zâhirîlerin şaz duruma düştüklerini, fakihlerin cemaatine muhalefet ederek, ister alındığında ticarete niyet edilsin ister edilmesin ticaret mallarının zekâta tabi olmadıklarını iddia ettiklerini nakletmektedir. Zâhirîler bunu söylerken "Müslüman'ın atı ve kölesi hususunda/üzerine zekât sorumluluğu yoktur." hadisine dayanmaktadırlar. Onlar ticaret malları hususunda fakihler arasında ihtilaf olduğu zehabına kapılmış ve hadislerin umum ifade edenlerini delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca Aişe, Abdullah b. Abbas, Ata ve Amr b. Dinar'ın "Malların zekâtı yoktur." dediklerini iddia etmektedirler.

İbn Abdülber adı geçen fakihlerden ve onların dışındaki bazı âlimlerden "Malların zekâtı yoktur." "Altın, tarım ürünleri ve hayvanlar dışında zekât yoktur." benzer ifadelerin aktarıldığını söylemektedir. Bu rivayetlerde geçen "mallar" ifadesinin, ticaret maksadı dışında edinilen mallara yönelik olduğunu belirtmektedir. Ticaret mallarının zekâtı ancak satılıp paraya çevrildikten sonra verileceği hususunda İbn Abbas dışında da kimseden de böyle bir görüş aktarılmamıştır. Dâvûd b. Ali'nin delil olarak bir diğer dayanağı da İmam Mâlik'in "Mal mübadelesinde bulunan tüccarın malını paraya dönüştürmedikçe ve ticaret için mal alan kişi mallarını satıp para elde etmedikçe zekât vermeleri gerekmez." sözüdür. İbn Abdülber'e göre İmam Mâlik'in bu ifadesinde onun lehine bir ifade bulunmamaktadır. Zira İmam Mâlik ticaret malı paraya dönüştürüldüğünde paranın senesi beklenmeden malın zekâtının verilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu söz onun lehine değil aleyhinedir. Ona göre Dâvûd b. Ali ne İmam Mâlik'in ne de başka bir fakihin bu konudaki sözlerini kale almaktadır. Bu nakillerle ancak mugalâta yapmaktadır (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/114). Aynı durumu İbn Hazm'da da görmek mümkündür. Nitekim İbn Hazm fakihlerin aralarındaki bazı ihtilafları gerekçe göstererek onların zekâtla ilgili görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.

İbn Abdülber'e göre bu konuda Dâvûd b. Ali ve arkadaşları ayrıca berâet-i zimmet kaidesine başvurmuşlardır. Onlar bu mesele hakkında ihtilaf varmış ve hakkında Kitap, Sünnet'ten kesin bir nas ve icmâ' bulunmadan insanları bir şeyle yükümlü tutuluyorlarmış gibi görüş ileri sürmektedirler. İbn Abdülber, Zâhirîlerin bu konuda berâet-i zimmet kaidesine dayanmalarının şaşılacak bir şey olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu yöntem onların usûl anlayışıyla çelişmekte ve mezheplerini üzerine inşa ettiklerini iddia ettikleri Kur'an ve Sünnet'in zahirine uygun anlayışla/hareketle uyuşmamaktadır. Çünkü Allah Kur'an'da "Onların mallarından zekât al." (et-Tevbe, 9/103) demekte ve malların hiçbirini tahsis etmemektedir. Bu âyetin zahirine göre zekât alınmayacak mallar hususunda ümmetin icmâ'da bulunduğu için söz konusu malların dışındakilerden zekât alınması gerekirdi. Hâlbuki ticaret mallarından zekât alınmayacağı hususunda da icmâ' mevcut değildir. Tam aksine fakihlerin cumhuru ticaret mallarında zekâtın cereyan edeceği hususunda görüş birliğine varmış ve bu görüşleri de hiçbir şekilde oraya buraya çekilecek cinsten ifadeler de değildir (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/114; Serahsî: 2/190; Şirbînî: 1/587; Makdisî, ts: 1/443).

Zâhirîlere karşı Sünnet'ten getirilen delile gelince; bunlar lehlerine ileri sürdükleri iki hadistir. Birincisi "Müslüman'ın atı ve kölesi hususunda/üzerine zekât sorumluluğu yoktur." rivayetidir. Diğeri ise Ali'nin (r.a) naklettiği "Sizi atlarınızın ve kölelerinizin zekâtından muaf tutuyorum." hadisidir. Aslında bu iki rivayetin zahirine göre Zâhirîlerin bu iki mal (yani köle ve at) dışındaki malların zekâta tabi olduklarını kabul etmeleri gerekirdi. İbn Abdülber, Zâhirîlerin kıyas işlemini kabul etmediklerinden at ve köle dışındaki malları bu ikisine kıyas edip bunlara zekât düşmez görüşünü ileri sürmemeleri gerektiğini söyler. Ayrıca ticaret mallarının zekâta tabi olmadıkları hususunda icmâ'nın bulunmaması hasebiyle ticaret mallarının zekâta tabi olmadıklarını iddia etmemeleri gerektiğini ifade eder. İbn Abdülber bu delillerin dışında ticaret mallarının zekâta tabi oldukları hususunda Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiinden fakih olanların sözlerini aktarır (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/112-115).

Bunlardan biri Hz. Peygamber'den Semure b. Cündeb tarafından hasen bir senetle rivayet edilen "Hz. Peygamber ticaret için bulundurduğumuz malların zekâtını vermemizi emrederdi." hadisidir. Bir diğer rivayette de Ömer'in (r.a) uygulaması aktarılmaktadır. Bu rivayette Hammâs şöyle demektedir: "Bir gün omuzumun üzerinde taşıdığım bir miktar deri bulunduğu halde Ömer'in yanından geçerken, ey Hammâs! Bunun zekâtını ödeyesin ha. Ben de ey Müminlerin Emiri benim bu tabaklanmış derilerden başka malım yoktur. Ömer de bunlar maldır ve yere koy/bırak. Onları onun önüne bıraktım. O da söz konusu derilerin değerini hesaplayıp zekât nisabına ulaştığını görünce onların zekâtını aldı." İbn Abdülber, konuyla ilgili benzer birçok rivayet aktardıktan sonra Abdullah b. Ömer'in (r.a) konuyla ilgili "Ticaret için ayrılan her mal, köle ve hayvanda zekât vardır." sözünü nakleder. İbn Abdülber, uygulamalarla ilgili Tahâvî'nin "Ömer ve Abdullah b. Ömer'den (r.a) diğer sahâbelerin muhalefet etmediği benzer söz ve uygulamalar gelmiştir." dediğini aktarır. Abdullah b. Ömer'in (r.a) "Ticaret için ayrılan her köle, hayvan ve gıda maddesi zekâta tabidir." Sünnet'e dayanmadan bu sözü kişisel bir görüş olarak söylemesi mümkün gözükmemektedir. İbn Abdülber, Dâvûd b. Ali'nin Atâ ve Amr b. Dinâr'dan naklettiği sözleri yanlış aktardığını iddia etmekte ve bu kişilerden rivayet edilen görüşlerden farklı görüşlerin nakledildiğini ileri sürmektedir. Ona göre tâbiîn fakihlerinden Said b. Müseyyeb, Kasım b. Muhammed, Urve b. Zübeyir, diğer yedi fakih, Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehâî, Tavus el-Yemânî, Cabir b. Zeyd ve Meymûn b. Mihrân gibi âlimlerden ticaret mallarının zekâta tabi oldukları yönünde sözler nakledilmektedir (İbn Abdülber, 1414/1993: 9/115-118).

3.3. Değerlendirme

İbn Abdülber'in yorumlarında da görüldüğü gibi Zâhirîler kıyas anlayışı hususunda kendilerini savunmak adına mugâlâta yapma yoluna gittikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Zâhirîler seleften, ehil olmayanlar tarafından yapılan ve yanlış uygulanan kıyas örneklerine yönelik eleştirileri naklederek kıyasa karşı oluşlarını gerekçelendirme yoluna gitmişlerdir. Nitekim çoğu zaman İbn Hazm, herhangi bir ekolün görüşünü çürütmek için bir başka ekolün delillerini kullanmakta ve en sonunda da bu ekol eleştirildiği gerekçesiyle onların da görüşlerini reddetmektedir. Hatta ilim sahibi kimseler tarafından sahih görülen hadisleri bazı tariklerindeki zayıflık nedeniyle amel edilemez diye reddetmişlerdir. Hâlbuki Mushaf'a abdestsiz dokunma meselesinde olduğu gibi konuyla ilgili hadisin başka yollarla sahih bir şekilde rivayet edildiği görülmektedir. Zekâta tabi olan mallar meselesinde ifade edildiği gibi konuyla ilgili âyetin zâhirî delaletine itibar etmeyip kendi zâhirî anlayışlarının dışına çıktıkları da anlaşılmaktadır. Bunun sebebi de bazı meselelerle ilgili delilleri lokal/parçacı olarak ele almaları ve kuşatıcı, genel bir değerlendirme yoluna gitmemeleri olduğu söylenebilir.

İslam Hukukunun temel dayanakları/delilleri ve bu delillerden hüküm çıkarma yöntemlerinin büyük önem arz ettiği, bu nedenle nasları gereği gibi değerlendirip sınırlı sayıdaki nasların hükümlerini sistemli bir şekilde genişleterek oluşan sorunlara tutarlı çözümler üretebilme başarısının fıkıh ekollerinin günümüze kadar yaşamasına olanak sağladığını söylemek herhalde abartılı olmayacaktır. Nitekim cumhuru fukâhanın gerekli gördüğü ve usûl

anlayışında büyük bir öneme haiz kıyas anlayışını reddeden Zâhirîler bu anlayışlarından kaynaklı birçok konuda cumhurla çeliştiklerinden halk nezdinde itibar görmemiş ve belirli bir dönemden sonra sadece kitaplarda yer alan kültürel ve ilmi miras olarak kalmışlardır. Bunların yanı sıra sağlıklı ve doğru bir usûl anlayışı fakihî yanlışa düşmekten koruyacağı gibi ona bu usûlle varılmış sonuçları savunma ve açıklama imkânı da verecektir.

Zâhirîler kıyas yöntemine karşı olmaları hasebiyle birçok meselede cumhura muhalefet etmişlerdir. Nitekim zamanında kasten kılınmayan namazın kazâsı, Mushaf'a abdestsiz dokunabilme, zekâta tabi mallar ve faizin cereyan ettiği mallar konularında da görüldüğü gibi Müslümanların çoğunluğuna ters düşmüşlerdir. Bu da bize cumhur fakihlerin fikhî görüşlerini temellendirmek için sağlıklı ve doğru bir usûl anlayışı oluşturdukları ve bunun sayesinde sistematik bir şekilde hareket ettiklerini göstermektedir. Ayrıca inşa ettikleri metot sayesinde sistemde oluşabilecek kaçaklara engel olmayı çalıştıkları da söylenebilir. Dolayısıyla İslam hukuku alanında çalışma yapacak kimselerin iyi bir delil bilgisi ve usûl altyapısının olması gerekir ki çalışmalarında çelişkiye düşmesin.

4. Sonuç

Yapılan araştırma sonucunda birçok meselede fakihlerin dayandıkları usûl anlayışından kaynaklı birçok yorum farklılığının olduğu görülmüştür. Bunun bir örneği olarak İbn Abdülber, sahip olduğu fikhî donanım gereği yaşadığı döneme kadar gelen fıkıh mirasını değerlendirmeye tabi tuttuğu ve çağdaşı olan âlimlerin görüşlerini ele alıp yorumladığı anlaşılmıştır. Bunu yaparken de belirli bir usûl ve yöntem takip etmiştir. Geçmiş fıkıh mirasına yönelik yapmış olduğu değerlendirme ve eleştirilerin bir benzerini Zâhirîlere yönelik de yapmıştır. İbn Abdülber bu eleştirileri yaparken de kendinden önce yaşamış olan fakihlerin fıkıh mirasından olabildiğince yararlandığı anlaşıldığından iyi bir fakih olabilmek için nasların detaylı bilgisine hâkim olmak ve iyi bir usûl altyapısına dayanmak gerektiğinin farkına varılmıştır. Nitekim İbn Abdülber, kıyas anlayışını kabul etmeyen Zâhirîleri bu tutumlarından dolayı eleştirirken ve onların bu konuda takip ettikleri yöntemlerin doğru olmadığını açıklarken bu geniş formasyona dayanmıştır. Ayrıca Zâhirîler kıyas işlemine uymadıklarından dolayı cumhurun görüşleriyle uyumsuz bir çok farklı hükme vardıkları zekâta tabi mallar meselesinde olduğu gibi bereât-i zimmet delilini yanlış kullandıkları ve zâhirî anlayışlarına ters hareket ettikleri tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelik söz konusu eleştirileri yaparken de ilmi üslup ve edepten ayrıldığı, kişilerden ziyade görüşlerle meşgul olduğu görülmüştür. Dolayısıyla günümüzde fıkıh çalışmalarında bulunacak araştırmacıların başarılı ve görüşlerinde tutarlı olabilmeleri için geçmiş hukuk mirasını özümsemeleri gerektiğinin önemli olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

Buhârî, A. (1418/1997). *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 1. bs. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye.

- Apaydın, H. Y. (2013). “Zâhiriye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 44/93-100.
- Buhârî, M. (1407/1987). *el-Câmi' u's-sahîh*. (Mustafa Dîb Buğa thk.). Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- Câsim, L. (1999). “İbn Abdülber”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 19/269-272.
- Câsim, L. (1988). *İbn Abdülber el-Endelüs ve cühûduh fi't-târîh*. 2. bs. Kahire: Dâru'l-Vefa.
- Cessâs, A. (1992/1412). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Eşit, Y. (2019). “Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 19(1), 168-184. DOI: 10.30627/cuilah.554730.
- Humeydî, M. (2008). *Cezvetü'l-muktebes fi târihi 'ulemâi'l-Endelüs*. 1. bs. Beşşar 'Avvâd M'aruf- Muhammed Beşşar 'Avvâd thk.). Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamiyyî.
- İbn Abdülber, Ö. (ts). *el-İstî'âb fi m'arifeti'l-ashâb*.
- İbn Abdülber, Ö. (1994). *Câmi' u beyani'l- 'ilm ve fadlihi*. 1. bs. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İbn Abdülber, Ö. (1414/1993). *el-İstizkâr el-câmi' li mezâhibi fukâhai'l-emsâr ve 'ulemai'l-aktâr fimâ tadammenehu'l-Muvatta min me'âni'r r'eyi ve'l-âsar ve şerhi zâlike kullih bi'l-icâz ve'ihtisâr*. 1. bs. Haleb-el-Kahire: Dâru'l-V'ayi.
- İbn Abdülber, Ö. (1967). *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-m'eâni ve'l-esânîd*. (Mustafa b. Ahmed el-'Allevi ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî thk.).
- İbn Abidin, M. (1423/2003). *Reddû'l-muhtâr alâ dürrü'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütub.
- İbn Ferhûn, İ. (ts). *el-Dîbâcu'l-müzheb fi m'arifeti 'ayâni 'ulemai'l-mezheb*.
- İbn Haldun, V. (1425/2004). *Mukaddime*. 1. bs. Dımaşk: Dâru'l-Belhî.
- İbn Hazm, A. (ts). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. (Ahmed Muhammed Şâkir thk.). Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde.
- İbn Hazm, A. (2002/1425). *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-'İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. (2010). *el-Bidâye ve'nihâye*. 2. bs. (Memûn Muhammed Saîd es-Sâğircî thk.). Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Karadağ, B. (2020). Mısır Hanefiliği (Memlûkler Dönemi Hanefi Fıkıh Düşüncesi). Ankara: Astana yayınları.
- Mâlik b. Enes.(1406/1985). *Muvatta'.* (Muhammed Mustafa 'Azamî thk.). Abu Dabi.
- Mahlûf, M. (2003). *Şeceretü'n-nûru 'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiye*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Makdisî, Ş. (ts). *el-İknâ'.* el-Memleketü'l-'Arabiyyetu's-Sudiyye.
- Müslim, H. (ts). *el-Câmiu's-sahîh*. (Muhammed Fuâd Abdulbaki nşr.). Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî.
- Müzenî, İ. (1419/1998). *Muhtasarü'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-'İlmiyye.
- Nesâî, A. (ts). *Sünenü'n-Nesâî*, (Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan âl Selmân nşr.). Riyad: Mektebetü'l-Me'arif.
- Sallabî, Ü. (2011). *İhtiyârâtü'l-Hâfiz İbn Abdülber el-Kurtubî fi fikhi'l-mü'amelat min kitabeyhi et-Temhîd ve'l-İstizkâr ve tatbikâtun mu'âsiretun*. 1. bs. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Serahsî, Ş. (ts). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif.
- Sübkî, T. (ts). *Tekmilâtü'l-mecmû şerhi mühezzeb*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- Şafî, M. (ts). *el-Ümm*. Riyad: Beytül'Efkârî'd-Devle.
- Sercânî, R. (ts). *Kısetü'l-Endelüs mine'l-fethi ile's-sukût*.
- Şenteriyî, A. (1997). *ez-Zahire fi mehâsini ehli'l-cezîre*. (İhsan Abbas thk.). Beyrut: Dâru's-Sekâfeti.
- Şeybânî, M. (ts). *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-Medine*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub.
- Şirâzi, C. (ts). *Tabâkatu'l-fukâha*. Beyrut: Dâru Râidi'l-Arabiy.
- Şirbînî, M. (1997/ 1418). *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni'l-elfâz*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif.
- Taberânî, S. (1404/1983). Kahire: *Mu'cemu'l-kebîr*. (Hamdî Abdülmecid es-Selefi thk.).Mektebu İbn Teymiyye.
- Teftâzânî, S. (1428/2007). *Şerhu'l-'akâidu'n-Nesefiyye*. 1. bs. Dâru'l-Beyrûtî.
- Tirmizî, M. (1388/1968). *Sünen*. 2. bs. (Muhammed Fuad Abdulbaki thk.). Mektebetu Mustafa.
- Zehebî, Ş. (ts). *Kitâbu tezkiretü'l-hüffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Zehebî, Ş. (1417/1996). *Siyeru alâmu'l-nübelâ*, 11. bs. Beyrut, Müessetü'r-Risâle.

Extended Abstract

From the first periods of Islamic history, there are various examples of criticism among Muslim ulema regarding different subjects and concepts. In fiqh sources, it is seen that many fuqaha criticized the views of fuqaha of their own madhhabs as well as the views of different madhhabs and their members. Among the schools of fiqh pointed out by these criticisms, differences based on interpretation are encountered in many issues of the ilm of fiqh. Since this situation varies according to the geography where the fuqaha lived, their fiqhi skills and their methods of evaluating the issue, different solution offers and evaluations have emerged. While trying to find solutions to new issues that arise in the field of Islamic law today, it is important to determine the methods the past ulema based upon in evaluating the fiqhi issues and to know the efforts they made to reach a sahih fiqhi solution. In this context, the criticism of Ibn Abd al-Barr (d. 463/1071), who is accepted as one of the outstanding ulema of the XIth century, of the Zāhirīs is important. Determination of the issues in the focus of these criticisms and their usuli bases will be based on the works written by Ibn Abd al-Barr, the sources of the Zāhirīs and the studies done on the subject.

We can easily say that Ibn Abd al-Barr is a faqih from the Mālikī school, since he used the adillah and methods on which the Mālikī fuqaha based upon, while making ahkam from the nusus or while making fiqhi choices. His being a member of the Mālikī madhhab does not mean that he accepts all the views of the madhhab without questioning. When his works are examined, it is evidently seen that he criticizes the opinion that does not comply with the understanding of usool he follows or the fiqhi principles he obeys, to whomever it belongs, and clearly supports the correct view according to his own fiqhi qawaeid. As a matter of fact, while dealing with the issue of wudu, after examining the pros and cons of the adillah in the Mālikī madhhab regarding whether wudu will be broken by touching a foreign woman or not, he does not approve the view of the fuqaha of the Malikī madhhab that just because of the feeling of shahwa arising by touching a woman who can be married while there is a thin veil in between the wudu will be invalidated. In the section where he deals with Witr prayer, he cites a lot of evidence regarding the issue in order to clarify a number of issues. According to the Shafii madhhab, it is fard to perform salawat in tashahhud and after tahiyat while performing prayers. Ibn Abd al-Barr, who disagrees with this view of the Shafiis, discusses the issue in detail under the title of evidences on the subject of salawat to the Messenger of Allah. After evaluating the evidence, he criticizes Imam Shafii, who says that salawat is fard in the final tasahhut: "The main thing is that the fards are determined by the ijma' that there is no evidence or opposition to it. The opinion of Imam Shafii and his friends on this issue is weak. I do not see it compulsory to say salawat to the Prophet in every prayer; but I do not find it nice to leave salawat." It is possible to say that Ibn Abd al-Barr discussed and evaluated the criticisms directed to the Zāhirīs under two main headings. One of these titles is the criticisms he has made in terms of method and the other one is the criticisms he has made in terms of fūru'al fiqh. Some of the criticisms made by Ibn Abd al-Barr are directed towards the procedural idea of the the Zāhirīs. There is also a comparison on the basis of Ibn Abd al-Barr's criticism of

the Zāhirīs in terms of method. Some of the criticisms about the method are formed by the thought of evaluating according to the basic rule of bereât-i embezzlement and the Zāhirīs. Ibn Abd al-Barr criticized the Zāhirīs in terms of procedural rules and also criticized them in firu issues arising from procedural issues. Some of these criticisms are the accident of the prayers that are not performed deliberately on time, the obligatory to bring the prayer before the prayer, the ability to touch the Mushaf without ablution, the goods on which the interest occurs, the zakat on trade goods, etc. are subjects. Ibn Abd al-Barr says that the Zāhirīs acted contrary to the ijma created by the jurists other than themselves, regarding the methods used by the Prophet in conveying his words and practices. In addition, It is narrated from the Prophet that "Whoever of you performs one rak'ah of the afternoon before the sun sets in the evening has reached the afternoon time / performed the prayer on time. And whoever performs one rak'ah of the morning prayer before the sun rises in the morning, he performed the prayer on time." In the hadith, it is not stated that a person who performs prayers outside of his time, such as forgetting or not performing intentions. All the jurists were reported in this way and according to them, the person who prayed at these times is considered to have performed the morning and afternoon prayers exactly on time. People who do a good research on the subject and reflect on the evidence by making the necessary inferences can easily understand this and understand that the person who forgets and the person who deliberately delayed is in the same situation. Ibn Abd al-Barr says that the Zāhirīs act contrary to the consensus that a person who does not perform his prayers deliberately at the time may regret what he did later and perform his prayer. According to him, with this view, the Zāhirīs behave contrary to the methodology of themselves and their own sect scholars. According to the jurists, an issue that has been formed in terms of fardship can only be abrogated / canceled by a fixed Sunnah that is formed at the level of it. Fard prayers are also among the issues that are concluded. Therefore, the reduction of the fardship can be through an ijma S or a Sunnah that is accepted as fixed, sound and indisputable. As it can be seen in the evaluations of Ibn Abdulbar, it is seen that the Zāhirīs chose to make mjâta in order to defend themselves regarding the understanding of comparison. Zāhirīs justified their opposition to the comparison by conveying the criticisms conveyed by Salaf scholars about the examples of comparison made by the incompetent and misapplied. In fact, they rejected the hadiths that were regarded as sound by those who had knowledge because they could not be deeded due to the weakness of some of their tarik. However, as in the issue of touching the Mushaf without ablution, it is seen that the hadith regarding the issue is authentically narrated in other ways. As we have seen in the issue of goods subject to zakat, it is understood that they disregard the apparent manifestation of the verse on the subject and go beyond their apparent understanding. It can be said that the reason for this is that they dealt with the evidence on some issues locally and they did not use an encompassing and general assessment.



Araştırma Makalesi • Research Article

Gazzâlî'nin Eleştiriye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmılarına Yönelik Eleştiri Üslûbu*

Al-Ghazali's Approach To Criticism And His Criticism Style Towards The Madhhab Imams

Sadrettin Buğda^{a, **}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Temel İslami İlimler Bölümü, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-6135-8570

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 14 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh,
İslâm hukuku,
Eleştiri,
Gazzâlî,
Mezheb İmamlarına eleştiri

ÖZ

Şer'î delillerin büyük bir kısmının sübût ve delâlet bakımından zannî olmasının yanında fikhî meselelerin çözümünde kıyas gibi istidlâlî yöntemlerin çokça kullanılmış olması, fikhî mezhepler arasında ihtilaf ve eleştiri geleneğinin yerleşmesine yol açmıştır. Fikhî mezhepler arasındaki eleştiri, mezheplerin teşekkülüyle başlayıp günümüze kadar devam etmiştir. Mezheb imamları, kurucu olmaları hasebiyle kendilerine mensup fakihlere nazaran eleştirilerden daha fazla pay almışlardır. Başta kurucu imamlar olmak üzere her müçtehid ve fakih, yaptığı istinbat ve içtihatı doğru gördüğünü savunmuş, muhalif davrananları da eleştirmiştir. Gazzâlî (öl. 505/1111) de kimi saiklerden ötürü bazı mezhepleri ve uygulamalarını eleştirmiştir. Bu çalışmada genel anlamda Gazzâlî'nin eleştiri üslûbu özelde ise hayatının ilk dönemlerdeki mezheb imamlarına yönelik eleştiri üslubu ile daha sonraki eleştiri üslubunun keyfiyeti ele alınıp değerlendirilmelerinde bulunulmuştur.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 14 May 2021
Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Fiqh,
Islamic jurisprudence,
Criticism,
Al-Ghazali,
Criticism of the imams of madhabs

ABSTRACT

In addition to the fact that a large part of the Sharii dalils' certainty and guidance is zanni, the frequent use of inference methods like kıyas for the solution of fiqh issues has been the reason for the ihtilaf and criticism among the fiqhi madhhabs/sects. Criticism among the fiqhi madhhabs/sects started with the formation of the madhhabs and have continued so far. The imams of madhhabs have been exposed to criticism much more than the faqihs who followed their madhhabs as they were the founders. All mujtahids and faqihs, especially the founding imams, defended their righteousness in their istinbat and ijtehad and criticized those who acted as mukhalifs. Al-Ghazali (d. 505/1111) also criticized some madhhabs/sects and their practices in his works for some reasons. In this study, the quality of criticism style of Ghazali in general, and his criticism style towards the madhhab imams in the first periods of his life and the nature of his later criticism style in particular were dealt with and evaluated.

1. Giriş

İslâm toplumunda âlimler, nasslardan hareketle hakikate ulaşmak için sürekli bir çaba içinde olmuşlardır. Ancak nasslar, sübût ve delâlet yönünde kat'î ve zannî kısımlara ayrıldığından âlimler, nasslardan irade edilen amacı tespit etme konusunda genellikle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Başka bir ifadeyle kesinlik açısından nassların bir kısmı hem sübût hem de delâlet yönüyle kat'î iken diğer bir kısmı

ise zannî olup içtihadı açıktır. Zanna dayalı nassların - içtihadı açık olması nedeniyle- yorumlanması hususunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bunun sonucunda farklı mezhepler ortaya çıkmış ve her mezhebe mensub âlimler, kendi mezhebini savunmuş ve hatalı bulduğu meselelerde karşıt mezhepleri eleştirmiştir.

İslâm ilim geleneğinde hakikatin tespit ve izharının hayati önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. İslâm ulemâsı, inandıkları hakikati savunma ve aksini iddia eden eleştirme

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/*Corresponding author.*
e-posta: s.bugda@alparslan.edu.tr

hususunda gayret içinde olmuşlardır. Bu bağlamda âlimlerin bir mezhebi doğru ve isabetli bulup savunması ve karşıt görüş sahiplerine eleştiride bulunmasının yadırganacak bir davranış olmadığını ifade etmek gerekir. İlmî mirastaki hilâf literatürü ve reddiye geleneği bu gerçeğin göstergelerinden biridir. Dolayısıyla mezheb mensubu âlimler, çoğu meselelerde bağlı bulunduğu mezhebi isabetli bulmuş; muhalif gördüğü mezheb ve kişileri de eleştirmiştir. Hakikatin tespit ve kabulüne ciddi anlamda ehemmiyet veren ve bu bağlamda yanlış gördüğü düşüncenin reddi hususunda tereddüt etmeyen Gazzâlî de bunlardan biridir.

Gazzâlî, hakikatin ortaya çıkmasındaki rolüne binaen eleştiriyi önemsemektedir. Onun eleştiriye verdiği önemli göstergelerden biri *el-Muntahal fi'l-cedel*, adlı eseri te'lif etmesidir. Ayrıca Gazzâlî'nin *Şifâu'l-ğalil fi beyâni's-subehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'lîl ve Tahsînu'l-meâhiz* gibi eserlerini cedel yöntemiyle te'lif etmesi de onun eleştiriye ve eleştirel düşünme yöntemine olumlu baktığının bir göstergesidir.

Eleştiri üslubu, eleştiri konusu gibi hususlarda günümüz İslâmî düşüncenin oluşumuna yönelik en ciddi katkıyı sağlayabilecek kişilerden biri, sadece yaşadığı çağı değil, kendi döneminden günümüze kadar İslâmî düşüncenin teşekkülünde önemli bir yer tutan ve İslâmî disiplinlerin her birinde yetkin olan Gazzâlî'dir. Onun eleştiri yaklaşımı ve eleştiri üslubuna yönelik geliştirdiği ilkeler yaşadığımız çağda hem bilim adamlarına hem de halka yönelik pek çok ilke sunmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin eleştiri konusundaki görüşleri etraflıca araştırıp günümüz insanıyla buluşturmak önemli bir husustur. Söz konusu öneme binaen Gazzâlî'nin eleştiri düşüncesini ve eleştiri için tayin ettiği kriterleri alanda çalışma yapmak isteyenlere sunma gayesi, çalışmanın yapılmasının temel amili olmuştur. Ayrıca bu çalışma, Gazzâlî'nin usul eserlerinin yanı sıra diğer eserlerini de esas alarak onun imamlara yönelik eleştiri üslubunu ortaya koymayı da hedeflemektedir.

2. İslâm'da Eleştiri Kültürü

İslâm, ahlakî nitelik taşıma kaydıyla fikir ve düşüncelerin ifade etme hususunda insanlara geniş bir özgürlük alanı açmıştır (Muhammed Sâdık Afifi, 1400/1980: 91-93). Dolayısıyla İslâm'a göre bireyler, -tenkit adabına riayet ederek- kişilerin yaptıkları hatalardan dolayı onları eleştirebilir (Afifi, 1400/1980: 93. Eleştiri adabı için ayrıca bk. Buğda, 2020: 1754-1756; Korkut, 2019: 87-88). *أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et” (en-Nahl 16/125) ayeti, söz konusu meselenin açık bir delili olarak zikredilebilir. Zira mücadelenin olduğu yerde –cedelin tabiatı gereği- eleştiri de elbette meydana gelmektedir. Ayrıca “Mümin, müminin aynasıdır” (Ebû Dâvûd, “Edeb” 56; Beyhakî, 1414/1994: No. 16458) anlamındaki hadisin de bunun bir göstergesi olduğu söylenebilir. Zira Mümin birey, hata yapan kişilerin –ayna misali- hatalarını kendilerine göstererek uyarıda bulunur. Bununla birlikte İslâm, karşıdaki insanın şahsiyetini zedeleyebilecek eleştiri türünü de yasaklamıştır (Gazzâlî, ts.a: II/182.). Buna bağlı olarak şunu söylemek mümkündür: İslâm, nesnel ilkelere haiz olup sağlam temeller üzerine oturtulmuş eleştiriyi teşvik etmiş; ahlakî ve

tutarlılığı olmayan, hakikatin ortaya konulması gayesiyle yapılmayan eleştiriyi de reddetmiştir.

İslâm ilim geleneğinde eleştiri kültürünün, İslâm'ın doğuşuyla beraber söz konusu olduğunu söylemek mümkündür (Bilgin, 2019: 48). Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkere delâlet eden ayetler başta olmak üzere Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet, İslâm'da eleştiri kültürünün ilk dönemden beri var olduğunu göstermektedir. Yukarıda zikredilen “Onlarla en güzel şekilde mücadele et” ayeti bunun bir delilidir. Ayrıca Allah'ın (c.c), *وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا* “Onlara (müşriklere): “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiği zaman, «Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız» derler. Ya ataları bir şey akledemeyen, doğruyu da bulmayan idiyeler” (el-Bakara 2/170) bu ayetle Kur'an-ı Kerim'e tabi olmayanları eleştirmesi, İslâm'ın doğuşuyla beraber İslâm'da eleştirinin var olduğunun örneğidir. Birçok hadis de eleştiriye delâlet etmektedir. Örneğin *ما بال أقوام “topluluğa ne oluyor”*¹ şeklinde varid olan hadislerin tamamı, Peygamber'in (s.a.v.) muhâtablarına yaptığı eleştirileri göstermektedir. Şu hadis de Peygamber'in (s.a.v.) bazı sahabilere yaptığı eleştirilerden biridir: “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Vallahi sizden daha çok Allah'tan korkan ve O'na karşı daha çok takva sahibi olan benim. Bununla birlikte ben bazen oruç tutar, bazen iftar ederim. Hem namaz kılar hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir” (Buhârî, “Nikâh” 1; Müslim, “Nikâh” 1.)

Hz. Ebû Bekir (r.a.) halife seçildiğinde: “Şayet iyilikte bulduysam (doğru hareket ettiysen) bana yardım edin! Kötülük yaptıysam (doğru yoldan saptıysam) beni düzeltin!” (Ebû Dâvûd, 1414/1993: 56) şeklinde sarf ettiği sözü, sahabe dönemindeki eleştiri kültürünün önemini açıkça ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir (r.a.), yanlış yaptığında sahabe tarafından kendisinin eleştirilmesini talep etmektedir. Halifenin bu anlayışı, İslâm kültüründe eleştirinin önemini ortaya koymaktadır. Zira eleştiri, doğrunun ortaya çıkması ve hakkın zayı olmaması açısından önemli bir etkidir.

Kureyşli kadının, Hz. Ömer'e (r.a.) gösterdiği tepki de dönemin eleştiri kültürünün bir yansımasıdır. Hz. Ömer'in (r.a.), kadınların mehirlerini üst seviye olarak 480 dirhemle sınırlı tutma isteğine karşı Kureyşli bir kadın: “Buna hakkın yoktur ey Ömer” diye tepki gösterir. Hz. Ömer (r.a.) niçin böyle bir hakkının olmadığını sorunca kadın: *وَأَنْ أَرْتَمَ اسْتَبْدَالَ* “Bir eşi bırakıp yerine başka bir eş almak isterseniz, birincisine yüklerce altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın” (en-Nisâ 4/20) ayetini görüşüne delil olarak ileri sürer. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), “Allah'ım beni affet, bütün insanlar Ömer'den daha iyi biliyor” şeklinde Allah'tan af diler (Beyhakî, 1414/1994: No. 14336). Hz. Ömer ile kadın arasında geçen söz konusu diyalog, hakkın ortaya çıkmasında eleştirinin önemini ortaya koyduğu gibi başta

¹ Örnek için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Ncât, 1422/2001) “Selât” 69 (No. 456), “Ezân” 92 (750), “Cuma” 217 (No. 6101); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/172 (No. 2786), 2/282 (No.3351), 2/453 (No. 4169), 5/338 (No. 10627), 6/170 (No. 11733), 7/132 (No. 13534), 7/322 (No. 14675), 2/360 (No. 14893), 9/77 (No. 17868), 10/337 (No. 21513).

devlet başkanı olmak üzere insanların eleştirisi karşısındaki tutumlarının nasıl olması gerektiği hususunda da önemli bir örnektir. Hz. Ömer (r.a.), Mısır valisi Amr İbnü'l-Âs'ın oğlunun haksız yere bir Kıptiye vurması ve Kıptinin Hz. Ömer'e (r.a.) şikâyetinde bulunmasından sonra Amr İbnü'l-Âs'a: "Ey Amr! Annelerinin hür olarak doğurduğu insanları ne zamandan beri köleleştirdiniz?" sözü, yapıcı eleştirinin en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilebilir (Alf b. Husâmuddîn el-Hindî, 1401/1981: 12/661). Mezkûr olay, eleştirinin haksızlıkların önlenmesinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu tarz eleştirilerin, makam sahipleri ve yakınlarının kendilerine verilen imtiyazı istismar ederek başkalarına yapacakları haksızlıkları önlemede önemli olduğu söylenebilir.

3. Gazzâlî'nin Eleştiriye Bakışı

Gazzâlî'nin fıkıh usûlü, mantık, felsefe, tasavvuf gibi birçok alanda geniş bilgi birikimine sahip olması, onun eleştiriye yönelik tavrını farklı disiplinlerde ve alanlarda zuhur etmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin birçok disiplinde yetkin olması ve her disiplinin kendisine has normatif değerler çerçevesinde ele alıp tenkide tabi tutması, onun eleştiri düşüncesinin çeşitli düzlemlerde ele alınmasını zorunlu hale getirmektedir.

Gazzâlî'nin ele aldığı disiplinleri geniş bir tetkike tabi tutarak, kendine has bir metotla ortaya koyduğu eserlere bakıldığında onun yazılan bazı eser ve ileri sürülen düşüncelere eleştirel bir tavır sergilediği görülmektedir. Buna bağlı olarak Gazzâlî'nin hakikati elde etme çabasıyla yapılan eleştiriye olumlu baktığını ifade etmek mümkündür (Gazzâlî, 1423/2004: 308). Onun cedel disiplinine dair *el-Muntahal fi'l-cedel* adlı bir eser kaleme alması ve cedelin faydalarından bahsetmesi onun eleştiriye olumlu baktığının bir göstergesi olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra "vacip, mendûb ve vacip veya mendûb olmamakla birlikte yararlı olan münazara" şeklinde münazarayı kısımlara ayırması da bunu teyit etmektedir (Gazzâlî, 1417/1997: 2/422). Zira eleştiri, cedel ve münâzaranın karakteristik özeliğidir. Gazzâlî'nin usûl alanında yazdığı *Şifâu'l-ğalil fi beyâni 'ş-subehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'îl* adlı eserini cedel yöntemiyle kaleme alması da onun ilmî meselelerde yapılan eleştiriye olumlu baktığının göstergesidir. Bununla birlikte Gazzâlî, her eleştiri türünü de kabul etmemektedir (Gazzâlî, ts.a: I/45). Gazzâlî, eleştirinin kabulü ve reddi hususunda; eleştirinin usûlü, adabı, mahiyeti, amacı, eleştiride bulunan kişinin yetkinliği gibi eleştirinin farklı yönlerini dikkate alarak tavır ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, eleştiride bulunan kişinin muhatabının kişiliğini zedeleyecek ve izzet-i nefisine hâlel getirecek durumlardan sakınmasını ve mümkün oldukça baş başa kaldıklarında ona eleştiride bulunması tavsiyesinde bulunur (Gazzâlî, 1431/2010: 136). Gazzâlî'ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da eleştiride bulunanın, toplum içinde muhatabının onurunu kırarak davranışlardan uzak durmasıdır. Aksi takdirde yapılan eleştiri, yarardan ziyade zarar getirir. Zira onuru kırılan kişi, o an kendisine hâkim olan psikolojik durumdan dolayı hakkı kabul etmeyerek kendi düşüncesinin doğruluğunu savunmaya yönelebilir. Gazzâlî, aslında burada iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi tahammülsüzlüğe ve insafsızlığa sebebiyet veren, psikolojik durumu sarsan eleştiriden sakınılmasıdır. İkincisi ise eleştiride bulunan kişide oluşabilen kibir ve enaniyet

duygularının İlahî rızanın önüne geçme tehlikesidir. Her iki husus da eleştirinin amacına ters düşmektedir. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde konu hakkında görüşlerini şöyle serd etmektedir: "Yapılan tartışmanın büyükler huzurunda ve mahfillerde/halk arasında olmaktan ziyade, تنها yerlerde yapılması tercih edilmelidir. Zira تنها yerler; hakikatin künhüne varılmasına, zihin ve algının açığa olmasına, (meselenin) kavranılmasına daha elverişlidir. Halk arasında yapılan tartışmalar, riya tehlikesine neden olur ve haklı haksız tartışmalarda üstün gelme hırsı uyandırır..." (Gazzâlî, ts.a: I/44).

Gazzâlî, eleştiride hakkı izhâr etme arzusunu merkeze almaktadır. Ona göre eleştiride güdülen temel amaç, hakkı ortaya çıkarma ve doğruyu tespit etme mefkûresi olmalıdır. Bu bağlamda hak olan, kimin diliyle meydana geliyorsa gelsin mutlaka kabul edilmelidir. Gazzâlî, söz konusu meseleyle ilgili "Arkadaşların azarlamasından sakınmak pahasına hak terkedilemez" şeklindeki ilkeyi ileri sürerek hakkı kabul etmede hiç kimsenin kınamasından çekinmemek gerektiğini belirtir (Gazzâlî, 1390/1971: 633; Karasu, 2019: 451; Gülaçar, 2019: 505). Gazzâlî, genelde hak arayışı içinde olanlara özelde ise dostlarına bu hususta yapılan eleştirileri dikkate almamalarını, mutaassıpların yaptıkları eleştirilere dikkat etmemelerini ve haksız eleştirilere karşı sabırlı olmalarını tavsiye eder (Gazzâlî, ts.a: I/44). Gazzâlî hakkın izhâr ve kabulünü yitik mala benzetmektedir. O, kişinin hakkı arama hususunda, kaybettiği malını arayan kimseler gibi olması gerektiğini ifade eder. Nasıl ki mal sahibi malı bulunan fikir ve düşüncesine, mezhep ve meşrebine bakmaksızın kendisinden malını teslim alıyorsa; hak peşinde olan kimsenin de hakkın kimler tarafından ortaya konduğuna bakmaksızın onu kabul etmelidir. Gazzâlî, bu hususta sahabeden birçok örnek vererek olayı somutlaştırmaya çalışmaktadır. Onun getirdiği örneklerden biri de mehrin üst seviyesini belirleme konusunda Hz. Ömer (r.a.) ile Kureyşli kadın arasında geçen diyalogdur. Söz konusu diyalogda Hz. Ömer (r.a.), kendisini eleştiren kadını kastederek "Bir erkek yanıldı, bir kadın doğruyu buldu." diyerek kendisini eleştiren kadının sözünü kabul ettiği aktarılmaktadır (Gazzâlî, ts.a: I/44).

Gazzâlî'nin eleştiride dikkat çektiği hususlardan biri de muhatabın iddiasını en ince noktasına kadar kavrama ve geniş bilgiye vakıf olma ilkesidir. Ona göre muhatabın ileri sürdüğü gerekçelere, dayandığı temel ilkelere, kullandığı kavramlara vakıf olamayan kişiler, muhataplarını eleştirmemelidir. Aynı şekilde eleştiride bulunan kişi, konu hakkındaki malumata hakkıyla vakıf olmalıdır (Konu için ayrıca bk. Yıldız, 2019: III/451). O, bunu hastalık metaforu üzerinden şu şekilde izah etmektedir: "Dinle! Yarar sağlayacak bir şeyi sana anlatacağım. Problemlere yönelik sorular, kalp rahatsızlığın tabibe arz etmek (gibidir). Verilen cevap ise hastalığı iyileştirme çabasıdır. Bil ki cahiller kalp hastalarıdır. Âlimler ise tabiplerdir (tabip gibidirler). Yetkin olmayan (konu hakkında bilgisi olmayan) âlim tedaviyi iyi yapamaz (konuya çözüm getiremez)" (Gazzâlî, 1431/2010: 135). Dolayısıyla eleştiride bulunan kişinin eleştirdiği düşüncenin arka planını oluşturan delillerin ne olduğuna ve delillerin zayıf yönlerine vakıf olmalı, kendisinin ileri sürdüğü delillere de hâkim olmalıdır ki eleştirinin bir yararı olsun. Gazzâlî bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: "Anladım ki bir

mezhebi anlamadan, künhüne vakıf olmadan onu reddetmek karanlığa taş atmak gibidir” (Gazzâlî, 1414/1991: 25).

Gazzâlî, eleştiride bulunan kişinin müctehid veya kendi görüşüyle fetva verebilecek seviyede olmasının şart olduğunu ileri sürmektedir. Ancak mezkûr seviyede olmayan kişilerin bağlı bulunduğu mezhebin imamına uygun şekilde eleştiride bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak şunu ifade etmek mümkündür: Gazzâlî’ye göre mukallid, yapılan tartışmada gelen soru ve eleştirilere mezhebin esas aldığı delillere dayanarak cevap vermelidir. O, mukallidin eleştiride mezhep imamının kabul etmediği delillerle cevap vermesini veya başka mezhep imamlarının görüşlerini delil getirerek muterize karşı koymasını doğru bulmamaktadır (Gazzâlî, ts.a: I/43). Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre müctehid veya kendi görüşüyle fetva verebilecek seviyede olmayan kişilerin bağlı oldukları mezhebin temel kabulleri, ilkeleri ve yöntemi çerçevesinde eleştiriye girişebileceklerini söylemek mümkündür. Ona göre söz konusu kişilerin herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın mezhebî konularda eleştiri yapmalarının doğru olmadığı söylenebilir. Bununla beraber Gazzâlî, mukallide tabi olduğu mezhebe yönelik eleştirilere sınırlı da olsa cevap verebilmeyi mümkün görerek inandığı şeyi savunma gibi bir erdem -ki yukarıda bahsettiğimiz hakkın izharı ile ilintilidir- kişilerde gelişmesine de olanak sağlamaktadır.

Gazzâlî’ye göre eleştirinin birçok faydası bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: Eleştiri, müctehid katında tearuz eden iki delilden birinin tercihi hususunda müctehide yardımcı olabilir. Hükümün menâtını tahkik etme hususunda da eleştirinin yararlı olduğu söylenebilir. Eleştiri, kişinin kendi doğru metoduna dikkat çekmek suretiyle hasmın takip ettiği metodun yanlışlığını ortaya koyarak hasmı daha tutarlı gördüğü metoda yönlendirmesinde de önemli bir etken olduğu ifade edilebilir. Eleştiri, zihin jimnastiğine ve kavrama kabiliyetinin gelişmesine neden olur. Bu vesileyle kişi, usûlî kuralları daha pratik bir şekilde algılayarak kullanabilir (Gazzâlî, 1417/1997: 2/422-423).

Gazzâlî’nin yukarıda zikredilen düşünceleri dikkate alındığında onun eleştiriye yaklaşımı hususunda şunu söylemek mümkündür: Gazzâlî’nin hakikatin bilgisine varmak için ilmî normlar esas alınarak ve ahlakî kurallara riayet edilerek yapılan eleştiri kabul ettiğini, toptan red ve kabulden uzak bir tavır sergilediği ifade edilebilir. O, herhangi bir düşünce sistemini ve mezhep mensuplarını ayırt etmeden ve hakkın kimden geldiğine bakmadan hakkın kabullenilmesi ve aksi bir tutumun da reddedilmesi gerektiği şeklinde bir tavır ortaya koymuştur.

Gazzâlî, eleştirinin kendisinde çekememeziğe, kibir ve insanlara karşı üstünlük taslamaya, kine, gıybet, tezkiye-i nefse, teccüsse yani insanların gizli kusurlarını aramaya, ikiyüzlülüğe, riyaya ve psikolojik nedenlerden dolayı hakkı reddetmeye vesile olabilen kişilerin eleştiriye girişmemelerini tavsiye etmektedir (Gazzâlî, ts.a: I/45-48).

4. Gazzâlî’nin Mezhep İmâmlarına Yönelik Eleştirileri

İnsanların ilmî tekâmülden önce ile sonraki eleştiri üslûplarının ve cesaretlerinin farklılık arz ettiği bir

hakikattir. Bunun yanı sıra ortam ve şartların da kişinin eleştiri üslûbu üzerinde etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Hasımın eleştiri tarzı da eleştirinin dozu hususunda önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserindeki mezhep imamlarına yönelik eleştiri üslûbu ile *İhyâu ‘ulûmi’-d-Dîn* ve *el-Mustasfâ* gibi daha sonra te’lif ettiği eserlerindeki eleştiri üslûbu arasındaki fark dikkate alındığında mezkûr hususların Gazzâlî için de söz konusu olduğu ifade edilebilir (Gazzâlî, ts.b: 489-491). Gazzâlî, ilk te’lif ettiği *el-Menhûl* adlı eserinde Ebû Hanife ve İmâm Mâlik’i eleştirirken kullandığı ifade ve üslûp sertlik arz ederken; *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn* gibi daha sonra kaleme aldığı eserlerde söz konusu sertliğin, yerini saygı ve değer ifade eden bir üslûba bıraktığı görülmektedir. Hatta bazı eserlerdeki kişilerin, imamların dayandıkları delilleri ve ileri sürdükleri görüşleri zayıf ve yanlış olarak görüyorsa dahi hatayı imamlarda değil kendisinde aramaları ve bu hususta kişinin büyük imamlara karşı saygılı olması gerektiğini belirtir (Gazzâlî, 1438/2017: 65).

Yukarıda zikredildiği gibi Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserinde mezhep imamlarına yönelik eleştirisi serttir. Gazzâlî, mezkûr eserinde İmâm Ebû Hanife’nin nebîzi necis saymama fikrini, köpeğin derisinin tabaklanmak yoluyla temizleneceğine dair görüşünü (Hanefî mezhebinin konu hakkındaki görüşü için bk. Cessâs, 1415/1994: I/140-142; Aynî, 1420/2000: I/407) namaz tekbirinin Türkçe gibi başka bir dille de getirilebileceği fetvasını, iki secde arasındaki celseyi sünnet görmesini yani birinci secdeden sonra başını kaldırıp oturmadan ikinci secdeye gidilmesi yönündeki düşüncesini ileri sürerek Ebû Hanife’yi eleştirmektedir (Ebû Hanife’nin mesele hakkındaki görüşü için bk. Aynî, 1420/2000: II/248, 250). Gazzâlî, aynı zamanda nebîze dalan, köpeğin tabaklanmış derisini giyen, oturmadan iki secdeyi peş peşe yapan, başka bir dille tekbir getiren ve namazın sonunda selam yerine abdestini bozarak namazdan çıkan bir kişinin namazının Ebû Hanife’ye göre sahih olduğunu söylemektedir. Gazzâlî, Ebû Hanife’nin mezkûr fetvalarının yanı sıra oruç, zekât, ukûbât vb. konulardaki bazı içtihatlarında isabet etmediğini ifade ederek nispeten ağır bir şekilde Ebû Hanife’yi eleştirmektedir. Gazzâlî, aynı konu çerçevesinde Ebû Hanife’nin yalancı şahitlerin, birinin nikâhlı hanımının başka birinin hanımı olduğuna şahitlik etmeleri durumunda kâdının/hakimin, yanlış olarak kendi lehine şahitlik edilen kişinin hanımı olarak hüküm vermesi halinde, lehine hüküm verilen kişi bunun yalan olduğu bildiği halde bayanın kendisine helal ve ilk eşine haram olduğu yönündeki fetvasından² dolayı da Ebû Hanife’yi benzer şekilde tenkid etmektedir (Gazzâlî, ts.b: 500-503).

Gazzâlî, Ebû Hanife’nin bazı sahih hadisleri bırakıp zayıf hadislerle amel ettiğini dolayısıyla onun hadisleri iyi bilmediği şeklinde Ebû Hanife’yi eleştirmektedir. O, ayrıca Ebû Hanife’nin “ولو رماه بأبو قبيس” şeklinde ifade ettiği bir sözden hareketle Ebû Hanife’nin dile hâkim olmadığı tarzda bir iddiayı ileri sürerek onu eleştirmektedir (Gazzâlî, ts.b: 471).

² Konu hakkındaki Hanefî mezhebinin görüşü için bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1406/1986), 7/15.

Gazzâlî, aynı eserinde benzer şekilde İmâm Mâlik’i de bazı görüşlerinden dolayı eleştirmektedir. O, İmâm Mâlik’in mesâlihi çokça kullanması, onu ümmetin üçte birini diğer üçte birinin maslahatı için öldürmeye, ta’zîrin gerektiği yerde adamı öldürmeye ve kanıt olmaksızın sadece töhmet ile adama celde cezasını uygulamaya cevâz vermesine sevk ettiğini belirterek İmâm Mâlik’i tenkîd etmektedir. Gazzâlî, ayrıca İmâm Mâlik’in Medine ehlinin amelini hadise öncelediği gerekçesiyle de onu eleştirmiştir (Gazzâlî, ts.b: 471).

Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserindeki mezheb imamlarına yönelik eleştirilerinin sert oluşunun farklı nedenlerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Birincisi, Gazzâlî mezkûr eserde hocası İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (öl. 478/1085) etkisinde kalarak imamlara yönelik fikirlerini ortaya koyduğu ifade edilebilir (Gazzâlî, ts.b: (tahkîk edenin notu), 490). Zira Cüveynî’nin mezheb imamlarına yönelik eleştirileri incelendiğinde arada azımsanmayacak bir benzerliğin olduğu görülmektedir.³ İkincisi, ilmî çevredeki taassub atmosferi, Gazzâlî’nin eleştirilerine neden olarak gösterilebilir. Dönemin ehl-i rey ve ehli hadis arasındaki tartışmalar, Ebû’l-Hasen el-Kerhî’nin (ö. 340/952) ”Ebû Hanife’nin sözüne muhalif düşen hadislerin tamamı ya mensûhtur veya müevveldir” (Sen’ânî, 1405/1985: 17) ifadesi, Abdullâh İbn Mübârek’e (öl. 181/797) nispet edilen “Ebû Hanife’nin sözünü reddeden kişiye kum tanecikleri kadar Allah’ın laneti üzerine olsun” (el-Haskefi, 1423/2002: 15) şiiri, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (öl. 493/1100) rükûa gitme ve kalkma esnasında ellerin kaldırılmasını gerekçe göstererek Hanefî birinin Şâfiî birine tabi olmasının caiz olmadığı fetvası (İbnü’l-Hümâm, 1405/1985: I/452) vb. taassubu ifade eden sözler, Gazzâlî’yi sert eleştiride bulunmaya sevk etmiş olabilir (Gazzâlî, ts.b: (tahkîk edenin notu), 489-490). Üçüncüsü, Gazzâlî’nin sert eleştirilerde bulunması ilmî ve fikrî tekâmülden önceki durumla ilgili olduğu, böyle bir durumun ise herkes için söz konusu olabileceği düşünülebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi daha sonra kaleme aldığı eserlere bakıldığında mezheb imamlarına yönelik söylemlerinin değiştiği görülmektedir.

Gazzâlî’nin mezheb imamlarına yönelik eleştirel bir tavır sergilemesi sadece ona ve Cüveynî gibi Şâfiî mezhebine mensup âlimlere ait bir tavır değildir. Yukarıda Kerhî’ye ve Abdullâh İbn Mübârek’e nispet edilen ifadelerle bakıldığında bu âlimlerin de mensup oldukları mezheb imamını övdükleri, diğer mezheb imamlarını da yerdikleri anlaşılmaktadır. Mûsâ b. Zekeriyâ el-Haskefi’nin (öl. 650/1253) “Birisimiz bizim ve diğer mezhepler hakkında soru sorsa mezhebimiz doğrudur; hatayı barındırma ihtimali de bulunmaktadır. Muhalifimizin mezhebi ise hatalıdır; doğruyu barındırma ihtimali de vardır” ifadesi de zımnî olarak eleştiriyi barındırmaktadır (el-Haskefi, 1423/2002: 12).

Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserinden sonra te’lif ettiği eserlere bakıldığında onun mezheb imamlarına yönelik farklı bir tutum içinde olduğu

görülmektedir. O, her ne kadar mezkûr eserinde imamları eleştirse de hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde imamların isimlerini zikrederken akabinde “Rahimehullah” veya “Radiyellahu anh” şeklinde duada bulunmaktadır. Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn* adlı eserinde ahiret ilminden söz ederken mezheb imamları ve onların hallerini/bazı özelliklerini aktarır. O, fikhî mezheb imamlarını Şâfiî, Mâlik, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) şeklinde sırasıyla zikretmekte ve bu imamların fıkıh ilminin reisleri/öncüleri olduğunu belirtmektedir (Gazzâlî, ts.a: I/24). Gazzâlî, mezkûr imamların âbid, zâhid, ahiret âlimleri ve insanların kendilerine muhtaç olduğu fıkıh bilginleri şeklinde onların ortak özelliklerinden söz etmektedir (Gazzâlî, ts.a: I/24).

Gazzâlî, Ebû Hanife’den söz ederken onun âbid, zâhid, Allah’ı (c.c.) bilen, ondan korkan ve O’nun rızasını dileyen bir zat olduğunu söyler ve akabinde zikredilen hasletlere delâlet eden fiil ve tutumlarını, âlimlerin onun için ifade ettikleri söz ve kanaatlerini aktarır. O, Ebû Hanife’nin gecenin büyük bir kısmını hatta kimilerine göre gecenin tümünü ibadetle geçiren bir âbid, kendisine arz edilen görev ve dünyalık şeyleri reddeden bir zâhid, dinde mühim olan meselelerle meşgul bir zat olduğunu bildirir (Gazzâlî, ts.a: I/28).

Gazzâlî, İmâm Mâlik için de benzer vasıflardan söz eder, özellikle onun dinî bilgilere verdiği önemi zikreder. O, İmâm Mâlik’in ilme verdiği öneminden söz ederken “O, bir hadisi rivayet etmek istediğinde abdest alır, sakalını tarar, koku sürünür ve huşu içinde diz üstü oturduktan sonra rivayet ederdi” (Gazzâlî, ts.a: I/27) şeklinde onun bu konudaki hasletini dile getirir.

Gazzâlî, İmâm Şâfiî’nin zâhid, âbid, cömert, dünya sevgisini taşıyama gibi özelliklerinden uzunca bahsetmekte ve âlimlerin onun hakkındaki sözlerini aktarmaktadır (Gazzâlî, ts.a: I/24-26). Gazzâlî, *el-Menhûl* adlı eserinde Şâfiî’nin usûl ilmini en iyi bilen, bu alanda ilk eser te’lif eden, şerî delilleri bir tertip dâhilinde ele alan, Nazzâm gibi icmâ’ı inkâr etmeyen, Şiîler gibi âhâd hadisleri, Zâhirîler gibi kıyası reddetmeyen âlim olarak nitelemekte ve insanların İmâm Şâfiî’ye tabi olmalarının gerekli olduğunu ifade etmektedir (Gazzâlî, ts.a: I/24).⁴ Gazzâlî söz konusu eserinde her ne kadar Şâfiî mezhebinin mutlak üstünlüğünden bahsetse de daha sonra te’lif ettiği eserlerinde ise yeri geldikçe diğer mezheplerin hakkını teslim etmekte ve onların verdikleri fetvaları daha isabetli gördüğü yerlerde bu fetvaların daha uygun olduğunu belirtmekten de kaçınmamaktadır. Örneğin Gazzâlî, mehrini kocasına hibe eden kadının zifafa girmeden önce boşanması durumunda mehrini tekrar geri alma hakkı olup olmama hususundaki tartışmaları aktardıktan sonra şöyle söylemektedir: “Meselenin kaynağındaki/referansındaki müphemliğinden ve birden fazla tercihe açık olmasından Şâfiî’nin konu hakkındaki söylemleri farklı olmuştur. (Söz konusu meselede) Ebû Hanife’nin mezhebi daha iyi ve daha vasat/dengelidir “أحسن وأعدل”. Şâfiî’nin mezhebî ise kıyasa daha uygun ve fikha daha yatkındır “أقيس وأفقه”. İnşâallah

³ Karşılaştırma için bk. İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mansûriyye, Dâru’l-Vefâ, 1418/1997) 2/748, 873-874; Davut Eşit, “Gazzâlî’nin Ebû Hanife Eleştirisi”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Ümit Güneş (İstanbul: Star Ajans Matbaacılık, 2013), 4/993-994.

⁴ Gazzâlî’nin buradaki söylemleri, Cüveynî’nin ifadeleriyle benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla bu hususta da onun hocasından etkilendiğini söylenebilir. Karşılaştırma için bk. İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Ğiyâsü’l-İmâm fî’l-tiyâsi’z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mansûriyye, Dâru’l-Vefâ, 1418/1997) 295-298.

her iki mezheb de sevaba uygun ve eşittirler” (Gazzâlî, ts.b: 504). Örnekte görüldüğü gibi Gazzâlî söz konusu meselede diğer mezhebin hakkını teslim ederek taassuptan uzak bir tavır sergilemektedir.

Gazzâlî, *el-Menhûl* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi bir şeyden söz etmezken *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn* adlı eserinde ise onların iyi hasletlerinden bahsetmektedir. O, Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî’ye tabi olanların az olduğunu özellikle Süfyân es-Sevrî’ye tabi olanların daha az olduğunu belirlemekte ancak her iki imamın da haramdan kaçınmaları, dünyaya sırt çevirmeleri gibi takva ve zühd açısından daha meşhur olduğunu ifade etmektedir (Gazzâlî, ts.b: 504).

Netice itibarıyla şunu ifade etmek mümkündür: Gazzâlî gençlik döneminde ve ilk te’lif ettiği eserinde imamlara yönelik eleştirileri sert olsa da daha sonraki dönemlerde te’lif ettiği eserlerinde imamlara yönelik olumlu tavır sergilemekte ve onların meziyetlerini anlatmaktadır. Gazzâlî, mezheb imamlarını sadece övmekle yetinmemekte hatta büyük imamların görüşleri kendisine ters düşen kişilere onları eleştirmekten kaçınmalarını ve kusuru kendilerinde aramalarını tavsiye etmektedir (Gazzâlî, 1438/2017: 65).

5. Gazzâlî’ye Göre Mezhep İmâmlarının Görüşleri Ele Alınırken Dikkat Edilmesi Gereken Tavır

Yukarıda ifade edildiği gibi Gazzâlî, hasmın izzet-i nefesine halel getirecek hiçbir eleştiriyi doğru görmemektedir. Ona göre onur kırıcı olan eleştiriler problem çözmekten ziyade sorun oluşturmaktadır. Söz konusu mezheb imamları olunca eleştiri üslûbu daha da önem arz etmektedir. Gazzâlî, bir kimsenin zâhir bir söze ve açık bir delile dayanarak büyük âlimlerden birinin görüşünün yanlış olduğunu düşünüyorsa ve bu gerekçeyle kabullenemiyorsa aceleci davranıp onu – büyük âlimin görüşünü- inkâra kalkışmaması gerektiğini ifade eder. Gazzâlî mezkûr durumla ilgili iki seçenekten bahseder. Birincisi kişi, yüce mertebesine rağmen söz konusu açık delilin mezheb imamına (العالم الكبير/büyük âlim) gizli kaldığına hükmetmelidir. İkinci seçenek ise kendisinin vakıf olmadığı kapalı bir sırta mezheb imamın/büyük âlimin vakıf olduğunu kabul etmelidir (Gazzâlî, 1438/2017: 65). Gazzâlî, mukallid birisi mezheb imamının içtihadını zayıf bulduğunda mezheb imamını terk etmemesi ve onun bu konuyu daha iyi bildiğini ancak kendisinin sadece bir mukallid olduğu şeklinde bir tavır ortaya koyması gerektiğini belirtmektedir (Gazzâlî, ts.a: I/43). Ona göre müctehid konumunda olmayan birinin başta kendi bağlı bulunduğu mezheb imamını olmak üzere imamları eleştirme hakkı yoktur (Gazzâlî, ts.a: I/43). Gazzâlî, eleştiride bulunanların imamların farklı fetvalarından hareketle bu imamların farkına varmadan çelişkiye düşmekle eleştirmemeleri gerektiğini vurgulamakta, imamları çelişkiye düşmekle itham edenleri ise kıt akıllı ve hayâsız olarak nitelendirmektedir (Gazzâlî, 1438/2017: 66; Y. Eşit, 2019: 135). Gazzâlî’nin mezkûr düşüncenin sebebi ise onun yapılan eleştirinin ilme ve bilgiye dayalı olması hususunda gösterdiği hassasiyet olduğunu söylemek mümkündür.

Gazzâlî, bir mezheb imamına tabi olan birinin diğer mezheb imamlarına karşı saygılı olması gerektiğini, zira diğer

mezheb imamlarına karşı saygılı davranmayan ve onları ta’n eden kişinin, farkına varmadan kendi imamına da saygısızlık yapmış olduğunu belirtir. Gazzâlî bunu şöyle açıklamaktadır: Şâfiî’yi eleştiren ve ona dil uzatan kişi, kendi mezheb imamına dil uzatılmasına neden olmaktadır (Gazzâlî, 1438/2017: 69). Ona göre bir mezhebin bütün olarak düşünüldüğünde elbette eleştirilecek bazı yönleri olabilmektedir. Ancak bunların tespitinde ve ortaya konulmasında saygı ve tevazu dilinin kullanılması gerekmektedir (Gazzâlî, 1438/2017: 69-70).

Gazzâlî, kişilere insanların tamamı özellikle de âlimler hakkında hüsn-ü zanda bulunmalarını, mümkün oldukça âlimlerin sözlerini anlamaya çalışmalarını tavsiye etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, kişi şayet âlimlerin sözlerini anlamıyorsa kusuru onlarda değil kendisinde aramayı önermektedir. Gazzâlî, mukallide kendi mezheb imamına tabi olmasını ve diğer imamlar hakkında sükût etmesini telkin etmektedir. Ancak müctehid konumunda olan kişilerin de kendi zann-ı galip görüşüne göre hareket etmelerini, kendilerinin de hata yapma ihtimalleri bulunduğunu kabul etmelerini dolayısıyla karşı görüşlere yönelik sert tutum takınmamalarını tavsiye etmektedir (Gazzâlî, 1438/2017: 66-67.).

6. Sonuç

Gazzâlî’nin yapılan eleştirinin kabulü ve reddi hususunda eleştirinin farklı yönlerini dikkate alarak bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Gazzâlî, eleştiri kültürünü temel mantikî kurallar üzerine bina etmektedir. O, eleştiriyi ne topyekûn reddetmekte ne de kabul etmektedir. O, ilmî normlara ve ahlakî kurallara riayet edilerek hakikatin elde etme düşüncesiyle yapılan eleştiriyi kabul etmektedir. Gazzâlî, buna mukabil insan onurunu zedeleyen, çekememezliğe, insanlara karşı üstünlük taslamaya, kine, gıybete, tezkiye-i nefse, ikiyüzlülüğe, riyaya ve yarardan ziyade zarara neden olan eleştiriyi de reddetmektedir. Gazzâlî, eleştiride hakkı izhâr etme arzusunu merkeze almaktadır. Ona göre eleştiride güdülen temel amaç, hakkı ortaya çıkarmak ve doğruyu tespit etmektir.

Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserinde Ebû Hanife’ye ve İmâm Mâlik’e yönelik eleştirileri katı ve sert olduğu görülmektedir. Söz konusu sertliğin de İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin etkisinde kalma, ilmî çevredeki taassup atmosferinin oluşturduğu tepki, ilmî ve fikrî tekâmülden önceki durumla alakalı oluşu gibi birçok farklı nedenden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak bu sebeplerden daha önemlisi onun hakikatin ortaya çıkması için gösterdiği çabadır. Gazzâlî’nin eleştiri anlayışında en önemli nokta, Kur’an ve Sünnetin meramının ortaya çıkması ve günün sorunlarının Kur’ân ve Sünnete yer alan ilkeler ışığında çözülmesidir. O bunun için kendi dönemindeki pek çok âliminin yanlış gördüğü düşünce ve görüşünü eleştirmekten geri durmamıştır. Ancak o, ilgili konuda bilgi verdikten ve delil getirdikten sonra eleştirilerini sıralamıştır. Bu durum onun bilgi ve delili eleştiri anlayışın ön şartı olarak kabul gördüğüne yorumlamak mümkündür.

Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde imamlara yönelik eleştirileri sert olsa da *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn* gibi daha sonra kaleme aldığı eserlerinde imamlara yönelik olumlu tavır sergilemekte ve onların meziyetlerini anlatmaktadır. O,

İhyâu 'ulûmi'd-dîn'de mezheb imamlarından söz ederken âbid, zâhid gibi onların ortak özelliklerinden bahsederek övmektedir. Gazzâlî, mezheb imamlarını sadece övmekle yetinmemekte hatta onların görüşleri kendisine ters düşen kişilere onları eleştirmekten kaçınmalarını ve kusuru kendilerinde aramalarını dahası onlar hakkında hüsn-ü zanda bulunmalarını tavsiye etmektedir.

Kaynakça

- Affî, Muhammed Sâdik. (1400/1980) *el-Mucteme 'u'l-İslâmî ve usûlu'l-hukm*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. (1420/2000) *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. (1414/1994). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. (I-XI) thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bilgin, A. (2019). Anlam Değişimleri Bağlamında "Eleştiri" Kavramının Eleştirisi. M. Aytepe (Ed.) *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (I/45-53), İstanbul: Ensar Yayınları.
- Buğda, S. (2020). Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münâzara (Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc Eseri Bağlamında), *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 1745-1773.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. (1422/2001). *Câmi'u's-Sahîh*. I-IX. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir. b.y.: Dâru Tavki'n-Ncât.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. (1415/1994). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. I-III. thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. (1418/1997). *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. I-II. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mansûriyye: Dâru'l-Vefâ.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. (1418/1997). *Giyâsü'l-ümem fî't-tiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mansûriyye: Dâru'l-Vefâ.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. (1430/2009). *es-Sünen*. I-VII. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. (1414/1993). *ez-Zühd*. thk. Ebû Temâm Yâsir b. İbrâhîm vd. Halvân: Dâru'l-Mişkât.
- Eşit, D. (2013). "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi". Ümit Güneş (Ed.) *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. (987-997). İstanbul: Star Ajans Matbaacılık.
- Eşit, Y. (2019). *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şafî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1431/2010). *Eyuhe'l-veled*. thk. Ali Muhyiddîn Ali Karadâğî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1438/2017). *Hakîkatu'l-kavleyn*. Kuveyt: Esfâr.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (ts.a). *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (ts.b). *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1414/1991). *el-Munkiz mine'd-dalâle*. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1423/2004). *el-Muntahal fî'l-cedel*. thk. Ali Abdulazîz el-Umeyrînî. Riyad: Dâru'l-Verrâk.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1417/1997). *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. I-II. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1390/1971). *Şifâu'l-ğalîl fî beyân's-şubehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'îl*. thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdat: Mektebetu'l-İrşâd.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. (1439-2018). *Tahsînu'l-Meâhiz*. I-IV. thk. Abdulhamîd b. Abdullâh b. Nasır el-Muclî - Muhammed b. Alî b. Semhân Musfir. Kuveyt: Mektebetu'l-İmâmi'z-Zehabî.
- Gülaçar, İ. (2019). Gazzâlî'de Eleştirel Yöntem -El-Munkiz Mine'ddalâl Örneği. M. Aytepe (Ed.) *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (III/503-511), İstanbul: Ensar Yayınları.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. (1423/2002). *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed. (1405/1985). *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. I-X. thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Karasu, T. (2019) Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştirisi. M. Aytepe (Ed.) *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (I/443-456), İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr. (1406/1986). *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. I-VII. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Korkut, R. (2019). Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh Esrinin Bağlamında), *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 14, 79-97.
- Muttakî el-Hindî, Alî b. Husâmuddîn. (1401/1981). *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Heyânî – Safvve es-Sekâ. b.y.: Müessesetu'r-Risâle.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. (ts.). *el-Câmi'u's-sahîh*. I-V. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- Sen'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. (1405/1985). *İrşâdu'n-nukkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*. thk. Selâhaddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: ed-Dâru's Selefîyye.
- Yıldız, R. (2019). Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fikhî Yaklaşım. M. Aytepe (Ed.) *İslam Düşüncesinde*

Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (III/387-401),
İstanbul: Ensar Yayınları.

Extended Abstract

Criticism among the fiqhi madhhabs started with the formation of the madhhabs and have continued so far. Therefore, fiqhi madhhabs have been subject to criticism both during and after their institutionalization process. The imams of madhhabs have been exposed to criticism much more than the faqihs who followed their madhhabs as they were the founders. All mujtahids and faqihs, especially the founding imams, defended their righteousness in their *istinbat* and *ijtihad* and criticized those who acted as *mukhalifs*. For this reason, the effort to defend what is right and reject what is wrong made criticism inevitable. At this point, al-Ghazali (d. 505/1111), one of the scholars of the fifth century Hijri, was not exempt from this attitude. He also criticized some madhhabs/sects and their practices in his works for some reasons. This attitude of his caused criticism of him and Imam Al Shafi'i (d. 204/820) whom he followed. It is controversial that some of the alleged views of Al-Ghazali in his work *Al-Mankhul* especially on Abu Hanifa (d.150/767) and Imam Malik (d.179/795) overlap with the criticism style he exhibits in his later works or the attitude he shows while criticizing the madhhab imams.

Regarding the acceptance and rejection of criticism Ghazali takes different aspects of criticism into account such as the method, manners, nature, purpose, and competence of the person who criticizes. In his ideal Ghazali builds the culture of criticism on basic logical rules. Ghazali neither rejects nor accepts the process criticism as a whole. He accepts the criticism which made with the idea of obtaining the truth by complying with scientific norms and moral rules. On the other hand, al-Ghazali rejects criticism that harms human dignity, causes envy, superiority towards other people, hatred, backbiting, hypocrisy and harm. Ghazali centers the desire to reveal the truth in criticism. According to him, the main purpose pursued in criticism is the ideal of revealing the right and determining the truth.

Ghazali states that one should not be afraid of anyone's condemnation in accepting the right. He puts forward this idea by taking into account the principle that "the right cannot be abandoned at the cost of avoiding the rebuke of friends". According to al-Ghazali, regardless of a person's

ideas and thoughts, madhhab and disposition, what is right must be accepted no matter by whose words it is said. According to Ghazali, the person who comes up with criticism must be a mujtahid or be at a level to issue a fatwa with his own opinion. However, people who are not at the level of mujtahid should criticize by abiding the imam of the madhhab they belong to.

It is a fact that the criticism styles and courage of people while criticizing differ substantially before and after scientific improvement. In addition, it is possible to say that the environment and different conditions in which the criticism is made have an effect on the criticism style of the person. The opponent's style of criticism can also be considered as an important factor in the dose of criticism. In this context, it is seen that Ghazali's criticisms of Abu Hanifa and Imam Malik in his work *al-Manhûl* are rigid and harsh. It is possible to say that the said harshness stems from many different reasons, such as being under the influence of *Imâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî*, the atmosphere of bigotry in the scientific environment, and that Ghazali being early on the scientific and intellectual improvement. The most important point in al-Ghazali's understanding of criticism is to reveal the Shari's aim in the "Text"s. For this reason, he did not refrain from criticizing the thoughts and views that he saw as wrong considering the aim of Shari. However, he listed his criticisms not by itself but rather after giving the information and providing evidence on the relevant issue. This situation can be interpreted that in Ghazali's understanding knowledge and evidence is accepted as prerequisite for making criticism.

Although Gazzâlî made harsh criticisms towards imâms in his earlier work *al-Menhûl*, in his later works such as *İhyâu 'ulûmi'd-Dîn*, he exhibits a much more positive attitude towards imâms and describes their merits. While talking about the imâms of the madhhabs in *İhyâu 'ulûmi'd-Dîn*, he praises them by mentioning their common characteristics such as *âbid* and *zâhid*. Ghazali not only praises the imâms of the madhhab, but also advises those whose views are contrary to them to avoid criticizing them, to have good thoughts about them, and moreover, to look for the fault in them regarding their contradicting views.



Araştırma Makalesi • Research Article

Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri*

Critical Thinking and Self-Criticism in Religious Education

Teceli Karasu^{a, **}

^a Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0003-4218-2802

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 14 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Din Eğitimi

Eleştirel Düşünme

Öz Eleştiri

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 14 May 2021

Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Religious Education

Critical Thinking

Self Criticism

ÖZ

Eleştirel düşünme, varlığı doğru anlamlandırmanın önemli bir unsurudur. Bu beceri, kişinin yaratılış amacını idrak etmesine ve dolayısıyla dünya ahiret dengesini gözeterek yaşamasına katkı sağlar. Dahası eleştirel düşünme, kişinin bilgi, duygu ve eylemlerine yönelik doğru değerlendirme yapması anlamında, öz eleştirinin de zeminini oluşturur. Günümüz Müslümanlarının bu alanda yaşadıkları problemlerin çözümüne ışık tutacak yeterli bilimsel çalışmanın olmayışı bu konunun ele alınmasının gerekçesini oluşturmuştur. Literatüre dayalı yapılan bu çalışmada eleştirel düşünme ve öz eleştiri ele alınmıştır. Çalışmada İslam'ın eleştirel düşünme ve öz eleştiriye yaklaşımı tahlil edildikten sonra, günümüz din eğitiminde bu becerilerin geliştirilmesinde kullanılabilecek yöntem ve teknikler tartışılmıştır.

ABSTRACT

Critical thinking is an important element of correct interpretation of existence. This skill contributes to one's comprehension of the purpose of creation and therefore to live by observing the balance of the world in the hereafter. Moreover, critical thinking also forms the basis of self-criticism in the sense that a person makes correct evaluation of his / her knowledge, feelings and actions. Lack of sufficient scientific studies to shed light on the problems faced by today's Muslims has been the reason for addressing this issue. Critical thinking and self-criticism are discussed in this literature-based study. In the study, after analyzing the critical thinking and self-criticism approach of Islam, the methods and techniques that can be used in developing these skills in today's religious education are discussed.

1. Giriş

Birey, soyut düşünmeye başladığı andan itibaren “hayat” üzerine tefekkür eder. Kim olduğu, nerede yaşadığı, kendi dışındaki varlıklar ile benzerlik ve farklılıkları gibi üzerinde düşündüğü kavramlar ile anlam arayışına cevap arar. Ancak çevresel şartlar, tembellik, ihmalkârlık, nefis ve şeytanın aldatmacaları gibi hem iç hem dış etkenler bireyin hakikat arayışını engelleyebilmektedir. Her dönemde aklın kullanmasını engelleyen amiller farklı olmakla birlikte, bunların ortaya çıkardığı sonuçlar benzerdir. Aklın kullanılmasını engelleyen bu etkenler, hakikati perdeleyerek kişinin ona ulaşmasının ve doğru bir hayat yaşamasının

önüne set çekmektedir. Bu noktada eleştirel düşünme ve ona bağlı olarak geliştirilen öz eleştiri kişinin fitratına uygun olarak hakikati bulmasında yardımcı olabilecek önemli iki unsurdur.

Bireyin anlam çabasının muteber olduğuna ve bunun sürekli olacak şekilde sürdürülmesi gerektiğine yönelik en önemli destek vahiyden gelmektedir. Allah, gönderdiği son kitap Kur'an-ı Kerim ile insanın anlam arayışının değerli olduğunu vurgulamış dahası insan için bu çabanın bir gereklilik olduğunu vahyetmiştir. Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında dünya ve ahiret mutluluğunun ancak akli doğru kullanma ile elde edilebileceğine dair pek çok ayet vardır.

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: t.karasu@alparslan.edu.tr

Bu ayetlerin ortak vurgusu, kişinin kendini bilerek Rabbi ile doğru bir iletişim yolu geliştirmesinin zaruri olduğudur (Akto, 2019: 580). Kişinin kendini bilmesi, Rabbinin ve Rabbinin yarattığı diğer varlıkları anlamlandırması ise eş zaman içerisinde ve aklın sistematik olarak kullanılması ile mümkündür. Bu noktada Allah insanı bir başına bırakmamıştır. Gönderdiği kutsal kitaplar ile aklın nasıl kullanılması gerektiğine yönelik temel ilkeler vazetmiştir. Bu anlamda son ilahi kitap olan Kur'an'da aklın nasıl kullanılabileceğine dair ilkelerin yanında düşünmenin nasıl olması gerektiğine yönelik sayısız örnek de bulunmaktadır. Bu durum ilahi kitabın da eleştirel düşünmenin ve öz eleştirinin yapılmasını istediğini göstermektedir. "Yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın" (Hucurat, 49/6) şeklindeki uyarıyla, bilgiyi araştırma neticesinde sağlam delillere göre değerlendirme yapmayı salık vermektedir.

Kişinin eşyayı anlamlandırma çabası günümüzde farklı kavramlarla ifade edilebilmektedir. Yaratıcı, yansıtıcı, analitik, metabilşsel düşünme gibi. Literatür incelendiğinde bu düşünme becerileri içerisinde hiçbir dönemde değerini yitirmeyen becerilerden biri eleştirel düşünmedir. Bu beceri, diğer düşünme becerileri gibi çevresel koşulların niceliğinden ve niteliğinden etkilenmektedir. Başka bir ifadeyle bu beceri, kalıtımın yanında çevresel etkenlere bağlı olarak gelişim gösterebilmektedir. Bu durum çevrenin, gelişimi kısıtlayan koşullardan ziyade gelişimi besleyen koşulları ortaya çıkarabilecek şekilde düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda din eğitimi, insanları pasif alıcı olmaktan ziyade dayanaklı karar vericiler olarak yetiştirmek için çevre düzenlemesine dikkat etmelidir. Çünkü çevre koşullarının amaçlı ve planlı olarak düzenlenmesi, eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişiminde başat rol oynamaktadır.

Eleştirel düşünme, bireyin olaylara geniş bir perspektiften bakmasını hedefleyen, kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde düşünüp kendisini sorgulayarak daha iyi anlamasına katkı sağlayan düşünme biçimidir. Bu düşünme biçiminde bilişsel hataların farkına varılmadan, tutarsız yargılar ayıklanmakta, konuya farklı boyutlardan bakılarak tahlil yapılabilen ve gerçekçi temellere bağlı olarak fikirler tahlil edilmektedir (Batar, 2019: 58). Kişi eleştirel düşünme sayesinde varoluşun nedenini kavramakta, sağlam bir ben tasavvuru geliştirmekte ve dünyayı daha doğru değerlendirerek yaşayabilmektedir. Buna karşın eleştirel düşünme becerisi gelişmemiş bireyler statik, dogmatik ve benmerkezci kalıplara hapsolmuş şekilde beşeriyetten insaniyete geçmekte sıkıntı yaşamaktadırlar.

Eleştirel düşünme, hem eleştiri hem de öz eleştiri yapabilmenin temel dayanağını oluşturmaktadır. Eleştiri kavramsal olarak daha çok, öteki kişinin, toplumun ve düşüncenin tahliline dayanırken öz eleştiri, kişinin kendi duygu, düşünce ve davranışlarını sorgulama süreci olarak ifade edilebilir. Bu anlamda öz eleştiri, içe dönük yapılan bir eleştiridir. Başka bir ifade ile kişinin kendisini objektif bir şekilde değerlendirmesi, hatalarına karşı ilkeli, açık ve dürüst bir tavır takınmasıdır. Nefsini temize çıkarmadan, kusurlarının üstünü örtmeden, onları başkalarına veya eşyanın tabiatına bağlamadan analiz edebilmesidir (Turşak, 2017: 130). Öz eleştiri, kişi, grup ya da toplumun kendi

muhasebesini yapma, makul, tutarlı ve gerçekçi bir şekilde sorgulamadır. Birey ve toplumların gelişmesi açısından son derece önemli olan öz eleştiri, eksiklikleri araştırıp bulma, ıslah ve ikmal etmek üzere daha iyisini yapma, yaptığı işin sağlamlığını yapma, yeniden değerlendirme, gözden geçirme, kontrol mekanizması, tabiri caiz ise sigorta görevi görmektedir (Turşak, 2017: 130).

Literatür incelendiğinde eleştirel düşünme ve öz eleştiri ile ilgili pek çok bilimsel çalışmaya rastlamak mümkündür. Ancak din eğitiminde eleştirel düşünmenin ve öz eleştirinin ne anlama geldiği ve bunları geliştirmek için nasıl bir yöntemin takip edilebileceğini ortaya koyan bir araştırmaya rastlamadık. Bu çalışma, eleştirel düşünme ve öz eleştiri kavramlarını din eğitimi bilimi açısından tahlil etmeyi ve günümüz din eğitimi bu becerilerin nasıl geliştirilebileceğine yönelik öneriler sunmayı hedeflemiştir. Alan yazına dayalı yapılacak çalışmada ayetlerin ne anlama geldiklerinin tespiti için Kur'an Yolu tefsirine müracaat edilmiştir. Kavramların asıl anlamları için ise Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA) temel kaynak kabul edilmiştir.

2. Eleştirel Düşünme

Eleştirel düşünmenin ne olduğunu anlamak için, bu terkihi oluşturan kavramların her birinin anlamlarına bakmak faydalı olacaktır. Eleştiri sözlükte; "bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit"¹ olarak tanımlanmaktadır. Arapça tenkit anlamında kullanılan eleştiri, hataları ayıklayarak güzellikleri ortaya çıkarmak anlamındadır (Yıldız, 219: 387). Düşünmek, "bir sonuca varmak amacıyla bilgileri incelemek, karşılaştırmak ve aradaki ilgilere yararlanarak düşünce üretmek, bilişsel yetiler oluşturmak, muhakeme etmek"² demektir. Bu kavramlardan hareketle eleştirel düşünme ise doğru sonuca ulaşmak için malumatı dikkatlice inceleme, bütün boyutları ile tahlil etme, nesnel analiz yapma ve mantıklı değerlendirme yapabilme şeklinde tanımlanabilir (Mümtaz Ali, 2014: 158).

Günümüzde pek çok ilmi disiplin tarafından kullanılan eleştirel düşünmenin ilk insanla birlikte var olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar günümüz disiplinlerince yüklenen anlamda olmasa da Hz. Âdem'in (as) öğrenebilme ve çıkarım yapabilme becerisiyle yaratılması (Bakara, 2/31), onun eleştirel düşünme becerisine sahip olduğunun dayanağı olarak kabul edilebilir. Pek tabi bu beceri çevresel etkenlere bağlı olarak geliştirilebilen bir beceridir. Nitekim bu becerinin geliştirilmesi noktasında tarihin kendisinden bahsettiği Sokrates, kendi ismi ile anılan bir yöntem geliştirmiştir. Bu durumu eleştirel düşünmenin Sokrates'le başladığı şeklinde yorumlayanlar da olmuştur (Şahin, 2018: 41). Oysa Sokrates'in yaptığı, bu becerinin kullanılma yöntemini geliştirmek olmuştur. Bununla birlikte onun geliştirdiği Sokratik tartışma (buldurma) denilen bu teknik günümüzde eleştirel düşünme becerisi kazandırma tekniklerinden biri olarak kabul edilmektedir (İnan Kılıç, 2019: 426).

Eleştirel düşünmenin en çok kabul edilen tanımı, Amerikan Psikoloji Derneğinin (APA) öncülüğünde yapılan çalışmalar neticesinde geliştirilen tanımdır. Bu tanıma göre eleştirel düşünme, bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar

¹ Türk Dil Kurumu, "Eleştiri", (Erişim 1 Aralık 2020).

² Türk Dil Kurumu, "Düşünmek" (Erişim 1 Aralık 2020).

vermesi için çözümleyici, değerlendirmeye yönelik bilinçli yargılarda bulunması ve bu yargıları ifade etmesidir (Seferoğlu % Akbıyık, 2006: 195). Buradan hareketle eleştirel düşünme; bir inancın, görüşün veya iddianın içeriğine, oluşma koşullarına ve sonuçlarına dikkat edilerek bilinçli bir araştırmanın sonucu oluşan düşünme biçimi olarak ifade edilebilir. Başka bir ifade ile bireyin bir gayeye bağlı olarak nasıl ve ne için düşündüğünün farkında olmasıdır (İnan Kılıç, 2019: 427).

Eleştirel düşünme becerisi gelişmiş bir kimsenin kanıtlanmış gerçekler ve öne sürülen iddialar arasındaki farklılığı yakalama, elde edilen bilgilere ait kaynakların güvenilirliklerini test etme, kanıtlara bağlı olarak ilişkisiz bilgileri ayıklama, önyargı ve bilişsel hataları anlama, tutarsız yargıların tahlil etme, etkili soru sorma, kendi düşüncelerinin farkına varma gibi niteliklere sahip olması beklenir (Kökdemir, 2020).

Eleştirel düşünmenin temel yapıtaşları sorgulama ve açık görüşlülüktür. Sorgulama; doğru sorularla bir olay ya da olguyu etraflıca araştırmak ve elde edilen cevaplar üzerinde çıkarımda bulunabilmektir. Açık görüşlülük ise sorulması gereken soruları cesurca sormak, korkmamaktır. Bu anlamda eleştirel düşünme sistematik ve doğru bilgiyi elde etmek için takip edilen bir yöntem olarak ifade edilebilir (Arca, 2019: 251). Öte yandan eleştirel düşünmeyi katı akıcılık olarak ifade edilen rasyonalizmden de ayrı tutmak gerekir. Zira eleştirel düşünme rasyonalizm gibi duygusal deneyim ve tecrübeyi göz ardı etmez. Bilakis insanın herhangi bir konuda karar verirken ya da eyleme geçerken duygularının ne kadar etkili olduğunun farkında olarak hareket etmeyi gerektirir.

Eleştirel düşünme becerisi ile kazanılabilecek en önemli şey, insanın kendi düşünme tarzındaki benmerkezci yapıyı görebilmesidir (Nosich, 2018: 24). Bu anlamda eleştirel düşünme, kişinin kendisini ve aldığı kararları eleştirmesi anlamında öz eleştirinin temel belirleyicisidir.

3. Öz Eleştiri

Öz eleştiri, Türk Dil Kurumu sözlüğünde “Bir kişinin kendi davranışları üzerine yönelttiği yargı, otokritik” şeklinde tanımlanmaktadır.³ Kişinin daha doğru ve iyiye ulaşmak için kendi duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde düşünmesi öz eleştiri olarak ifade edilebilir. Öz eleştiri bir bakıma kişinin geçmişini anlamaya çalışarak gelecekte daha doğruya ve iyiye ulaşmak için uyguladığı düşünme biçimidir. Burada amaç daha iyiyi elde etmedir. Birey öz eleştiri sayesinde varsa yanlış ve eksikliğini görerek hareket eder. Şayet eylem ve düşüncesini doğru buluyorsa bunu yapmayı sürdürür.

Öz eleştiri, kişinin hakikate varmak amacıyla delillere dayalı olarak kendisini değerlendirmesidir. Ancak son yıllarda batıda yapılan araştırmalarda öz eleştiri kavramına olumsuz bir anlam yüklenmektedir. Bu araştırmalarda, İngilizce self criticism kavramının tercümesi olarak alınan öz eleştiri kavramının “öz suçlama” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Zira bu araştırmalarda öz eleştiri, depresyon yaşayan kişilerin özellikleri gibi sunulmaktadır. Dahası öz eleştiri yapanların sosyal çevreleri tarafından onaylanma endişesi ya da reddedilme kaygısı taşıyanlar oldukları iddia

edilmektedir. Ayrıca araştırmalarda öz eleştiri, başarısızlık duygularına kapılma, kendini değersiz görme, kendini suçlama gibi olumsuz tutum ve davranışlar ile ilişkilendirilmektedir. Kimi araştırmalarda ise stresli yaşam ile öz eleştiri kavramları arasında pozitif yönde anlamlı farkın olduğu dile getirilmektedir (Cox vd, 2007: 336-349).

Ülkemizde eğitim alanında yapılan kimi çalışmalarda da öz eleştiri kavramına batıda yüklenen anlama benzer anlamların yüklendiği söylenebilir. Örneğin, Doğan vd.’leri tarafından öz eleştiri ile mutluluk arasındaki ilişkinin tespitini amaçlayan bir çalışmada, öz eleştiri kavramına olumsuz bir mananın yüklendiği görülmektedir. İyi olma, yaşam doyumu ve iyimserlik ile öz eleştiri arasında pozitif bir ilişkinin olmadığını iddia eden çalışmanın sonucu dikkat çekicidir. Bu çalışmanın sonucu öz eleştiri yapanların mutluluk seviyelerinin yapmayanlara nazaran daha düşük olduğudur. Böyle bir sonuca varılma nedeni, öz eleştirinin bireyin kendisiyle ilgili olumsuz düşünce ve inançları olarak değerlendirilmesi olduğu söylenebilir (Doğan vd, 2013: 391-400).

Yukarıda yer alan iddiaların zayıf olduklarına yönelik en ciddi bulgular yine eğitim alanında yapılan çalışmalar tarafından ortaya konmaktadır. Örneğin eğitimde yapılan bazı çalışmalarda öğrencilere üst düzey zihinsel beceriler ile öz eleştiri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler mevcuttur. Çünkü bu düşüncelerde bireyin öğrenmesini yapılandırması, yaptığı eylemi sorgulaması ve olaylardan ders çıkarması beklenmektedir (Eğmir, 2019: 208). Dahası yine eğitimde öğrenciye kazandırılması gereken temel beceriler arasında yer alan eleştirel düşünme, öz eleştirinin kuramsal alt yapısını teşkil eder. Burada bireyin bir olayı bütün yönleri ile analiz edebilmesi söz konusudur. Bu durumda birey doğal olarak benmerkezçilikten ve taassuptan uzaklaşır (Paul ve Elder, 2000). İçerisinde şüphecilik, kanıt, varsayım, sebep sonuç olan öz eleştiri aklın işlevselleşmesine de katkı sağlar. (Karasu, 2019: 446). Daha da önemlisi öz eleştiri, bireyi eylemlerin bilinçli bir uygulayıcısı seviyesine yükseltir ve “hoşgörü” erdemini edinmesini sağlar. Nitekim öz eleştiri kavramını öz değerlendirilme anlamında kullanan çalışmalarda öz eleştirinin kişinin empati yapmasına katkı sağladığı (Aktaş, 2020: 62), başarısını olumlu etkilediği, mutluluğunu arttırdığı, potansiyelinin farkına sonucu ortaya koymaktadır (Çorapçigil, 2014: 72). Kimi çalışmalar ise batıda öz eleştiriye olumsuz değerlendiren araştırmaların Türk öğrenciler için geçerli olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu çalışmalarda Türk öğrencilerin öz-anlayış ile pozitif duygu ve yaşam doyumu arasındaki ilişkinin pozitif, öz-anlayış ile negatif duygu arasındaki ilişkinin ise negatif yönde anlamlı olduğu bulunmuştur (Deniz vd., 2012: 438). Kavrama yüklenen anlamın farklı olmasının farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

Eleştiride olduğu gibi öz eleştiride de takip edilmesi gereken üslup önemlidir. “Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlar ile en güzel şekilde mücadele et.” (Nahl, 16/125) ayeti bir anlamda kişinin kendi tutum ve davranışlarını da değerlendirirken takip etmesi gereken metot hakkında bilgi verir. Eleştirel düşünmenin, eleştirinin (Gülaçar, 2019: 504) ve öz eleştirinin temel parametresi Allah rızasını elde etme olmalıdır. Zira yapılan bir hata ya da

³ Türk Dil Kurumu, “Öz eleştiri” (Erişim 1 Aralık 2020).

yanlışı sürekli akılda tutmak, bundan dolayı kendini harap edip suçlamak, kendini başkaları ile kıyaslayarak alçak görmek dinin tasvip ettiği öz eleştiri değildir. Dahası kendi elinde olmayan, cüz'i iradesini aşan konularda hayıflanma kişinin öz saygısını yitirmesine neden olabilir. Bu durum ise yarardan çok kişiye zarar verir.

Öz eleştiriye kişinin kendisi ile ilgili olumsuz söylemleri olarak değerlendiren çalışmalara bakıldığında bunların daha çok batıda geliştirilen ölçeklerin Türkçeye uyarlaması ile elde edilen ölçme araçlarına dayalı yapıldığı görülmektedir. Oysa öz eleştiri, kişinin sahip olduğu dünya görüşüyle de bağlantılıdır. Yaşam felsefesini Kur'an ve Sünnet'ten alan bir Müslüman için öz eleştiri gerekli ve muteberdir. "Kendinizi beğenip temize çıkarmayın." (Necm, 53/32). ayeti bu minvalde değerlendirilir. Çünkü İslam'ın izlerinin olduğu bir kültürde öz eleştiri bir anlamda "oto kontrol" anlamındadır. Benzer şekilde öz eleştiri kavramı tevazu ve hoşgörü kavramları ile irtibatlıdır. Zira öz eleştiriyle kendi hatalarının farkında olan birey başkalarının hatalarına yaklaşım noktasında daha makul ve hoşgörülü olur (Demir, 2010: 101).

4. Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri bireyin hayatının pek çok noktasında kullanabileceği becerilerdir. Bu becerilerle, dünya işlerinin üstesinden daha kolay gelinebileceği gibi, kutsala yakınlaşma da sağlanabilir. Kur'an'ın pek çok yerinde vurgulanan aklın kullanılması vurgusu, bu becerilerin edinilmesini zorunlu kılmaktadır. Aynı şekilde insana verilen "iç ve dış uyarıları işleme, anlamlandırma ve bunlardan yeni bilgiler edinme" sorumluluğu da eleştirel düşünme becerisiyle mümkün hale gelebilir. İç ve dış uyarıları ayet kavramı ile formüle eden Kur'an'a (Batar, 2019: 58) göre bu ayetlerden gerekli uyarı almayanlar hayvanlardan daha aşağı bir kategoride yer almaktadır.

"Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır." (Araf, 7/179).

Yukarıda yer alan ayette de görüldüğü üzere Kur'an, insanın sahip olduğu potansiyeli kullanmasını istemektedir. Öğrenme potansiyeline sahip insan, aktif bir alıcı olarak kevn ve kitabi ayetlerden faydalandıkça değerini muhafaza edebilir.

Eleştirel düşünebilme ve öz eleştiri yapabilme becerileri, düşünmenin en önemli unsuru olan akli kullanmakla mümkündür. Çünkü akıl sayesinde muhakeme yapılabilir, istidlalde bulunulabilir ve güzel çirkinden ayrılabilir. Bu anlamda Kur'an'da akla önemli bir yer ayrılmakta ve muhataptan aklını kullanması istenmektedir. Kur'an'da düşünme becerileriyle alakalı 700'ü aşkın kullanımla birlikte 49 yerde aklın fiil formunda kullanılması, dinamik uygulama alanına hitap etmesiyle açıklanabilir. Başka bir ifadeyle Kur'an'da yer alan akıl, bir nesneye verilen isim olmaktan ziyade görev/vazife anlamındadır. Böylece insanın akıl vasıtasıyla düşünmesi, üretmesi, deney ve tecrübeyle bilgi sahibi olması ve böylece hakikati bulması teşvik edilmektedir (Karasu, 2020: 21).

Eleştirel düşünme ve öz eleştirin sadece kişiler için değil toplumlar için de önemli bir muhasebe yöntemi olduğu söylenebilir. Kur'an'dan hareketle hem birey hem de toplum için hakikate ulaşmanın yollarından birinin eleştirel düşünme becerisini kazanma ve öz eleştiri yapabilme olduğu belirtilebilir. Bu anlamda Hz. Adem ve eşinin yasağı çiğnediklerini anladıklarında; Ey Rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik, yaratılış gayemize aykırı hareket ettik; bizi bağışlamaz, bize merhamet etmezsen büyük zarara uğrayanlardan olacağız (A'raf, 7/23) demeleri bunun en önemli göstergelerindedir. Hatalara karşı açık, ilkeli ve dürüst olanlar, nefislerini temize çıkarmadan hatalarıyla cesurca yüzleşebilirler. Allah'ın Hz. Yusuf'un kıssası aracılığı ile insanlardan istediği açıktır. "Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, Rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir." Ayette görüldüğü gibi kişinin kendisiyle gerçek manada yüzleşebilmesi, öz eleştiriye zorunlu kılmaktadır. Dahası Allah'ın Hz. Peygamberi uyarması neticesinde o da öz eleştiri ile yaptığı uygulamaları tekrar değerlendirmiştir (Elmas, 2019: 159). Bir anlamda iç muhasebe olan öz eleştiri, kişinin düşünme tarzındaki benmerkezci yapıyı görerek, bunu düzenleyebilmesidir. Nefisini sorgulayarak yaratış amacına ters uygulamaları fark etmesi, pişmanlık duyup bundan dönmesidir. Bir mü'minin kendi zaaflarının, kusurlarının farkına varması tövbe ve istiğfarla Rabbine sığınmasını beraberinde getirir. Böylece mümin, Rabbinin koyduğu ilkeleri dikkate alarak şahsiyetini ıslah ve ikmal edebilir (Tırşak, 2017: 13).

İslam'da önemli bir yer tutan "tövbe" kavramını da öz eleştirel düşünmeyle değerlendirmek zordur. Ruhun Allah'a açılışını ve yücelişini hedefleyen tövbe, "dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme" (Topaloğlu 2020) biçiminde tanımlanır. Dinde yerilenin kişinin bu dünya ve ahreti için zararlı olan şeyler olduğu dikkate alındığında bir anlamda dinin, kişiden öz eleştiri yaparak yanlışlardan dönmesini istediği söylenebilir. Zira Allah pek çok ayette akılların kullanılarak yanlıştan dönülmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır (Hud, 11/3; Tahrîm, 66/8; Karasu, 2019).

Öz eleştiri, kişisel analiz ve onarım olarak da değerlendirilebilir. Örneğin kibrinden dolayı hatalarını kabul etmeyen kişi bir müddet sonra kendisini kusursuz görebilir. Oysa hata işlemek insan hayatının bir gerçeğidir. Hatalardan ders çıkarılması ise ancak öz eleştiri ile mümkündür. "...nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir." (Şems, 91/9) ayetiyle Allah bir anlamda otokontrol olarak öz eleştiriye teşvik etmektedir.

Öz eleştiri doğru benlik algısının edinilmesinde de başat rol oynamaktadır. Kişinin hali hazırdaki benlik algısı ile ideal benlik algısını birbirine yakınlaştırması ancak öz eleştiri ile mümkün hale gelir. Zira kişi, bulunduğu yer ile varmak istediği yer arasındaki mesafeyi bu şekilde kapatabilir. Böylece kişi, bencil eğilimlerinden ve enaniyet duygusundan kurtulmanın yolu olarak kendisine ben kimim? Hayatta yaşam hedefim nedir? Doğru yaşam için neler yapabilirim? gibi sorulara Kur'an merkezli çözüm bulabilir (Tırşak, 2017: 132).

Kişinin öz eleştiri yaparken Kur'an ve Sünnet merkezli değer ölçütlerini belirlemesi önemlidir. Aksi takdirde kişi öz

eleştiriden saparak, öz suçlamaya yönelebilir. Bu durumda kişi, fitratından ve kendi gerçekliğinden uzaklaşır. Ümitsizlik, suçluluk, güvensizlik ve mutsuzluk insanın en yoğun yaşadığı duygular haline gelir. Dolayısıyla kişinin kendisini objektif dini ilke ve değerlere göre değerlendirmesi gerekir. Bu anlamda Hz. Peygamber özelinde Allah'ın öz eleştirinin usulünü göstermesi dikkate değerdir. Hz. Peygamber insanların şirk bataklığından çıkmada direndiklerini görmüştür ve bu durum onu ruhen daraltmıştır. Bu durumdan bir anlamda kendisini sorumlu tutması neticesinde; “İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!” (Şuarâ, 26/3). “Sen ancak bir uyarıcısın” (Gâşiye, 88/21) şeklinde uyarıyla karşılaşmıştır. Burada gözden kaçmaması gereken husus, öz eleştirinin de bir usule ve İslami ilkelere göre yapılmasının gerekliliği ve bir öz suçlamaya dönüşmemesidir.

5. Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri Becerisi Kazandırma

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin geliştirilmesi noktasında ortak bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte örgün eğitim ortamında iki yaklaşımdan söz edilebilir. Birincisi ayrı özel bir ders aracılığı ile ikincisi müfredatta yer alan diğer derslerde yapılabilecek düzenlemelerle bu becerilerin öğrencilere kazandırılmasıdır. Ülkemizde her iki yönlemler öğrencilerin “öğrenmeyi öğrenme” noktasında yetiştirilmesine yönelik çabalar mevcuttur. İlk anlayışın örneği olarak Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından seçmeli olarak programa yerleştirilen “düşünme eğitimi” adlı dersi ifade etmek mümkündür. İkinci anlayış ise Din derslerinin de yer aldığı müfredatta yer alan diğer dersler aracılığı ile öğrencilerin düşünme becerilerinin geliştirilmesinin gerektiğine yönelik görüşür.

Din dersi aracılığı ile öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin geliştirilmesi, onların akıl ile vahiy ilişkisini doğru kurabilmelerine katkı sağlar. İnanç, ibadet, ahlak konularında mantıklı ve tutarlı bir felsefeye sahip olarak hayatlarını ikame etmelerine yardımcı olur. Bu beceriler, öğrencileri küreselleşen dünyamızda farklı din mensuplarını anlama noktasında bilişsel olarak yetkinleştirir. Onları metni tartışmaksızın kabul etmekten (Bilgin, 2019: 49), mezhep, tarikat, cemaat taassubundan ve bilinçsiz taklitlerden uzaklaştırır.

Öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerini geliştirmede en önemli husus, akla işlevsellik kazandıran strateji, yöntem ve teknikleri kullanabilen öğretmenin varlığıdır. Ayrıca eleştirel düşünme becerisinin öğrencilere kazandırılması konusunda, öğretmenin resmi sorumluluğu bulunmaktadır. Öğretim programında yer alan; “Eleştirel düşünme, problem çözüme ve performanslarına ait gelişmelerini özendirmek için çeşitli öğretim stratejileri uygular.” (Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2002) ifadesi, eleştirel düşünme becerisi geliştirmesi hususunda, Din dersi öğretmenlerini görevli kılmaktadır (Aydın, 2019: 417). Ancak Din dersleri öğretmenlerini yetiştiren İslami ilimler ve İlahiyat fakültelerinde eleştirel düşünme adlı bir ders bulunmamaktadır. Mantık ve Kelam derslerinin de bu noktada yeterli olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla öğrencilerin eleştirel düşünme becerisini geliştirecek din dersi öğretmenlerini destekleyen bir kurum da yoktur. Bu

durum, zamanla derslerin sorgulamaya açık olmayan, dogmatik bilgilerin verildiği dersler hüviyetini almalarına sebep olabilmektedir (Kılıç, 2019: 435-436)

Toplum bir bütündür ve onun değişimi için kültürel atmosferin değişimi önemlidir. Dolayısıyla eleştirel düşünme ve öz eleştiriye destekleyecek dış çevre ve okul/sınıf ortamının hazırlanması gerekir. Düşünmeksizin itaati benimseyen bir kültürde öğrencilerin eleştirel düşünme ve buna bağlı olarak öz eleştiri becerisi kazanmaları oldukça zordur. Bu durum, öğretmenin sınıf ortamında kullanacağı yaklaşıma ek olarak öğrencinin aile ve diğer dış çevrenin de öğrencilerin akıllarını kullanmalarına, öğrenmelerinin sorumluluğunu almalarına yardımcı olmalarını zorunlu kılmaktadır.

Dil ve düşünme arasında bir bağ bulunmaktadır. Dil için düşünmeye, düşünmek için dile ihtiyaç vardır. Eleştirel düşünmenin gerçekleşmesi için öncelikle din dilinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Dine ait kavramlarla düşünme gerçekleşeceğinden öğrencilerin hem niteliksel hem de niceliksel olarak yeterli kavrama sahip olması önemlidir. Örneğin sadece 32 farzı ezberletmek, kalıcı ve anlamlı bir öğrenmeye katkı sağlayamaz. Bundan dolayı öğrencinin kullandığı kavramı bilmesi, anlamlandırması gerekir. Dil ile ilgili diğer önemli bir husus ise dilin kullanımudur. Toplumda alimlerin, imamların ve Din dersi öğretmenlerinin arasında yaygın olan olumsuz bir dil kullanım alışkanlığı vardır. Din ile ilgili konuyu anlatan kişilerin Kur'an ve Sünnetten çıkardığı anlamı, “Kur'an böyle buyuruyor”, “Allah böyle emrediyor.” şeklinde kullanmaları, muhatabın düşünmesine izin vermediğinden eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişmesine engel olduğu söylenebilir. Oysa ilk dönem Müslümanlar, dini metinler ile ilgili yorum geliştiren âlimler, sözlerinin sonunda “Doğrusunu en iyi Allah bilir” demekteydiler (Ercüment, 2019: 510). Öğrenmenin gerçekleştiği sınıfın kültürel ortamı da eleştirel düşünme ve öz eleştirinin gelişmesinde etkilidir. Özgür bir öğrenme ortamında, düşüncesini ifade ettiği için yerilmeyeceğini, alaya alınmayacağını bilen bir öğrenci kendi öğrenmesini daha kolay yapılandırır. Öğrenci aktif olarak öğrenme süreci üzerinde düşünerek, öğrenme stilini belirleyebilir. Konunun mahiyetine bağlı olarak öğrenme stratejileri geliştirebilir, sabır erdemi de öğrenilebilir (Koca, 2019: 131). Dolayısıyla bu öğrenme ortamında eleştirel düşünme ve öz eleştiri kültürü gelişebilir. Bu anlamda okullar, öğrencilerin kendilerini özgürce ifade ettikleri, düşüncelerini yönetebildikleri, öz eleştiri becerisi kazanabildikleri yerler olmalıdır (Ev, 2014: 426).

Öğretmenin sınıf ortamında kullandığı öğretim yöntem ve teknikleri, eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bu anlamda Din dersi öğretmenlerinin kullanabileceği bazı yöntem ve teknikler vardır. Bu tekniklerin ortak özellikleri; öğretim sürecinde öğrencilerin aktif olmalarını, bir olay ya da olguya farklı birkaç açıdan bakabilmelerini ve grup çalışmalarını desteklemeleridir. Ayrıca öğretmenin eleştirel okuma, aktif dinleme, serbest tartışma (Şahin, 2018: 41), doğru soru sorma, analitik yazarlık, karşılaştırmalı analiz, 5N1K ve dinamik değerlendirme gibi aktivitelerle öğrencilerin bu becerileri kazanmalarına yardımcı olması gerekir.

Biz burada önemli gördüğümüz birkaç yöneme yer vermek istiyoruz.

Altı Şapkalı Düşünme Tekniği/Altı Uygulama Ayakkabısı: Altı şapkalı düşünme tekniği yeni fikirler üretmeyi, düşünceleri ve önerileri belli düzende sunmayı ve sistemleştirmeyi sağlamaya katkı sağlayan bir tekniktir. Çok yönlü, eleştirel, analitik ve yaratıcı düşünmeyi sağlayan bu teknik; uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme basamaklarındaki hedef davranışların kazanılmasında kullanılabilir. Farklı renklerdeki şapkaların kullanıldığı bu teknikte, her şapka amacı ve bakış açısını temsil eder. Bu teknikte öğrencilere farklı renklerde şapkalar verilebileceği gibi, bir öğrenciye farklı şapkalar da verilebilir. Beyaz şapka ilgili soruna/olaya tarafsız, net bilgilerle ve nesnel olarak yaklaşmayı; kırmızı şapka duygusal, içgüdülere ve sezgilere dayalı bakmayı; siyah şapka şüpheci, zayıf, risk ve kötümserlik üzerinden değerlendirmeyi; sarı şapka iyimser, olumlu, avantaj ve getirilere yoğunlaşmayı; yeşil şapka farklı düşünmeyi, yaratıcılığı ve alternatif çözümler üretmeyi; mavi şapka farklı görüş ve önerileri sentezleyip sistemleştirip bir bakıma sonuç çıkarmayı temsil eder. Din eğitiminde problem çözme etkinliği olarak altı şapkalı düşünme tekniğinden yararlanmak mümkündür (Şenşekerci & Bilgin, 2008: 34-35; Kılıç, 2019: 438-439).

Altı Ayakkabı Uygulama tekniğinde; ise uygulamayı çağrıştırdığı için sembol olarak ayakkabılar kullanılmış ve teknik sembollere bağlı olarak altı ayakkabı uygulama tekniği şeklinde anılmaktadır. Farklı durumlar için farklı ayakkabı sembolleriyle uygulama yapılmaktadır. Lacivert resmi ayakkabı; rutin işleri ve resmi prosedürleri; gri spor ayakkabısı araştırma yapmayı, bilgi toplamayı ve delilleri kullanmayı; kahverengi yürüyüş ayakkabısı uygulamada inisiyatiflerden ve esneklikten faydalanarak sonuca ulaşmayı; turuncu lastik çizmeler acil müdahaleyi ve güvenliğin sağlanmasını; pembe ev terliği insanların duygu ve düşüncelerine karşı hassas olmayı; mor binici çizmesi ise uygulamada bir yetkinin sağladığı üstünlüğü kullanmayı temsil eder. Edward De Bono tarafından sistematize edilen altı şapkalı düşünme ve altı ayakkabı uygulama teknikleri bireylerin farklı açılardan bir olay/durumu değerlendirerek doğru olanı ya da doğruya yakın olan anlamı elde etmeyi amaçlar. Din eğitiminde bu yöntemler, öğrencilere dini bir olayı farklı boyutlarıyla değerlendirme becerisi kazandırma imkânı sağladığından önemlidir. Ayrıca istişare, şura gibi pek çok İslami anlayışın kazanılmasına katkı sağlar.

Beyin Fırtınası: Beyin fırtınası, gerçek ya da kurmaca problemlere yönelik çözüm önerileri geliştirmek veya bir konuyu netleştirmek amacıyla kısa sürede uygulanan grup tartışma tekniğidir. İki etapta oluşmaktadır. İlk etapta sorunla ilgili bütün öğrencilerin katılımıyla kısa sürede çokça fikir üretilir. Söylenenlerin kalitesinden çok; sayıları ve olağan dışı olmaları önemlidir. İkinci etapta, üretilen fikirlerin eleştirel bakış açısıyla tasnifi yapılarak nitelikli çözümlere ulaşılır. Bu tekniğin sağlıklı uygulanabilmesi için öncelikle öğrencilerin kendi fikirlerini özgürce ifade edebilecekleri bir sınıf atmosferinin yaratılması gerekir. Bu teknikte, reddedilme, küçük düşme kaygıları yerine öz güven ve cesaret duyguları kazanan öğrenciler bir taraftan grup içerisinde kendilerini ifade ederken öte yandan da yaratıcı, özgün, farklı, çılgın fikirler geliştirebilirler (Paul ve Elder, 2020; Şenşekerci & Bilgin, 2008: 34-35; Kılıç, 2019: 438-439).

Beyin fırtınası tekniğinde sorular, istenenin aksi şekline dönüştürülerek de uygulanabilir. Literatürde ters beyin fırtınası olarak isimlendirilen bu tip sorularla öğrencilerin düşünme melekeleri harekete geçirilebilir. Örneğin “Büyüklerle saygının, küçüklerle sevginin olmadığı bir dünya için neler yapılmalıdır?” sorusu ile öğrencilerin konu üzerinde düşünmeleri sağlanabilir.

Hz. Ömer henüz çocukken İbn-i Abbas’ı meclise dâhil etmiş ve ayetlerin kastettiği mananın anlaşılmasında yetişkinler gibi onun da görüşlerine başvurmuştur. Hz. Ömer, “Yeğenim görüşlerini söyle, kendini küçük görme” diyerek fikirlerini beyan etmede onu teşvik etmiştir. Bu örnekteki gibi öğretmenin her öğrenciye kendi düşüncelerini ifade etme ortamı sağlaması söz konusu becerilerin gelişmesine katkı sağlar.

Empati/ Tarihsel Empati: Empati, bireyin kendisini karşısındakinin yerine koyarak o bireyin duygu ve düşüncelerini hissetmesi, onu anlamaya çalışması ve ona iletmesi sürecidir. Tarihsel empati ise bugünün değer yargılarından ve bakış açısından uzaklaşarak dönemin şartlarına uygun olarak geçmişte yaşayan insanların amaç, düşünce ve duygularını onların gözüyle anlama ve açıklama becerisidir. Çeşitli bilişsel beceriler ve eldeki kanıtları kullanarak empati yapabilen kişi, kendi zihinsel kapasitesini arttırma yoluna girmiş olur. Başka bir deyişle kişi ne kadar farklı ve iyi empati yapabiliyorsa üst düzey zihinsel becerilerini o derece iyi kullanıyor demektir. Eğitimde daha çok soyut işlem döneminde uygulanan bu yöntem, birlikte yaşamaya da ciddi katkı sağlar. Empati yöntemiyle kişi, olayları farklı açılardan değerlendirme ve daha sağlam karar verme becerisi kazanır. Böylece eleştirel düşünme ve öz eleştiri yapma becerilerini kazanır. Hz. Peygamber tebliğ görevini yerine getirme sürecinde empati yönteminden çokça yararlanmıştı. Örneğin zina yapmak istediğini belirten gence, buldurma yoluyla empati yaptırmış ve gence bu fikrin yanlış olduğunu buldurmuştur. Hz. Peygamber farklı kimselerin perspektifinden olayın nasıl görüldüğünü göstermeye çalışmıştır.

Keşfederek öğrenme (Buldurma): Buldurma yöntemi, öğrencilerin belli bir konudaki mevcut bilgilerinden hareketle yeni bilgilere ulaşmasını sağlayan bir yöntemdir. Buluş stratejisine dayanan yöntemde öğrencilerin tümevarım yoluyla ilkelere ve genellemelere ulaşması beklenir. Öğretmen beklenen, mantıklı sorularla öğrencilerin yeni bilgiler edinmelerine aracılık etmektir. Bunun için öğretmenin, öğrencilerin hazırbulunmuşluklarını ve ön öğrenmelerini dikkate alarak öğretim sürecini yapılandırması gerekir. Buldurma yöntemi düşünme yeteneğini geliştirmede önemli katkı sağlayabilecek bir yöntemdir.

Buldurma yöntemi çok farklı şekillerde uygulanabilir. Bunlardan en dikkat çeken sokratik tartışma tekniğidir. Bu teknik, alaysı ve doğurtmaca aşamalarından oluşur. Alaysı aşamasında öğrencilerin doğru bildikleri yanlışların tespit edilmesi, doğurtmaca aşamasında ise ipuculu sorularla öğrencilerin yeni bilgiyi edinmeleri sağlanır. Sokrat semineri olarak bilinen teknik ise daha çok yazılı metinlerin anlaşılmasında uygulanır. Öğrencilerin metindeki düşünceleri bulmaları ve tahlil etmelerine dayanır. Sokrat seminerinde çember şeklinde oturan öğrenciler tartışarak metni birlikte anlamaya çalışırlar. Öğretmen rehberliğinde

öğrencinin bilgiye ulaşması ve bilgiyi yapılandırması, öğrenciyi aktif kıldığından onun üst düzey zihinsel becerilerini kullanmasına katkı sağlar. Okunan parçanın kaynağı, gerekçesi delilleri, etkileri ve sonuçları tahlil edilir (Şahin, 2018: 42). Bu yöntemlerle işlenen ders, öğrencinin daha sonra karşılaştığı olayları daha eleştirel değerlendirmesi ve kimi zaman öz eleştiri yapmasına katkı sağlar.

Cibril hadisi olarak bilinen hadiste melek Cebrail ve Hz. Peygamber arasında geçen diyalog buldurma yönteminin örneği olarak zikredilebilir.⁴ Bu diyalog, Resulullah'ın aktif buldurma yöntemi ile tebliğ vazifesini yaptığının göstergesidir. O, kişinin bilgilerinden hareketle doğruya ulaşması noktasında rehberlik etmiştir. Böylece kişi, eleştirel düşünme becerilerinden faydalanmış, daha sonra öz eleştiriyi hatasını kavramış ve nihai olarak bu süreci tövbe ile sonuçlandırmıştır.

Rol yapma: Öğrencilerin kendi duygu ve düşüncelerini bir başkasının kimliğine bürünüp o kişi gibi davranarak ifade ettikleri yaşantıya dayalı anlatım tekniğidir. Bu tekniğin temel amacı, başkalarının düşüncelerini, hissettiklerini ve davranışlarını anlamaya çalışmaktır. Başkalarının farklı durumlarda nasıl tepkide bulunacağını anlamak, bir olayın farklı açılardan nasıl görüldüğünü anlamaya yardımcı olur. İşbirliğini gerektiren bu teknik, gerçek dünyada da insanların birlikte yaşamasına ciddi katkı sağlar. Teknikle öğrenciler duygularını tanırlar ve düşüncelerinin bilincine varırlar. Bir bakıma öz eleştiri yapma fırsatı elde ederler. Bunlara ek olarak bu yöntem, sorunla baş etme, problem çözüme, olaylara farklı açılardan bakma, empati yapma, toplumsal olayları derinlemesine kavrama gibi noktalarda öğrencilere katkı sağlayan bir tekniktir. Drama (yaratıcı drama) ise tiyatral ve doğaçlama tekniklerinden yararlanılarak bir olay, fikir, durum veya yaşantının oynusu süreçlerle canlandırılmasıdır. Öğrencilerin hayal dünyalarını ve yaratıcılıklarını kullanmalarına imkân sağlayan bu teknik, rol yapmadan farklı olarak sabit bir metne dayalı olmaktan ziyade doğaçlamaya dayalıdır. Başka bir deyişle rol oynamada roller önceden dağıtılıp öğrencilerin o rollere bürünmeleri için zaman verilirken, dramada öğrenci verilen rolü istediği şekilde canlandırabilmektedir. Rol oynama ve drama teknikleri öğrencileri akıllarını kullanmaya, başkalarını anlamaya, böylece birlikte yaşama becerisi geliştirmeye sevk eder. Bu teknikte öğrenciler öğrenmeyi, eğlenme ve deneyimlemeyle gerçekleştirdiklerinden öğrenme kalıcı olur.

Entelektüel Normlar Etkinliği: Entelektüel normlar, bir kimsenin herhangi bir konu hakkında düşünürken, düşüncesini geliştirmek için dikkate aldığı normlardır. Bunlar; açıklık, kesinlik, belirginlik, akla uygunluk, derinlik, yoğunluk, mantıklılık, anlamlılık ve dürüstlüktür (Şenşekerci & Bilgin, 2008: 34-35). Açıklık; öğrencilerin

açık ve açık olmayan ifadeler arasındaki ayrımı yapma becerileri kazanmaları için öğrencilere açık olmayan ifadeler verilerek, ifadenin içerebileceği olası anlamları bulma işlemini ifade eder. Kesinlik, öğrencilerin her açık ifadenin kesin olmayabileceğini keşfetmelerini ifade eder. Bunun için öğrencilere açık olmasına karşın kesin olmayan olgusal bildireler verilerek, bildirgenin içeriğini araştırmaları ve elde edilen bulguları sözlü ya da yazılı olarak ifade etmeleri istenir. Belirginlik, öğrencilerin belirli bir probleme yönelik belirgin bir bilgi birikimi olmaksızın problem çözmenin olanaksız olduğunu sağlamak için uygulanır. Akla uygunluk, öğrencilerden önce belirli bir koşul, sorun ya da tartışmalı durumu tanımlamaları; ardından açık, kesin ve belirgin olmasına karşın koşullara, soruna ya da tartışmalı duruma uygun olmayan bir durumu bulmaları istenir. Derinlik, öğrencilerin açık, kesin, belirgin, koşullara uygun fakat yüzeysel ifade içeren bir metin üzerinde çalışmalarını ve bu metinde yer alan temel problemi ifade etmeleri sağlanır. Ardından, temel problemi nasıl aktardığının ve yaklaşımın neden yüzeysel olduğunun açıklanması ve problemin başka nasıl ifade edilebileceğinin sözlü ya da yazılı olarak tanımlanması istenir. Yoğunluk, öğrencilerin farklı argümanlara göre farklı yargılar geliştirilebilen bir ifade üzerinde çalışmalarını sağlanır. Ardından, her bir yargı için ayrıntılara girilmesi ve kişisel görüşlerin bir kenara konularak her bir yanıtın formüle edilmesi istenir. Daha sonra yargılardan her birinin bu yargıyı benimseyen birinin gözüyle sunulması sağlanır. Mantıklılık, öğrencilerin mantıksız bir düşünce içeren bir metin üzerinde çalışmalarını sağlanır. Ardından, düşüncenin dayandığı konunun, mantıksız olduğuna inanılan düşüncenin neden öyle olduğunun ve bu düşüncenin temel bulgularının neler olduğunun açıklanması istenir. Anamlılık, öğrencilerin öncelikle alışılmış etkinliklere nazaran anlamlı etkinliklere ne kadar zaman harcadıklarını düşünmeleri sağlanması işlemidir. Dürüstlük; öğrencilerden evrensel entelektüel normlar konusunda geliştirmiş oldukları varsayımları gözden geçirmeleri ve bu varsayımların duruma uygun olup olmadıklarına karar vermeleri istenir. Ardından, duruma uymayan varsayımların her biri için, bağlama uygun yeni varsayımlar geliştirmeleri sağlanır (Paul ve Elder, 2020; Şenşekerci & Bilgin, "2008: 34-35; Kılıç, 2019: 438-439).

Tartışma: Demokratik tutum, sosyalleşme ve birliktelik ruhu kazandırmanın yanında öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştiri yapma becerilerinin gelişiminde önemli bir yöntemdir. Tartışma yöntemine dair Kur'an'da örnek bulmak mümkündür (Ra'd,13/16; A'raf, 7/106; Enbiya, 21/59-67; En'am, 6/108). Dahası İslam tarihinde de eğitim öğretimin en önemli yöntemlerinden biri olmuştur (Makdisi, 2015: 170)⁵ Bu yöntem Müslümanların Müslüman olmayan diğer halklara karşı hoşgörü edinmelerine katkı sağlamıştır (Buğda, 2019: 413). Ayrıca, Kur'an tartışma usulüne dair örneklerle de yer vermiştir. "Sen (kötülüğü) en güzel olan

⁴ Cebrail: Ya Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle? Hz. Peygamber: İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir. Cebrail: Bana imandan haber ver! Hz. Peygamber: Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır. Cebrail: Doğru söyledin. Bana ihсандan haber ver! Hz. Peygamber: Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür. Cebrail: Bana kıyametten haber ver! Hz. Peygamber: Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi değildir. Cebrail: O hâlde

bana alâmetlerinden haber ver. Hz. Peygamber: Cârîyenin kendi efendisini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir

⁵ Makdisi, İbni Akil'in kendi fıkıh kitabında kullandığı yöntemi şöyle izah ettiğini belirtir: Bu eserimde şöyle bir metot izledim: Mantıkî bir sırayla önce kendi görüşlerimi (mezahib) , ardından delilleri (hucec), sonra itirazları (es'ile), ardından itirazlara verilen cevapları (ecvibe) sonra (karşı tezi benimseyenlere ait) sözde delilleri (şübeh), ardından bu (yanlış delilleri çürütmek için verilen) cevapları (ecvibe) sundum. Amacım yeni başlayanlara tartışma metodunu öğretmektir.

davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!” (Fussilet, 41/35). ‘Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.’ (Nahl,16/125). De ki (Habibim) işte bu benim yolumdur. Ben insanları Allah’a (körü körüne değil) bir basiret üzere davet ediyorum. Ben de bana tabi olanlar da (böyleyiz)’ (Yusuf, 12/108).

Ayetlerde de görüldüğü gibi tartışma tekniğini uygularken güzel bir üslup ve akli dayanaklarla temellendirmeye riayet etmek esastır. Günümüz din eğitiminde tartışma yöntemi; çember, panel, zıt panel, münazara, kartopu, akvaryum, sempozyum, forum, açık oturum, hızlı tur gibi pek çok şekilde uygulanabilir. Önemli olan öğrencilerin kendi öğrenmelerinin sorumluluklarını almaları ve olası eksikliklerini görmelerinin sağlanmasıdır.

6. Sonuç

Eleştirel düşünme, hakikati anlamak için akli işlevselleştirmek ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek amacıyla kişinin kendi düşünce sistemindeki yapıları ustaca yönetmesi şeklinde tanımlanabilir. Küreselleşen dünyada bilgi yığınları arasında doğruyu bulmak, dini kendi siyasi emelleri için kullanmak isteyenlere karşı uyanık olmak, farklılıklara karşı tahammül geliştirmek, taklitten ve taassuptan uzak dini bir anlayış geliştirmek için eleştirel düşünme becerisi edinmek şarttır. Eleştirel düşünme becerisini edinmek beraberinde öz eleştiri yapmayı da gerektirir.

Öz eleştiri, eleştirel düşünmeye bağlı olarak kişinin kendini adilce sorgulaması anlamına gelir. Bu sorgulama esnasında kişinin kendisini kıyaslayacağı ölçüt Kur’an ve Sünnet merkezli olmalıdır. Öz eleştiri neticesinde gerekirse tövbe mekanizması işletilmelidir. Bununla birlikte eleştiride olduğu gibi öz eleştiride de İslami usul takip edilmelidir. Aksi durumda batıda olduğu gibi öz eleştiri, öz suçlamaya dönüşebilir.

Kur’an ve sünnet insana bahşedilen aklın kullanılması noktasında gerek kevnî ayetlerden gerekse kitabi ayetlerden dersler çıkarılarak hareket edilmesi gerektiğini vazedir. Din eğitimi Kur’an’ın bu yaklaşımını ve eğitim bilimlerindeki verileri dikkate alarak eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerini muhatabına kazandırmak için yeni yol ve yöntemler geliştirmek zorundadır. Çünkü şuan toplumda asıl sorun eleştirme değil, öz eleştirme yetersizliğidir. Öz eleştirme becerisi aynı zamanda tahammül anlayışının kazanılmasında temel unsurdur.

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin elde edilmesinde, öğretmen yetiştirmeden farklılıklara tahammül gösteren uygun bir sınıf kültürünün/ ortamının oluşturulmasına kadar bütün unsurlar ve safhalar önemlidir. Dil ve düşünce arasındaki irtibat dikkate alınarak din dilinin hem zenginleştirilmesi hem de kullanım usulü noktasında hassas davranılmalıdır. Ayıca öğrenme ortamında öğrencilerin akıllarını işlevselleştirecek aktiviteleri incelemek esas olmalıdır. Bunun için altı şapkalı düşünme tekniği, beyin fırtınası, sokratik tartışma, entelektüel normlar etkinliği, tartışma gibi yöntem/tekniklere yer verilebilir.

Kaynakça

- Aktaş, H. (2020). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Düzeyleri İle Öğretmen Özyeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişki. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(109), 47-64.
- Akto, A. (2019). Eleştirel Düşüncenin İnşasında Temel Bir Dinamik Olarak Kur’an. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. II/579-601. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Ali, M. M. (2014). Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem. çev. Hülya Çınar. *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3(2),156-172.
- Arca, A. (2019). Kerramiyye’nin Antropomorfist Allah Tasavvurna Fahrettin Razi’nin Yönelttiği Eleştiriler. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. II/245-262. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Aydın, Y. (2019). Ortadoğu’da Toplumsal Barışın Sağlanmasında Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Rolü: Ürdün Örneği. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. II/413-419. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Batar, Y. (2019). Kur’an’da Eleştirel Düşünme Eğitimi-Kavramsal Bir Analiz. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. I/55-73. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Bilgin, A. (2019). Anlam Değişimleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. I/44-53. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Buğda, S. (2019). İslam Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmilerin Dini Yaşam Hakları. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. III/403-414. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Cox, Brian J. vd. (2007). Self-Criticism, Maladaptive Perfectionism, And Depression Symptoms In A Community Sample: A Longitudinal Test Of The Mediating Effects Of Person-Dependent Stressful Life Events. *Journal Of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly*, 23(4), 336-349.
- Çorapçıgil, A. (2014). *Öz Değerlendirme Destekli Fizik Laboratuvar Uygulamalarının Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Doğan, Tayfun vd. (2013). Öz-Eleştiri ve Mutluluk. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21(1), 391-400.
- Deniz, M. Engin vd. (2012). Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(23), 428– 446.
- Demir, M. (2010). *Kur’an’da Tevazu Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Elmas, H. (2019). Kur’an ve Hadislerde Hz. Peygamber’e Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamberin Tavrı. *İslam*

- Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. I/159-169. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Eğmir, E. (2019). Öğretmen Eğitiminde Yansıtıcı Düşünme Uygulamalarına İlişkin Türkiye’de Yapılmış Çalışmaların Analizi. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(1), 194-212.
- Ercüment, A. (2019). Dini Çeşitlilik Bağlamında Müslüman Toplumlarında Şiddet, Eleştiri ve Birlikte Yaşam Kültürü. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. I/505-520. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Ev, H. (2014). *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık.
- Gülaçar, İ. (2019). Gazzali’de Eleştirel Yöntem- el-Munkız Mine’ d Delal Örneği. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. III/503-511. İstanbul: Ensar Yayınları.
- İnan Kılıç, A. (2019). Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. I/425-443. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Karasu, T. (2020). *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Karasu, T. (2019). Din Eğitiminden Eleştirel Düşünme Eleştiri. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. I/43-456. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Koca, B. (2019). Müslüman Ailede Tahammül Eğitimi. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. II/125-148. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kökdemir, D. (2020). Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi. (Erişim 5 Aralık 2020). http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.
- Makdisi, G. (2015). *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*. terc. Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU & Tuncay BAŞOĞLU. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Nosich, G. M. (2018). *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*. çev. BİRSSEL AYBEK. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Paul, R & Elder, L. (2020). The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts & Tools, 1-22, (Erişim 4 Aralık 2020). https://www.criticalthinking.org/files/Concepts_Tools.pdf;
- Paul, R.& Elder, L. (2020). *Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar*. çev. Merih Bektaş Fidan. (Erişim 2 Aralık 2020). https://www.criticalthinking.org/files/Turkish_CT_Concepts_Tools.pdf
- Seferoğlu S. & Akbıyık, C. (2006). Eleştirel Düşünme ve Öğretimi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30(30), 193-200.
- Şahin, M. (2018). Eğitimde Eleştirel Düşünme. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7(3) 40-49.
- Şenşekerci E. & Bilgin, A. (2008). Eleştirel Düşünme ve Öğretimi. *Uludağ Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1) 15-43.
- Topaloğlu, B. (2020). “Tövbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (Erişim 3 Aralık 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tovbe#1>
- Turşak, M. (2017). Dinî Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirinin Etkisi. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 1(1), 127-140.
- Türk Dil Kurumu. Erişim 1 Aralık 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yıldız, R. (2019). Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkhi Yaklaşım. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı.* ed. Mahsum AYTEPE & Teceli Karasu. I/387-401. İstanbul: Ensar Yayınları.

Extended Abstract

Life is tried to be understood by using the ability to think. Thanks to the ability to think, questions such as who it is, where it is experienced, what are the similarities and differences with other beings are answered. However, both internal and external factors such as environmental conditions, indolence, negligence and devil's deceptions can prevent the individual from seeking the truth. These factors, which prevent the use of the mind, block the truth and prevent the person from reaching it and living a correct life. At this point, critical thinking and self-criticism developed based on it are two important elements that can help a person find the truth in accordance with his nature.

Critical thinking can be defined as the skillful management of structures in one's own thinking system in order to functionalize the mind and to distinguish right from wrong. In the globalizing world, it is essential to acquire critical thinking and self-criticism skills in order to find the truth among the masses of knowledge, to be alert to those who want to use religion for their own political purposes, to develop tolerance against differences, and to develop a religious understanding that is far from imitation and fanaticism.

Critical thinking is a way of thinking that contributes to an individual's better understanding by reflecting on his own feelings, thoughts and behaviors and questioning himself. In this way of thinking, cognitive errors are recognized, inconsistent judgments are eliminated, analysis can be made by looking at the subject from different dimensions, and ideas are analyzed on a realistic basis. Thanks to critical thinking, the person grasps the reason for existence, develops a solid self-imagination and can live by evaluating the world more accurately. On the other hand, individuals who have not developed critical thinking skills live in a way that is trapped in static, dogmatic and egocentric patterns.

Critical thinking is the basis for both criticism and self-criticism. While criticism is conceptually based on the analysis of the other person, society and thought, self-criticism can be expressed as the process of questioning one's own feelings, thoughts and behaviors. In this sense, self-criticism is an internal criticism. In other words, it is an objective evaluation of oneself, a principled, open and honest attitude towards their mistakes. It is the ability to analyze them without clearing the soul, without covering up their flaws, without connecting them to others or the nature of things. Self-criticism is the self-accounting, reasonable, consistent and realistic questioning of a person, group or society. Self-criticism, which is extremely important for the development of individuals and societies to search and find the deficiencies, to do better to improve and supply, to make the work done, to re-evaluate, to review, acts as a control.

Self-criticism, which is internal accounting in a sense, is the ability to see and regulate the self-centered structure of one's thinking style. It is the realization of practices contrary to the purpose of creating by questioning his soul, regretting it and returning from it. A believer's realization of his own weaknesses and faults brings him to his Lord with repentance and forgiveness. Thus, a believer can correct and fulfill his personality by taking into account the principles set forth by his Lord. Allah "... who purifies his soul has attained salvation." (Şems, 91/9), in a sense, encourages self-

criticism as self-control. When making self-criticism, it is important for a person to determine the value criteria based on the Quran and Sunnah. Otherwise, the person may deviate from self-criticism and turn to self-blame. In this case, the person moves away from his nature and his own reality. Hopelessness, guilt, insecurity and unhappiness become the most intense emotions that people experience. Therefore, a person should evaluate himself / herself according to objective religious principles and values.

Self-criticism also plays a major role in acquiring the correct self-perception. With self-criticism, it becomes only possible for the individual to bring the current self-perception and the ideal self-perception closer together. This is because the person can close the distance between the place where he is located and the place he wants to reach. Thus, a person can find a Qur'an-centered solution a way to get rid of his selfish inclinations.

Learning critical thinking and self-criticism skills through religion lesson contributes to their ability to establish the relationship between reason and revelation correctly. These skills cognitively enable the person to understand members of different religions in our globalizing world. It removes them from accepting the text without discussing it, from sect, sect, community fanaticism, and unconscious imitations.

The most important issue in developing students' critical thinking and self-criticism skills is the presence of a teacher who can use strategies, methods and techniques that add functionality to the mind. In addition, the teacher has an official responsibility for the students to gain critical thinking skills. In the curriculum; "He / she applies a variety of teaching strategies to encourage the development of critical thinking, problem solving, and performance." The statement makes Religion teachers responsible. When the teacher does not do his / her duty, the lessons take the form of lessons that are not open to questioning and where dogmatic information is given.

In the acquisition of critical thinking and self-criticism skills, all elements and stages from training teachers to the creation of an appropriate classroom culture / environment that tolerates differences are important. In a culture that embraces obedience without thinking, it is very difficult for students to gain critical thinking and self-criticism skills. In addition, attention should be paid to both the enrichment of the language of religion and the way it is used. In this sense, such as thinking hats technique, brainstorming, socratic discussion, intellectual norms activity, discussion can be used in lessons.



Araştırma Makalesi • Research Article

Fuat Sezgin'in Tespitleri Işığında İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler*

Fundamental Dynamics Feeding the Culture of Criticism in the Tradition of Islamic Thought in the Light of Fuat Sezgin's Findings

Yusuf Batar ^{a, **}

^aProf. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Malatya/Türkiye.
ORCID: 0000-0003-1620-7754

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 09 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Eleştiri kültürü,
İslam düşüncesi,
Bilim tarihi

ÖZ

Bu makalede Fuat Sezgin'in bilim tarihine ilişkin tespitleri ışığında İslam düşünce geleneğinde eleştiri kültürünün oluşumuna kaynaklık eden temel dinamikler analiz edilmektedir. Sezgin'in tespitlerine göre Müslümanların bilimsel üretim süreci; tercüme faaliyetlerinin başladığı sekizinci yüzyıl, alma ve kabul etme safhası; sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren özümseme safhası ve dokuzuncu yüzyıldan itibaren de birçok alanda özgün çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı uzun bir süreçtir. Sezgin'in üç aşamalı olarak ele aldığı söz konusu bilimsel üretim yolculuğunda Müslümanlarda güçlü bir eleştiri kültürünün hâkim olduğunu görebiliyoruz. Nitekim "alma ve kabul etme safhası" olarak isimlendirilen dönemde başka kültürlerle ait eserler ve uygulamalar cesaretle bir şekilde alınmış ve kısa bir süre sonra özümsemiştir. Bu makalede Müslümanlardaki eleştiri kültürünü besleyen bu temel dinamikler, özgüven, yaratıcılık, tekâmül düşüncesi, ilmi hassasiyet, teori ve uygulama bütünlüğü, bilimde evrensellik, çalışma ahlakı ve öğretmen-öğrenci iletişimi başlıkları altında incelenmektedir.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021
Received in revised form: 09 May 2021
Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Critical culture,
Islamic thought,
history of science.

ABSTRACT

In this article, in the light of Fuat Sezgin's determinations on the history of science, the basic dynamics that are the source of the formation of the criticism culture in the Islamic thought tradition are analyzed. According to Sezgin's determinations, the scientific production process of Muslims, the eighth century when translation activities started, the phase of acceptance and acceptance; It is the assimilation phase starting from the second half of the eighth century and the period when original studies in many fields began to emerge from the ninth century. We can see that a strong criticism culture prevails among Muslims in this scientific production journey, which Sezgin handles in three stages. As a matter of fact, in the period called "receiving and accepting phase", works and practices belonging to other cultures were taken courageously and were assimilated after a short time. In this article, the basic dynamics that feed the culture of criticism in Muslims are examined under the titles of self-confidence, creativity, evolutionary thinking, scientific sensitivity, integrity of theory and practice, universality in science, work ethic and teacher-student communication.

1. Giriş

Fuat Sezgin'in bilim tarihi konusundaki tespitleri sadece geçmişi aydınlatmakla kalmamakta, geleceğimize de ışık tutmaktadır. Bilimin tekâmülünü büyük bir nehrin oluşumuna ve akışına benzeten müellif, inanç ve medeniyet ayrımı yapmaksızın bilimlerin, farklı kültür dünyalarından

geçerek yavaş yavaş geliştiğine dikkatlerimizi çekmektedir. Sezgin'in ortaya çıkardığı tarihi kayıtlar, felsefeden, astronomiye, coğrafyadan matematiğe, birçok alanda farklı medeniyetlerin nesilden nesile bu nehri nasıl akıttıklarını göstermektedir. Bu genel tespitin yansısı müellifin, Müslümanların bilimsel gelişimdeki katkılarının boyutlarını ortaya koyan çalışmalarından da çıkartılması gereken çok

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: yusuf.batar@inonu.edu.tr

önemli dersler olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sezgin'e göre Müslümanların öncülüğünde, "800- 1000 yıl devam etmiş yaratıcı bir medeniyet" söz konusudur (Fazlıoğlu, 2004).

Sezgin geçmişin tecrübesinin öğreticilik boyutunu şu sözlerle özetlemektedir: "Söylemek istediğim şey, İslâmî-Arap ilimleri tarihinin araştırılması ve incelenmesi, bugün buna mensup olanlarına zarûrî ve dirilmelerine etkisi olacak bir durum olmuştur. Önce, ecdadı ilimlere nasıl başlamış, nereye ulaşmışlar; ne tür bir çalışma, süreklilik, gerçek zühd, sabır göstermiş, selefî işlerine insafla yaklaşmışlardır; ilimlerin gelişim meselesinde nasıl bir açık anlayış ve hoşgörü sahibi olmuşlardır; kendine güvenleri, yaratılmışların sırrını öğrenmek için sadece insana dayanmaları; ecdadının diğer milletlere göre aynı katkısı olduğu halde, modern ilimlerin gelişimi karşısında içine düştükleri psikolojik buhrandan bazılarını kurtarmak için selefî ahlakından güzel örnek, etkili, yararlı ibret nedir, tüm bunları öğrenmeleri gerekir. Böyle yaparlarsa, İslâmî ilimlerin donuklaşma meselesini, kendi doğru tarihini araştırma ışığı altında gözlemlemiş olurlar (Sezgin, 2002)." Sezgin, Müslümanların bilimsel üretime giden sürecini şu üç aşamada ele almaktadır:

1. Alma/Kabul Etme Safhası: Tercüme faaliyetlerinin başladığı sekizinci yüzyılın başlarından itibaren işleyen süreç.
2. Özümseme ve Hazmetme Safhası: Sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu süreç başlamıştır.
3. Yaratıcılık ve Özgünlük Safhası: Dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren birçok alanda özgün çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı dönem (Sezgin, 2008).

Sezgin'in Müslümanların 800 yıllık bilimsel üretimlerine dair tespitlerinin satır aralarında, bu üretkenliği besleyen bilimsel yaklaşımların izlerini rahatlıkla okuyabiliyoruz. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Müslümanlar Hicri birinci asırdan itibaren başlayan "alma/kabul etme" safhasında karşılaşılan yeni kültürleri ve yeni sosyal şartları etkili bir şekilde okuyup anlamaya çalışmışlardır. Çok kısa denebilecek bir sürede özümseme ve hazmetme safhasından hemen sonra da birçok alanda özgün eserler üretmeye başlamışlardır.

Sezgin'in üç aşamalı olarak ele aldığı söz konusu bilimsel üretim yolculuğunda Müslümanlarda güçlü bir eleştiri kültürünün hâkim olduğunu görebiliyoruz. Nitekim "alma ve kabul etme safhası" olarak isimlendirilen dönemde başka kültürlerle ait eserler ve uygulamalar cesaretli bir şekilde alınmış ve kısa bir süre sonra özümsemiştir. Aslında özümsemiş her yeni eser ve uygulama belirli bir eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle Müslümanlar ötekiyle karşılaştıklarında toptan bir reddiyecilik veya olduğu gibi alıp kabul etmek yerine kendilerine özgü bakış açısıyla bir değerlendirme yaparak karar vermişlerdir. Bu değerlendirme özelliğini eleştirel düşünme yeteneği şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim İslâm ilim geleneğinde seviyeli eleştirinin, şüphenin ve sorgulamanın var olduğunu, ancak zemmetmenin/kötülemenin pek bulunmadığını söyleyen ünlü ilimler tarihçisi, "Elli şüphe bir yakinden evlâdır" sözünün İslâm uygarlığına ait olduğunu belirtmektedir (Kenan, 2003: 75).

Sezgin Müslümanların bu konudaki tutumunu şu şekilde tasvir etmektedir: "Hakikat aşkına diyoruz ki, Müslüman ilim adamları, seleflerinden ilim aldılar, onlardan istifade ettiler.(...) Fakat bu sözden, Müslümanların, seleflerini mutlak manada tenkit etmediklerini ve kadim âlimleri yargılama gücüne sahip olmadıklarını anlamamalıyız. Tam tersine onlar, bu ilimlerle meşgul olmaya başladıkları çok erken tarihlerde seleflerini kritik etmeye başlamışlardır.(...) Bu hususta en az şunu söyleyebiliriz ki, bu daha çok ahlaki bir üslupla yapılan tenkit idi ve bunu yapanlar da, ilimlerin gelişme prensibinin apaçıklığını (sarahat) bilen kimselerdi (Sezgin, 2008: 145)." Bugün yapılması gereken, eleştirel düşünmenin önündeki zihinsel ve duygusal engelleri kaldırmanın yanı sıra bizim geleneğimizde tenkit uygulamasına dair zengin birikimi yeni kuşaklara tanıtmaktır. Böylece belki de çokça ihtiyaç hissettiğimiz "eleştiri ahlakı" konusunda da bir bakış açısı oluşturabiliriz.

Bütün bilim alanlarında üretim yapabilmek ve "kendi ayakları üzerinde durabilmek" için eleştirel düşünme yeteneğine sahip olmak gerekir. Nitekim çağdaş eğitim sisteminde eleştirel düşünme yetkinliğini oluşturmak, temel bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. (Seferoğlu & Akbıyık, 2006: 193).

Tarihe ışık tutan eserleri üreten zihnin eğitildiği iklimin kodlarını çözmek, özlemine duyduğumuz üretken zihinlere tekrar kavuşmamızı sağlayacak bir eğitim sistemi kurmada bizlere ışık tutacaktır. Düne dair tespitler ışığında bugüne ve yarına dair neler yapmamız gerektiğini kararlaştırmak daha doğru olacaktır. Sezgin'in bilim tarihine ve bu kapsamda Müslümanların ürettikleri eserlere dair tespitlerinin satır aralarında üretkenliği besleyen ilmi atmosfere ve eleştiri kültürüne ilişkin önemli tespitler yer almaktadır.

Bu çalışmada öncelikle eleştiri kültürünün beslendiği eleştirel düşünme kavramı üzerinde kısaca durulduktan sonra İslam düşünce geleneğinde eleştiri kültürünü besleyen temel dinamikler Sezgin'in tespitleri ışığında tahlil edilecektir.

2. Eleştirel Düşünme Kavramı

Nitelikli bir düşünme biçimi olarak değerlendirilen eleştirel düşünme kavramının tanımı hakkında oldukça zengin bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür.

Gündoğdu'nun şu tanımı eleştirel düşünmenin kavramsal çerçevesini ortaya koyacak mahiyettedir: "Eleştirel düşünme açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; (2) doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, (3) böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, (4) hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde, (5) kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir (Gündoğdu, 2012: 44)."

Eleştirel düşünmenin dinamikleriyle ilgili yapılan analitik çalışmalarda bu yetkinliğin duyuşsal ve bilişsel boyutlarına işaret edilmektedir. Örneğin Amerika ve Kanada'dan sosyal bilimler, insan bilimleri ve fen bilimlerinden 46 uzmanın katılımıyla eleştirel düşünmeyle ilgili gerçekleştirilen bir

çalışmanın sonucunda şu hususların altı çizilmiştir (Aktaran: Ev, 2014:427): Duyuşsal alanda, bağımsız düşünme, ben-merkezli anlayışı fark etme, adil düşünme, farklı görüşlere saygı gösterme, duygu ve düşünce arasındaki ilişkiyi anlama, peşin hükümlü olmama, yargıyı geciktirme, sorgulama cesareti geliştirme, iyi niyetli ve dürüst düşünme, düşünme azmi geliştirme ve düşünme becerisine güven duymaktır (The Delphi Report, 1990: 11).

Yine aynı uzmanlara göre eleştirel düşünmenin bilişsel becerileri ve bunların alt becerileri de şu şekilde sıralanmaktadır: “Çıkarım: bulguları sorgulama, alternatifleri tahmin etme, sonuçları çıkartma; analiz: fikirleri inceleme, sorgulama; argümanları tanımlama, argümanları analiz etme; açıklama: sonuçları belirleme, prosedürleri savunma, argümanları sunma; bağımsız olarak düzenleme: bağımsız olarak denetleme, bağımsız olarak doğrulama; yorumlama: sınıflandırma, önemini çözümlenme, anlamını açıklama; değerlendirme: iddiaları değerlendirme, argümanları değerlendirmektir (The Delphi Report, 1990: 13).”

Kavramsal çerçeveyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra eleştirel düşünmeyi gölgeleyen bazı ontolojik ve epistemolojik engellere de değinmekte yarar vardır. Gündoğdu'nun tespitlerine göre eleştirel düşünmenin önündeki engelleri şöylece sıralayabiliriz: Benmerkezci düşünme biçimi, eleştirisinin negatif bir faaliyet olduğunu düşünmek, kendi akıl yürütme yeteneğimize duyduğumuz aşırı güven, bir alanın otoritelerini eleştirmeye karşı gönülsüz olmak, duygusal kısıtlamalar (Gündoğdu, 2012: 46-48).

Eleştirel düşünme kavramı çerçevesinde işaret edilen temel beceriler ve yetkinlikleri eleştiri kültürünü besleyen temel dinamikler olarak değerlendirebiliriz. Bu kapsamda İslam düşünce geleneğinde eleştiri kültürünün gelişmesinde de benzer hususların öne çıktığını ve Müslümanların üretkenlik dönemlerinin bu ilişkinin somut bir uygulaması olduğunu söyleyebiliriz.

3. Sezgin'in Tespitleri Işığında Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler

Sezgin'in tespitlerine yakından bakıldığında Müslümanları üretken kılan eleştiri kültürünü besleyen çok önemli bazı dinamiklerin öne çıktığı görülmektedir. Bu dinamikler eleştiri kültürünün nasıl bir atmosferde gelişebileceğini ortaya koyan tecrübe edilmiş ilkelerdir. Bu ilkeleri yine Sezgin'in çarpıcı ifadeleri eşliğinde birkaç başlık altında sıralamak mümkündür.

3.1. Özgüven

Kendimizi ve başkalarını eleştirebilmek için belirli düzeyde bir özgüvene sahip olmamız gerekir. Zira eleştirmek demek yüzleşmek demektir. Doğrularınızı savunabilmek ve yanlışlarınızdan da vazgeçebilmek için sizi ayakta tutacak bir öz güce ihtiyacınız vardır. Özgüven, temelde bireyin kendisine yönelik olumlu duygular geliştirme sonucu kendisini iyi hissetmesidir. Bu iyi hissetme durumuna bağlı olarak kişinin kendisiyle ve bütün çevresiyle olumlu ilişkiler kurması, barışık olması demektir (Akagündüz, 2006). Özgüven aslında genel ve süreklilik arz eden bir kişilik özelliğidir. Arzı bir tutum veya bireysel durumlara göre

ortaya çıkan özel bir tavır değildir (Pervin & John, 2001). Çocukluktan itibaren çevresel etkileşime bağlı olarak şekillenen bu özelliğin oluşumunda yetişkinlerin (ebeveyn, öğretmen, yönetici vs.) yaklaşımı belirleyicidir. Bu konunun psikolojik yönleri kadar sosyolojik ve kültürel boyutları da önemlidir. Özellikle eğitim sürecinde çocuklarımızı cesaretlendirici bir anlayışla yetiştirirsek bu özellik gelişecektir. Yetişen neslin kendisine, kültürüne, geleneğine ve tarihine yönelik olumlu düşünceler taşıması özgüvenin temel taşıdır. Müslümanların üretkenlik dönemlerine baktığımızda bu özgüveni rahatlıkla görebiliyoruz.

Sezgin bu konuda şu tespiti yapmaktadır: “Müslümanlar ecnebi hocalardan öğrendiler, onlarla birlikte çalıştılar, komplekse kapılmadılar, aşağılık duygusu hissetmediler. Bu çok mühim... Yani Müslümanlarda aşağılık duygusu yoktu! Bilgiyi Aristo'dan alınca Aristo'yu düşman görmediler. Ondan “Büyük üstat” diye bahsettiler. Bu tavır bilimin yolunu açtı (Turan, 2010).”

Sezgin'e göre bilimin yolunu açan bu yaklaşım günümüzde de Müslümanların ufku açacak yegâne yoldur: “Ben şu neticeye vardım: Müslümanlar M. 7. yüzyıldan itibaren bilimleri Yunanlılardan, Hintlilerden aldılar. Müslümanların bir meziyeti vardı. O alışlarında Hıristiyan olsun, Yahudi olsun, ne olursa olsun insanları hoca olarak kabul ettiler. Müslümanlar onlardan süratli bir şekilde öğrendiler. İki yüzyıl sonra Müslümanlar bu ilk merhaleyi, yani başkalarından almayı geride bırakarak yaratıcı olmaya başladılar. Hatta Müslümanlar onlardan bilgiyi alırken, hocalarının faziletlerini hiçbir zaman unutmadılar, onu söyleyeyim. Müslümanlar evvela yaratıcı oldular. Bu 800 yıl sürdü. Miladi 850 yılından itibaren, 16. Yüzyılın sonuna kadar Müslümanlar ilimde mütemadiyen yeni şeyler keşfettiler, yeni ilimler kurdular, eski ilimleri geliştirdiler ve ilerde kurulacak bazı bilimlerin temellerini attılar. Bugün Avrupa'daki bilimler, İslam bilimlerinin bir başka coğrafyada, değişik tarihi şartlar içerisindeki devamından ibarettir, diye tanımlıyorum. Ama bugünkü Avrupa'da, Batı'da gelişeni yabancı bulmuyorum. Bizim akrabalarımızın geliştirdiği safha olarak kabul ediyorum. Oradaki bilgiyi yabancı bulmadığım için bende bir aşağılık duygusu da yok onlara karşı (Turan, 2010).”

Sezgin'in bu konudaki temel beklentisi şudur: “Ben burada ilk önce hocalara seslenmek istiyorum. Talebeleri aşağılık duygusundan kurtarmaya çalışsınlar. Türk milletini aşağılık duygusu bir kanser gibi kemiriyor. Tabii ki Batı medeniyetine karşı böbürlenmeyi de kastetmiyorum. Bizim Türklere böyle bir şey var. Müslümanlar bakıyorlar ki Avrupalılar teknolojiye bizden ileri. Mesela Avrupalıların ellerindeki topu görüyorlar ama Avrupalıların o topu bizden aldıklarını bilmiyorlar. Pusulayı görüyorlar ama onların pusulayı bizden aldıklarını bilmiyorlar! Bunları gördükçe aşağılık duygusu gelişiyo (Turan, 2010).”

Ancak Sezgin'in bu konuda ciddi bir uyarısı vardır: “Fakat yanlış biçimde üstünlük duygusuna da kapılmamak gerekir. Sadece ‘biz bu kadar üstünmüştük’ deyip sonra da bir kenara oturmaları, benim hedefim değil. Bütün mesele müthiş bir şekilde gelişen ve 800 yıl insan akıl tarihinde büyük bir rol oynayan bir medeniyetin mensubu olan insanların, bütün bunların nasıl olduğunu düşünmesi, bu medeniyeti geliştiren insan tiplerini tanımasıdır (Turan, 2010).” Geçmişin başarısıyla övünüp kendi üzerine düşenleri yapma

hususundaki tembellik bugünün Müslümanlarının önemli bir sorunudur.

3.2. Yaratıcılık

Sezgin'in İslam düşünce geleneğinin seyrini anlatırken kullandığı anahtar kavramlardan biri de yaratıcılıktır. Ona göre, Müslümanların birçok alanda özgün eserler üretmeye başladıkları safha yaratıcılık evresidir. Cabir, İbn'ul-Heyssem ve Bîrûnî gibi düşünürlerin çeşitli konulardaki özgün ve yaratıcı fikirlerinden örnekler veren Sezgin, bu düşüncelerin ve şahısların ortaya çıkışının tesadüfen olmadığını, uygun çevre ve hazırlanmış şartlarda oluştuğunu ifade etmektedir (Sezgin, 2002: 299). Günümüzde eğitimin temel kazanımlarından birisi olarak belirlenen bu özellik, en genel ifadeyle “problem çözme becerisi” olarak tanımlanmaktadır. Bu yetkinlik kısaca şu şekilde tanımlanmaktadır: “Problemlerin veya bilgedeki boşlukların hissedilmesi, düşünce veya hipotezlerin oluşturulması, hipotezlerin sınanması, geliştirilmesi ve verilerin iletilmesidir (Rıza, 1999).”

Aslında bu beceri eğitim yoluyla sonradan kazanılan bir özelliktir. İçinde doğup büyüdüğümüz sosyal ve kültürel çevrenin bu konuda büyük bir etkisi vardır. İslam düşünce geleneğini bu açıdan değerlendirdiğimizde, her alanda özgün eserlerin üretildiği, dünyaya yön verecek buluşların yapıldığı 16. Asra kadar olan dönemde her açıdan yaratıcılığı besleyen bir sosyal ve kültürel atmosferin olduğu görülmektedir. Yaratıcılığı törpüleyen zihniyetlerin İslam toplumuna hâkim olmaya başladığı sonraki çağlarda ise her türlü üretkenliğin durduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla bugünden yarına yapılması gereken en önemli eğitimsel faaliyet, yeniden yaratıcılık özelliğini geliştirecek bir atmosfer oluşturmak olacaktır. Nitekim Sezgin bu ihtiyacı şu ifadelerle dile getirmektedir:

“En büyük noksanımız, ‘yaratıcılık’ özelliğimizi kaybetmiş olmamızdır. Yaratıcılığımızı kaybediyoruz ve sonra bu yeteneğimizi geliştirmek yerine, mütemediyen başkalarından körü körüne bir şeyler almakla yetiniyoruz. Ben başkalarından, yabancılardan alınmasının düşmanı değilim. Bilakis alınmasının zaruretine inanıyorum. Fakat aşağılık duygusuna kapılmadan ve şuurlu bir şekilde, bu almanın mahiyetini bilerek almalyız. (Sezgin, 2008).”

Geçmişte ve günümüzde yaratıcılığını kaybeden zihinlerin, bu tembelliklerini, geçmişi ve mevcut durumlarını kutsayarak, eleştirel düşünceleri mahkûm ederek haklı göstermeye çalıştıklarını görebiliyoruz. Ancak bu yaklaşımların kısa bir süre içerisinde eldeki birikimlerin berhava olmasına yol açtığına da tarih şahitlik etmektedir.

3.3. Tekâmül Düşüncesi

Müslümanların geçmişte başarılı olmalarını sağlayan önemli bir özellik de tekâmül düşüncesidir. Sezgin bu durumu şu şekilde izah etmektedir: “Bu ‘tekâmül kanunu’ çok mühim. Bakın size bir hadisten bahsettim: (İki günü birbirine denk olan zarardadır) şeklinde. Tekâmül kanunu işte bu! Böyle bir anlayışı öngören dinle başlayan bir medeniyet, tabii ki bu hususta takip edilmesi gereken yolu da döşüyor. İslam âlimlerinin tekâmül kanununu veciz şekilde gösteren sözleri vardır. Mesela, İbni Rüşd diyor ki: ‘Biz bugün birçok şeyi bilemiyoruz. Ama bu demek değildir ki böyle kalacak. Gelecekte yeni imkânlar ortaya çıkacak ve

bizim çözemediğimiz problemler çözüme kavuşacaktır’ (Turan, 2010).”

Eleştiri kültürünün en önemli dinamikleri arasında saymamız gereken tekâmül düşüncesi, eğitimle geliştirilebilecek bir yetkinliktir. Özellikle yetişkinlerin ve herhangi bir alanda otorite olanların genç kuşaklara bu konuda cesaret vermesi gerekir. İdeolojik saplantılar, anakronik tutumlar, geçmişin kutsanması ve özgüven eksikliği gibi eğilimler tekâmül düşüncesinin önündeki en önemli engellerdir. Olanla yetinmek tekâmülün önündeki en büyük engeldir. Yetişen nesli bu tür zihinsel ve duygusal engellere mahkûm etmediğimiz takdirde tekâmül düşüncesi kendi yatağında oluşup gelişecektir. Ancak Sezgin'in tekâmül düşüncesi bir medeniyetin kendi köklerine bağlı kalarak gelişmesini ve yeniliklere yelken açmasını ifade etmektedir. Bu özelliğinden dolayı tekâmül prensibini modernizmin temel bir kabulü sayılan ilerlemecilikten ayırmak gerekir. Zira ilerlemecilikte gelenek karşıtlığı temel hareket noktasıdır (Armağan, 1990: 228). Oysa Sezgin'in temel yaklaşımında geleneğin inkârı değil, kök değerlere bağlı kalarak ilerlemek esas alınmaktadır.

3.4. Faydacılıktan Uzak İlmi Hassasiyet

Sezgin'e göre Müslümanların bütün bilim alanlarındaki uğraşlarında temel saik, kısa vadeli dünyevi menfaatler elde etmek olmamıştır. Kimyadan coğrafyaya, tıptan felsefeye varıncaya dek her bir alanda ter dökken Müslümanlar, bu çabayı adeta bir ibadet aşkıyla yapmışlardır. Ona göre İslam'ın erken döneminde Müslümanlar güçlü bir bilgi susamışlığıyla doluydular; böylelikle öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler (Sezgin, 2008: 1: 169).

Müslümanların ilme ve öğrenmeye yönelik bu yüksek ilgisinin yansımalarını müellif şu şekilde tasvir etmektedir: “Daha 1.H./7. M. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8.yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine (üstüvane) [sütun] sahiptiler. Bu eğitim-öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler yüksek bir akademik stile tanıklık etmektedirler. Bu büyük camiler, 5./11.yüzyılda devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüşmüşlerdi (Sezgin, 2008: 169-170).” Nitekim İslam eğitim tarihiyle ilgili kaynaklar, camilerin ilim halkalarıyla dolup taşıdığını anlatmaktadır. Hatta bir süre sonra camilerin ve mescitlerin yeterli gelmeyişi üzerine medreselerin inşa edildiği, ilgili kaynaklarda aktarılmaktadır (Çelebi, 1998). Yediden yetmişe toplumun bütün kesimlerinin adeta bir seferberlik ruhuyla ve ibadet aşkıyla okumalar yaptığı bir zeminde eleştiri kültürü kendiliğinden gelişip serpilecektir.

Sezgin bu konuda Fransız araştırmacı Roshental'ın şu tespitini paylaşmaktadır: “Belki de, kapsamı hızla genişleyen çeviri faaliyetlerini temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren ne pratik faydacılık, ne de felsefi- teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık yeterli olabilirdi. Eğer Muhammed'in dini, ta başlangıçtan itibaren bilimin rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmemiş olsaydı... 'Bilim' İslam'da böylesine merkezî bir konuma yerleştirilmiş, hatta neredeyse dinî bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri

faaliyeti, olduğundan daha az bilimsel, daha az sürükleyici ve daha çok yaşamak için pek zaruri olanı almaya -gerçekte bilinenden farklı bir şekilde- sınırlanmış olarak kalırdı (Sezgin, 2008: 1: 5).”

Bu ifadeler, Müslümanların bilgiyle olan ilişkisini besleyen dini temele işaret etmektedir. Dolayısıyla bilimin herhangi bir alanıyla uğraşan bir Müslüman bu işi dünyevi bir beklentinin ötesinde uhrevi bir heyecanla yapmaktadır. Bu heyecanı faydacı değerlerle tanımlamak pek mümkün değildir.

3.5. Teori ve Uygulama Bütünlüğü

Eğitime konu edilen teorik içeriğin öğrenci açısından anlamlı olabilmesi için uygulanabilir olması ne kadar gerekliyse, uygulamadaki her türlü etkinliğin de teorik bir derinlikten besleniyor olması gerekir. Aksi halde yüzeysellik sorunuyla karşılaşmak mukadder olacaktır. Sezgin’in bu konudaki mülâhazası şu şekildedir: “Birçok âlime göre Müslümanlarda bir tecrübe, bir de teori var. Müslümanlara göre ne tecrübe ne de teori tek başına kâfidir. Tecrübe, eğer kendisinden evvel bir teori tarafından desteklenmiyorsa ilmi hiçbir neticeye ulaştıramaz. Bu sadece bir bocalama ve uğraşmadan ibaret kalır, ilmin konusu olamaz. Bunu bir kitapta şöyle tanımlarlar: Tecrübeyle teori, bir atın üzerindeki heybe gibidir. Birbirine denk olması lâzımdır. Biri diğerinden ağır basarsa atın sırtından düşebilir (Turan, 2010).” Bu cümlelerde iki şeyin altı çizilmektedir. Birinci husus, her düşünce sisteminin beslendiği kendisine özgü bir felsefesinin var olması ve müntesiplerince benimsenmiş olmasıdır. Diğer önemli husus ise ele alınan meselelerin pratik bir karşılığının olmasıdır. Birbirini besleyen uygulama ve teori bütünlüğü eleştiri kültürünün de önemli bir kaynağıdır. Müslümanların bilimsel üretim konusundaki sabırlı ve uzun soluklu çalışmalarına işaret eden Sezgin bu konuda “uzun süreli gözetleme prensibi”ne dikkatlerimizi çekmektedir. Sezgin örnek olarak uzay bilimi konusunda bu günümüze ışık tutan çalışmalar ortaya koyan Müslümanların 10. Yüzyılda astronomi alanında çok ilerlediklerini, dünyanın eğiminin artıp azaldığını, dünya ile güneş arasındaki mesafenin en uzak noktasının bir yılda yerinin değiştiğini fark ettiklerini belirtmektedir. Şüphesiz bu bilgiler uzun süreli ve sistematik gözlemlere dayanmaktadır. Sezgin’e göre Müslümanlar bu neticelere, Tahrân in Rey şehrinde kurdukları Rasathanede yaptıkları otuz yıl süren gözetlemelerden sonra ulaşımlardır (Sezgin, 2008: 26).

Astronomi konusundaki bu örnek uygulamadan da anlıyoruz ki, Müslümanlar her hangi bir konuda teori geliştirirken aceleyle hüküm vermek yerine uzun soluklu inceleme ve araştırma yolunu tercih etmişlerdir. Bu yaklaşımı eleştirel düşüncenin temel bir dinamiği olarak kabul etmek gerekir.

3.6. Bilimde Evrensellik Düşüncesi

Müslümanların bilimde hiç kimseyi ötekileştirmeden başkalarının birikiminden istifade ettiklerine dikkatimizi çeken Sezgin, ilk dönem Müslümanların bu konudaki yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir: “Diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına karşı, memleketlerinin fethedilmesi sonrasında Müslümanlar tarafından iyi davranıldı, onlara değer verildi ve yeni topluma katılmaları sağlandı (Sezgin, 2008: 1: 169).” Sezgin’in ifadesiyle Müslümanların bilim tarihindeki

ilerleyişini sağlayan bu anlayışı yetişen neslimize kazandırmamız gerekir.

İnsanlığın bugün sahip olduğu bilimsel birikimin oluşmasında dünden bugüne çok farklı medeniyetlerin ve kültürlerin kendi çapında katkıları olmuştur. Günümüzde özellikle Batı dünyasında adeta, tarihi, Batıyla başlatma anlayışı gibi yaklaşımlar hem adilane değildir hem de insanların kafasında başkalarını ötekileştirme düşüncesi doğurmaktadır. Bu yanlış algıya dikkatlerimizi çeken Sezgin’e göre doğru bakış şu şekilde tasvir edilmektedir: “Ben bilimlerin tekâmül kanununu, bir nehre benzetiyorum. Çok uzun zamandır kafamda böyle bir tasavvur var. Nehir küçük kaynaklardan çıkıyor, yavaş yavaş çoğalıyor, bir eğimden aşağı süratle akıyor. Ovaya doğru hızla akıyor ve ovada hem genişliyor hem de sürati azalıyor. Sonra bir daha toplanıyor ve yeniden hız kazanıyor ve bu şekilde sürüp gidiyor. Bilimler, farklı insanların elinden geçerek, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş gelişiyor. Ve bugünkü haline geliyor. Ben böyle tahayyül ediyorum (Turan, 2010).”

Sezgin’e göre bütün alanlardaki bilimsel gelişmeler birbirini takip eden halkalar şeklinde gerçekleşmektedir. Şu anda sahip olunan birikimin meydana gelmesinde tarihi süreç içerisinde her medeniyet kendi çapında bir katkıda bulunmuştur. Müellif bu görüşünü, Joseph-Toussaint Reinaud’un (1795-1867) şu veciz ifadesiyle özetlemektedir: “Rastlantı, tekniklerin ve sanatların ilerlemesinde çok büyük bir rol oynamaz. İnsanlık bütün keşiflerinde istikrarlı bir şekilde ileriye doğru, birdenbire bir sıçrayışla değil, adım adım hareket eder. Her zaman aynı hızla ilerlemez, fakat hareket süregündür. İnsan icat etmez, sonuçlar çıkarır. Mesela insan bilgisinin bir alanını ele alalım: Bu alanın tarihi, yani ilerleme tarihi, aralıksız bir zincir oluşturur. Olgular tarihi bize bu zincirin parçalarını verir ve bizim görevimiz, kaybolan halkaları her bir parçayı bir diğerine eklemek için yeniden bulmaktır (Sezgin, 2008: 1: 13).”

Bilimin birçok alanında üretimler yapan Müslümanların başka kültürlerle ait verilerle karşılaştıklarında genellikle yukarıda özetlenen şekilde davrandıklarını, verili olanı göz ardı etmeden yeni üretimler yaptıklarını görüyoruz.

3.7. Ahlak ve Çalışma Azmi

Sezgin’in bu konuda işaret ettiği hususlar aslında Müslümanların birçok alanda yaşadığı problemlerin de ilacı gibi durmaktadır: “Şimdi düşününüz; siz bir dinin mensubusunuz ve o dinin peygamberi ne diyor: İki günü birbirine eşit olan insan zarardadır. Bunu Müslümanlar kâfi derecede göz önüne almadılar. İnsanların dikkatini buna çekmediler. Demek ki İslam dini sizden her gün yeni bir şey istiyor. Yani bu soruyu her Müslüman’ın kendisine sorması lâzım. Nasıl ki, bir tüccar, (Bugün kazancım ne oldu?) diye her gün kendisine sorarsa bizim gibi bilimle uğraşanlar, hayır yapmak isteyen insanlar da kendine her zaman (Bugün ne öğrendin bugün yeni bir hayır işledin mi?) diye sormalıdır. İnsanlar zamanlarının çok kısa olduğunu unutuyorlar. Allah’ın kendilerine bir lütuf olarak verdiği bu zamanı faydalı olarak doldurma vecibesinin şuurunda değiller.

Okuma da yok. Türkler okumuyorlar maalesef. Önce ilkokuldaki hocalara öğretmeliyiz. Onları eğitecek sosyologlarımız, pedagoglarımız olmalı. Okumanın şart olduğunu öğretecekler onlara. Bana kalırsa camide vaaz

eden din adamlarımızın müfredatına namaz, oruç kadar insan hayatına, cemiyet hayatına etki eden unsurları da dâhil etmek gerekir. Din adamı televizyonlarda, camilerde mütemediyen bu tip problemlerin, ahlak ve zaman problemlerinin üzerinde durmalı.

Ama şimdi memleketimde bir ahlaki gerilik görüyorum. Kusura bakmayın bunu söylemek zorundayım! İnsanlar şimdi daha çok yalan söylüyor, iftira ediyor. Hâlbuki İslam dini iftira etmeyi büyük günah olarak ilan ediyor. Müslüman iftira ederken, yalan söylerken İslam'ın bu aslı prensibini unutuyor. İnsanlar vefasız. İnsanlar takdir etmiyor, insanlar kendilerinden değil de hep başkalarından bekliyorlar ve materyalist oluyorlar. Bugün Türkler, genelde de Müslümanlar maddeye çok yönelmişler. Maddeyi tamamen inkâr etsinler demiyorum ama öncelik veriyorlar. Maddenin peşinde koşuyorlar, ona ulaşmak için birçok ahlaki prensipleri feda ediyorlar. Bir şey daha söyleyeyim; Türklerde ara haber yok. Mesela birisinden bir şey istiyorsunuz, o size hakikaten hüsnü niyetle o işi yapacağını söylüyor ve bekletiyor. İhtiyaç sahibini düşünmüyor. Öbür bekleyen kişi ise, işi olsun olmasın bir haber bekliyor ama diğeri bunun farkında değil (Turan, 2010).” Zamanının büyük bir kısmını kütüphanelerde geçiren Fuat hocanın toplumsal yaşamımıza ilişkin tespitleri onun toplumsal gidişatı da çok iyi bir şekilde okuduğunu ortaya koymaktadır. Belki bu tespitlerin eleştiri kültürüyle doğrudan bir ilişkisi yokmuş gibi düşünülebilir. Ancak olanla yetinme tembelliğinin eleştiri kültürünün önünde önemli bir engel olduğunu kabul etmek gerekir.

3.8.Öğretmen-Öğrenci İletişimi

Sezgin'e göre Müslümanların bilim sahasında ilerlemelerini sağlayan temel etkenlerden biri de hocalarla öğrencileri arasındaki sıcak ilişkidir. Müellifin bu konudaki analizi şu şekildedir: “Daha birinci yüzyıldan itibaren İslam toplumunda, Avrupa'nın Ortaçağ'da ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler sadece kitaplardan değil, bunun yanı sıra doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla bilgiler edindiler. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırıyor, böylece güvenilir bir bilginin garantisini oluyordu (Sezgin, 2008: 1: 161).” Bilimsel gelişmede hoca faktörüne her vesileyle dikkatlerimizi çeken Sezgin, kendisiyle yapılan diğer bir mülakatta şöyle söylemektedir: “Kitapları takip etmek, araştırmaların izini sürmek; özellikle uygun bir hoca bulmak... Bunların hepsi olmazsa olmaz. İslâm ilimlerinin en büyük, en yapıcı unsurlarından biri şuydu: Müslümanlar, ilimleri hocalardan öğreniyorlardı. Hoca vazgeçilmez bir vasıtaydı (Fazlıoğlu, 2004)”

Gelişen onca eğitim teknolojisine rağmen bilgiyi ve tavrı bir hocadan almanın ne kadar önemli olduğunu hepimiz biliyoruz. Bizim geleneğimizde ilmi bir fem-i muhsinden öğrenmeye hep önem verilmiştir. Öyle ki herhangi bir alanda yetkin sayılabilmemiz için bizzat o alanın hocasının elinden icazetname adındaki belgeyi almanız gerekiyordu. Geleneksel eğitim sistemimizde bu belge herhangi bir kurum adına değil bizzat hoca adına verilir. Hoca ve öğrenci iletişiminin böylesine sıkı olduğu eğitim sisteminde öğrenci sadece bir alanın uzmanı olmakla kalmıyor aynı zamanda bilimsel tutum, ilmi ciddiyet ve saygınlık gibi konularda hocasından belli bir tavır eğitimi de almış oluyordu. Aslında Fuat Sezgin'in kendi talebelik hayatı bunun çarpıcı bir

örneğidir. Zira onun hayat hikâyesinden anlıyoruz ki kendisi çalışma ahlakını, büyük ölçüde beraber çalıştığı hocalarından öğrenmiştir. Sezgin'e göre “hocalardan öğrenme yöntemi” İslam bilim tarihi yazımı açısından da oldukça önemlidir. Çünkü bu yöntem sayesinde intihal sorununun önüne geçilmiştir. Kaynaklarını zikrederek bilim yapma alışkanlığı sayesinde üretilmiş olan her türlü bilginin ve eserin sahibinin hakkı korunmuştur (Fazlıoğlu, 2004: 367; Yıldız, 2020: 43).

3.9. Tekelci Olmayan İlim Anlayışı

Müslümanların bilimsel sahada ilerleme kaydettiği dönemlere bakıldığında, herhangi bir ilim sahasında siyasi ya da dinî bir tekelleşmeye rastlanmaz. Müslümanların ne bilimsel ne de dinî anlamda bir kiliselerinin olmayışı bu sahalardaki üretkenliğin temel sebeplerinden biridir. Sezgin bu imkâna şu şekilde dikkatlerimizi çekmektedir: “Doğa bilimleri, felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, teolojik değil, dünyevi bir anlayışla yapıldı ve sürdürüldü. Bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde Arap-İslam kültür dairesinin çoğu bilim adamının baş adları meslek nitelemeleridir; terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi. Bu şuuru yansıtan yeni din, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etti (Sezgin Fuat, 2008).”

İslam'ın bütün Müslümanları okumaya, araştırmaya ve adeta birer hikmet avcısı olmaya teşvik eden yaklaşımının bu konudaki etkisini hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim Sezgin'in bu husustaki tespiti şu şekildedir: “Sık sık, genelde dinin, özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir davranıştır. Bu tür düşüncelerde, Arap-İslam bilimlerinin bilinen gelişiminin yüzlerce yıl boyunca sürekli ilerlediği ve yaratıcılığın 16. yüzyıla kadar gevşemediği göz ardı edilmektedir. Bunun tam aksine, Aristoteles yüzlerce yıl ilk üstad (el-muallim el-evvel) olarak isimlendirilirken ve Arşimed, Galen, Apollonios gibi büyük Yunan bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (el-fâdil gibi) teoloji yönünden hiçbir reaksiyon gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Elbette bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi, Yunan üstatlarını eleştirmekten alıkoyduğu anlamında alınmamalıdır. Eleştiri her hâlükârda olmuştur, fakat belirli bir eleştiri etiği içinde. Eleştiri adaletsiz, ölçsüz veya keyfi olamazdı (Sezgin Fuat, 2008).”

Özellikle Aydınlanma felsefesiyle birlikte başlayan “Din-Bilim çatışması” algısı ne yazık ki bütün dünyada olduğu gibi Müslümanları da etkiledi ve bütüncül bakıştan uzaklaştırdı. Oysa biz biliyoruz ki, İslam düşünce geleneğinde bütün bilim alanları çalışılmaya değerdir ve hiçbir alan kimsenin tekelinde de değildir. Bu kuşatıcı anlayışı çocuklarımıza yeniden kazandırmak gerekmektedir.

4.Sonuç

Eleştiri kültürü, belirli bir anlayışın uzun süre işlenmesi ve içselleştirilmesiyle oluşabilen bir kazanımdır. Be özellikle insanlara öğrenmenin ve özgün üretimler yapmanın yollarını açar. Bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in İslam bilim tarihine ilişkin tespitleri sadece Müslümanların ürettiği eserlerin bilgisini vermekle kalmıyor, aynı zamanda bu eserlerin üretimine götüren süreçler hakkında da bizlere öğretici

bilgiler vermektedir. Sezgin'in çalışmalarında, bilimin her alanında eserler üreten Müslümanların eleştirel bir anlayışla ilk günden itibaren nasıl bir bilimsel çaba içerisine girdiklerine ve farklı bilgi kaynaklarıyla karşılaştıklarında onlardan ne şekilde istifade ettiklerine dair önemli bilgiler yer almaktadır.

Miladi 7. Yüzyılda başlayıp 16. Yüzyılın sonuna kadar devam eden bu "altın dönem" in eleştiri kültürünün bir uygulaması olarak irdelenmesi gerekir. Felsefeden, astronomiye, tıptan coğrafyaya, matematikten, kimyaya varıncaya kadar her alanda müstesna eserler üreten bu medeniyetin doğup geliştiği düşünsel iklimi çözümlenmeden bu tarihi tecrübeden yeterince istifade edilemez. Sezgin'in tespitlerinin satır aralarında buna dair çok önemli bilgiler yer almaktadır. Eleştiri kültürünün nasıl bir iklimde gelişebileceğini anlamak açısından bu tespitler bizler için yol göstericidir.

Söz konusu tespitler ışığında anlıyoruz ki, her şeyden önce Müslümanları üretken kılan ve onların bilim tarihindeki ilerleyişini sağlayan çok güçlü bir teolojik altyapı var olmuştur. İslam düşüncesinde bilginin bir değer olarak görülmesi ve her konudaki ilmi faaliyetin teşvik ediliyor olması bunun en somut göstergesidir. Ayrıca herkesi okumaya, araştırmaya ve yeni bilgiler üretmeye teşvik eden hikmet arayışı, başkasından öğrenmeyi bir zül olarak görmeyen özgüven, eleştirel düşünme kabiliyeti, yaratıcılık, ilmi hassasiyet, bilimde evrensellik düşüncesi, ahlâk ve çalışma azmi, hoca-öğrenci iletişimi gibi özellikler üretken bir medeniyetin inşasında altyapı işlevi görmüştür. İşte bu özellikler eleştiri kültürünün oluşmasında ve gelişmesinde bir zemin oluşturmuştur. Buna mukabil, sıralanan bu tür niteliklerin kaybolmaya başladığı dönemlerde de Müslümanlar var olanla yetinip eleştirel olmayı bıraktıkları için üretkenliklerini kaybetmişlerdir.

İslam medeniyetini üretken kılan niteliklerle bezenmiş bir toplumu yeniden inşa etmek için başvurulması gereken etkili aracın eleştirel düşünceyi geliştiren bir eğitim yaklaşımı olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla eğitim felsefemizi oluştururken ve eğitimimizin uzak hedeflerini belirlerken bu nitelikleri göz önünde bulundurmamız gerekir. Özellikle bütün alanlarla ilgili öğretmenlerimizi doğru bilgiyle ve özgüvenle donatmalıyız. Öğrencilerimizi doğru bilgiyle besleyerek dışlayıcılıktan da aşağılık kompleksinden de uzak mutedil bir çizgide yetiştirmeliyiz. Bizleri dün başarılı kılan yaklaşımları bugünün genişleyen imkânlarıyla buluşturabilirsek yeniden üreten, eser veren bir medeniyetin yolunu açmış oluruz.

Kaynakça

- Akağündüz N. (2006). *İnsan Yaşamında Özgüven Kavramı*. Ümraniye Rehberlik ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü Yayınları.
- Armağan, M. (1990). "İlerleme" *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 2. İstanbul: Risale Yayınları
- Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction, The Delphi Report, The California Academic Press 1990, www.insightassessment.com.
- Çelebi, A. (1998). *İslam'da eğitim-öğretim tarihi* (A. Yardım, Çev.). Damla Yayınevi.
- Ev, H.A. (2014). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Cilt: 7 Sayı: 32 Volume: 7 Issue: 32.
- Fazlıoğlu, İ. (2004). *Fuat Sezgin ile "Bilim Tarihi" Üzerine*. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2(4), 355-370.
- Gündoğdu, H. (2012). "Niçin Eleştirel Düşünemiyoruz?: Eleştirel Düşünmenin Engelleri," *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, S. 146, Nisan 2012, ss.43-52.
- Kenan, S. (2003). *İslâm Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek*. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(4), 73-98.
- Pervin, L. A., & John, O. P. (2001). *Personality: Theory and research*. Wiley.
- Rıza E T. (1999). *Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri*. Anadolu Matbaası.
- Seferoğlu S & Akbıyık C. (2006). *Eleştirel Düşünme ve Öğretimi*. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 30, 193-200.
- Sezgin, F. (t.y.). *Fuat Sezgin ile "Bilim Tarihi" Üzerine*. Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 4. Geliş tarihi 05 Mart 2021, gönderen <https://www.talid.org/tr/Dergi/Makale/4/87>
- Sezgin F. (2002). *İslam Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri Meselesi* (Dursun Hazer, Çev.). Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2), 295-303.
- Sezgin F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Turan S. (2010). *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*. Timaş Yayınları.
- Yıldız, Y. (2020). *Fuat Sezgin'in BilimlerTarihine Bakışı. İçinde Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II* (1. bs, C. 5, ss. 32-50). Gece Kitaplığı.

Extended Abstract

In this article, in the light of Fuat Sezgin's determinations on the history of science, the basic dynamics that are the source of the formation of the criticism culture in the Islamic thought tradition are analyzed. In this study, which was based on the literature review, it was tried to summarize the points expressed by Intuition in his own studies and in the interviews made with him. According to Sezgin's findings, the scientific production process of Muslims; eighth century, when translation activities started, the phase of receiving and accepting; It is the assimilation phase starting from the second half of the eighth century and a long process in which original studies in many fields began to emerge from the ninth century.

Between the lines of Sezgin's findings on the scientific production of Muslims for 800 years, we can easily read the traces of the scientific approaches that foster this productivity. First of all, it should be noted that Muslims have tried to effectively read and understand the new cultures and new social conditions encountered during the "receiving / accepting" phase that started from the first century of Hijri. Immediately after the absorption and digestion phase in a very short time, they started to produce original works in many fields.

We can see that a strong criticism culture prevails among Muslims in this scientific production journey, which Sezgin handles in three stages. As a matter of fact, in the period called "receiving and accepting phase", works and practices belonging to other cultures were taken courageously and were assimilated after a short time. In fact, every new work and application that has been assimilated has been subjected to a certain criticism filter. To put it more clearly, when Muslims encountered the other, they made a decision by making an evaluation from their own point of view, rather than being a total rejection or accepting it as it was. It is possible to express this evaluation feature as the ability to think critically.

Decoding the climate in which the mind, which produces works that shed light on history, will enlighten us in establishing an education system that will enable us to regain the productive minds we long for. It would be more correct to decide what we should do for today and tomorrow in the light of the findings about yesterday. Between the lines of

Sezgin's findings on the history of science and the works produced by Muslims, there are important findings regarding the scientific atmosphere and criticism culture that foster productivity.

According to Sezgin's findings, it is seen that some very important dynamics that feed the culture of criticism that make Muslims productive come to the fore. These dynamics are experienced principles that reveal how the culture of criticism can develop in an atmosphere. It is possible to list these principles under the following headings: Self-confidence, creativity, evolutionary thinking, scientific sensitivity far from utilitarianism, integrity of theory and practice, the idea of universality in science, morality and work determination, teacher-student relationship and non-monopolistic scientific understanding.

In conclusion, in the light of Sezgin's findings, we understand that, above all, there was a very strong theological infrastructure that made Muslims productive and enabled them to progress in the history of science. The fact that knowledge is seen as a value in Islamic thought and that scientific activities in every subject are encouraged is the most concrete indicator of this. In addition, features such as the pursuit of wisdom that encourages everyone to read, research and produce new information, self-confidence that does not see learning from others as an evil, critical thinking ability, creativity, scientific sensitivity, the idea of universality in science, morality and determination to work, teacher-student communication are important in the construction of a productive civilization. served as infrastructure. These features have formed a basis for the formation and development of a culture of criticism. On the other hand, in the periods when such qualities listed began to disappear, Muslims lost their productivity as they stopped being critical and contented with what existed.

Sezgin's research and findings reveal how the culture of criticism was formed in the tradition of Islamic thought and the richness that this culture produced. Therefore, these findings should be evaluated from two perspectives. While revealing the basic dynamics that feed the culture of criticism, we need to analyze the civilization that feeds from this culture. Thus, these determinations will guide us about the steps to be taken in order to reintroduce the critical culture we need to our society.



Araştırma Makalesi • Research Article

İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanife'ye Yönelik Eleştirileri*

The Criticism Of Imam Al-Harameyn Al-Juwayni About Ebu Hanife In The Work Named Of Mughith Al-Khalq Fi Tarjih Al-Qawl Al-Haqq

Yusuf Eşit^{a, **}

^aDoç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Batman/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-9694-0878

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 13 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Ebû Hanife,
Cüveynî,
Eleştiri,
Mezhep,
İhtilaf

ÖZ

Müctehidin zann-ı galibi olması hasebiyle istinbâta dayalı bir meselenin hükmü müctehidden müctehide farklılık arz edebilmektedir. Bu noktada doğru olanın tayini, ictihâdda hata ve isâbet meselesi zemininde tartışılmıştır. Genel olarak bu tartışma her müctehidin musib olduğu ile sadece bir müctehidin musib olduğu şeklinde iki farklı görüş olarak tezahür etmiştir. Müctehidlerden sadece birinin doğruya isâbet ettiği kabul edildiğinde hangi müctehidin doğruya isâbet ettiği problemi ortaya çıkmaktadır. Dört mezhep fukahâ ve usulcülerinin geneli bu görüşte olması hasebiyle her mezhep, kendilerinin haklı veya doğruya ulaştıklarını iddia etmekte diğer mezhepleri yanlışlayarak eleştirmektedirler. Bu bağlamda İmâmü'l-Haremeyn el- Cüveynî (ö. 478/1085), mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin doğruluğunu ispat sadedinde "Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hakk" adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmada Cüveynî'nin mevzu bahis eserinde Ebû Hanife'ye yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 13 May 2021

Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Abu Hanife,
Juwayni,
Criticism,
Madhab,
Difference

ABSTRACT

The determination of the right thing has been discussed on the basis of error and accuracy in ijthâd. In general, this debate has manifested as two different views: that every mujtahid is a musib and that only one mujtahid is a musib. When it is accepted that only one of the mujtahids hit the truth, the problem arises of which mujtahid hits the truth. In this context, Imam el-Harameyn al-Juwayni (d. 478/1085) wrote his work named "Mughith al-Khalq fi Tarjih al-Qawl al-Haqq" in order to prove the accuracy of the Shafii sect to which he belongs. In this study, the criticisms of Juwayni directed to Abu Hanifa in the mentioned work will be discussed.

1. Giriş

Cüveynî tarafından kaleme alınan Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hakk adlı eser, diğer mezhep imamları içinde Şâfiî'nin görüşlerinin tercih edilmesi ve onun mezhebinin benimsenmesinin gerekliliğini ispatlama gayesi gütmektedir. Cüveynî, Şâfiî mezhebinin diğer mezheplere

öncelenmesi gerekliliğini bütün eserlerinde ele aldığını (Bk. Cüveynî, 1997: 2/177-179) ancak konuya dair müstakil bir eser yazmak istediğini söylemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 5) Çalışmamıza konu olan eser böyle bir arzunun sonucunda kaleme alınmıştır.

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: yusuf.esit@batman.edu.tr

Cüveynî, Şâfi'î'nin takip edilme hususundaki önceliğini özellikle Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) karşı yapmakta, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) veya kendi döneminde tabisi olmayan diğer mutlak müctehidlere karşı yapmamaktadır. Tabisi olmayan veya kalmayan mezhep imamlarına karşı Şâfi'î'nin takdim edilmesi anlaşılabilir olmakla beraber Ahmed b. Hanbel'den hiç bahsetmemesi dikkat çekmektedir. Böyle bir durumda bu tür bir eserde özellikle ona değinmesi beklenirdi. Ancak bu, onun Ahmed b. Hanbel'e karşı olumsuz bir tavrı olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Cüveynî, Şâfi'î'nin hadis konusundaki uzmanlığına ilişkin Ahmed b. Hanbel'in şahitliğine başvurduğu yerde Ahmed b. Hanbel için "imâmü'l-müslimîn" nitelemesini kullanır. (Cüveynî, 1352/1934: 35) Cüveynî *Muğîs*'te gösterdiği bu tavrı *el-Burhân* adlı eserinde de göstererek sadece Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik eleştirisinde bulunmaktadır. (Cüveynî, 1997, 2/177-179) Cüveynî'nin etkisinde kalan Gazzâlî'nin kaleme aldığı *el-Menhûl* adlı eserde de eleştiriler yoğunlukla Ebû Hanîfe ve Mâlik'e yöneliktir. (Gazzâlî, ts: 471; 500-503) Hanbelîlerin o dönemdeki Eş'ârilere yönelik baskıları (Eşit, 2019: 601; 611) onların Ahmed b. Hanbeli hedef almasına engel olmuş olabilir. Diğer taraftan kelimî tartışmaların odağında olmaları hasebiyle itikadî bir hüviyete bürünen Hanbelîliği/Ahmed b. Hanbel'i fikhî bir perspektiften eleştirme gereği duymamış olabilirler. Teşekkülünü tam olarak tamamlamış fikhî bir mezhep hüviyetinde görülmemesi de (bk. Karadağ, 2019: 181-182) Ahmed b. Hanbel'in eleştiri odağına alınmama sebeplerinden biri olarak görülebilir.

Cüveynî'nin İmâm Mâlik'e çok az yer ayırması ve eleştirinin odağına Ebû Hanîfe'yi alması Cüveynî'nin rakip olarak sadece Hanefîliği görmesi; yaşadığı bölge olan Horasan'da yaygınlık itibarıyla Hanefîliğin Mâlikîlerden ve dolayısıyla Hanbelîlerden daha fazla olmasından ve Horasan bölgesindeki Hanefîlerin Şâfiîlerle olan münasebetlerinden kaynaklandığı ile izah edilebilir. (Geniş bilgi için bk. Eşit, 2013: 991-992) Nitekim Cüveynî, hayatının bir döneminde Nişâbur'dan ayrılıp Mekke ve Medine'ye gitmek zorunda kalmıştır. Cüveynî'nin Mekke ve Medine'ye gitme sebebi Şii-Mu'tezilî görüşleri savunan dönemin veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'âriilerin vaaz ve ders vermesini yasaklayıp (Bk. Dîb, 1993: 8/141), Eş'ârî ve Şâfiîlere yönelik sistematik sindirme politikasıdır. (Kalaycı, 2011: 127. Ayrıca bk. Eşit, 2019: 342-345; 2015: 2/610-612) Selçuklu sultanlarının Hanefî olduğu düşünüldüğünde Cüveynî'nin söz konusu eseri kaleme almasına sebep olan tarihî koşullar anlaşılır hale gelmektedir. (Geniş bilgi için bk. Eşit, 2013: 991-992)

Cüveynî'nin eserde Sünnet'in Kitâb'ı neshetmesi konusunda Şâfi'î ile aynı görüşte olmamasına rağmen Şâfi'î'nin görüşünü savunması ve eser boyunca Şâfi'î'ye tabi olma gerekliliğini ispatlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Davut Eşit bu tavrı, Eş'ârî-Şâfiîlerin fikhî usûlü meselelerinde Şâfi'î'ye muhalefet etmeleri sonucunda kendilerine yönelik eleştirileri, Şâfi'î taraftarlığı yaparak yumuşatma çabası olarak görülebileceğini söyler. (Eşit, 2019: 19/1, 259)

Eserde yer alan eleştiriler sebebiyle eserin Cüveynî'ye aidiyeti sorgulanmıştır. Abdülazim ed-Dîb Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri Cüveynî gibi bir âlimin konumuyla bağdaştıramadığı için eseri "kötü kitab" olarak niteleler ve

eserin Cüveynî yazmış gibi gösterildiğini iddia eder. (Cüveynî, 2007: 317) Tabakât eserleri ise bu eseri Cüveynî'ye nisbet etmiştir. (İbn Hallikân, 1900: 3/169; Zehebî, 2003: 10/424; 2006: 14/20; Sübkî, 1413: 5/172) *Muğîs* adlı eserde dile getirilen görüşlerin benzeri Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde de yer alması (bk. Cüveynî, 1997: 2/177-180) ve öğrencisi Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe eleştirilerine yer verdiği *el-Menhûl* adlı eserini okuyan Cüveynî'nin "ben ölmeden beni öldürdün (Zehebî, 2003: 11/62; 2006: 14/273; İbn Kesîr, 1993: 534) şeklindeki beğenisi eserin Cüveynî'ye aidiyetini teyit etmektedir. Gazzâlî, Nişâburâ 473'te (1080) (Çağrı, 1991: 13/490) giderek 478/1085'te vefat edecek olan Cüveynî'ye beş sene öğrencilik ettiği düşünüldüğünde onun bu süre zarfında *Menhûl* adlı eserini yazdığı anlaşılmaktadır. Bu veriden Cüveynî'nin ömrünün sonlarına doğru *Menhûl*'den ve içindekilerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Cüveynî'nin *Menhûl*'u takdir etmesi, *Muğîs*'i yazdıktan sonra Ebû Hanîfe hakkındaki düşüncelerinde bir değişimin olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

Cüveynî'nin gerek *Burhân*'da gerekse de *Muğîs*'teki Ebû Hanîfe'ye yönelik yaklaşımı ile Gazzâlî'nin üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin *Menhûl*'de Ebû Hanîfe hakkında dile getirdiği iddialar *Burhân*'da ve *Muğîs*'te de aynen geçmektedir. (bk. Gazzâlî, ts.: 471; 500-503) *Muğîs*'te geçen Gaznelî Mahmut'un Hanefîlikten Şâfiîliğe geçiş hikayesi kimi tarihi kaynaklar tarafından *Muğîs* referans gösterilerek aktarılmaktadır. (İbn Hallikân, 1900: 5/180; Yâfi'î, 1997: 3/19) Sonraki Şâfiî eserlerinde *Muğîs*'e yapılan atıfların azlığı *Muğîs*'in mezhep üzerinde etkisi hakkında bir fikir vermektedir. *Muğîs*'in mezhep içerisinde karşılık bulmaması kurucu mezhep imamlarına karşı tavrı ve üslubunun benimsenmediği ile izah edilebilir.

Şâfiî mezhebinin aksine eser Hanefî mezhebinde ses getirmiş ve Hanefî alimlerin reddiyelere tabi tutulmuştur. Örneğin Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) "*Teşyî'u'l-fukahâ'il-Hanefiyye li teşnî'is-süfehâ'is-Şâfiyye*", Nuh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) "*el-Kelimâtü's-şerife fi tenzihi Ebi Hanîfe ani't-türrâhâti's-sehîfe*" ve Zahid el-Kevserî'nin (ö.1952) "*İhkâkû'l-hak bi ibtâlî'l-bâtıl fi Muğîsi'l-halk*" eserleri bunlardandır. (Hanefîlerin mezhep imamlarına yönelik savunusu için bk. Ünal, 2018; Karadağ, 2020: 172-177.)

2. Muayyen Bir Mezhebi Tercih

Bir mezhebin tercihi gerek tercihin kendisi gerekse de ictihâta hata ve isabet ile ilintilidir. Cüveynî de eserine bu iki hususu Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) konuya dair görüşlerini irdelerek başlar. Ona göre "iki eşdeğerden/misleyn birinin diğerine asıl olarak değil, vasıf olarak fazlalığının izhar edilmesi" şeklinde tanımlanan tercihin usulcüler tarafından "kendi başına bir delil olmayıp iki delilden birinin kaynağına (me'haz) ilişkin artı bir izâh" şeklinde tanımlandığını; kesin ve zan olmak üzere iki çeşidi olduğunu söylemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 7)

Cüveynî, Bakıllânî'nin kesin tercih türünü kabul ettiğini, tercihin zan olan kısmından ise ancak zannî delili müstakil olması durumunda kabul ettiğini belirtir. (Cüveynî, 1352/1934: 8) Onun aktardığına göre Bakıllânî, müstakil zannî delil ile amel edilebileceğine ilişkin sahabe icmâ'ını ileri sürmektedir. İcmâ' dışında kalan müstakil olmayan

zanlar ise amel edilmeyecek türdür. (Cüveynî, 1352/1934: 8) Diğer taraftan Bakıllânî, her müctehidin musîb olduğu inancından hareketle ictihâdlar arasında tercihin olmayacağını da söylemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 8. Ayrıca bk. Urmevî, ts.: 2/344) Bakıllânî, tercihi kesin olan tercihler ile müstakil olan zanlara hasretmekte ve her müctehidin musîb olduğu düşüncesinden hareketle mezhepler arası bir tercih ve öncelenin gereksizliği sonucuna varmaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 8) Nitekim Cüveynî de her müctehidin isâbet ettiği düşüncesinin doğru olduğu varsayıldığında Bakıllânî'nin ulaştığı sonucun da doğru olacağını söyler. (Cüveynî, 1352/1934: 9) Ancak ona göre her müctehid musîb değildir. Cüveynî, hakkın tayin edilmeksizin tek oluşunu Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaş üzerinden izah eder. Söz konusu savaşta Hz. Ali musîb, Hz. Muaviye ise muhti'dir. Cüveynî bu konuda icmâ' olduğunu söylemekte; Bakıllânî'nin görüşü kabul edildiğinde iki tarafın da musîb olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 9) Hâlbuki Bakıllânî'nin görüşünün aksine birinin musîb, diğerinin muhti' olduğuna ilişkin icmâ' oluşmuştur.

Cüveynî'nin konu hakkındaki düşüncesinin altında yatan temel saik, isâbet eden müctehidi veya mezhebi bulmanın gerekliliğidir. Mezheplerden sadece bir tanesi musîb ise o zaman hangisi sorusunun cevabı Cüveynî'nin eserini yazma gerekçesini oluşturmaktadır. Bununla beraber her meselede isâbet hususunun ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Öyle ki Cüveynî'nin bile tüm fûrû konularında Şâfi'î ile aynı paralellikte olduğu söylenemez. Cüveynî'nin söz konusu eserinde üç mezhep imamı arasında Şâfi'î'yi öncelemesi; Şâfi'î'nin kişisel özellikleri ve meselelere dair musîb olduğuna ilişkin genellemenin sonucudur.

Cüveynî kişinin kimi meselelerde bir mezhebi diğer meselelerde başka mezhebe tabi olmasını doğru bulmamakta, bunun teklifi/sorumluluğu ortadan kaldıran bir husus oluşunu aynı meselede farklı mezheplerin birbirine zıt sonuçlara varması ile izah etmektedir. Öyle ki bir mesele hakkında biri helâl, diğeri haram diyen iki farklı görüş ortaya çıkabilmektedir. Kişinin aynı meselede bir keresinde helâl diyen mezhebi başka bir sefer de haram diyen diğer mezhebi kabul edip yaşaması teklifi ortadan kaldırmaya, tekliften beklenen faydayı yok etmeye, ilkesel yaşamdan (hurûc 'ani'd-dabt) çıkmaya sebep olmaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 14) Cüveynî, sahabe dönemi fıkıh olgusunun farklı olduğuna dikkat çekerek sahabe döneminin bu husus için referans gösterilmesine de karşı çıkmaktadır. Buna göre sahâbe döneminde asıl ve kaideler belirlenmiş, fûrûnun tüm meselelerini kapsayacak bir fıkıh ise oluşmamıştır. (Cüveynî, 1352/1934: 15) Cüveynî, dördüncü halife ve sahâbilerin mezhep imâmlarından daha faziletli, daha fakîh ve değerce daha yüksek olduklarını ifade eder. Bununla beraber sahâbiler dini koruma yönündeki mücadelelerinden ötürü tüm vakiaları kapsayacak bir mesele tahrîcine ve tafsilata girme işine vakit bulamamışlardır. (Cüveynî, 1352/1934: 15) Dolayısıyla Cüveynî, sonraki dönem ile sahâbe dönemi arasındaki farklılığın kıyâsa engel olduğunu ve sahâbilerden birinin bir mezhep imâmı gibi tayin edilemeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Cüveynî, mezhep bağlılığının total olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlayışa göre insanın hayatını bir bütün olarak bir mezhep çerçevesinde

şekillendirmesi gerektiğini vurgulayarak aynı meselede kimi zaman bir mezhebi başka bir zaman diğer bir mezhebi taklîd etmesini ilkesel açıdan sakıncalı bulmaktadır. Böylelikle Cüveynî, sadece bir mezhebe tabi olunması gerekliliğini açıkça ifade etmektedir. Cüveynî bu noktada meseleyi var olan mezheplerin tercihinin getirmekte ve aklı olan her kesin Şâfi'î'yi tercih etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Onun konuya dair ifadeleri şu şekildedir: "Aklı olan herkesin uzaktaki, yakındaki, doğudaki her Müslümanın Şâfi'î mezhebini seçmesi vaciptir.... Avâmın ve cahilin aynı şekilde Şâfi'î mezhebini tercih etmesi gerekir/vaciptir." (Cüveynî, 1352/1934: 16)

3. Cüveynî'nin Şâfi'î Algısı

Cüveynî, delilleri bilmeyi, hükümlerin kaidelerine vakıf olmayı, Allah'ın lütfu ile ilişkilendirmektedir. O, Allah'ın, bu lütfu, kullarından dilediğine verdiğini söyleyip bu noktada âlim ve fukahâdan İmam Şâfi'î'yi seçtiğini söylemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 4) Cüveynî, Şâfi'î'yi ümmetin din adamlarının en hayırlısı ve büyük imâmların öncüsü şeklinde tavsif etmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 4) O, Allah'ın Şâfi'î mezhebini mezheplerin en güzeli kaldığını belirtir. Buna dayanak olarak ise Peygamber'in "imamlar Kureş'tendir", "Kureş'i önceleyin önüne geçmeyin" haberlerini delil olarak göstermektedir (Cüveynî, 1352/1934: 5) Ayrıca Cüveynî, Şâfi'î mezhebini diğer mezheplere öncelenmesi hususunu bütün eserlerinde ele aldığını belirtmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 5)

Cüveynî, yukarıda aktardığımız hadisleri devlet başkanının Kureşli olması gerektiği şeklindeki genel sünî kabule dayanak olarak zikretmektedir. (Cüveynî, h.1401: 80-81) Bununla beraber hadisin mütevatir olmayıp kesin bilgi ifade etmediğini ve (Cüveynî, h.1401: 81) devlet başkanlığında nesebin şart olmasını akli bulmadığını Ğiyâsü'l-ümem adlı eserinde dile getirmektedir. (Cüveynî, h.1401: 81) Cüveynî, Şâfi'î'nin görüşlerinin tercih edilmesi gerekliliği sadedinde zikrettiği bu hadisleri naklî bir delil olarak el-Burhân adlı eserinde de dile getirmektedir. (Cüveynî, 1997: 179) Ancak mezhep imamlarının tercihi konusunda delil olarak sunduğu hadislerin devlet başkanlığı hakkında oluşu hadisleri bağlamı dışında kullandığı eleştirisine sebep olmaktadır. Nitekim Kevserî bu eleştiriye dile getirmektedir. (Kevserî, ts.: 19)

Cüveynî'nin "imamlar Kureş'tendir" rivayetine sarılması, Şâfi'î'nin tercih sebebine ilişkin nakilden delil getirme çabası olarak bakılabilir. Nitekim o, eserinin geri kalanında Şâfi'î'nin diğer imamlara takdim edilmesine dair kendi çıkarımlarını detaylıca ele almaktadır. Cüveynî'nin sergilediği tavrı bir meseleye dair naklî ve akli delil getirme geleneğinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Cüveynî'nin mezhep tercihi noktasında takip ettiği bu metodun, Hanefî fakihlerinden Babertî başta olmak üzere müteahirun birçok Hanefî fakih tarafından da takip edildiğini söylemek mümkündür. Babertî, Hanefî mezhebini tercih edilmesini özellikle Şâfi'î mezhebine karşı üstünlüğünü ispatlamak için kaleme aldığı eserinde Ebû Hanife'nin tercihinin gerekliliğini hem akli hem de naklî delillerle ortaya koymaya çalışmaktadır. (Bk. Babertî, 1997: 31-35; Karadağ, 2020: 107)

4. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin sayısız fer'î meseleyi ele aldığını ve ömrünü meseleleri vaz etmeye ayırdığını ancak ayıklama işlemine fırsat bulmadan vefat ettiğini söylemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 18) Ona göre bu doğal bir durumdur. Çünkü ilkin bir şeyi vazeden kişi, ömrünün tümünü buna adar. Nitekim Ebû Hanîfe de ömrünü fikhî meseleleri tefri'e ayırmış ancak bu meseleleri temyiz etme işine ömrü vefa etmemiştir. (Cüveynî, 1352/1934: 18) Onca meselenin temyiz işi iki seçkin öğrencisi (ashâbı) Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından yapılmıştır. Cüveynî'ye göre Ebû Hanîfe'nin iki ashâbının Ebû Hanîfe ile olan ihtilaflarının arkasında söz konusu farklılaşan bu çabalar yatmaktadır. İki öğrenci, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu meselelerden sahihini fasidinden ayırmaları hasebiyle imâmlarına muhalefet etmişlerdir. (Cüveynî, 1352/1934: 19) Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisinin birçok konuda imamlarına muhalefetini bir eleştiri olarak değil kendi eleştirisinin haklılığını ispat etmek dahası eleştirdiği hususun sonucu olarak sunmaktadır.

Cüveynî, Şâfi'î'nin meseleler arasında temyiz işlemini yaptığını ifade ederken Ebû Hanîfe'nin kendisine oluşturduğu imkânlardan faydalandığını da ifade etmektedir. Söz konusu imkânlar kaide ve esasların oluşturulmasıdır. Şâfi'î, bunları oluşturma için zaman kaybetmemiş doğru ile yanlış birbirinden ayırma işlemine girişmiştir. (Cüveynî, 1352/1934: 21) Her ne kadar görünürde Şâfi'î'nin Ebû Hanîfe'ye borçlu olduğu görüntüsü varsa da Cüveynî'nin yapmaya çalıştığı şey, Ebû Hanîfe'nin detay meseleler arası temyiz işlemini yapmaya ömrünün yetmediğini; öğrencilerinin ona muhalefetlerinin meşru ve haklı olduğunu ve sonrakilerin daha dakik ve doğru bir tercih yaptıklarını (Cüveynî, 1352/1934: 22) vurgulamaktır. Cüveynî, zikrettiği örneklerde Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'ninkiyle değil de Şâfi'î'nin görüşüyle örtüşmesini mezkûr teorisini teyit etmek için kullanır. (Örnekler için bk. Cüveynî, 1352/1934: 19-21) Ona göre her ilim ve sanatta ilk olanlar kendi ilim ve sanatlarında bir çizik atmış sonrakiler sayılamayacak derecede onu ileriye taşımışlardır. İlkler, vaz etme ve temhid ile meşgul olup sonrakilere asılların ruhandan istifade edebilme imkânını hazırlamışlardır. Sonrakiler ise temyiz işine girişmişlerdir. (Cüveynî, 1352/1934: 22) Cüveynî, Ebû Hanîfe ile Şâfi'î'nin çaba ve uğraşlarının farklılığına dikkat çekmekte zamansal olarak sonradan gelmesi hasebiyle Şâfi'î'nin uğraşısının fikhî ilmine katkı noktasında daha farklı ve ileri olduğunu iddia etmektedir.

Cüveynî, Ebû Yûsuf'un Medine'de Harun er-Reşîd ile İmâm Mâlik'in huzurunda Şâfi'î ile giriştiği bir tartışma sonucu kendi savunduğu görüşten Şâfi'î'nin görüşüne rücu ettiğini ihtiva eden bir anekdot aktarmaktadır. Bu aktarıma göre vakfın meşruyeti, ölçü birimi olan sa'nın miktarı ve kametin tekliği hususunda Şâfi'î, Ebû Hanîfe'den farklı düşünmekte ve kendi görüşünü ispatlamak için Medine'de var olan uygulamalara referansta bulunmaktadır. Şâfi'î İlk olarak Hz. Peygamber'in müezzini olan Bilâl-i Habeşi'nin ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin torunlarını çağırıp ezan ve kameti okutmuş ve Hz. Peygamber döneminden kendi zamanlarına kadar büyüklerinin ezan ve kameti bu şekilde okuduklarına dair şahitliklerini almıştır. Akabinde

Peygamber döneminden beri kullanılagelen iki sa' aletinin miktarını ölçtürmüştür. Vakıf meselesinde de dört halifenin çeşitli vakıflarını göstermiş ve görüşlerinin kendilerince uydurulmadığını; Hz. Peygamber ve dört halife dönemi uygulamalarına muvafık olan mezhebin daha hak olduğunu ifade etmiştir. Ebû Yusuf da bu üç hususta kendi görüşünü değiştirmiş; kendisine "Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu mu ediyorsun sorusu yöneltildiğinde o, kendisine gösterilen hususları bilmesi durumunda Ebû Hanîfe'nin de görüşünden vazgeçeceğini söylemiştir. (Cüveynî, 1352/1934: 19-21)

Söz konusu anekdot birkaç hususu içermektedir:

1. Şâfi'î'nin mezhebi Ebû Hanîfe mezhebine göre Sünnet'e daha muvafiktir.
2. Ebû Hanîfe'nin kimi hususlarda bilgi eksikliği bulunmaktadır.
3. Hanefî mezhebinde bilgi eksikliğinden ötürü Sünnet'e aykırı sonuçlara ulaşılmıştır.

Cüveynî, Şâfi'î'nin Ebû Hanîfe'den istifade etmesi yönüyle onun öğrencisi olduğu dolayısıyla tabi olma bakımından Ebû Hanîfe'nin mezhebinin daha layık olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 23-24) Ona göre Şâfi'î'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini öğrenmek için onların kitaplarından istifade etmesi onun öğrenci olduğu anlamına gelmez. (Cüveynî, 1352/1934: 23) Bu noktada Cüveynî, Şâfi'î'nin tabi olmaya daha layık olduğunu ispatlamak açısından Şâfi'î'nin usûl, fûrû, dil ve daha birçok ilimde derin bir bilgiye sahip olduğunu; Ebû Hanîfe'nin ise sözü geçen ilimlerin bir kısmında derin bilgisinin olmadığını; onun zikredilen ilimlerden bir tanesinde (ذا فن واحد) derin bilgi sahibi olduğunu iddia etmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 23) Cüveynî burada Ebû Hanîfe'nin kimi ilimlerde derin bilgi sahibi olmadığı bilgisinin gizli bir şey olmadığını söyleyerek (Cüveynî, 1352/1934: 23) bilinen bir şey olduğunu ifade etmekte ancak bilgi sahibi olmadığı ilimlerin ne olduğunu söylememektedir. Cüveynî, zikrettiği örneklerde Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'ninkiyle değil de Şâfi'î'nin görüşüyle örtüşmesini mezkûr teorisini teyit etmek için kullanır. (Cüveynî, 1352/1934: 35) Bunun yanında dil hususunda da Şâfi'î'nin katıksız/saf Arab olmasını, (Cüveynî, 1352/1934: 35) Ebû Hanîfe'ye karşı bir tercih sebebi olarak ileri sürmektedir ki bununla kastı dil açısından Ebû Hanîfe'nin Şâfi'î kadar derinlemesine bilgi sahibi olmadığıdır.

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin meselelere yeterliliğine herhangi bir eleştiri getirmemektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 27) Ancak o, Ebû Hanîfe'nin ömrünün kifayet etmemesi nedeniyle meseleleri birbirinden ayırmamasını, mezhebi için bir eksiklik olarak görmektedir. Ayrıca Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin usûl kaideleri olmaksızın cüz'î meseleleri ve fûrû'u incelemede aşırıya kaçtığını belirtir. (Cüveynî, 1352/1934: 78)

Mezhebin tüm mesele ve vakıaları kapsayacak ölçüde oluşu, Şâfi'î'nin kavleyni bağlamında bir eksiklik olarak dile getirilen bir eleştiridir. Söz konusu eleştiriye göre sahâbe görüşlerinin kapsayıcı olmayışları sebebiyle bir mezhep olarak tabi olunmalarına ilişkin Cüveynî'nin dile getirdiği gerekçe Şâfi'î'nin mezhebi için de geçerlidir. Şâfi'î'nin kimi meselelerde tereddüt edip meseleleri

netleştirmemesi kendi mezhebinin meseleleri kapsayıcılığını sorunlu hale getirmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 27)

Cüveynî, Şâfi'î'nin görüşleri arasındaki tereddüdünün Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayetlerdeki tereddüt gibi olduğunu; dolayısıyla mezhebin kapsayıcılığını sorunlu hale getirmediğini belirtmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 27-28) Öte yandan Şâfi'î'nin sonuca bağlamadığı meselelerin sayısının az olduğunu ve “Şâfi'î'nin başkalarına karşı ayrıca üstün vasıfları olmasaydı bile kimi meselelerdeki tereddüdü ikna olmamız için yeterli idi” şeklindeki ifadenin dile getirildiğini belirtir. Ona göre bu, Şâfi'î için bir eksiklik olmayıp dakik bir fikre, derin bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 28. Konuya ilişkin Şâfi'îlerin savunusu için ayrıca bk. Eşit, 2019) Öte yandan Şâfi'î'nin sonuca bağlamadığı mesellerin sayısının on sekiz olduğunu ömrünün bu meseleleri tamamlamaya yetmediğini ancak Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi bilgilerin Şâfi'î'nin usûlüne uygun olarak o meseleleri tahrir ettiklerini ifade eder. (Cüveynî, 1352/1934: 29)

Cüveynî'nin düşüncesi açısından “ömrün yetmeyip kimi meselelerin çözümsüz bırakılması ve sonrakilerin bu işi üstlenmesi” bir tutarsızlık arz etmemektedir. O, Ebû Hanîfe'nin sayısız meselelere dalıp birbirinden ayırma işine ömrünün vefa etmeyişi ve öğrencilerinin bu işi yerine getirmesini mezhep tercihi açısından bir eksiklik olarak görmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 18-19) Ancak söz konusu eksikliği Şâfi'î için görmemesi mezhep ulemasının çözüme kavuşturduğu meselelerin oranı ile alakalıdır. Şâfi'î'nin çözüme bağladığı meselelere oranla çözüme bağlamadığı ve ondan sonrakilerin çözdüğü meseleler çok azdır. Diğer taraftan Cüveynî, sonraki mezhep ulemasının bu meseleleri, Şâfi'î'nin usûlüne göre sonuçlandırdığı düşüncesindedir. (Cüveynî, 1352/1934: 29) Ona göre, Hanefîlerin durumu bundan farklılık arz etmektedir. Hanefîlerde gerek mesele ve gerekse ihtilaf çoktur.

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin usûlüne dair eleştiriler de ileri sürmektedir. Söz konusu eleştirileri iki başlıkta toplayabiliriz:

1. Ebû Hanîfe'nin usûlünde kesin olarak batıl olan hususlar bulunmaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 32)
2. Ebû Hanîfe'nin usûlü, Şâfi'î'nin usûlüne nispetle vakta ve asılları tam bir şekilde kapsamamaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 34)

Cüveynî istihsânı ve kıyâsa muhalif ahâd haberin reddini, birinci kısım için dile getirmektedir. O, istihsânı delilsiz bir şey ile amel etme olarak niteler. Konuya dair Şâfi'î'nin İmâm Muhammed ile münazara ederken kendisine söylediği “kim istihsânda bulunursa şeriat vaz etmiş; kim şeriat vaz ederse şirke düşmüş olur” sözünü aktarmaktadır. (Cüveynî, 1352/1934: 32) Cüveynî, istihsânı “[şer'î bir meselede herhangi bir] delil olmaksızın amel etmekle” eşdeğer olarak görmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 32)

Cüveynî kıyâsa muhalif haber-i vâhidin reddine ilişkin görüşü asıl-fer' ilişkisi açısından izah eder. Ona göre asıl olan ve uygunluk açısından ölçüt kabul edilen haberdur. Uygunluk haberde değil kıyâsta aranır. Dolayısıyla kıyâsın kabulü haberle uygunluğuna göredir. Aksi yani aslın fer'e

uygunluğu aklen ve naklen imkânsız bir husustur. (Cüveynî, 1352/1934: 33)

Cüveynî, mezheplerin usûlleri açısından sınımlanabileceğini söyler. Ona göre usûl, fûrû'n dayanağıdır. Fûrû' ve asılları tam bir şekilde kapsayan usûl (Cüveynî, 1352/1934: 34) tabi olunacak olmalıdır. Bu noktada o, Şâfi'î'nin usûl ilmini ilk tertip edip ve tasnif eden kişi olduğunu; dolayısıyla usûlü daha iyi bildiğini varsayarak Ebû Hanîfe'ye tercih edileceğini belirtir. (Cüveynî, 1352/1934: 34) Cüveynî, asılların Kitâb, Sünnet, icmâ' ve kıyâs olduğunu, bu dört aslı en iyi bilen usûlünün, vakıaları ve tüm meseleleri daha kapsayıcı olacağını ifade eder. (Cüveynî, 1352/1934: 35) Cüveynî usûlün de dil, kelim ve fıkıh olmak üzere üç maddesi olduğunu belirttikten sonra Şâfi'î'nin dil açısından üstünlüğüne değinir. (Cüveynî, 1352/1934: 35) Cüveynî usûl ilminin konu edindiği dört aslı ve usûlün üç sacayağından biri olan dildeki üstünlüğü üzerinden Şâfi'î'nin usûlünün tercihinin değerlendirir. Cüveynî, Şâfi'î'de gördüğü söz konusu bu faziletleri Ebû Hanîfe açısından bir eksiklik olarak göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî penceresinden usûl alanında bir eser telif etmem, usûl bilgisi açısından bir eksiklik; usûlün dayanaklarından biri olan Arap diline vukufiyetin yeterli düzeyde olmaması usûlün kendisinde bir hâlele oluşturmaktadır. Nitekim Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin dakik bir âlim olduğunu ancak Şâfi'î'nin daha dakik olduğunu iddia eder. Cüveynî bu sonuca, Şâfi'î'nin usûlünün asıl ve kaidelere uygunluğu, Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünün Kitâb'a, Sünnet'e, asâra ve icmâ'a muhalif olmasından hareketle onun usûlünün asıllara aykırılığı iddiasıyla ulaşır. (Cüveynî, 1352/1934: 38)

Cüveynî'ye göre, Ebû Hanîfe ibâdât, muâmelât, münâkahât, tekbir (iftitah tekbiri) ve Kur'an'ı (namazdaki kıraat) aynı seviyede görmektedir. Alışverişin (bey'), nikahın, tekbirin kendi lafızları dışındaki lafızlarla gerçekleştirilebileceğini ve Kur'an'ın kendi nazmı dışında örneğin farsça ile namazda kıraatının yapılabileceğini söylemiştir. (Cüveynî, 1352/1934: 43-44) Cüveynî, bu hususu ilimleri birbirine karıştırma olarak görmektedir. (Cüveynî, 1352/1934: 44) Onun bu konularla alakalı Şâfi'î'nin yaklaşımını anlatımından anlaşılan, birbirinden farklı özellik taşıyan ibadet, nikah ve bey' gibi alanları Ebû Hanîfe'nin eşdeğer görmesi bir eksikliktir. Taabbudî özelliği taşıyan ibadetler ile nispeten taabbudîlik niteliği taşıyan nikah ve taabbudîlik özelliği olmayan bey akdini aynı seviyede görüp aynı hükme varmak, alanlar arası farklılığı görmemek demektir.

5. Sonuç

Cüveynî'nin zihninde mezhep olgusunun bir şahıs etrafında cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe mezhebi dediğinde öğrencilerinin işin içinde olduğu ve daha sonraki süreçte şekillenen Hanefîliği kast etmediği dahası zihninde öyle bir mezhep kurgusunun olmadığı anlaşılmaktadır. Bu husus, onun Ebû Hanîfe'den sonra yaşaması sebebiyle Şâfi'î'nin uğraşısının fıkıh ilmine katkı noktasında daha farklı ve ileri seviyede olduğu iddiasında açıkça ortaya çıkmaktadır. Cüveynî'nin, Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed'i, Şâfi'î'nin dengi olarak görmediğinden onların mezhebin teşekkülündeki katkılarını görmezden gelmektedir. Nitekim Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed'in Şâfi'î ile yaptıkları münazaralarda onunla aynı fikri

paylaşmak durumunda kaldıklarına dair aktardığı anekdotlar onun bu bakış açısını yansıtmaktadır.

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi, esasında bir mezhebin tercihi ile ilintilidir. Eleştiriler Şâfi'î ile kıyaslanarak yapılmaktadır. O, eserini Şâfi'î'nin diğer kurucu mezhep imamlarına nazaran tercih edilme noktasında öncelikli olduğunu ispatlama amacıyla hazırlamıştır. Bu nedenle Şâfi'î'de olup da diğer mezhep imamlarında özellikle de Ebû Hanîfe'de olmayan hususları ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirilerini bu bağlamda dile getirdiğini göz önünde tutmakta fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda Onun Ebû Hanîfe eleştirilerini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ebu Hanîfe usûl bilgisi açısından uzman değildir.
- Ebû Hanîfe'nin birçok görüşü asıllara (Kur'an, Sünnet, icmâ'a, kıyâsa) muhaliftir.
- Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi yeterli düzeyde değildir.
- Cüveynî soy açısından mukayeseyi biri Arap diline vukufiyet diğeri "imamlar Kureyş'tendir" rivayeti açısından yaptığından Ebû Hanîfe Kureyşli/Arab değildir.
- Ebû Hanîfe fîrû meselelerini usûl kaideleri olmaksızın ele almıştır.
- İbadât, münakahât ve muamalât alanlarındaki farklılıklara dikkat etmeyip bunları, eşdeğer olarak görmüştür.

Cüveynî'nin Şâfi'î tercihinin da bir icthâdî faaliyet sonucu olduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan onun gerek Ebû Hanîfe eleştirisi gerekse Şâfi'î savunusu yaşadığı bölgedeki siyasi ve ilmî ortamın bir sonucu olarak okunması gerekmektedir.

Kaynakça

- Aybakan, B. (2010). Şâfiî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bâbertî, E. (1997). *en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Buhusi't-Terbeviyye.
- Dîb, A. M. (1993). Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları.
- Cüveynî, E. (1997). el-Burhân. Tahk. Salah b. Muhammed b. 'Uveyde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, E. (1352/1934). *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*. b.y.: el-Matbaatü'l-Misriyye.
- Cüveynî, E. (2007). *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb (Muhakkikin mukaddimesi)*. Tahk. Abdülazim ed-Dîb. b.y.: Dârü'l-Minhâc.
- Cüveynî, E. (h.1401). *Ğîyâsü'l-ümem fi'l-tîyâsi'z-zulem*. Tahk. Abdülazim ed-Dîb, İkinci baskı (b.y.: Mektebetü İmam Harameyn.
- Çağrıncı, M. (1991). Gazzâlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 13/489-505.

- Eşit, D. (2013). "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi". II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV. İstanbul: Star Ajans Matbaacılık.
- Eşit, D. (2019). *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Eşit, D. (2015) "Eş'arîliğin Fikhî Mezheplerdeki Temsiliyeti". Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2/593-614.
- Eşit, D. (2019). "Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 19/1, 249-264.
- Eşit, Y. (2019). *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Gazzâlî, H. (ts.) *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Thk. Muhammed hasan Hasan Heyto. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Hallikan, E. (1900). *Vefeyâtü'l-a'yân*. tahk. İhsân Abbas. Beyrut: Dârü's-Sadr.
- İbn Kesîr, E. (1993). *Tabakâtü's-Şâfi'îyyîn*. Tahk. Ahmed Ömer Haşim vdğr.. b.y: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye.
- Kalaycı, M. (2011). *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi* (Yayınlanmamış doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karadağ, B. (2020). *Mısır Hanefiliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi)*. Ankara: Astana Yayınları.
- Karadağ, B. (2019). "Harran'ın Hanbelî Mezhebinin Gelişimine Katkısı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 19/1. 167-189.
- Kevserî, M. Z. (ts.). *İhkâkü'l-hak bi ibtâlî'l-batıl fi Muğîsi'l-halk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Sübkî, E. (1413). *Tabkâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. tahk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî Abdülfettah Muhammed. b.y.: Hicr li't-Tebâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Urmevî, E. (ts.). *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, tahk. Mahmud Nadr. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Ünal, İ. H. (2018). İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî mezhebinin Hadis Metodu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Yâfi'î, E. (1997). *Mir'âtü'l-cenân ve i'bretü'l-yakzân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, E. (2003). *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. tahk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. by.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmi.
- Zehebî, E. (2006). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dârü'l-Hadîs.

Extended Abstract

The judgment of an issue based on reputation may differ from the mujtahid to the mujtahid, as the mujtahid is the winner of his imagination. The fact that the whole part of fiqh is subject to ijihâdî activity brings about differences between sects and even within sects. At this point, the determination of the right thing has been discussed on the basis of error and accuracy in ijihâd. In general, this debate has manifested as two different views: that every mujtahid is a musib and that only one mujtahid is a musib. It can be said that the acknowledgment that every mujtahid is a messenger - apart from the possibility of the correctness of opposite views on an issue - closes the doors of practical discussion and criticism. However, when it is accepted that only one of the mujtahids hit the truth, the problem arises of which mujtahid hits the truth. Due to the fact that the four sects of prostitutes and their practitioners generally share this opinion, each sect criticizes other sects by falsifying them, claiming that they have reached the right or the right. In this context, Imam el-Harameyn al-Juwayni (d. 478/1085) wrote his work named "Mughith al-Khalq fi Tarjih al-Qawl al-Haqq" in order to prove the accuracy of the Shafii sect to which he belongs. In this work, he not only proves that Shafi'i (d. 204/820) is a mess in his judgment - on the issues that are contested - but also criticizes other sect imams. The style of criticism and criticism towards other sects in this work has led to the discussion of the work's belonging to Juwayni. This work had an echo in the Hanafis community, and caused rejection of the defense and criticism. In this study, the criticisms of Juwayni directed to Abu Hanifa in the mentioned work will be discussed.

Written by Juwayni, the work named Mughith al-Khalq fi Tarjih al-Qawl al-Haqq aims to prove the necessity of preference of Shafi'i's views among other sect imams and adoption of his sect. Juwayni says that he deals with the necessity of prioritizing the Shafi'i madhhab to other sects in all his works, but he wants to write an independent work on the subject.

Juwayni makes Shafi'i's priority especially against Abu Hanifa (d. 150/767) and Imam Malik (d. 179/795), Ahmed b. Hanbal (d. 241/855) or other absolute mujtahids who were not subject to his time. Although it is understandable that Shafi'i was presented to the imams of the denominational or non-native sect, Ahmed b. It is noteworthy that he never mentioned Hanbal.

The fact that Juwayni made little room for Imam Malik and took Abu Hanifa as the focus of criticism; It can be

explained by the fact that the prevalence of Hanafism in Khorasan, the region where he lives, is higher than Malikis and hence Hanbalis, and that it is due to the relations of Hanafis in the region of Khorasan with Shafiis.

In Juwayni's mind, it is understood that the phenomenon of sect takes place around a person. When Abu Hanifa says the sect, it is understood that his students were involved and that he did not mean Hanafism, which was shaped in the later process, and that he did not have such a sect in his mind. It is clearly evident in its claim that it is advanced. Since Cüweynî does not see Abu Yusuf and Imam Muhammad as the equivalent of Shafi'i, he ignores their contribution to the formation of the sect. As a matter of fact, the anecdotes that Abu Yusuf and Imam Muhammad had to share with Shafi'i in their discussions reflect this point of view.

Juwayni's criticism of Abu Hanifa is essentially related to the preference of a sect. The criticisms are made in comparison with Shafi'i. He prepared his work in order to prove that Shafi'i has priority over other founding sect imams. For this reason, it highlights the issues in Shafi'i but not in other madhhab imams, especially in Abu Hanifa. Therefore, it is useful to keep in mind that Juwayni expressed his criticisms in this context. In this context, we can briefly list his criticisms of Abu Hanifa as follows:

- Abu Hanifa is not an expert in terms of procedural knowledge.
- Many of Abu Hanifa's views are opposed to the originals (Quran, sunnah, ijma'a, qiyasa).
- Abu Hanifa's knowledge of hadith is not sufficient.
- Abu Hanifa is not Qurayshi / Arab, as he makes the comparison in terms of Juwayni lineage, one in terms of knowledge of the Arabic language and the narration "imams are from the Quraysh".
- Abu Hanifa handled the fury issues without any rules of procedure.
- He did not pay attention to the differences in the areas of worship, debates and deeds and regarded them as equivalent.

It should not be forgotten that Juwayni's approach to Shafi'i preference is also a result of ijihadic activity. On the other hand, both his criticism of Abu Hanifa and his defense of Shafi'i should be read as a result of the political and scientific environment in the region where he lives.



Araştırma Makalesi • Research Article

Hanbelî - Eş'arî İhtilafının Tahammül Ahlakı Bağlamında Değerlendirilmesi*

The Evaluation of the Hanbali - Ashari Conflict in the Context of the Ethics of Endurance

Ahmet Yalçın^{a,**}

^aDr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD/Kelam ve İslam Mezhepleri Bölümü
ORCID: 0000-0001-9569-863X

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 21 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 28 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Mezhep

Hanbelîlik

Eş'arîlik

İbn Teymiyye

Eleştiri ve Tahammül Ahlakı

ÖZ

Hanbelîlik ve Eş'arîliğin ayrıştığı nokta, nasları anlama biçimleridir. Hanbelîler, nasların zahirine tutunmak ve aklın rolünü, şahit ve teslim olmak seviyesine indirgemişlerdir. Eş'arîler ise Eş'arî'nin, akıl ve nakil birlikteliğine dayalı kelam yöntemini izlemiştir. Bu iki anlayışın temsilcileri zamanla birbirlerinin fikirlerini, doğru-yanlış şeklinde kategorize etmiş, karşılıklı tartışmalara, hatta kavgalara kadar işi götürmüştür. Buna misal, İbn Teymiyye ve muhalifleri arasında geçen tartışmalar ve gerçekleşen hadiselerdir. Bir Hanbelî olarak İbn Teymiyye, Ashabü'l-Hadis geleneğinin mirasına sahip çıkarken, muhalifleri olan Eş'arîler onun nasları anlayış biçimine karşı çıkmış ve bu, ilmî bir ihtilafın ötesinde, hasmâne tutumların sergilenmesine, iftiralara ve hapsedirmelere kadar gitmiştir. Mezhep mensuplarının birbirine müsamaha ile yaklaşması ve tarihteki üzücü hadiselerin tekrar etmemesi gayesiyle yaptığımız bu çalışmamız, Hanbelî ve Eş'arîler arasındaki anlayış farkını, bunun tarihsel süreçte nasıl derinleştiğini göstermesi bakımından önemlidir.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 21 May 2021

Accepted: 28 May 2021

Keywords:

Sect

Hanbalism

Asharism

Ibn Taymiyya

Criticism and tolerance

ABSTRACT

Hanbalism and Ash'arism are two important thinking systems of Ahl-i Sunnah. The main point where these two schools differ is in their understanding of religious texts. Hanbalis often try to understand religious texts without comment. The Ash'ari thought revealed his understanding of kalam after Imam Ash'ari broke from his past with Mutazila and declared that he was a part of the hadith supporters. In the historical process, representatives of these two understandings have discussed various issues. These discussions led to events that would overshadow Islam's broad understanding of tolerance. The conflict between Hanbali and Ash'ari has manifested itself in different geographies and from different times. The most striking among these are the debates and events that took place between Ibn Taymiyya and his Opponents. This study is important in terms of showing the difference in understanding between Hanbali and Ash'ari people and how this has deepened in the historical process.

1. Giriş

İslâm, itikat konuları ve ibadetlerle ilgili açık nasların bulunduğu durumlarda ictihada yer bırakmamış olsa da Müslümanlar arasında muamelata dair bazı uygulamalar ve itikadî konuların anlaşılması hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İslam düşünce tarihi boyunca benzer

konularda farklı görüşler ileri süren kişiler bulunmuş ve bu durum düşünce okullarının oluşumuna zemin teşkil etmiştir.

Farklı görüşler benimsemenin sebepleri hususunda çeşitli gerekçeler sıralamak mümkündür. Nasların yapısı ve kültürel olarak anlayış farkı bu duruma neden olabileceği gibi siyasi bir bakış açısının itikadî alana taşınması da inanç farklılaşmasına yol açabilmektedir. Zamanın değişmesiyle anlayış da değişebilmektedir. Bununla birlikte farklı

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author

e-posta: ahmetyalcin@kayseri.edu.tr

mizaçlara sahip kişiler arasında ihtilaf ortaya çıktığında, farklı tepkilerin gösterilmesi beklenen bir durumdur. İhtilaflar karşısında sergilenen tavır, bireysel ve kolektif farklılıklara tahammül konusunda fikir vermektedir.

Nasları değerlendirme ve yorumlama biçimleri mezheplerin teşekkülünde etkili olmuş, mezhep görüşleri, her mezhebin kendisine nispet edildiği kişi ya da kişilerin tatbik ettiği usule göre nasları okuması üzerine teraküm etmiştir. Haricî, Mu'tezilî, Şîî ya da Sünnî, her kesimin kendine has usullerinin varlığı bilinmektedir. Sünnî kesim içerisinde bulunan farklı düşünce okullarının da kendilerince sistemleştirdikleri yöntemlerini görmekteyiz. Sünnî düşüncenin temsilcileri olan Maturîdîler ve Eş'arîler, nasları anlama yönteminde farklı yaklaşımlara sahip oldukları için birbirinden ayrı düşünceler ortaya koymuş ve neticede iki düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmıştır. Aynı şekilde Sünnî kesim içerinden gelen Hanbelîler de ortaya koydukları nasları anlama ve yorumlama metotları ile diğer Sünnî topluluklardan farklı bir duruş sergilemişlerdir. Birer toplumsal yapı olan mezheplerin kendi aralarında rekabet halinde olduklarını söylemek mümkündür. Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilen kesimler arasındaki yaklaşım farklılıklarını birer zenginlik kabul etmek mümkün olduğu halde, farklı anlayışların birbirlerine tolerans ile yaklaşmanın ötesinde düşünce çeşitliliğini reddettiğine dair tarihte örnekler vardır. Hanbelîler ve Eş'arîler arasında yaşanan çekişme bahsettiğimiz duruma uygun bir misal olarak nitelenebilir.

Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki tartışmanın temelinde, her iki anlayışın kendilerine has farklı yöntemlerinin bulunması belirleyici rol oynamıştır. Bu durum doğal olarak ihtilafa neden olmuştur. Hanbelî-Eş'arî çekişmesi, İbn Teymiyye'nin (728/1328) taraftarları ve karşıtları arasında yaşanan tartışmalarda tezahür etmiştir. İbn Teymiyye'nin yazdığı *Akîdetü'l-Hameviyye*, verdiği bazı fetvalar, mutasavvıfların çeşitli düşünce ve davranışlarına karşı takındığı eleştirel tavrın muhataplarda meydana getirdiği etkiler, farklılıklara tahammül gösterebilmek ve Müslümanlar arasında eleştiri kültürünün gelişimi açısından dikkat çekici veriler ihtiva etmektedir. Çalışmamızda genelde Hanbelî-Eş'arî, özelde ise İbn Teymiyye ve muhalifleri üzerinden dönemsel olarak ötekine karşı gösterilen tahammülün/tahammülsüzlüğün ulaştığı seviye ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu sayede aynı kaynaktan beslenmesine rağmen, temelde usul ayrılığı sebebiyle ortaya çıkan farklı anlayış biçimlerine ötekileştirici bir bakış yerine, karşıdakini anlamaya yönelik bir perspektif geliştirilmesinin önemi vurgulanmaya çalışılacaktır.

2. Hanbelîlik

Hanbelîlik, Hz. Peygamber ile nesep bağı olduğu belirtilen (Ebû Ya'la, 1350: 3) ve 164/781 yılında Bağdat'ta doğan Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) izafe edilen mezheptir. Ahmed b. Hanbel hadis ilmüne ilgi duymuş, devrinin bilinen hadisçileri olan Heysem b. Beşir, Abdurrahman b. Mehdî (198/813-14), Ebû Bekir b. Ayyaş'a (193/809) talebe olduğu gibi Yemen, Hicaz, Basra ve Suriye'deki muhaddislerden istifade etti. Yahya b. Maîn (233/848) ile ders arkadaşlığı ederek Yahya b. Said el-Kattân (198/813), Süfyan b. Uyeyne (198/814) ve Vekî b. Cerrah (197/812) gibi hocalardan hadis dinledi. İmam Şâfiî (204/820) ile görüşüp ilm-i fıkıh ve usulünü öğrendi. Abdürrezzak

(211/826), Yezid b. Harun (206/821) ve daha pek çok kimseden hadis aldı. Bu hadislerin bir milyona ulaştığı söylenmiştir. Kırk yaşında hadis yayma işine başladı. Müslim (261/875), Tirmizî (279/892), Ebu Dâvud (275/889), Ali b. el-Medînî (234/848), Nesaî (303/915) ve Yahya b. Main kendisine talebe oldu. Yumuşak huylu, halim selim ve sakin bir kişi olduğundan bahsedilen Ahmed b. Hanbel'in yoksullara değer veren, zühd sahibi, halife ve umrerâdan ihsan kabul etmeyen ve mihne döneminde çok zulüm görmüş biri olduğu kaydedilmiştir (Bağdâdî, ts.: 4/415; Hilmi, 2005: 121; Koca, 2014: 19-22; Akoğlu, 2006: 160-178). Halifenin emriyle imtihan edilen ve istenilen cevabı vermeyerek hapsedilen dört kişi içinde Ahmed b. Hanbel de vardır (Ebu'l-Fazl, 1995: 48; Watt, 2010: 248). Abbasî halifesi Me'mun (v. 218/833), halku'l-Kur'ân konusunu kabul etmemesi halinde Ahmed b. Hanbel'i ölümle tehdit etmiş, ancak ömrü yetmeyerek kendi vefat etmiştir.

Yerine gelen Mu'tasım'ın önünde kendini kaybedecek derecede darp edilen Ahmed b. Hanbel, metânelerini koruyup, "*bana Allah'ın Kitab'ı ve Rasûl'ünün Sünnet'inden delil getirin*" diyerek görüşünü savundu. Hapsedildi ve zincire vuruldu. Vâsık döneminde, Ahmed b. Hanbel'in fikri değişmeyeceği anlaşıldığından ev hapsinde tutuldu, başka bir müdahalede bulunulmadı. Vâsık ölünce yerine gelen Mütevekkil, halku'l-Kur'ân fikrinden vazgeçti (Ebû Abdullah, 1983: 11-15). Fakih ve muhaddisliği ile bilinen ve bu sahada çeşitli telifâtı bulunan Ahmed b. Hanbel (İbn Nedim, ts.: 285), Mu'tezile kaynaklı Kur'ân'ın mahlûk oluşu fikrine karşı tavrı sebebiyle daha da tanındı ve görüşünü benimseyenler arttı. Allah'ın kitabından ve Hz. Peygamber'in sünnetinden delil getirilmesini istemesiyle (İbnü'l-Esir, 2003: 6/5-6; Ebu Zehra, 2011: 219; Koca, 2014: 23-25) selefın konu edinmediği bir meselenin itikadî bir öneminin olmadığını belirtmiş oldu. Büyük bir fitne olarak görülen Mu'tezile'nin baskı günlerinin sona ermesinde onun direnci etkili olmuştur. Gördüğü baskılar sonucu ona olan rağbet arttı ve müspet ifadelerle anılır oldu. Talebesi ve meşhur muhaddis Ali el-Medînî onun hakkında: "*Allah bu dini iki kişiyle üstün kıldı, gâlip getirdi. Bunun bir üçüncüsü yoktur. İrtidat günlerinde Hz. Ebû Bekir ile Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşü fitnessi günlerinde de Ahmed b. Hanbel ile*" diyerek övgü ifade etmiştir (Zehebî, 2007: 1/16). Müsnedî yazdıktan sonra Bağdat'ta vefat etti. Ahmed b. Hanbel'e, Sünnet'in Kitap üzerine hüküm vereceği hususu sorulunca, bunun doğru olmadığını, Sünnet'in Kitap'ı tefsir ve tebyin edeceğini söylemiştir. Onun nazarında din, Kitap ve Sünnet ilminden ibarettir. Bunun için, rey ile fıkıhtan uzak kalmıştır. Mecburen bir konuda kendi görüşünü beyan ettiği zamanlar bunun yazılmasına müsaade etmemiştir. Kuteybe b. Saîd'in (v. 240/854) "*Ahmed b. Hanbel'i seven bir kimse gördüğünde bil ki o kimse Sünnet'i seven biridir*" diyerek onu övdüğü bildirilmiştir (Bağdâdî, 1988: 15; İbn Teymiyye, ts.: 283-284; Münâvî, 2008: 1/406-409; Ebu'l-Berekâtî, 2006: 204; Nedevî, 1992: 1/192-150; Koçyigit, 1963: 8-9).

Ahmed b. Hanbel'in Abbasî dönemi mihne uygulamaları neticesinde parlayan şahsiyeti etrafında siyasî ve itikadî bir mezhep olarak teşekkül eden Hanbelîlik mezhebinin (İğde, 2016: 9-10) tedvini bağlamında, ilk olarak Ahmed b. Hanbel'in talebesi Kevsec (v. 251/865) hocasının cevaplarını bir araya getirmiştir (Zehebî, 2007: 2/83). Daha

sonra Ebû Bekir Esrem (v. 260-261/874), Ahmed b. Hanbel'in büyük oğlu Sâlih (v. 266/879), Davud es-Sicistânî (v. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890) başta olmak üzere talebeleri onun fikhî mütalaalarını toplamıştır (Koca, 2011: 53-54). Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallal (234-311/848-923) tarafından, *el-Câmî* adıyla Ahmed b. Hanbel'in görüş ve fetvalarının derlenmesi neticesi bunlar zamanla unutulup kaybolmayarak Hanbelîliğin bir mezhep hüviyeti kazanmasını sağlamıştır. Hanbelî mezhebinin teşekkülündeki mühim rolü sebebiyle mezhebin asıl kurucusunun Hallal olduğu söylenmektedir. O, ileriki dönemde Hanbelî mezhebi âlimlerinin temel kaynağı konumunda olmuştur (Koca, 2011: 56; Özel, 2013: 532; İgde, 2016: 142-146). Ebû'l-Kasım Ömer b. Hüseyin b. Abdillah el-Hırakî el-Bağdâdî (v. 334/946), Hanbelî mezhebinin ilk klasik fikhî metni sayılan *Muhtasar*'ı yazmıştır (Zehebî, 1986: 15/363-364; Koca, 2011: 58; Özel, 2013: 534-535). Hanbelî mezhebi Ahmed b. Hanbel'den bir asır sonra temel eserleri ve mensupları ile tam bir fikhî mezhebi hüviyetini almıştır.

3. Eş'arîlik

Mutezile içinde yetişen Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (v. 324/935-936) ortaya koyduğu kelâmî fikirler etrafında meydana gelen oluşum IV. asırdan itibaren bir kelâm mezhebi olarak tezahür etmiştir. Eş'arî, üvey babası Ebû Ali el-Cübbai'nin (v. 303/916) tesiri ile mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinden Allah'ı zorunluluk altında bırakan düşünceye bir itiraz (Kalaycı, 2019: 52-53) olan ihve-i selâse (Watt, 2010: 422; Bulut, 2000: 22/6) meselesi sebebiyle ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği selef mezhebine geçtiğini ilan etmiş, sıfatlarla ilgili Mu'tezilî fikirlere cesur eleştiriler getirmiştir (Şehristânî, 2014: 1/76). Ehl-i Hadis imamlarla yakın münasebet kurması neticesi, *el-İbâne* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel ve selefîn yolunu benimseyip, hadis üstatlarına tâbî olduğunu yazmış ve ömrünün sonuna doğru kendi akâid mezhebinin ortaya koymuştur. O, Ahmed b. Hanbel ve Ashâbü'l-Hadis'e yakın olsa da onların yöntem olarak kelâm ve cedelden uzak durma ilkesi Eş'arî'nin ayrıldığı nokta konumunda olmuştur. O, kelâm metodunu kullanmış ve Ehl-i Hadis'in kelâmcıları arasında zikredilmiştir. Onun meşhur talebeleri Ebû'l-Hasan Bâhilî (v. 370/980) ve Ebû Abdillah b. Mücahid ve bu ikisinin talebelerinden Ebû Bekir Muhammed Bâkîllânî (v. 403/1013), Ebû İshak İbrahim İsfârâyînî (v. 418/1027) ve İbnu Furek (v. 406/1015), Eş'arî düşünceyi yaşatmış ve geliştirmiştir (Bağdâdî, 1995: 364; Keskin, 2013: 73). Eş'arîliğin gelişmesi ve yaygınlık kazanmasında vezir Nizâmü'l-mülk'ün kurduğu *Nizamiye Medreselerinin* etkisi büyüktür. Bu sayede İran, Irak ve Şam bölgesine yayılması kolaylaşmıştır. Bu medreselerde Şâfiî âlimlerin bulunması Şâfiî ve Eş'arî imtizâcını doğurmuştur (Kevserî, 2001: 41-42; Ebu Zehra, 2011: 191).

Eş'arî düşünce, Şâfiî ve Mâlikî gibi Ehl-i Hadis çevrelerde yaygınlık kazanmış ancak Ehl-i Hadis'in önemli temsilcilerinden biri olan Hanbelîler arasında neşvünema bulamamıştır. Bunun sebebi ise Eş'arî'nin mihne uygulamalarının baş aktörü Mu'tezile içerisinde çıkmış olması olarak açıklanmaya çalışılmıştır (Okumuş, 2019: 2/281).

Mâlikî mezhebine mensup olan Ebû Bekr el-Bâkîllânî daha çok Bağdat'ta yaşamıştır (Laoust, 1999: 193). Eş'arî'nin öğrencileri İbn Mücahid et-Tâî ve Ebû'l-Hasan Bâhilî'ye talebe oldu (Gölcük, 1991: 4/531). Hocalarından Eş'arîliği öğrenen Bâkîllânî, Eş'arîliğin Irak Mâlikîlerince benimsenmesinde önemli rol oynadı. İlerleyen dönemde Mâlikîler arasında Eş'arîliğin yerleşmesi, başka bir Mâlikî olması yanında Eş'arî-Şâfiî kelâm ve fikhî âlimlerine talebe olan İbn Tümert'in (v.524/1130) verdiği dersler sayesinde gerçekleşmiş, Kuzey Afrika'daki Mâlikî çevrelerde Eş'arî düşünce yayılma imkânı elde etmiştir (Kaya, 2003: 27/524; Aytekin, 1999: 20/425). Zamanla Mâlikî âlimler Eş'arîliğe öyle tutundu ki aksi görüşler karşısında Eş'arî düşünce önemli temsilcileri haline geldiler. Buna Şam Mâlikî medresesi ve Mısır Mâlikîleri misal olarak gösterilebilir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi olarak görülen Eş'arî düşünceyi bazı âlimler kuvvetlendirirken bazı kimseler Eş'arî'nin görüşlerine Kitap ve Sünnet'in ötesinde aşırı bağlılık gösterdi. Bu aşırı bağlılık sonucu Eş'arî mezhebenden az da olsa uzaklaşmayı sapıklık ya da dinden çıkma olarak telakki edenler zuhur etti (Ebu Zehra, 2011: 191-192).

4. Hanbelî ve Eş'arîlerin Nasları Değerlendirme Biçimi

Hanbelîlik, esas itibarıyla Ashâbü'l-Hadis olarak isimlendirilen topluluğa dayanmaktadır. Ashâbü'l-Hadis'in Allah ve Rasûlü'nün sözlerini öğrenmek, onları konuşmak, onlar üzerine tefekkür ve onlarla istidlâl etmek şeklinde ortaya çıkan anlayışın şekillenmesinde önemli bir etken, İslâm'ın ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet'e muhalif olarak gördükleri, kelâmcıların akli yöntemlerinin ve süfiyenin vicdânî yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Ashâbü'l-Hadis onları, kendi görüşlerine muvafık bir Sünnet bulurlarsa hemen alan, buldukları Sünnet kendi görüşlerine muhalif olursa ondan yüz çeviren ya da te'vil etmek suretiyle onu tahrif eden kimseler olarak görmektedir (Hilmi, 2005: 24).

Hicrî III. asırdan itibaren Hicaz ehli tabir edilen Ashâbü'l-Hadis içerisinde çıkan bazı fukahânın adına nispet edilerek, nesilden nesile intikal etmesi neticesinde Ashâbü'l-Hadis anlayışını temsil eden fikhî mezhepleri teşekkül etmiştir. Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîler (Dâvudîler) diye dört ayrı grup olarak varlığını sürdüren bu mezhepler, Ashâbü'l-Hadis'in sistematik temsilcileri olarak isimlendirilebilir (İbn Hazm, ts.: 2/271; Kutlu, 2002: 56).

Ashâbü'l-Hadis, Malik b. Enes (v. 179/795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî (v. 297/910) gibi önderler ve bunların takipçilerinden müteşekkil idi. Bu şekilde isimlendirilmeleri, onların bütün gayretlerini hadis tahsili ve haberlerin nakline ayırmaları, hükümleri naslar üzerine binâ etmeleri, bir haber ya da eser bulunduğu celi ya da hafî kıyasa müracaat etmemeleri sebebiyle idi (Şehristânî, 2014: 1/173; Dehlevî, 2003: 1/439). Konu itikat olduğunda Hanbelî mezhebinin genel görüşü; nasların zâhirine sıkıca tutunmayı yeterli görmek ve mümkün mertebeye te'vilden sakınmaktır.

Eş'arîler ise İmam Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin kurduğu kelâmî sistemi kullanmakla beraber, sıfatların kabulü,

ru'yet ve ilâhî kelâm gibi tevhidle alakalı konularla, insanın fiillerini Allah'ın yaratması, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği, teklîf-i mâlâ yutâk'ın caiz görülmesi gibi konularda Mu'tezileye muhalefet etmiştir. Eş'arî ile Mu'tezile arasındaki tartışmalar tevhid ve adl konularında yoğunlaşmıştır. İmam Eş'arî Mu'tezile yolundan vazgeçerek Ashabü'l-Hadis'e katıldığını ilan etmiştir (Keskin, 2013: 65-66). Ancak kelâm konularını izah ederken ortaya koyduğu üslubuna bakarak, Eş'arî yöntem olarak Mu'tezile çizgisinden tam olarak kopmuş denilemez (Şehristânî, 2014: 75-79). Bu şekilde Mu'tezile ile olan ilişkisini kısaca ifade etmeye çalıştığımız Eş'arîlik tarihsel süreçte farklı âlimlerin de katkılarıyla teşekkülünü sürdürmüştür.

Eş'arî düşüncenin naslar karşısındaki tutumunu en sarıh biçimde ortaya koyan kişiler, aynı zamanda Eş'arî anlayışının belirginleşmesinde de önemli yeri olan Bâküllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi kelimcilerdir (Laoust, 1999: 193). Eş'arî âlimlerden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî kudret ve istitâat gibi konulardaki izahları Ashabü'l-Hadis tarafından kabul edilemeyecek derecede filozofların görüşleriyle benzeşmektedir (Şehristânî, 2014: 78-79). Özellikle haberi sıfatlardan bahseden ayetlerin anlaşılmasında, nakilde geçtiği gibi kabul etmek veya te'vil etmek yönünde Eş'ariye ait farklı görüşlerin bulunduğu ifade edilmektedir (Şehristânî, 2014: 80). Eş'arîler arasında müteşâbih naslara yaklaşım konusunda ittifak edilen temel bir ilkenin olduğunu ifade etmek güçtür. Eş'arî ile İbn Küllab'ın fikirleri sonraki dönem Eş'arîlerinde iki ayrı yaklaşımın doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Eş'ariyye mensupları arasında haberi sıfatların anlaşılması konusunda farklılıklar görmek mümkündür. İbn Fûrek (v.406/1015) Bağdâdî (v.429/1038) ve Cüveynî (v.478/1085) gibi Eş'arîler haberi sıfatları te'vil etmişlerdir (Keskin, 2013: 188; ed-Dîb, 1993: 8/143). Bu âlimlerin haberi sıfatlar konusundaki tutumu, Ashabü'l-Hadis ile zamanla aranın açılmasına temel teşkil etmiştir. Tarihsel süreçte Hanbelîler ile Eş'arîler arasında ihtilaf vücuda gelmiştir (Laoust, 1999: 226).

Eş'arînin selef yolunu benimsediğini ilan etmesi ile Ashabü'l-Hadis'e yakınlaştığını söylesek de ilerleyen tarih içerisinde Hanbelî ve Eş'arî mezheplerine mensup şahıslar, müteşâbih naslar karşısındaki gösterdikleri tutumları ile iki anlayış arasında farklılaşmanın boyutunu ortaya koymuştur. Bu farklılaşma zamanla derinleşerek ihtilafa dönüşmüştür.

5. Tarihsel Süreçte Hanbelî-Eş'arî İhtilafı

Hanbelî ve Eş'arî mezhebi mensubu kimselerin müteşâbihler konusunda farklı yaklaşımlar sergilemeleri sebebiyle bu iki akımın birbiri ile münasebeti daha çok bu düzlemdeki tartışmalar üzerinde olmuştur. Hanbelî ve Eş'arîler arasındaki fikrî farklılaşma, sosyolojik tabanı bulunduğu bazı dönem ve mekânlarda erk ve tahakküm vesilesi olmuş, birbirini İslâm dışı görece kadar derin görüş ayrılığına dönüşmüştür. Eş'arîler, Hanbelîleri Allah'a cisim isnat etmekle suçluyor, kendileri de Hanbelîler tarafından Mu'tezile metodu kullanılarak selefin fikirlerine aykırı düşmekle itham ediliyorlardı (Nedevî, 1992: 2/41; Ebu Zehra, 1988: 154).

Halife Mütevekkil'in, kendisinden önceki halifelerin Mu'tezile mensuplarına gösterdiği ilgiden vazgeçmesi ile başlayan süreçte Abbâsî devlet idaresinde Mu'tezile'nin gücü zayıflarken hadisçilerin gücü arttı. Bunların başında gelen Hanbelîlerin hilâfet merkezinde nüfuzları o derece arttı ki devlet içinde devlet gibi hareket etmeye başladılar (Ebû Abdullah, 1983: 17).

Hanbelîler, ilerleyen süreçte mihnenin acısını çıkartır türden davranışlara giriştiler. Abbâsî yönetiminin kendilerine gösterdiği müsamaha ve elde ettikleri güç sayesinde 323/935 senesinde Bağdat'ta korku salmışlar, fitne çıkaranlar şeklinde nitelenerek genel asayiş bozacak hareketlere girişmişlerdir. Bu bağlamda menhiyat mekânlarına baskınlar düzenliyor, buldukları içkileri döküyor, şarkıcıları darp edip sazlarını kırıyor, alım-satımını engelliyor, yolda bir adamı başka bir kadın ve çocukla yürür gördüklerinde hesaba çekiyorlar, aykırı bir durum tespit ettiklerinde güvenlik güçlerine teslim ve şahitlik ediyorlardı. Bunların önünde kimse namazda açıktan besmele çekemiyor, beğenmedikleri Şâfilîleri darp etmekten çekinmiyorlardı. Onların korkusundan Eş'arîlerin cuma namazına gidemedikleri olmuştur. Bu faaliyetleri devrin halifesi Râzî Billah tarafından bir emirname gelene dek devam etmiştir (İbnü'l-Esîr, 2003: 7/113-114; Şankıtî, ts.: 85).

Büyük Selçuklular devrinde Eş'arîliğe bakış önemli dönüşümler geçirmiştir. Tuğrul bey'in (v. 455/1063) veziri Amîdülmülk Küdürî (v. 456/1064) zamanında minberlerden Eş'arîlere lanet okunurken (Uludağ, 2017: 49) Eş'arîlerin Nizâmülmülk yanında mevki elde etmesiyle ibre Hanbelîlerin aleyhine dönmüştür. Bu kez Eş'arî vaiz Ebu'l-Kasım el-Bekrî el-Mağribî 475 senesinde Nizâmiye Medresesinde verdiği derslerinde Hanbelîleri "Süleyman kâfir olmadı ve lakin şeytanlar kâfir oldu" (Bakara Suresi, 2/102) ayetini okuyarak kötülemeye başladı. O, Ahmed b. Hanbel kâfir olmadı lakin ashabı kâfir oldu diyordu. Bu sözleri üzerine Hanbelîler ile onun taraftarları arasında kavga çıktı (İbnü'l-Esîr, 2003: 8/428; Toru, 2018: 287). İlerleyen dönemde bu kez de Hanbelî âlim Ebu'l-Vefâ b. Akîl (v.513/1120) derslerinde Eş'arîliğe şiddetli tenkitler yöneltiyordu, onun tesiriyle de Bağdat'ta fitne hadiseleri meydana gelmiştir (Laoust, 1999: 227). Hanbelî-Eş'arî ihtilafı uzun zaman bazen alevlenerek, bazen de küllenerek bu minval üzere devam etmiştir.

Memlukler idaresindeki Kahire ve Şam'da Sünnî mezheplerden birer kadı tayin edilmiştir. Böylece bu şehirlerde aynı anda dört kâdilkudat görev yapmaya başlamıştı (İbn Kesîr, 2007: 15/403; Makrîzî, 1997: 2/31-32; Laoust, 1999: 270). 670 senesine gelindiğinde Hanbelî-Eş'arî çekişmesi yöneticilere şikâyet olarak tezahür etti, Şam'daki Hanbelî kadısı Şebîb, Haşevî olmakla itham edilmiş, (670/1273) düzenlenen meclis neticesi görevinden azledilerek iki sene tutuklu kalmıştır. Ondan sonra uzun süre Hanbelî kadı tayin edilmemiştir (Makrîzî, 1997: 2/79, 121).

Bu dönemde Hanbelî-Eş'arî çekişmesinin en açık tezahürü Şam'da Hanbelîlerin önde gelen ismi İbn Teymiyye ile muhalifleri arasında gerçekleşmiştir. Genel olarak tenkid yönü öne çıkan İbn Teymiyye, naslar ile çeliştiğini düşündüğü düşünce ve uygulamalara ciddi eleştiriler getirmiştir. Şîî Allâme Hillî'nin (726/1325) görüşlerine

reddiye yazan İbn Teymiyye tarihi kökeni eskilere dayanan Hanbelî-Eş'arî münakaşasında taraf olarak yerini almıştır.

6. İbn Teymiyye'nin Eş'arîlerle Münasebeti

İbn Teymiyye öncesi ve onun yaşadığı asır, klasik dönem İslâm fırka ve mezheplerinin teşekküllerini tamamladıkları, her mevkide çeşitli mücadele ve tartışmaların yaşandığı bir dönem görüntüsü vermektedir. Mezhep taassubunun ve aşırı yorumların Müslümanlar arasındaki ayrılığı derinleştirdiği, diyalektik bir tartışma zemininden uzak, karşılıklı itham ve ilzamlar, kısır çekişmeler ile ilim ehlinin meşgul olduğu devirde Şîî-Sünnî ayrımının, Eş'arî ve Hanbelî münakaşasının derinleştiği ve gulat Şîîlerin çeşitli faaliyetlerinin görüldüğü bir dönemdir (Yalçın, 2019: 112).

Hanbelîlerin, çoğunluk olan Eş'arîlere muhalefet ettiği bir zamanda İbn Teymiyye ailesi sebebiyle doğal olarak muhalefet saflarında konumlanan bir kişiliktir (Yalçın, 2019: 142). İbn Teymiyye, muhalifi olan Eş'arîler ile müteşâbih meselelerden Allah'ın sıfatları ile alakalı olarak tartışmıştır. Eş'arîler, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî ve basar olmak üzere yedi sıfatı olduğunu ispat ettikten sonra Allah'ın sıfatlarını zâtî, fiilî ve haberî olarak ayırır, tenzil, ityan, halk, rızâ, gadab ve benzeri gibi tenzih edilmesi gereken havâdis cinsinden sıfatları fiil sıfatları olarak sayarlar (Hilmi, 2005: 228; Kalaycı, 2019: 150).

İbn Teymiyye, müteşâbih ayetlerin Eş'arîler tarafından te'vil edilmiş şekline karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin bu karşı çıkışının gerekçesi te'vilin Eş'arîlerce aşırı kullanıldığını düşünmesidir. Aşırı te'vil yapılmasına karşı oluşu kendisinin "*Allah'ı cisim olarak kabul ettiği*" ithamına maruz kalmasına yol açmıştır. Bu konuda o kadar ileri gidildi ki İbn Teymiyye'nin Şam'daki Emevî Camii minberinin basamağından bir alt basamağa inerek, "*ben nasil indiysem Allah Teâlâ da işte böyle iner*" dediği kaydedilmiştir (İbn Battûta, 1992: 1/111-112). İbn Battûta'nın yer verdiği bu rivayetin sıhhati tarihsel olarak tartışmalıdır. Ayrıca İbn Battûta Eş'arî düşünce mensubu bir Mâlikî olarak Şam'da kaldığı süre içerisinde İbn Teymiyye aleyhtarlarının kümeleniği Mâlikî medresesinde ikamet etmiştir.

İbn Battûta Şam'da bulunduğu sırada bir cuma günü camiye gittiğini, İbn Teymiyye'nin minberden insanlara vaaz ettiğini, vaazı içinde mezkûr cümleyi sarf ettiği ve buna o esnada camide olan Mâlikî fakih İbn Zehra'nın itiraz ettiğini, bunun üzerine halkın kalkıp bu zatı el ve nâlinler ile dövdüklerini gördüğünü söyler. İbn Teymiyye'nin Şam'daki Hanbelî fakihlerinin büyüklerinden olduğunu, ancak onun aklında bir 'şey' olduğunu ifade etmiştir (İbn Battûta, 1992: 1/111-112).

İbn Teymiyye'nin Hama ehlinin isteği üzerine yazdığı *Akîdetü'l-Hameviyye* Eş'arîler tarafından şikâyete konu oldu. Emir Seyfeddin Câğân onun tarafını tutunca akideyi yeren kimselerin çoğu gizlendi, akîdeye karşı olanların bir kısmı dövüldü, geri kalanlar da sustular. Takip eden bir cuma günü Kadı İmâmüddin Kazvîni yanında bir cemaatle İbn Teymiyye ile buluşup *Akîdetü'l-Hameviyye* eserinin bazı yerlerini tartıştılar. Bu tartışma çok uzun sürmüş, neticede İbn Teymiyye muhataplarının sorularını cevaplamış, aleyhine oluşan sert havayı yumuşatmış, ortamı

şakinleştirmiştir (İbn Kesîr, 2007: 15/613-614; Nedevî, 1992: 2/60-65; Ebû Zehra, 1988: 37).

Memluk Sultanın isteği üzerine İbn Teymiyye, Nâib Efrem gitmemesini söylemesine rağmen (705/1305) Ramazan'ın yirmi ikisinde Mısır'a girdi. Orada toplanan bir mecliste konuşmasına fırsat verilmedi. Şems b. Adnan, onun "*Allah, hakikaten arşın üzerinde, Allah harf ve ses ile konuşur*" dediğini iddia etti. Kadı İbn Mahlûf el-Mâlikî cevap vermesini istedi. Kendisini hesaba çeken topluluğa hitap eden İbn Teymiyye, kadı Mahlûf tarafından susturulmak istendiğinde, hakkında hüküm verecek kişinin Mâlikî kadısı olduğunu öğrenip: "*Sen benim hasmım olduğun halde nasıl benim hakkımda hüküm vereceksin?*" deyince, kadı sinirlenip onu meşhur Cüb zindanına hapsedtirdi. İbn Teymiyye'nin başına gelenler sebebiyle Mısır'da Hanbelîler çok hakir görüldü. Mısır'a birlikte gittiği Kadı Sasrâ, kadılık görevi ile Şam'a yeniden döndüğünde yanında İbn Teymiyye'yi yeren, onun akîdeye muhalefet ettiğini bildiren ve onun mezhebinde olanların kendisine muhalefet etmeleri gerektiğini aksi halde malları ve kanlarının helal olacağını bildiren bir mektubu okudu (İbnü'd-Devâdârî, 1982: 9/137-138, 144; Baybars, 1998: 386; İbnü'l-Verdî, 1996: 2/246; İbn Kesîr, 2007: 16/45-46; Makrîzî, 1997: 2/401; Nedevî, 1992: 2/105-106; Ebû Zehra, 1988: 59-60).

Ramazan bayramı gecesinde Mısır nâibi Emir Seyfeddin Sellâr'ın emri ile Şâfiî, Malikî, Hanefî kadıları ve fukahâdan bir cemaat ile İbn Teymiyye'nin hapisten çıkarılması görüşüldü (706/1306). Akîdenin bir kısmından rucû etmesi ile yükümlü tutulması şart koşulunca İbn Teymiyye huzura gelmeyi reddetti ve toplantı bir sonuca varamadan dağıldı (İbnü'd-Devâdârî, 1982: 9/146; İbn Kesîr, 2007: 16/51-53; Makrîzî, 1997: 2/410-411; Nedevî, 1992: 2/106-108).

İbn Teymiyye ve muhalifleri arası sürekli hasmâne gitmedi, Melik Mansur Kalavun yeniden saltanat makamına gelince (Makrîzî, 1997: 2/447) Mısır ve Şam kadılarını İbn Teymiyye ile bir mecliste buluşturup barıştırdı. İbn Teymiyye de "*bana eziyet eden herkese hakkımı helâl ettim*" dedi (Birazî, 2005: 67; İbn Kesîr, 2007: 16/75-76; Nedevî, 1992: 2/130-133; Ebû Zehra, 1988: 77; Hilmi, 2005: 213).

İbn Teymiyye, 718/1318 senesinde talak konusunda dönemin yaygın olan fetvası dışında verdiği bir fetvası sebebiyle hapsedildi (Makrîzî, 1997: 3/6). Kadı'l-kudat Şemseddin b. Müslim, İbn Teymiyye'yi talakla yemin meselesindeki fetvasını terk etmesi yönünde ikaz etti (719/1319). İbn Teymiyye onun tavsiyesini kabul etmesi yanında sultan, talakla yemin meselesinde fetva vermekten men eden bir mektup gönderdi (Makrîzî, 1997: 3/35-36; Birzâlî, 2005: 463, 465; İbnü'l-Verdî, 1996: 2/259; İbn Kesîr, 2007: 16/132; Ebû Zehra, 1988: 87). İbn Teymiyye, sonraki zamanda talak fetvasını yeniden vermeye başlayınca Dâru's-Saâde'de bir meclis toplandı ve kaleye hapsedilmesi kararlaştırıldı. Beş ay on sekiz gün kaldıktan sonra sultanın fermanıyla çıktı (İbnü'l-Verdî, 1996: 2/261-262; İbn Kesîr, 2007: 16/148; Ebû Zehra, 1988: 88-89).

726/1326 senesi geldiğinde, sultanın fermanıyla tekrar tutuklandı ve kalenin bir burcuna hapsedilerek fetvadan men edildi. Bu sefer gerekçe "*enbiyânın ve sâlihlerin kabirlerini ziyâret maksadıyla sefere çıkmayı men ettiğine*" dâir bir fetvasıydı. İçinde İbn Kayyım el-Cevzî'nin (v. 751/1350) de bulunduğu arkadaşlarından bir grup da

tutuklandı (Makrîzî, 1997: 3/81). İbn Teymiyye, kişinin gittiği yerdeki kabirleri ziyâret etmesine değil, sırf kabir ziyâreti için uzak diyarlara sefer etmesine karşı fetva vermiş, kişinin yanında bulunan bir kabri ziyâret etmesinin müstehab ve mendub olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Verdî, 1996: 2/270; İbn Kesîr, 2007: 16/190-192; Makrîzî, 1997: 3/89; Ebû Zehra, 1988: 90-92). Kalede yazdıkları halk nazarında itibar görünce İbn Teymiyye'nin kitap, evrak, okka ve kalemi de elinden alındı. Kitaptan ve mütalaadan men edildi. İbn Teymiyye'nin kendisine cahil dediği, Takî b. Ahnaî b. Mâlikî onu sultana şikâyet etmiş ve bu sebeple kitapları müsâdere edilmişti (İbn Kesîr, 2007: 16/208; Nedevî, 1992: 2/151-152; Ebû Zehra, 1988: 94). Zilkâde ayının yirmisinde pazartesi gecesi Şam kalesinde hapsedildiği odada 728/1328 vefat etmiştir.

7. Sonuç

İslâm toplumunun ana bünyesinde yer alan Hanbelîler ve Eş'arîler arasında, farklı dönemlerde ihtilaf zuhur etmiş, çatışmaya varan hadiseler yaşanmıştır. Bu ihtilafın arka planında, mihne döneminde Mu'tezile'nin özellikle hadis taraftarlarına yaşattığı zorbalık ve İmam Eş'arî'nin daha önce Mu'tezilî olması şeklinde izah yapılsa da, ihtilafın temelindeki nedenin Hanbelî ve Eş'arî düşüncenin dinin naslarını anlamada farklı usuller benimsemiş olması daha isabetli gözükmektedir. Zamansal olarak iniş çıkışlar gösteren ihtilafın en ciddi tezahürlerinden biri Takiyyüddin İbn Teymiyye ile muhalifleri arasında vuku bulmuştur. İbn Teymiyye, Eş'arîlerin müteşâbihleri te'vil ediş şekillerine muhalefet etmiştir. İbn Teymiyye'nin akidevî konularda yazdıklarına da Eş'arîler karşı çıkmış, onun hesabına çekilmesi ve fikirlerinden dönmeye için yöneticiler nezdinde girişimlerde bulunmuşlar, Mısır'a sürülüp hapse atılmasını sağlamışlardır. İbn Teymiyye'nin sürgün sonrasında verdiği talak fetvası da yine aleyhine şikâyete bahane olmuş, önce fetvadan men edilmiş, ardından Şam kalesinde tecrit edilmiş, burada vefat etmiştir. Bu yaşananlar, Müslüman kesimlerin geçmişte meydana gelen acı tecrübelerden yeterince ders çıkarmayı başaramadığını göstermektedir.

Dini algılama şekilleri olarak tarihsel süreçte teşekkül eden mezhepler, mezhebi bizzat dinin kendisi gibi yorumlayan kimselerin sergilediği fanatizm neticesinde karşılıklı düelloya tutuşmuş kesimler olarak gözükmiştir. Hâlbuki bu durum kendilerine mezheplerin nispet edildiği kimselerin dahi arzu ettiği bir durum değildir. Çoğunlukla mezhepte müçtehid kimseler, muhataplarındaki hatalı gördükleri hususları dile getirmenin/tenkid etmenin ötesinde bir girişimde bulunmamıştır. Toplum içerisinde bilgi düzeyi yetersiz, mezhebi algılama biçimi sağlıklı ve İslâm'a bütüncül bir bakış açısı elde edememiş müntesipler üzerinden değerlendirme yapmak şüphesiz isabetli olmayacaktır.

Farklı düşünce ve fetvaya, dinin naslarına aykırı olmadığı sürece saygı gösterilmesi esastır. Naslara getirilen yorumlar ve fikrî farklılaşmalara dayanan ayrışma durumlarında karşılıklı tahammülsüzlük istenmeyen neticeleri doğurmakta, başlangıçta düşünsel olan bir ihtilaf zamanla bunun ötesine geçebilmekte, kavgaya dönüşebilmekte ve ortaya çıkan kargaşada onarılması çok zor yaralar açılabilir. Bu bağlamda ayetler ve sahih hadis rivayetleri ile bir açıklamaya ihtiyaç olmaksızın bildirilen,

ilk nesil Müslümanlar tarafından bahis konusu edilmediği halde sonraki dönemlerde ortaya çıkan ihtilafı, inanca taalluk etmeyen görüş ve anlayış farkı olarak değerlendirmek tahammül ahlakına daha uygun olacaktır.

İslam iman ve itikadını bilinçli bir şekilde yıpratma maksatlı hareket ve düşünceler dışında Müslümanlar farklı anlayış ve tutumları birbirini anlamaya yönelik gayretler ve tahammül ile karşılaşmalıdır. Müteşâbihlerin anlaşılması ya da bir fetva ile alakalı incelikler müzakere edilmeden doğrudan itham, ilzam ve şikâyet yoluna gidilmesi ilerleyen zamanda pişmanlıklara sebep olabileceği hesap edilmelidir.

Kaynakça

- Akoğlu, M. (2006). Mihne Sürecinde Mu'tezile. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Âlûsî, H. N. b. (2006). Cîlâu'l-Ayneyn bi Muhakemeti'l-Ahmedeyn. (D. b. Münir, Tah.) Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Aytekin, A. (1999). İbn Tûmert. Diyanet İslâm Ansiklopedisi içinde. (Cilt 20, 425 ss). İstanbul.
- Bağdâdî, A. (1995). el-Fark Beyne'l-Fırak. (M. M. Abdülhamid, Tah.) Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Bağdâdî, H. (1988). Kitâbü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, H. (Tarihsiz). Târîhu Bağdâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Baybars, R. (1998). Zübdetü'l-Fikra fi Târîhi'l-Hicra. (D. S. Richards, Tah.) Beyrut: Neşerâtü'l-İslâmiyye.
- Birzâlî, Y. (2005). el-Vefeyâtü li'l-Birzâlî. Beyrut.
- Bulut, M. (2000). İhve-i Selâse. Diyanet İslâm Ansiklopedisi içinde. (Cilt 22, 6 ss). İstanbul.
- Dehlevî, Ş. V. (2003). Huccetullâhi'l-Bâliğa. (M. Erdoğan, Çev.) İstanbul.
- Ebû Abdullah b. H. (1983). Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel. (M. Nağaş, Tah.).
- Ebu'l-Fazl S. b. A. b. H. (1995). Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel. (F. b. Abdülmün'im A. Tah.) Riyad: Dâru's-Selef.
- Ebû Zehra, M. (1988). İmam İbn Teymiyye. (N. Bolelli vd. Çev.) İstanbul: İslâmoğlu Yayıncılık.
- Ebû Zehra, M. (2011). Mezhepler Tarihi. (M. Karaca, Haz.) İstanbul: Hisar Yayıncılık.
- ed-Dîb, A. (1993). İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî. Diyanet İslâm Ansiklopedisi içinde. (Cilt 8, 143 ss). İstanbul.
- Fığlalı, E. R. (1999). Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Gölcük, Ş. (1991). Bâkîllânî. Diyanet İslâm Ansiklopedisi içinde. (Cilt 4, 531 ss). İstanbul.
- Hilmi, M. (2005). Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünneti fi Usûlü'd-Din. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Battûta, (1992). Rihlet-ü İbn Battûta-Tuhfeti'n-Nazar fi Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr. (M. A. el-Uryân, Tah.) Beyrut.
- İbn Hazm, (Tarihsiz). el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal. (M. İ. Nasr ve A. Umeyre, Tah.) Beyrut: Dâru'l-Cil.

- İbn Kesîr, E. F. İ. (2007). el-Bidâye ve'n-Nihâye. Beyrut.
- İbn Nedim, M. b. E. (Tarihsiz). Fihrist. (R. Teceddüd, Tah.)
- İbn Teymiyye (Tarihsiz). Şezerâtü'l-Belatîn. Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İbnü'd-Devâdârî, E. B. b. A. (1982). Kenzü'd-Düer ve Câmiu'l-Gürer. (B. Radtke, Tah.) Kahire.
- İbnü'l-Esîr, (2003). el-Kâmil fi't-Târih. (M. Y. ed-Dekkâk, Tah.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Verdî, Z. Ö. b. M. (1996). Târihu İbnü'l-Verdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İğde, M. (2016). Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Kadı Ebû Ya'lâ M. b. H. el-Ferrâ, (1350). Tabakâtü'l-Hanâbile. (A. Ubeyd, Tah.) Dımeşk: Mektebetü'l-Arabiyye.
- Kalaycı, M. (2019). İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik. Ankara: Anadolu Yayıncılık.
- Kaya, E. S. (2003). Mâlikî Mezhebi. Diyanet İslâm Ansiklopedisi içinde. (Cilt 27, 524 ss). İstanbul.
- Keskin, M. (2013). *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kevserî, M. Z. (2001). Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış. (S. Bahçıvan, Çev.) Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/33-48.
- Koca, F. (2011) Selefî Söylem-Hanbelî Mezhebi. Ankara: Ankara Okulu.
- Koca, F. (2014). Ahmed b. Hanbel. Ankara: TDV Yayınları.
- Koçyiğit, T. (1963). "Kitâbü'l-ilel ve Marifeti'r-Rical" Mukaddimesi. Ankara.
- Kutlu, S. (2002). İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler. Ankara: Kitabiyat.
- Laoust, H. (1999). İslâm'da Ayrılkçı Görüşler. (E. R. Fığlalı ve S. Hizmetli, Çev.) İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Makrîzî, T. E. A. el-Ubeydî (1997). es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk. (M. Abdülkâdir Atâ, Tah.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Münâvî, Z. M. A. (2008). el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye. (A. Ferid, Takdim) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nedevî, E. H. (1992). Tarihu Davet-i Azimet-İslâm Önderleri Tarihi. (Y. Karaca, Çev.) İstanbul.
- Okumuş, N. K. (2019). Tekfir ve Te'vil Arasına Sıkıştırılmış Düşünce Özgürlüğü Serüvenimiz, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özel, A. (2013). Hanefî Fıkıh Alimleri. Ankara: TDV Yayınları.
- Şankitî, M. b. M. (Tarihsiz). Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri. (İ. Çakmak, Çev.) İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık.
- Şehristânî, E. M. b. A. (2014.) el-Milel ve'n-Nihal. (M. A. el-Fâdilî, Tah.) Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Uludağ, S. (2017). Teftazânî'nin Şerhü'l-Akâid'in Girişi. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Watt, W. M. (2010). İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri. (E. R. Fığlalı, Çev.) Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Yalçın, A. (2019). Selefî Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Yüksel, E. (2012). Mâturîdiler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Zehebî, (1986). Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ. (Ş. el-Arnaûd, Tah.) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, (2007). Kitâbü Tezkireti'l-Huffâz. (Z. Umeyrât, Tah.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Extended Abstract

There are some different practices regarding among Muslims. At the same time, different opinions have arisen regarding the understanding of religious issues. The way they evaluate and interpret religious texts has been effective in the formation of sects. Kharijites, Mutazila, Shiite or Sunni, each section has its own methods. We see the methods systematized by different schools of thought within the Sunni segment. The two most important thinking systems of the Sunni Islamic understanding are Ash'arism and Maturidism. Maturîdîs and Ash'arîs have put forward different opinions because they have different approaches in understanding religious texts. Hanbalis are also an important Islamic sect in terms of deeds and beliefs. Hanbalis within the Sunni group displayed a different stance than other Sunni communities with their understanding and interpretation methods.

It is possible to consider different Islamic groups and ways of thinking as riches. However, there are examples in history that different understandings reject diversity of thought beyond tolerating each other. The conflict between Hanbalis and Ash'ari is an example suitable for the situation we have mentioned. At the basis of the debate between Hanbali and Ash'aris, the method of both understandings has a decisive role. In the historical process, this debate has intensified in various periods and sometimes declined. Representatives of these two understandings categorized each other's opinions as right and wrong. They did not consider each other's ways of understanding. Events took place that would overshadow Islam's vast understanding of tolerance. Mutual quarrels and even fights have occurred. The conflict between Hanbali and Ash'ari has manifested itself in different geographies and from different times.

Hanbalism is a sect attributed to Ahmad b Hanbal (241/855), who was born in Baghdad in 164/781 and stated to have a lineage relationship with the Prophet. In essence, Hanbalism is based on the community called Ashabü'l-Hadith. Ashab al-Hadith revealed an understanding of learning the words of Allah and Prophet, talking about them, meditating on them and using them with them. There is an important factor in shaping this understanding. They see rational theologians and Sufiyya as opposed to the Quran and Sunnah, which are the main sources of Islam. Ash'arism is the formation around theological ideas put forward by Abu'l Hasan al-Ash'ari (324 / 935-936). He was brought up in Mutezile. Ash'arism has appeared as a school of theology since the 6th century. The Ash'arites used the theological system established by Mu'tezile. They opposed Mutazila on issues such as the acceptance of attributes, the creation of human deeds by Allah, the acceptance of attributes, issues related to monotheism and divine theology, the fact that good and evil come from Allah, and the acceptance of taqlif-i mâla yutâk. Ash'ari declared that he adopted the path of the predecessor and became closer to Ashab al-Hadith. However, in the following history, individuals belonging to Hanbali and Ash'ari sects have revealed different understandings. The attitudes they show towards mutaşâbih verses are the main differentiation between the two understandings. This differentiation deepened over time and turned into conflict. The relations

between the members of the Hanbali and Ash'ari sect were mostly through these discussions.

The main point where these two schools differ is in their understanding of religious texts. Hanbali sect adopted an approach to hold on to the apparent nature of the nas and not to use mental elements as much as possible. The Ash'arite Thought was shaped when Imam Ashari revealed his understanding of kalam after he broke with Mutazila and declared that he was included with the supporters of the hadith. Intellectual differentiation between Hanbali and Ash'ari has been a means of power and domination in some periods and places where it found its sociological base. It has turned into a deep difference of opinion to see each other as non-Islamic. Ash'aris accuse Hanbalis of attributing an object to Allah. They themselves were accused by the Hanbalis of contradicting the ideas of the salaf using the Mutazila method.

After the Mihne process, the influence of the Hanbalis in Baghdad, which was the center of the caliphate, increased so much that they started to act like a state within the state. Because of their fear, the Ash'aris were unable to attend the Friday prayer. During the Seljuks period, the Ash'aris gained a position through Nizâmülmülk, the pointer turned against the Hanbalis.

The Hanbali-Ash'ari conflict continued for a long time in this manner, sometimes flaring up and sometimes becoming ashen. One judge from Sunni sects was appointed in Cairo and Damascus under the Mamluks. In this period, the clearest indicator of the Hanbali-Ash'ari conflict occurred between the leading name of the Hanbalis in Damascus, Ibn Taymiyya and his opponents. Ibn Taymiyya took his place as a party in the Hanbali-Ash'ari dispute, which dates back to ancient times. Ibn Taymiyya argued with his opponents, the Ash'ari, about the attributes of God, which is one of the mutashabih issues.

Ibn Taymiyya opposed the way the mutashabih verses were interpreted by the Ash'aris. For this reason, Ibn Taymiyya was accused of "accepting God as an object." Some of the works written by Ibn Taymiyya and the fatwas he gave have been the subject of discussion. Ibn Taymiyya was complained to the statesmen. He was imprisoned as a result of the complaint. Ibn Taymiyya was thrown into the dungeon several times for different reasons, behind which he was a sect fanatic. His last imprisonment was in the form of a compulsory residence in a room of the Damascus fortress. Ibn Taymiyya continued to write while he was in the castle. The public showed an interest in his writings. Thereupon, Ibn Taymiyya's books, documents and pen were also taken away. Ibn Taymiyya died in the room where he was imprisoned in Damascus castle 728/1328. This study is important in terms of examining the difference in understanding between Hanbali and Ash'ari people and how this has deepened in the historical process.



Araştırma Makalesi • Research Article

Kur'ân'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği*

The Ideological Interpretation of Mubhemâtu'l-Qur'ân: The Case of Kummî

Mehmet Salmazzem^{a, **}

^a Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0001-8526-4512

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021

Düzeltilme tarihi: 12 Mayıs 2021

Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Kur'ân

Mübhemât

Şia

Kummî

ÖZ

Kur'ân, benzersiz bir yapıya sahip olmakla birlikte kendi nüzûlüne tanıklık eden toplumun dil inceliklerini büyük oranda muhafaza etmiştir. Kur'ân'ın mübhem ifadeler içermiş olmasını da bu bağlamda sayabiliriz. Kur'ân'daki mübhemâtı aynı zamanda O'nun evrenselliğine müteveccih önemli bir unsur olarak görmek mümkündür. Ne var ki bunlara yönelik bazı yorumların, Kur'ân'ın evrensel mesajını gölgelediği anlaşılmaktadır. Bilhassa mutaassıp bazı isimlerin, kendi ideolojilerini desteklemek gibi mülahazalarla Kur'ân'daki mübhemâta yönelik yorumlar yaptığı bilinmektedir. Örneğin Şia'ya müntesip bazı isimlerce Kur'ân'ın ruhuna muhalif "aşırı" nitelikli yorumların sayısı az değildir. Şia'sının sembol isimlerinden olan Kummî bunlardan biridir. Tefsirine bakıldığında Kummî'nin Kur'ân'daki mübhem ifadelerin çoğunu mezhebî kaygıları öne çıkararak; keyfî bir yaklaşımla yorumlamaya çalıştığı görülmektedir. Kummî örneğinde Kur'ân'daki mübhemâtın ideolojik yorumunu kritize etmeyi hedefleyen bu çalışmada doküman analizi metoduna başvurulmuştur.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 March 2021

Received in revised form: 12 May 2021

Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Qur'ân

Mubhemât

Shia

Al-Qummî

ABSTRACT

Qur'ân has largely preserved the linguistic subtleties of the society that witnessed its period of revelation as well as it has a unique structure. In this context, we can count the fact that the Quran contains the Ambiguous (Mubham) expressions. It is possible to see the Mubhamat expressions in the Quran as an important element towards its universality. However, it is understood that some interpretations regarding them overshadow the universal message of the Quran. It is known that some people who are especially bigoted make comments on the Mubhamat in the Quran, with their own ideologies. For example, the number of "extreme" comments made by some names who are affiliated with Shia, contrary to the spirit of the Quran, are not few. Kummî is one of them. When al-Qummî's Tafsir is examined, it is seen that he tries to interpret most of the Ambiguous expressions in the Quran with an arbitrary approach that emphasizes his sectarian concerns. The method of document analysis was used in this study, which aims to criticize the ideological interpretation of the Ambiguous (Mubhamat) in the Qur'an by taking al-Qummî as an example.

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden kıyamete kadar her asra hitap etme vasfına sahip olup bütün insanlara yönelik mesajlar içeren ilâhî kelimedir. Kur'ân'ın bu özelliği evrensellik niteliğinin delillerinden kabul edilmektedir. Bununla birlikte Kur'ân, indîği toplumun dil özelliklerini büyük ölçüde muhafaza etmiştir. Arapların kullandıkları sözcük ya da

kavramların benzerlerini içermekle beraber benzersiz bir yapıya sahip olduğunu da bilmek gerekir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, Arapların kendi konuşma dillerinde ya da edebî söylemlerinde kullandıkları dil inceliklerini kullanarak onlara meydan okumuştur. Nüzûl döneminde gerçekleşen olay veya olaylara yönelik bazı ifade ya da hükümlerin Kur'ân'da yer alması onun evrensellik niteliğine halel getirmez. Zira hâkim görüşe göre nüzûl sebebinin hususî

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: m.salmazzem@alparslan.edu.tr

olması mesaj(lar)ın genel olmasına mani değildir (Suyûti, 2008: 71-72.).

Gerçek şu ki Kur'ân; Tevrat gibi şahıs, mekân ve zamana dair ayrıntılara çok fazla yer vermez. Esasen Kur'ân'ın böyle bir amacının olduğu da söylenemez. Kur'ân'ın ifadelerindeki gaye; şahıs ve mekân özelinde tarihî ya da coğrafi bilgiler vermek değil bu unsurlar üzerinden evrensel prensipler ortaya koymaktır. Kur'ân, muayyen bir gruba ya da belli bir dönemde yaşayan insanlara değil herkese müteveccih mesajlar içermektedir (el-En'am 6/19; es-Sebe' 34/28; et-Tekvîr 81/27.). Nitekim Kur'ân'da bu eksendeki konulardan, genellikle "mübhem" ifadelerle bahsedilmektedir. Kur'ân'daki mübhem ifadelerin, onun üslup özelliklerinden olduğu bilinmelidir. Ne var ki bazı isimlerin Kur'ân'daki evrensel mesajları gölgeleyecek yorumlar yaptıkları sır değildir. Bunların Kur'ân'daki mübhem ifadeler üzerinden kendi ideolojilerini meşrulaştırma çabaları dikkat çekmektedir. Bilhassa mezhebî taassubun egemen olduğu Şia'nın İsnâaşeriyye fırkasına müntesip Kummî gibi isimlerde bunun örneklerini ziyadesiyle görmek mümkündür. Çalışmada Kummî öreğinde mübhemâtü'l-Kur'ân hakkındaki ideolojik yorumların irdelenmiş olması, Kummî'nin hem yaşadığı dönem hem de İsnâaşeriyye Şia'sındaki konumuyla alakalıdır. Çünkü, ileride de değinileceği üzere, Kummî hicri üçüncü asır gibi erken dönem alimlerinden biri olup Şia'nın önemli hadis ve fıkıh âlimi olarak kabul edilmektedir (Özel, 2002: 371). Kuşkusuz böyle birinin yaptığı yorumların mezhep içerisindeki yansımalarının çok daha büyük olacağı yadsınamaz. Dolayısıyla bunlar, Kummî'nin mübhemâta dair yorumlarının irdelenmesini önemli kılmaktadır.

2. Etimolojik Açıdan Mübhemât

Sözlükte, mübhem kavramının kökü olan b-h-m harflerinden türeyen kelimelerde gizlilik, kapalılık, bilinmezlik, anlaşılmaçlık gibi anlamlar öne çıkmaktadır. Örneğin Araplar, anlaşılmaç bir durumu belirtmek için هَذَا أَمْرٌ مُّبْهَمٌ / hâza emrun mübhemün, kapıyı kapatmak anlamında ise الْبَابُ مُبْهَمٌ / ebhemtu'l-bâbe ifadesini kullanırlar (İbn Fâris, 1979: 311). Karanlık gece için لَيْلٌ مُّبْهَمَةٌ / leylün behîmun, kapısı bulunmayan duvar için ise حَائِطٌ مُّبْهَمٌ / hâitun mübhemün derler. Konuşma özelliği bulunmadığı ve çıkardığı sestem herhangi bir şey anlaşılmaçlığı için hayvanlar için bilhassa evcil hayvan ve dört ayaklı hayvanlar için de الْبَيْهْمَةُ / el-behîme demektirler. Örneğin أَلْحَلْتُمْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ ... / al-hal'tum lekum behîmetü'l-ân'âm / hayvanlar size helal kılındı" (el-Mâide 5/1.) âyetinde geçen "behîme" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır (İbn Mânzûr, t.y., I/376-378; Râgıb el-İsfahânî, t.y.: 81.). Özetle bütün bu ifadelerde kapalılık, bilinmezlik anlamları vardır. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) ve Semîn el-Halebî'ye (ö. 756/1355) göre, duyu veya aklın sınırlarına girmekle birlikte his ya da akıl yoluyla idrakinin güç olduğu her şeye mübhem denilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, t.y.: 81.); Semîn el-Halebî, 1996: I/238).

Terim olarak "Mübhematu'l-Kur'ân" teribinde de sözlük anlamına paralel olarak kapalılık, bilinmezlik anlamları öne çıkmaktadır. Buna göre Mübhematu'l-Kur'ân; Kur'ân'da özel isimleri yerine zamirler, cins isimler, ism-i işaretler ve ism-i mevsuller ile ifade edilen insan, melek, cin, topluluk, belirsiz zaman ve mekân, yıldız, hayvan, yön ve sayılara denilmektedir (Suyûti, 2008: 699; Cerrahoğlu, 1989: 186.).

3. Mübhemâtü'l-Kur'ân Hakkındaki Bilginin Kaynağı ve Niteliği

Kur'ân'ın edebî özelliklerinden olan mübhemât ilmi hakkında ilk müstakil eser hicri altıncı asrın başlarında Süheylî (ö. 518/1185) tarafından yazıldığı bilinmektedir. Fakat bu durum, Kur'ân'daki mübhemâta Süheylî'nin yaşadığı dönemden önce ilgi duyulmadığı anlamına gelmemektedir. Rivayetlere göre İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve onun talebesi olan İkrime (ö. 105/723) gibi bazı isimlerin konuyla alakadar oldukları bilinmektedir. Bu da hem sahabe hem de tabiin döneminde mübhemât meselesine ilgi duyulduğuna işaret etmektedir (Suyûti, 1992: 11-12). Fakat bu hususta verilen örneklerin sayıca çok olmadığını, en azından Kur'ân'daki mübhemâtın asr-ı saadet ve ona yakın dönemlerde ciddi bir merak konusu olmadığını söylemek mümkündür. Bunun muhtelif nedenleri olabilir. Nüzûl sürecine vakıf olan sahabenin Kur'ân'daki mübhemâtın bilgisine doğal olarak haberdar olması akla gelebilecek en güçlü ihtimal olarak gözükmektedir. Bunun yanı sıra sahabe, Kur'ân'daki mübhemâta dair malumatı öğrenme gereksinimi duymamış ya da merak etmemiş olabilir. Zaten ihtiyaç hasıl olduğunda Hz. Peygamber bunları açıklardı. Ne var ki aynı şeyleri sonraki nesiller için söylemek zordur. Nüzûl döneminden sonra bu bilgilerden haberdar olmanın tek yolu nakil olmuştur. Kuşkusuz bu bilgilerin sahih kanallarla nakledilmiş olması büyük önem taşımaktadır. Rivayet kanalının sıhhati, pek çok İslam bilgini için vazgeçilmez şartlardan olmuştur. Örneğin, Mâturîdî (ö. 333/944), mübhemâta dair bilginin elde edilmesinde mütevâtir yollarla nakledilmiş olan bir hadis olmadığı sürece kendisinin söz konusu mübhem ya da mübhemler hakkında herhangi bir yorumda bulunmayacağını ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005: 9/422-423). Benzer şekilde Suyûti (ö. 911/1505) mübhemât hakkındaki bilgiye yalnızca sahih nakil sayesinde sahip olunacağını belirtmektedir. O, Kur'ân'daki mübhemât ile ilgili yazdığı *Müfhimâtu'l-Akrân* adlı eserinde mübhemâta ilişkin bilginin tek kaynağının Hz. Peygambere dayanan ya da sahabe vesilesiyle yine Hz. Peygambere veyahut tabiin kanalıyla sahabeye ulaşan sahih naklî bilgiler olduğunu beyan etmektedir (Suyûti, 1992: 12).

Elbette ki bu husustaki yaklaşımlar önem taşımakla birlikte Kur'ân'daki bütün mübhemâtın yorumu hakkında naklî bilginin biricik yol olduğunun söylenmesi realiteyle tam olarak örtüşmemektedir. Kaldı ki yukarıda ismi zikredilenlerden Suyûti'nin aynı eserde verdiği bazı örneklerde, kendisinin de mübhemâtın yorumu noktasında belirlemiş olduğu ilkeye tam olarak uymadığı görülmektedir. Örneğin اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً / Şüphesiz ben yeryüzünde bir halife yaratacağım (Bakara 2/30) âyetinde zikredilen "halife"den maksadın Hz. Âdem olduğuna, rivâyet yerine âyetin bağlamını delil göstermektedir (Suyûti, 1992: 15). Bu örnek, Suyûti'nin Kur'ân'daki mübhemâtın anlamı hakkında naklî bilginin yanı sıra âyetin bağlamına da müracaat ettiğini açıkça göstermektedir. Velhasıl naklî bilginin yanı sıra bağlam gibi unsurların da bazı mübhemâtın tefsirinde önemli katkı sunacağı düşünülmektedir. Nitekim Suyûti'nin mübhemât konusunda, görüşlerine atıfta bulunduğu Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kur'ân'daki mübhemâtın varlığı hakkında ortaya koyduğu gerekçelere bakıldığında naklî bilgi dışında bağlamın da ciddi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Gerçek şu ki Kur'an'daki her mübhemâtin anlamını bilmek mümkün olmadığı gibi böyle bir konuda araştırma yapma ya da yorumda bulunma zorunluluğu da yoktur. Aksine bazı mübhemâtin yorumlanması bile hoş karşılanmamıştır. Örneğin Zerkeşi, Allah'ın bilgisini kendi katında tuttuğu konularda, araştırma yapmaya ya da yorumda bulunmaya şiddetle karşı çıkmıştır. ... *وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ* *وَيَعْلَمُهُمْ.../ ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği kimseleri...* (el-Enfâl 8/60) âyetinde bahsedilenlerin kimler olduğu bilgisinin yalnızca Allah katında olduğunu belirtilirken bunlar hakkında yorumda bulunanları yadırgamaktadır (ez-Zerkeşi, 1957: 1/155). Hakikatten de Zerkeşi'nin işaret ettiği âyette mübhem olarak bahsedilenlerin kimler olduğu hakkında tefsirlerde çeşitli bilgiler verilmektedir (Taberî, 2001: 11/246-249). Kanaatimizce Zerkeşi'nin, âyetin ifadesine de vurgu yaparak âyette bahsedilenlerin kimler olduğu hususunda herhangi bir yorumun yapılmaması gerektiği yönündeki yaklaşımı âyetin mesajıyla daha çok örtüşmektedir.

4. Kur'an'da Mübhemâtin Bulunmasına Dair İleri Sürülen Gerekçelerin İrdelenmesi

Öncelikle Kur'an'da mübhem ifadelerin bulunmasının, sorgulayıcı bir yaklaşımla irdelenemeyeceği ve bu meyanda çeşitli gerekçelerin üretilemeyeceğini belirtmek gerekir. Çünkü Allah'ın sözleri olan Kur'an'ın üslubunu belirleyen yine Allah Teâla'nın kendisidir. Hem lafız hem de mana yönüyle Allah katından olan Kur'an her türlü müdahaleden korunmuştur (el-Hicr 15/9.). Bize düşen ondaki dilin inceliklerinden nasiplenmektir. Aynı anlayışla, Kur'an'da mübhem ifadelerin bulunmasındaki incelikleri anlamaya çalışmak icap eder. Bu anlayış çerçevesinde bazı Müslüman alimlerin, Kur'an'da mübhemâta yer verilmesini idrak etmeye çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin Kur'an ilimleri sahasında mühim çalışmalara imza atmış olan Zerkeşi, Kur'an'da mübhem bırakılan ifadelerle ilişkin bazı gerekçeler zikretmektedir. Bir kısmını analiz ederek bu gerekçeleri şöyle özetleyebiliriz:

- Mübhem ifadenin bağlam yoluyla ya da Kur'an'ın başka bir yerinde açıklanmış olması.
- Herkesçe biliniyor olduğundan dolayı şahsın mübhem kılınması. Örneğin *"Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun!"* (Bakara 2/35.) âyetinde Hz. Âdem'in eşinin kim olduğu herkesçe malum olduğu için sarhi olarak Havva ismi zikredilmemiştir.
- Mübhem bırakılan ifadenin açıklanmasında herhangi bir faydanın bulunmaması.
- Nuzûl sebebi özel olmakla birlikte ifadenin genel kılınarak mübhem bırakılması. *"...Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer..."* (en-Nisa 4/100.) âyetinde mübhem olarak bahsedilen kişi buna örnek verilebilir. İkrime'nin söylediğine göre kendisi 14 yıl boyunca âyette bahsi geçen kişinin kim olduğunu öğrenmek için çaba sarf etmiş ve 14 yıl sonra ancak onun sahabeden Dimrate b. Ays olduğunu öğrenmiştir (Zerkeşi, 1957: 1/159-156).
- İsim yerine şahsın önemli bir niteliği zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan ifadeyle bahsedilen kişinin yüceltilmesi. *وَأَلَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* *"Gerçeği getiren ve onu doğrulayanlar, işte onlar, Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır"* (ez-

Zümer 39/33.) âyetinde "gerçeği getiren" kişinin Hz. Peygamber, "onu tasdik eden" kişinin ise Hz. Ebubekir olduğu ifade edilmektedir (Zerkeşi, 1957: 1/160). Fakat âyette bahsi geçenler hakkında farklı rivayetlerin olduğunu bilmekte yarar vardır. Taberî'nin aktardığı rivayetlere göre âyette bahsedilenler şunlardır:

- ✓ Âyette zikredilen; gerçek/doğru, "la ilahe illallah" tır. Onu getiren ve tasdik eden ise Hz. Peygamberdir.
- ✓ Gerçeği/doğruyu getiren Hz. Peygamber, onu tasdik eden ise Hz. Ebû Bekir'dir.
- ✓ Gerçek/doğru olan Kur'an'dır, onu getiren Hz. Peygamber ve onu tasdik edenler ise bütün müminlerdir.
- ✓ Gerçek/doğru olan Kur'an, onu getiren Hz. Cebrail ve tasdik eden ise Hz. Peygamberdir.

Taberî, bu husustaki görüşleri ve bunları destekleyen rivayetleri sıraladıktan sonra kapsamlı bir değerlendirmenin yapılmasını daha isabetli bulmaktadır. Ona göre Allah'ın birliğine davet eden, elçilerini tasdik eden, elçilerin getirdikleriyle amel edenlerin tamamı bu âyetin kapsamına girmektedir. Ayrıca ikinci bir değerlendirme daha yapan Taberî, âyette bahsedilen "gerçeğin/doğrunun", Kur'an ve tevhid olabileceğini; "tasdik edenlerin" ise bütün müminlerin olabileceğini belirtmektedir (Taberî, 2001: 20/204-206). Dolayısıyla mübhemâtin Kur'an'da bulunmasıyla alakalı olarak Zerkeşi'nin zikrettiği mezkûr gerekçe, ancak söz konusu rivayetler arasında "gerçeği/doğruyu" getirenin Hz. Peygamber ve onu "tasdik" edenin ise Hz. Ebû Bekir olduğu yönündeki rivayeti tercih etme durumunda geçerliliği bulunmaktadır.

- Şahsın ismi yerine onun kötü veya nakıs bir vasfı zikredilmek suretiyle mübhem olarak bahsedilen kişinin aşağılanması. Örneğin *"Doğrusu sana buğzeden, asıl ebter (soyu kesik) olanın ta kendisidir."* (el-Kevser 108/3.) âyetinde Hz. Peygamber'e buğzeden onu karalayan kişinin ismi yerine menfi özelliği zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan ifadeyle bahsi geçen kişi aşağılanmıştır (Zerkeşi, 1957: 1/160).

Mübhemâtin ile ilgili bahsedilen sebepler ya da ortaya konulan kriterler elbette ki büyük önem taşımaktadır. Fakat bu hususta söylenen her şey mutlak kesinlik ifade etmez. Bazen aynı ismin kendisi bu konuda ortaya koyduğu ilkeye aykırı örnekler verebilir. Diğer taraftan yukarıda da kısmen değinildiği üzere öne sürülen kriterler içerisinde rivayetin sahih bir kanal ile Hz. Peygamber'e ya da sahabeye ulaşmış olması şartı büyük önem taşımaktadır. Fakat bu hususta, nuzul sebeplerinde izlenen usulün takip edilmesinde fayda vardır. Rivayetler arasında ihtilaf olması durumunda bunlardan hangisinin tercih edileceğinin bilinmesi gerekir (İbn Teymiyye, t.y.: 1972, 47; Cerrahoğlu, 1953: 116-118; Buğda, 2020: 1765). Burada mübhemâtin anlaşılması için müracaat edilen naklî bilginin; Kur'an'ın genel hükümleriyle, mübhem ifadenin yer aldığı bağlamla çelişmemesi lazımdır.

Diğer taraftan Kur'an'daki mübhemâtin bilinmesinde rivayet kanalının sıhhati büyük önem taşımaktadır. Fakat bu mevzudaki sıhhat ölçülerinin belirlenmesinde taassuptan uzak ilmî bir mülahazanın esas alınmış olması daha çok önem taşımaktadır. Mezhebî kaygılardan sıyrılıp rivayetlerin sıhhat derecelerini objektif kriterlerle belirlemek icap etmektedir. Maalesef arzu edilen bu yaklaşımın gerçekte çok fazla karşılığı bulunmamaktadır. Bu durum, İslâmî bazı

mezhepler açısından aşılması gereken bir handikap olmayı sürdürmektedir. Örneğin Sünnî kaynaklarda zikredilen hadislerin sıhhat ölçüleri Sünniler için çok az tartışma konusu olurken aynı kriterlerle Şia'nın önemli bir kesimini ikna etmek kolay değildir. Dolayısıyla mübhemât hakkındaki bilginin kaynağı hususunda, sadece rivayetler esas alındığında Sünnî kaynaklar ile Şia'nın kaynaklarını barıştırmak çok kolay değildir. Çünkü hadis rivayetleri noktasında Şia'nın kriterleri ve yaklaşımı çok farklıdır. Şia, Sünnî kaynakların sahih kabul ettiği rivayetlerin büyük bir kısmını en baştan kabul etmemektedir. İsnâşeriye Şia'sına müntesip çoğu isim, siyasi meselelerde Hz. Ali'nin taraftarı olmamış ya da tarafsız kalmış olan hiçbir sahabinin sözlerine itibar etmemektedir. Örneğin cerh edilen sahabilerden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Şii Caferiye mezhebinin en muteber dört hadis kaynağı olan ve *Kütüb-i Erba'a* olarak bilinen Küleyni'nin *el-Kâfî'si*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ Yağduruhü'l-Fakih'i* ve Ebû Ca'fer et-Tûsi'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibşâr* adlı hadis koleksiyonlarının hiç birinde Hz. Osmân, Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh, Hâlid b. Velid, Ebû Süfyân, Talha b. 'Ubeydullah, Zübeyr b. 'Avvâm, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, 'Amr b. el-'Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân, Semüre b. Cündeb, Velid b. Ukbe, Abdullah b. Zübeyr, Büsr b. Ebû Ertât'dan her hangi bir rivayet yer almamaktadır (Üzüm, 2003: 33/4). İstisnâ birkaç rivayet dışında, sahabenin çoğundan rivayet yapılmamıştır. Aksine Şia mensupları, pek çoğunu karalamaktan ve onlara itham edici nitelermeler isnat etmekten kaçınmaz, hatta Hz. Ebû Bekir'e biat ettikleri için sayıları üç ila on iki arasında değişen sahabiler dışında kalanların tamamının küfre düştüklerini iddia etmektedirler (Demir, 2020: 460-466). Dolayısıyla Sünnilere göre sahih olan bilgi Şia'ya göre zayıf hatta uydurma olabilir, kuşkusuz bu durum tersi için de geçerlidir. O halde Kur'an'daki mübhemâtın bilinmesinde ya da yorumlanmasında naklî bilginin "sıhhatî"nin yanı sıra Kur'an'ın genel hükümleri ve ayetin bağlamının da ayrı bir önem taşıdığı aşîkârdır.

5. Kummî'nin Kur'an'daki Mübhemata Dair Yorumlarının İrdelenmesi

Kummî'nin (ö. 290/903)¹ Kur'an'daki mübhemata dair bütün yorumlarını burada incelemenin mümkün olmadığını başta zikretmekte yarar vardır. Ne var ki onun bu husustaki yorumlarının ekseriyetle ideolojik ve Kelâmî nitelikte olduğu söylenebilir. Şimdi bunları bazı örnekler ışığında irdelemeye çalışalım:

5. 1. İdeolojik ve Kelâmî Yorumlar

5.1.1. Velâyet-İmâmet Ekseninde Yapılan Yorumlar

Kummî, pek çok âyette mübhem bırakılan ifade ya da kelimeleri Velâyet-İmâmet ekseninde yorumlamaktadır. Verdiği rivayetlerdeki bilgileri kanıt olarak göstererek Kur'an'da mübhem bazı ifadeleri Hz. Ali'nin ya da onunla birlikte Şia mensuplarınca masum görülen diğer imamların imametine yorumlamaktadır. Örneğin ona göre Bakara Sûresi'nin ikinci âyetinin başında geçen *ذَٰلِكَ الْكِتَابُ* /O kitap, ifadesindeki "el-kitâp" kelimesinden maksat, Hz. Ali'dir. Âyetin devamındaki *لَا رَيْبَ فِيهِ* /asla onda şüphe yoktur ifadesi ise Hz. Ali'nin imametinde hiçbir şüphenin

olmadığını ortaya koymaktadır. *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* /O, takva sahibi olanlar için bir yol göstericidir ifadesiyle de Hz. Ali'nin Şia ehli için yol gösterici olduğu belirtilmektedir (Kummî, 2014: 1/55).

Kummî'ye göre Allah katından gelen "hak", Hz. Ali'nin Velâyetidir. O, bu görüşünü destelemek için çeşitli âyetlerden delil getirmeye çalışmaktadır. Kummî'nin iddiasına göre *لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِن لَّا تُؤْمِنُونَ* /Andolsun, size hakkı getirdik. Fakat çoğunuz haktan hoşlanmayanlarsınız (ez-Zuhruf 43/78) âyetinde sözü edilen "hak", Hz. Ali'nin Velâyetidir. Kummî söz konusu âyette mübhem olarak ifade edilen "hak" kelimesinden maksadın Hz. Ali'nin Velâyeti olduğuna delil olarak başka bir âyette geçen "hak" ifadesini göstermektedir. Onun iddiasına göre *وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا لَعَنَّا لِّلظَالِمِينَ نَارًا* /"Hak, Rabbinizdendir de. Bundan böyle dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Kuşkusuz biz zalimler için ateş hazırlamışız..." (el-Kehf 18/29.) âyetinde bahsi geçen "Allah katından olan hak", Hz. Ali'nin Velâyetidir (Kummî, 2014: 3/956). Böylece Kummî, mübhem bir ifadeye yönelik yaptığı yoruma yine başka bir âyetteki mübhem ifadeyi aynı minvalde yorumlayarak kanıt getirmeye çalışmaktadır.

Kummî, Kur'an'daki bazı mübhemâtı Velâyet bağlamında yorumlarken Velâyeti inkâr etmeyi Allah'ı inkâr etmekle eş tutacak kadar aşırıya gidebilmektedir. Kummî, *وَالَّذِينَ كَفَرُوا* /وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ *İnkâr edip âyetlerimizi tezkîp edenlere gelince, artık onlar için alçaltıcı bir azap vardır.* (el-Hac 22/57.) âyetinde bahsi geçen inkârcıların Hz. Ali'nin ve diğer imamların Velâyetini inkâr edenler olduğunu ileri sürmektedir (Kummî, 2014: 2/683). Aynı şekilde *وَالَّذِينَ كَفَرُوا* *İnkâr edenler ve Allah'ın yolundan sapanlar...* (Muhammed 47/1.) âyetinde bahsedilen Allah'ın yolunu Velâyet yolu, Allah'ın yolundan sapanları ise Velâyetin yolundan sapanlar olarak yorumlamaktadır (Kummî, 2014: 3/975). Benzer bir yorumu *وَالَّذِينَ كَفَرُوا* *وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلِكَ لَنُؤْتِيَنَّهُمْ مِنْ شَرِّ مَا يَسْتَحِبُّونَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مِنَّا أَلَّا يَشْكُرُوا* *Muhakkak, sana ve senden öncekilere (peygamberlere) şöyle vahyedildi: "Şayet ortak koşarsan kesinlikle amelin boşa çıkacak ve elbette ziyana uğrayanlardan olacaksın."* (ez-Zümer, 39/65.) âyetinde bahsi geçen şirk olgusunu Hz. Ali'nin Velâyetine indirgemeye çalışmaktadır. Onun iddiasına göre âyette ifade edilen şirkten maksat, Hz. Ali'nin Velâyetine başkasını ortak koşmaktır (Kummî, 2014: 3/902).

Kummî, Hz. Ali'nin Velâyetini kabul edip de istikamet üzere olan sahabenin sayısını birkaç kişi olarak göstermektedir. Ona göre *بِئْسَ مَا يَشْكُرُونَ يَذُكَّرُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً* /böylece onlardan bazıları ona iman etti, bazıları ise sırt çevirdi (en-Nisa 4/55). âyetinde bahsi geçen iman meselesi Hz. Ali'nin imametine imandır. Onun imametini sahabilerden Selman, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr inanmıştır. Âyette bahsi geçen "ona sırt çevirenler" ise ehl-i beytin hakkını gasb edenlerdir (Kummî, 2014: 1/206-207).

5.1.2. Rec'at İnanıcı Bağlamında Mübhemâtın Yorumlanması

R-c-'a kökünden mastar olan rec'at, sözlükte geri dönmek manasına gelmektedir (İbn Mazûr, 1993: III/1591). Şii

¹ Tam adı Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim olan Kummî'nin, Kum'da doğduğuna inanılmaktadır. Hayatı hakkında çok az malumatın bulunduğu Kummî'nin eğitim hayatında babası İbrahim b. Hâşim'in ciddi bir etkisinin

olduğu söylenmektedir. Bkz.: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali Tûsî. *el-Fihrist*, (Necf: Matba'atu Haydariyye, 1937), 26.

grupların bir kısmına göre ölümünden ya da gaybete girmesinden sonra imamın yeniden zuhuru, İsnâaşeriyye Şîa'sına göre ise imamların ve onlara zulmedenlerin kıyametin kopmasından önce dünyaya dönmeleri anlamında kullanılan bir terimdir. Rec'at, Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra ilk defa Abdullah b. Sebe' tarafından ileri sürülen bir iddiadır. Buna göre Hz. Ali, tıpkı Hz. İsa gibi ölmemiş, sadece göğe yükseltılmıştir. Kıyametten önce o, yeniden dünyaya gelecek ve düşmanlarını cezalandıracaktır (Üzüm, 2007: XXXIV/504-505).

Kummî, bazı âyetlerdeki mübhem ifadeleri yorumlayarak rec'at inancına Kur'an'dan delil getirmeye çalışmaktadır. Ona göre *Resülüüm! لَأَنَّ أَلَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأَاكَ إِلَى مَعَادٍ* / *Şühesiz Kur'an'ı sana farz kılan Allah, muhakkak seni dönülecek yere döndürecektir* (el-Kasas 28/85) âyeti rec'ati haber vermektedir (Kummî, 2014: II/769).

Kummî, Câfer-i Sadık'a dayandırdığı rivayete göre *قَالُوا رَبَّنَا عَلَّمْنَا الْقُرْآنَ وَأَحْيَيْنَا الشَّيْئِينَ* / *onlar: "Rabbimiz! iki defa bizi öldürdün, iki defa dirilttin derler.* (el-Mü'min 40/11) âyetinde geçen iki kez diriltme ifadesi rec'ata işaret etmektedir (Kummî, 2014: III/908).

Benzer şekilde onun iddiasına göre *وَحَرَّمَ عَلَى قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* / *Helâk ettiğimiz bir kentin halkı artık mahrum kalır, çünkü onlar bir daha geri dönemeyeceklerdir*" (el-Enbiya 21/95.) âyeti de rec'atin varlığının en büyük delillerindedir. Kummî, bu görüşünü babasından aldığı rivayete dayanarak söylemektedir. Çünkü söz konusu rivayete göre hiçbir Müslüman, helak olsun ya da olmasın insanların kıyamette yeniden döneceklerini inkâr etmez. O halde âyette *لَا يَرْجِعُونَ* / *geri dönemeyeceklerdir* ifadesi helak olanların dünyaya yeniden dönmeyeceklerini ifade etmektedir. Buna göre helak olmayanlar dünyaya yeniden rec'at edeceklerdir (Kummî, 2014: II/666). Doğrusu âyetdeki *لَا يَرْجِعُونَ* / *geri dönemeyeceklerdir* ifadesine Kummî'nin yorumladığı şekliyle helak olan belde halkının dünyaya yeniden dönmeyecekleri anlamı verilse dahi yine rec'at için söz konusu âyetten bir delil çıkarmak mümkün değildir. Çünkü helak olanların dünyaya yeniden dönmeyeceklerinden hareketle helak olmayanların dünyaya dönecekleri sonucunu çıkarmak keyfi bir yorumdan öteye geçmez. Ayrıca âyetin anlamını Sünnî kaynaklardaki bilgiler ışığında farklı şekilde anlamak da mümkündür. Buna göre âyetin ifadesinden şu anlamlar çıkarılabilir:

- Helak olan bir belde halkı, yanlışından dönerek asla tövbe edemeyecektir.
- Helak olan bir belde halkının dünyaya dönmesi mümkün değildir (İbnü'l-Cevzî, 1984: V/387-388).
- *لَا يَرْجِعُونَ* ifadesinde *لَا* zaid olup âyetin anlamı helak olmuş olan bir belde halkının dünyaya dönmeleri haramdır şeklindedir (İbn Kuteybe, 1978: 288).
- Helak edilmiş belde halkının herhangi bir amellerinin kabul edilmesi haramdır (Zeccâc, 1988: 404-405).

Kummî, yukarıda örnek kabilinden zikredilen âyetlerdeki mübhemât gibi, pek çok âyetdeki mübhemâtı Şîa'nın rec'at anlayışına uygun olacak şekilde yorumlamaktadır. Örneğin, *وَأَذِ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ* / *vaktiyle, Allah peygamberlerden, "size vereceğim kitap ve hikmetten sonra, yanınızda bulunan kitabı tasdik edici bir peygamber geldiğinde, ona muhakkak iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardımcı olacaksınız" diye söz almıştı* (Al-i İmran 3/81). âyetinde zikredilen, Allah'ın

peygamberlerden aldığı "iman etme" ve "yardımda buluma" sözünü rec'at anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Kummî, Ebû Abdillah'a isnat edilen bir rivayete dayanarak âyetdeki bazı mübhem ifadeleri yorumlamaya çalışmaktadır. Söz konusu rivayetin senet zincirinin son halkasında Kummî'nin babası yer almaktadır. Bu rivayete göre âyette *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ* / *ona mutlaka yardım edeceksiniz* ifadesinden maksat ise müminlerin emiri olan Hz. Ali'ye yardım etmektir (Kummî, 2014: I/159-160).

Kummî'nin iddiasına göre Allah'ın Hz. Davut ve oğlu Hz. Süleyman'a bahsettiği nimetler arasında rec'at bilgisi de bulunmaktaydı. O, bu husustaki iddiasına *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ* / *Şühesiz biz, Dâvud ve Süleyman'a ilim verdik* (en-Neml 27/15). âyetini delil göstermektedir. Onun iddiasına göre âyette bahsi geçen Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'a verilen bilgi arasında Rec'at bilgisi de vardı. Bu görüşünü teyit etmek için *وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا* / *Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık*" (Enbiya 21/105). Âyetini kanıt olarak sunmaktadır (Kummî, 2014: II/741). Bu durumda Kummî'nin iddiasına göre Rec'at haberi, Kur'an'dan önceki kutsal kitaplarda yazılmıştır.

Kummî'nin savına göre Hz. Ali, rec'at ettiği zaman düşmanları da rec'at edecek ve Hz. Ali, elindeki dağlama aletiyle düşmanlarının burnunu damgalayacaktır. O, bu görüşünü *يَاكُنْ عَلَى الْخُرْطُومِ* / *Yakında biz onun burnunu damgalayacağız* (el-Kalem 68/16) âyetine dayandırmaktadır. Kummî'nin mezkûr âyetdeki ifadeleri yorumlarken İsnâaşeriyye Şîa'sının rec'at anlayışını desteklemeye çalıştığı bariz bir şekilde görülmektedir. Filhakika, Mekkî sûrelerde yer alan bu âyetin kimin hakkında nâzil olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Rivayetlere göre âyette bahsedilen kişi, Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden Velîd b. Muğire, Ahnes b. Şerik veya Esved b. Abdi Yağûs'tan biridir (İbn Cevzî, 1984: VIII/331). Dolayısıyla kim olduğu hakkında farklı görüşler olsa da açıkça Mekkeli müşriklerden biri hakkında indiği anlaşılan bu ifadelerin Velâyet bağlamında yorumlanması, en hafif ifadeyle âyetin anlamını saptırmaktadır.

5.1.3. Ehl-i Beytin Faziletine Ya da Ehl-i Beyte Muhalif Olarak Gösterilenlerin Tenkidine Dönük Mübhemâtın Yorumlanması

5.1.3.1. Ehl-i Beyt Bağlamında Mübhemâtın Yorumlanması

Kummî, çeşitli rivayetlere ya da kendi değerlendirmelerine dayanarak Kur'an'daki pek çok mübhemâtı "aşırı" ve Kur'an'ın ruhuna aykırı olacak şekilde Hz. Ali hakkında yorumlamaktadır. Bu çalışmada bunların tamamına yer vermek güçtür. Bunun yerine onun bu husustaki yaklaşımını yansıtacak bazı örneklerle yetinilecektir.

Kummî'ye göre Hz. Ali, Allah'ın insanları yarattığı fitratın bir cüzü olup müminlerin emiri ve Allah'ın velisidir. Hz. Ali, adeta tevhidin bir cüzüdür. Musa Rıza'ya dayandırdığı bir rivayete göre *فِطْرَتُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* / *Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitrat.* (er-Rûm, 30/30) âyeti Allah'tan başka ilahın olmaması, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi

Yukarıda zikredilen âyetlerdeki mübhemâtın yorumunda Kummî'nin benzer yaklaşımını başka âyetlerde de görmek mümkündür. Örneğin ona göre, *شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي* *Allah, "dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nuh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin çağrıda bulunduğun şey (İslâm dini), müşriklere ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır* (eş-Sûra 42/13) âyetinde din kelimesinden maksat, İmam Ali; müşriklere maksat ise Hz. Ali'nin Velâyetini inkâr edenlerdir (Kummî, 2014: III/934-935).

6. Değerlendirme ve Sonuç

Evvela Kummî'nin mübhemât hakkındaki yorumları, sıradan bir müellifin yorumları gibi görülemez. Zira, Şia'nın önemli bir kesiminin yanında hatırı sayılır bir konuma sahip olduğu unutulmamalıdır. Kummî, İmamîye Şia'sının fakihî olarak bilindiği gibi hadis alanında da sika ve hasenü'l-hal olup otorite kabul edilen bir isimdir. Bu da onun kendinden sonraki pek çok isim üzerinde etkili olmasına neden olmuştur. Örneğin Şiilerin en güvenilir hadis kaynakları arasında sayılan *el-Kâfi* adlı eserin müellifi ve Kummî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (ö.328/940) ondan pek çok hadis rivayet etmiştir. Benzer şekilde modern dönem müfessirlerinden Tabâtabâî (ö. 1401/1981) de Kummî'nin hadis alanında sika bir isim olduğunu kabul etmektedir (Fuat Admı, 2020: 21-22). Kısacası Kummî'nin İsnâaşeriyye Şia'sı mensupları nezdindeki rolü tartışmasızdır. Muhtemelen bu rolü, onun mübhemâta dair yorumlarının kısmen de olsa bazı Şiî müfessirler üzerinde etkili olmasına neden olmuştur. Bunu bazı âyetlerdeki mübhemâta dair yorumlarda görmek mümkündür. Örneğin, yukarıda Kummî'nin ideolojik yorumları bağlamında zikredilen âyetlerdeki mübhem ifadelerden olan "sırate'l-müstekim" in yorumu noktasında, klasik dönemin önemli Şiî müfessirlerinden olan Tûsî'nin kısmen de olsa Kummî'den ilham aldığı söylenebilir. Tûsî'ye göre sırat-ı müstakim ifadesinden maksat, Allah'ın emrettiği tevhit yolu ve kendisine itaat edilmesini emrettiği Velâyetin yoludur. Bu görüşte olduğu anlaşılan Tûsî, sırat-ı müstakimden maksadın Allah'ın kitabı, İslam, Allah'ın dini olduğu yönündeki rivayetleri makbul karşılamaktadır. Bununla birlikte sırat-ı müstakimden kastedilenin Allah ve Hz. Peygamberin yanı sıra Ehl-i Beyt, imamlar ve onların makamlarında mukim bulunanlar olduğu yönündeki görüşe de sıcak bakmaktadır. Esasen Tûsî, âyetin anlam olarak mezkûr görüşlerin tamamına hamledilebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu hususta tahsisi gerektirecek bir durum yoktur (Tûsî, t.y.:I/40-41). Diğer taraftan Şia'nın klasik dönem müfessirlerinin bir başka meşhur isimlerinden olan Tabersî de sıratel'l-müstakim hakkında Tûsî ile neredeyse aynı ifadeleri kullanarak benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Tabersî, 2005: I/67). Böylece hem Tûsî hem de Tabersî'nin sırat-ı müstakimin anlamı hakkında Kummî'nin görüşünü de kapsayacak şekilde daha kapsamlı bir anlam yelpazesini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Modern dönem Şiî müfessirlerin sembol isimlerinden olan Tabâtabâî'nin (ö. 1981) ise bu konuda daha mutedil bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Tabâtabâî, herhangi bir kayıt ya da şart olmaksızın sırat-ı müstakimin Allah'a

götüren bütün yollar manasına geldiğini belirtmektedir (Tabâtabâî, 1997: I/31-32). Ona göre sapkınlığın, şirkin ya da zulmün bulunduğu yolların hiçbiri sırat-ı müstakim değildir. Tabâtabâî, ayrıca âyette sözü edilen sırat-ı müstakimi niteleyen bir sonraki ayette zikredilen "kendilerine nimet verilenlerin" ise *peygamberler, sıddikler, şehidler ve salih kişiler* olduğunu belirtmektedir. Böylece sırat-ı müstakimi bahsi geçen zümrelerin yolu olarak nitelemektedir. Kısacası Tabâtabâî'nin, sırat-ı müstakimi herhangi bir mezhep ya da anlayışa indirgemeden yorumladığı anlaşılmaktadır.

Mübhemât konusunda sadece Tabâtabâî değil Kummî'den etkilendikleri söylene de Tûsî ve Tabersî'nin de Kur'an'daki bir kısım mübhemâtın yorumlanmasında ağırlıklı olarak mutedil bir yaklaşım içinde oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin yukarıda zikri geçen Bakara Sûresi'nin ilk âyetleri ekseninde Kummî, mezhebî anlayışı öne çıkaran yorumlar yaparken Tûsî ve Tabersî bu hususta daha ölçülü yorumlarda bulunmaktadırlar. Hem Tûsî hem de Tabersî'ye göre *إِشْتَبَاهُ كِتَابُ* *İşte bu kitap* ifadesi Kur'an'a işaret etmektedir. *لَا رَيْبَ فِيهِ* *onda asla şüphe yoktur* ifadesi ise Kur'an'ın özü itibariyle gerçeği beyan eden, hidayet kaynağı, hak ve muciz olduğunu belirtmektedirler. *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* */O, müttakiler için bir yol göstericidir* ifadesinde geçen müttakilerden maksadın ise yaptıkları salih amellerle Allah'ın azabından sakınanlar olduğunu söylemektedirler (Tûsî, t.y.: I/50- 53; Tabersî, 2005: I/47). Benzer bir şekilde Tabersî'ye göre *لَقَدْ جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لَاحِقُونَ* *Andolsun, size hakkı getirdik. Fakat çoğunuz haktan hoşlanmayanlarınsınız.* (ez-Zuhrûf, 43/78). âyetinde bahsedilen "hak", Allah'ın elçilerinin insanlara getirdikleri ilahî mesajlardır (Tabersî, 2005: 9/74).

Diğer taraftan Kummî'nin âyetlerdeki bazı mübhemâtı Hz. Ali'ye muhalif olarak gösterdiklerinin aleyhine yorumlarken hem Tûsî hem de Tabersî'nin bu hususta daha mutedil yorumlarda buldukları görülmektedir. Örneğin Tûsî, Mücahid (ö. 103/721) aracılığıyla İbn Abbas'a dayandırdığı rivayete istinaden, *إِنْ الدِّينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ* *Şüphesiz inkâr edenler ve Allah'ın yolundan sapanlar...* (Muhammed 47/1) âyetinde bahsi geçen inkârcıların Mekkeli inkârcılar olduğunu söylemektedir. Ona göre burada Cenab-ı Hak, Allah'ın birliğini inkâr eden onun yanı sıra başka ilahlara ibadet edenlerdir. Onlar vahiy konusunda Hz. Peygamber'i yalanlayanlar ve Allah'a ibadet etmek isteyen onun birliğini ikrar edip Hz. Peygamber'i tasdik edenleri engelleyenler, İslam'dan alıkoyanlardır (Tûsî, t.y.: IX/280).

Tabersî'ye göre *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا نَارًا* *De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz biz zalimler için (öyle bir) ateş hazırladık..."* (el-Kehf 18/29) âyetinde geçen "hak"tan maksat, Kur'an-ı Kerim'dir. Ayrıca aynı âyette yer alan "zalimler"den maksad da Allah'tan gayrı başkasına ibadet etmekle kendilerine zulm eden inkârcılardır (Tabersî, 2005: III/258). Tûsî, herhangi bir kayıt koymaksızın âyetteki "hak" ifadesini Hz. Peygamberin Allah'tan aldığı ilahi emirler, "zalimler" ifadesini ise karşı çıkanlar olarak yorumlamaktadır (Tûsî, t.y.: VII/34). Kısacası Kummî, her iki âyetteki mübhem ifadeleri kendi ideolojik anlayışına uygun yorumlarken, Tûsî ve Tabersî'nin yaptıkları yorum âyetin zahiri ifadesine daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla mübhemât bağlamında

Kummî'nin aşırı sayılabilecek değerlendirmelerinin çok fazla karşılık bulmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Kummî'nin Kur'an'daki mübhemâti ideolojik yorumları için bir araç yaptığı anlaşılmaktadır. Bu husustaki onun yaklaşımının temelinde "Şia'nın İmâmet anlayışı" yer almaktadır. Kur'an'da geçen "veliy, veled, valideyn, eb, istikamet, al, beyt, race'a ve irtedda," gibi kavram ya da kelimelerin neredeyse tamamını; ya ehli-beytin faziletine ya da Velâyetin hakkaniyetine veyahut buna karşı çıkanların zem edilmesine, inkârcılıkla itham edilmesine dönük yorumlamaktadır. Başka bir ifadeyle siyasi refleks, mübhemâta dair neredeyse bütün yorumlarında kendini hissettirmektedir. Onun yaklaşımında Kur'an'ın esas iniş amacı Hz. Ali'nin imâmetini ispatlamaktır. Hulasa-ı kelam, aşırı siyasi bir temayülün onun tefsirine hâkim olduğuna müşahede etmekteyiz.

Özetle Kummî Hz. Ali, imâmet, onun taraftarları ya da ona karşı olarak gösterilenler hakkında Kur'an'ın zahiri ifadesi, âyetlerin bağlamı gibi delillere açıkça aykırı, tevhit inancını zedeleyici pek çok ideolojik yorumunu Kur'an'daki mübhemât bağlamında serdetmekten çekinmemektedir. Kummî ve onun benzerlerinin bu husustaki yaklaşımını tenkit etmek ve yanlışlarını ortaya koymak için ölçüt olarak sadece rivayet kanalının sıhhati yeterli bir argüman değildir. Çünkü yalnızca rivayet bilgisinin "sıhhati" esas alınarak mübhemâta ilişkin yorumların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi zordur. Aksi durum, beraberinde yeni tartışmalara kapı aralayacaktır. Bunun yerine Kur'an'daki mübhamâtın yorumunda "sahih" kanalla gelen bilginin yanı sıra âyetin bağlamı ve Kur'an'ın genel ilkelerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Ancak bu yolla Kur'an'a muhalif ideolik yorumların önüne geçilebilir.

Kaynakça

- Admış, F. (2020). Kummî Tefsiri'nde İmâmet Anlayışı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Buğda, S. (2020). Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münâzara (Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc Eseri Bağlamında). Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(2), 1745-1773.
- Cerrahoğlu, İ. (1993). Tefsir Usûlü. Ankara: TDV Yayınları.
- Demir, A. (2020). İmâmiyye Şia'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İbn Faris, A. (1979). Mu'cemu Mekâkiyisi'l-Lugâ. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrût: Dâru'l-Fikr.

- İbn Kuteybe. A. (1978). Tefsîru Gâribi'l-Kur'an. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, M. (1993). Lisânü'l-Arab. Beyrût: Dâru Sadır.
- İbn Teymiyye, A. (1972). Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr. thk. Adnan Zarzur, b.y.: y.y.,
- İbnü'l-Cevzî. C. (1984). Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr. Beyrut: el-Metebetu'l-İslâmî.
- İsfahânî, H. (ts.) Müfredat Elfâzi'l-Kur'an, Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- İsfahânî. H. (ts). el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'an. Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz.
- Kummî, A. (2014). Tefsîru'l-Kummî. thk. Müessesetu'l-İmâm Mehdî. Kum: Müessesetu'l-İmâm Mehdî.
- Mâtürîdî, M. (2005). Te'vilâtu Ehl-i Sünne. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Özel, A. (2002). Kummî. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 26/371-372.
- Semin el-Halebî. A. (1996). 'Umdetu'l-Huffâz. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Seved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Suyûti. C. (2008). el-Hudayfî. el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Suyûti, C. (1992). Müfhimâtu'l-Akraân fî Mübhemâti'l-Kur'an. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas.
- Tabatabaî. M. (1997). el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an. thk. Şeyh Hüseyin el-a'lemî. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî.
- Taberî, M. (2001). Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an. Kahire: Hecer.
- Tabersî. F. (2005). Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an. Beyrut: Dâru'l-Ulûlm.
- Tusî, M. (1937). el-Fihrist. Necef: Matba'atu Haydariyye.
- Tusî. M. (ts). et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Amilî b.y.: Mevkiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye.
- Üzüm, İ. (2003). Kütüb-i Erbaa. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 27/4-6.
- Zeccâc. İ. (1988). Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbu. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- Zerkeşî, B. (1957). el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye-Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî.

Extended Abstract

Al-Qur'an Al-Kareem is an 'divine kalam that has the character of addressing every century from its revelation until the end of the world and contains messages for all people. This feature of it is accepted just because of its universal character. It is known that the Qur'an largely preserves the linguistic features of the society it was descended to. It is necessary to know that it involved words or concepts similar to those the Arabs used, yet it had a unique structure. In other words, the Qur'an challenged the Arabs by using the subtleties of language they used in their spoken language or literary discourse. On the other hand, the presence of some expressions or ahkam regarding the events or situations in the period, when it was revealed, does not overshadow its universality.

Mubhemâtu'l-Qur'ân is defined as human, angel, jinn, community, indefinite time and place, star, animal, direction and numbers, which are expressed with pronouns, common nouns, demonstrative nouns and relative nouns.

Despite its literal definition It would be beneficial to consider the mubham expressions in the Qur'an as one of its stylistic features. Unlike the Torah, the Qur'an does not give much space to details about the person, place and time. In fact, it cannot be said to have such a purpose. The purpose lying in the expressions of the Qur'an is not to give historical or geographical information specific to the person and place, but to reveal universal principles through these elements. As a matter of fact, in the Qur'an such subjects are generally mentioned with mubham expressions. In short, the Qur'an includes messages directed towards everyone, not a certain group or people living in a certain period.

It is not possible to know the meaning of every mubhemat in the Qur'an; and there is no obligation to make researches or comments about these. On the contrary, even interpretation of some mubhemât were not welcomed.

First of all, it should be noted that the presence of mubham expressions in the Qur'an cannot be examined with an interrogative approach and various reasons cannot be produced in this regard because it is Allah who determines the style of the Qur'an, which is His words. The Qur'an, which is from Allah in terms of both word and meaning, is protected from all kinds of intervention. Our duty is to take advantage of the subtleties of its language. With the same understanding, it is also necessary to try to understand the subtleties in the presence of mubham expressions in the Qur'an. Within the framework of this understanding, it is known that some Muslim scholars endeavor to comprehend mubhemat's inclusion in the Qur'an.

There are some criteria's of how to know the mubhem expressions in the Qur'an. Of course, the criteria's about mubhemat are of great importance. But not everything that is said about this issue is absolutely certain. It has been the case that the same person gave examples that go against the principles he has set out about mubhemat. It can be said that the mubhemat in the Qur'an was not a subject of much curiosity in the period of revelation. There may be several reasons for this. It seems as the strongest possibility that the Companions (of the Prophet Mohammad) who witnessed the process of revelation (nuzul) were naturally aware of the information regarding the mubhemat in the Qur'an. In addition, the Companions may not have felt the need to learn

or wonder about the mubhemat in the Qur'an. As a matter of fact, when needed The Prophet Mohammad (s.a.v) explained the mubhemat to them. However, it is difficult to say the same things for posterior generations. After the reign of Nüzûl, the only way to be aware of this information was narratives.

The soundness of the narration channel is of great importance in knowing the mubhemat in the Qur'an. However, it is more important to take as basis an understanding based on science far from bigotry in determining the sound criteria on this subject. It is necessary to determine the narrations with objective criteria without sectarian concerns. It cannot be said that some names, especially members of Shia, have given a good test in this regard. el-Qummî, one of the pioneers of the Shiite commentators, can be given as an example. As a matter of fact, el-Qummî is known as the scribe of Imamiyye Shia. In addition, it is a name that is accepted as an authority in the field of hadith and is a sika and hasenü'l-hal. el-Qummî; Thanks to this feature of him, he has been effective on many people after him. However, it does not mean that el-Qummî had a great influence on all the Shiite interpreters in terms of mubhemat. For example; el-Qummî made comments highlighting his own sectarian understanding in the context of the first verses of the surah of al-Baqara. But Tusî and Tabersî, who are one of the Shiite interpreters, made more moderate comments on this issue. el-Qummî, interprets some of the mubhams in the Qur'an, against those who are against Ali. On the other hand, it is seen that both Tusî and Tabersî made more measured comments in this issue.

El-Qummî comments many mubham expressions or words in the verses in the context of velayate and imamate. el-Qummî, based on the narratives in this context, interprets some of the mubhams in terms of the imamate of Ali and other imams who are seen as innocent by Shia members. Similarly, el-Qummî tries to support the Rec'at idea of the Shi'ah by interpreting the mubhemat in some verses.

It is understood that el-Qummî made the mubhemat a tool for his ideological interpretations. The basis of his approach in this matter is the "imamate idea of Shia". It displays a similar approach in many places where concepts or words such as "veliy, wlad, walidayn, istikamate, ahl, bayt, irtadda, racea" are mentioned. el-Qummî, interprets them as a way of goodness of the Ahl al-Bayt and also tries to defame those who oppose the virtue of the Ahl al-Bayt or helps to accuse such people of infidelity. In other words, el-Qummî's political reflexes are evident in almost all of his interpretations of the mubhemat. In his approach, the main purpose of the revelation of Qur'an's is it to prove Ali's imamate. In short, we observe that an overly political tendency prevails in el-Qummî's interpretation.



Araştırma Makalesi • Research Article

İmam Kuşeyri'nin Hallâc-ı Mansûr'u Müdafası*

Imam Kuşeyri's Defense Of Khallâc Al-Mansour

Mesut Yiğit^{a, **}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Muş/Türkiye.
ORCID: 0000-0002-9939-4235

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021
Düzeltilme tarihi: 12 Mayıs 2021
Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, Tenkit
er-Risale
İmam Kuşeyri
Hallâc-ı Mansûr.

ÖZ

Hallâc-ı Mansûr'un dile getirdiği görüşleri sebebiyle idam edilmesi, İslâm fikir dünyasında derin izler bırakmıştır. Tenkit edenler, şathiye türü sözlerinden dolayı onu hulûl ve ittihat inancına sahip bir zındık olarak görüp eleştirmişlerdir. Savunanlar ise onu Ehl-i Sünnet akidesine bağlı şehit bir sûfi olarak nitelendirmişlerdir. İmam Kuşeyri *er-Risale* adlı eserinde, seksen üç sûfinin biyografisine yer vermesine rağmen Hallâc-ı Mansûr'a yer vermemiştir. Bu durum İmam Kuşeyri'nin tasavvufu Kitap ve Sünnet kaynaklı olduğunu ispat etme çabası ve yanlış anlaşılma kaygısına bağlanabilir. Buna rağmen *er-Risale*'de Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerine yer vermesi bilhassa kitabın başında yer alan "tevhîd" bölümünde Yüce Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini tenzih eden sözlerini nakletmesi, Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine yer vermemiş olması üzerinden ona yapılacak eleştirilere üstü kapalı bir cevap niteliğindedir. Bu araştırmada İmam Kuşeyri'nin *er-Risale*'de Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı nakiller temel alınarak Hallâc-ı Mansûr'un münekkitlerine vermek istediği zımnî cevaplar incelenecektir.

ARTICLE INFO

Article history:

Received: 30 Mrch 2021
Received in revised form: 12 May 2021
Accepted: 21 May 2021

Keywords:

Sufism
Criticism
er-Risale
Imam Kuseyri
Khallâc al-Mansour

ABSTRACT

The execution of Hallâc-ı Mansûr because of his views left deep traces in the world of Islamic thought. Critics criticized him for his shathiye type words. The defenders, on the other hand, described him as a martyred Sufi who adhered to the Ahl as-Sunnah doctrine. Although Imam Kuşeyri included biographies of eighty-three Sufis in his work called *er-Risale*, he did not include Hallâc-ı Mansûr. This situation can be attributed to Imam Kuseyri's effort to prove that Sufism originates from the Book and Sunnah and the concern of being misunderstood. Despite this, Imam Kuseyri's inclusion of Hallâc-ı Mansûr's views is an implicit response to the criticisms to be made against him because he did not include his biography. In this research, the implicit answers that Imam Kuşeyri wants to give to those who criticize Hallâc-ı Mansûr will be examined.

1. Giriş

Sûfilerin bir kısmının seyr u sülûk mertebelerini kat ederken manevî âlemde müşahede ettiklerini maddî sahada açıklamak istediklerinde dilin yetersizliği problemi ile karşılaştıkları bir gerçektir (Kılıç, 2014: 326-328). Tasavvuf tarihine göz attığımızda hayatlarının bazı merhalelerinin polemik konusu olduğu, ifadelerinin derin tartışmalara yol açtığı bazı mutasavvıflarla

karşılaşılmaktadır (Tûsî, 1960: 497-501; Kadîm, 2019: 12-13). İşte bu mutasavvıflardan birisi de tasavvuf tarihinde öğretileriyle, etkisiyle zirve isimlerden birisi olan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'dur. Çalkantılı ve zikzaklı bir hayatın sonunda maruz kaldığı ithamlar neticesinde idama mahkûm edilmiştir. Yalnız söylemek gerekir ki geniş çevrelerce tarih boyunca elim bir hadise olarak anılmış olan Hallâc-ı Mansûr'un idamı, siyasî nedenlere bağlanmıştır. Bu

* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII. - XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: m.yigit@alparslan.edu.tr

doğrultuda idamına gerekçe gösterilen meşhur “enelhak”¹ ifadesi ve diğer hüccetler sadece bu elim hadiseye meşruiyet kazandırmak için ileri sürülen bahaneler olduğuna inanılmıştır (Bardakçı, 2016: 59-60). Nitekim Ebû Bekr eş-Şiblî (v. 334/946) de şöyle söylemiştir: “Hallâc ile ben aynı idik. Ancak o sırrı açığa vurdu. Bense gizledim” (Öztürk, 1976: 26-35).

İslâm tarihinde âlimlerden bir kısmının Hallâc-ı Mansûr’u övdükleri ve hallerini kabul ettikleri, bir kısmının da kendisini red hatta tekfir ettikleri görülmektedir. Yalnız red ve tekfir etme durumu, sadece Hallâc-ı Mansûr’a özgü kalmamıştır. Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî *el-Luma’* adlı eserinde, Cüneyd-i Bağdâdî’nin kendi döneminde ilim, ibadet ve takvada çok üstün bir şahsiyet olmasına rağmen onun da şirk ve zındıklık ithamlarından kurtulamadığını belirtmiştir (Tûsî, 1960: 500). Ünlü oryantalist Louis Massignon övenler, yerenler ve tavakkuf edenler olmak üzere Hallâc-ı Mansûr hakkında görüş bildirenleri üç gruba ayırmaktadır (Öztürk, 1976: 41). Esasında onun hakkında tavakkuf edenlerin “özellikle sûfilerin” yanlış anlaşılma korkusu veya siyasî nedenlerle görüş bildirmedikleri ortaya çıkmaktadır (Mevlevî, 2018: 21). Onu öven, hallerini şer’î şerîfe uygun bulan âlimler, onun hakkındaki ithamların abartı ve çoğu yerde de iftira olduğunu söylemişlerdir (Hücvirî, 2018: 213-214; Öztürk, 1976: 41-46). Hallâc-ı Mansûr hakkında itidalli davranan bu kitle, şiirlerini de ilâhî sevgiyi gösteren, tevil edilebilir remzî ifadeler şeklinde değerlendirmişlerdir (Mevlevî, 2018: 25-28). Onlara göre Hallâc-ı Mansûr meşhur “enelhak” sözünü manevî merhaleleri kat ederken kendinden geçmiş bir hâlde söylemiştir. O kendini kaybederken benliğini unutmuş, sadece Cenâb-ı Hakk’ın varlığını fark etmiştir. Bazıları bu sözün Hak’tan kinaye edilerek söylendiğini ifade eder. Yine bazıları da “enelhak” sözüyle “ben Hak’tanım” veya “Hak odur, ben değilim” denilmek istendiğini aktarmışlardır. Bkz. (Rabbânî, 1998: 1/154; Uludağ, 2016a: 123; Cerrahi, 2013: 89). Hallâc-ı Mansûr’u savunanlara göre onu; sapkın, mühlid, zındık ve diğer olumsuz tanımlarla reddedenler onun hakkında tam bir tahkikata sahip değillerdir (Mevlevî, 2018: 21-28; Bardakçı, 2016: 60). Çünkü ona ait olduğu iddia edilen düşünce ve davranışların önemli bir kısmının ona aidiyeti dahi tartışmalıdır.²

Hallâc-ı Mansûr’un İdam edilmesinin daha çok siyasî kaygılara dayandığını göz ardı eden karşıtları, onun şiirlerini zâhirî anlamlarına hamletmişlerdir. Hâlbuki birçok şairin şiirlerinde bol miktarda remzî ve mecazî ifadeler kullandığı, bunların da ancak belli bir tevil ile açıklanabileceği müsellemler bir ön kabul olduğunu unutmaktadır (Kılıç, 2017: 136-145). Hallâc-ı Mansûr’un hâl tercümesini verip onu metheden ve sarf ettiği sözlerinde mazur gören Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) onun hakkında fırtına koparanları, İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin şu sözleriyle uyarmak istemiştir:

“Eğer o, hakikat ve mâna erbabından biri ise kendisini reddedenlerin terk etmeleriyle terkedilmiş olmaz. Şayet Hakk’ın merdudu, halkın makbulü ise halkın kendisini kabul etmeleriyle de

makbul olmaz. Teslimin hükmü ile onu O’na bırakırız. Yani Hallâc’ı Allah’a havale ederiz. Onda bulduğumuz Hak’tan nişan ve deliller miktarınca kendisine tazim ederiz.” (Hücvirî, 2018: 213).

İslâm düşünce tarihi boyunca süregelen bu tartışmaların içinde önemli bir sūfi, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olan İmam Kuşeyrî’nin de yer aldığı görülmektedir. İmam Kuşeyrî, Hallâc-ı Mansûr’dan yana taraf olmasına rağmen bu desteğini üstü kapalı bir şekilde sürdürmüştür. Bu tutumunun üstlendiği Sünnî/Eş’arî akidesini savunma ve tasavvufun da bu akideye uygun bir yol olduğunu ortaya koyma amacı gereği olduğu düşünülmektedir (Uludağ, 2002: 26/474). Bu çalışmada İmam Kuşeyrî’nin tasavvufî temel kaynaklar arasında ilk sıralarda yer alan *er-Risale* adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr’dan yaptığı nakiller incelenmiştir. Ayrıca Hallâc-ı Mansûr ile ilgili vermek istediği mesajlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. İmam Kuşeyrî

Adı Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik, lakabı Zeynü’l-İslâm, künyesi Ebû’l-Kâsım, nisbesi el-Kuşeyrî’dir. 376/986 yılında Nişâbur’un Üstüvâ nahiyesinde doğdu (İbn Hallikân, 1972: 3/205; Aşkar, 2015: 81). Fetih hareketlerinden sonra Arap kabileleri Horasan bölgesine yerleşmişlerdir. İmam Kuşeyrî bu Arap kabilelerinin neslinden gelmektedir. Annesi Benî Süleym,³ babası Benî Kuşeyr⁴ kabilesine mensuptur. Küçük yaşta yetim kalmıştır. Onun eğitimi ile annesi ilgilenmiştir. İlimde ilerlemek için Nişâbur’a gitmiş Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015)’ın ders halkasına katılmıştır. Ebû Ali ed-Dekkâk şer’î ilimlerin tahsili için onu teşvik etmiş ve yönlendirmiştir (Zehebî, 1984: 18/229).

Şafîî fikhını Ebû Bekir et-Tûsî (ö.460/1067)’den, kelim ilmini İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyîni (ö. 418/1027)’den, hadis ilmini de dönemin muhaddislerinden tahsil etmiştir. Ebû Ali ed-Dekkâk’ın sevgisini kazanan İmam Kuşeyrî hocasının kızı ile evlenmiştir. Hocasının vefatından sonra ünlü sūfi Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin sohbetlerine katılmıştır. Nişâbur’da talebelere ders veren İmam Kuşeyrî birçok talebe yetiştirmiştir. Döneminde Mu’tezile mezhebine mensup Selçuklu veziri Amîdü’l-mülk el-Kündürî, Eş’arî kelamcılarına karşıt bir tavır sergilemiştir. Bunun üzerine İmam Kuşeyrî de Eş’arîliği savunan bir fetva vermiş ve diğer şehirlere de göndermiştir. İmam Kuşeyrî, bu olayın akabinde hapse atılmıştır. Sevenleri tarafından hapisten kurtarılan İmam Kuşeyrî bu hadiselerin neticesinde memleketini terk etmiştir. On yıl süren sürgün hayatından sonra tekrar Nişâbur’a dönmüş ve orada vefat etmiştir (İbn Hallikân, 1972: 3/206-208; Küçük, 2013: 69-71).

3. Hallâc-ı Mansûr

Adı Hüseyin b. Mansûr, lakabı Hallâc, künyesi Ebû’l-Mugîs, nisbesi el-Beyzâvî’dir. 244/858 yılında İran’ın

2 Hücvirî, Hüseyin Mansûr Hallâc’ın Bağdatlı bir mühlid olan ve Ebû Saîd el-Cennâbî’nin (Karmatî) arkadaşı olan Hasan b. Mansur Hallâc ile karıştırıldığını bildirmektedir (Hücvirî, 2018: 213-214).

3 Benî Süleym kabilesinin atası Süleym b. Mansûr’un nesebi Hz. İbrahim (a.s.) oğlu Hz. İsmail (a.s.)’in soyundan gelen Adnân’a ulaşmaktadır. Bkz. (Kehhâle, 1984: 2/543-545).

4 Benî Kuşeyr kabilesinin atası Kuşeyr b. Ka’b’in nesebi de Hz. İbrahim (a.s.) oğlu Hz. İsmail (a.s.)’in soyundan gelen Adnân’a ulaşmaktadır. Bkz. (Kehhâle, 1984: 3/954).

Beyzâ şehrinde doğmuştur. İlköğrenimine doğduğu şehir Beyzâ'da başlamış Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiştir. Daha sonra Tüster'e, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin yanına giderek ders halkasına katılmıştır. İki sene Sehl b. Abdullah'ın yanında kaldıktan sonra Bağdat'a giden Hallâc-ı Mansûr, dönemin meşhur sûfilerinden Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910)'nin sohbet halkasına katılmış ve ondan hırka giymiştir (Zehebî, 1984: 14/314-316). Hallâc-ı Mansûr, sûfi Ebu Yakub el-Akta'nın kızıyla nikâhlanmış fakat hocası Amr b. Osman bu evliliği tasvip etmemiştir (Attâr, 2018: 706).

Hallâc-ı Mansûr'a "Hallâc" lakabının verilmesi hakkında değişik rivayetler vardır. Bazı rivayetlere göre Hallâc-ı Mansûr Vasıt şehrine geldiğinde onu bu şehirde bulunan bir hallaç karşılamıştır. Hallâc-ı Mansûr bu kişiye yapması için bir iş vermiş fakat bu adam onu ağırdan almıştır. Hallâc-ı Mansûr da adama dükkanındaki işinde yardım edeceğini söylemiştir. Adam Hallâc-ı Mansûr'un işini gördükten sonra döndüğünde çok büyük ölçekte pamuğun atılmış olduğunu görmüştür. Bu kerametinden sonra Hallâc-ı Mansûr'a "Hallâc" denilmiştir. Bazı rivayetlerde manevî sırları açığa çıkardığı veya babasının mesleğine nisbet edildiği için kendisine "Hallâc" denildiği zikredilmiştir (Zehebî, 1984: 14/316).

Bağdat'ta Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi önde gelen sûfilerden de istifade etmiştir. Hicaz'a ilk ziyaretini yapmış ve orada bir yıl kalarak ibadetle meşgul olmuştur. Bağdat'a döndükten sonra beş yıl süren Mâverâünnehir, Horasan ve Sicistan seyahatine çıkmıştır. Bu bölgelerde tebliğ faaliyetlerinde bulunan Hallâc-ı Mansûr birçok insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur. Seyahatini bitirip döndükten sonra kendisine yönelik birçok itham ile karşılaşan Hallâc-ı Mansûr ikinci sefer Hicâz yolculuğuna çıkmıştır. Hac yolculuğundan döndükten bir süre sonra tebliğ vazifesi için İslâm'ın henüz yayılmadığı coğrafyaya yeni bir seyahate çıkmıştır. Horasan, Mâverâünnehir, Türkistan, Hindistan ve nihayet Çin'e kadar giderek tebliğ faaliyetlerini sürdürmüştür. Tekrardan Bağdat'a dönen Hallâc-ı Mansûr aleyhinde artan ithamlara maruz kalmış neticesinde bir daha Hicâz yolculuğuna çıkmıştır. İki yıl süren Mekke mücâveretinden sonra Bağdat'a gelen Hallâc-ı Mansûr, burada bir ev yaptırarak ders ve sohbetlerini bu evde icra etmiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir Billâh (ö. 320/932) döneminde vezir Hâmid b. Abbâs (ö. 311/923)'in uzun uğraşları sonucu Hallâc-ı Mansûr aleyhinde ilhâd suçlamasıyla ölüm kararı çıkmış ve idam edilmiştir.⁵ Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'un lehinde ve aleyhinde görüş bildirenlerin bir kısmı verilecektir.

4. Hallâc-ı Mansûr'un Lehinde Görüş Bildirenler

İlk dönem mutasavvıflarının bir kısmı dışında Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde yer alan mutasavvıf yok gibidir (Cami, 2015: 226-229; Öztürk, 1976: 41-46). Bilakis Hallâc-ı Mansûr onların indinde mazlum, şehit bir sûfi olarak yer aldığı söylenebilir (Attâr, 2018: 704; Kadîm, 2019: 11; Bardakçı, 2016: 59).

Gerek sûfilerden gerekse de ulemadan Hallâc-ı Mansûr'u kabul edip methedenlerden bir kısmı şunlardır:

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Atâ' (ö. 309/922), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî (ö. 367/978), Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî (ö. 371/982), Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119), Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. er-Râzî (ö. 606/1210)'yi sayabiliriz (Hücvîrî, 2018: 213; Cebecioglu, 1988: 340-341).

Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'u savunanlardan üç kişinin görüşlerine yer verilmiştir.

4.1. Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî

Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî *Tabakatu's-Sufiyye*'de biyografisini verdiği 104 sûfi arasında Hallâc-ı Mansûr da yer almaktadır. es-Sülemî eserinde sûfilerin Hallâc-ı Mansûr hakkında ihtilafa düştüklerini büyük bir bölümünün kendisini reddettiğini söylemektedir. Daha sonra Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Atâ', Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî gibi sûfilerin onu methettiklerini, halini makbul görüp kendisinden rivayette bulduklarını ayrıca onu muhakkik sûfilerden saydıklarını bildirmektedir. Hallâc-ı Mansûr'dan nakilde bulunmayı onun için tezkiye sayan es-Sülemî, Hallâc-ı Mansûr'un hem biyografisini vermiş hem de onun sözlerinden birçok rivayeti nakletmiştir.

es-Sülemî Muhammed b. Haffî'in "Hüseyn b. Mansûr Rabbânî bir âlimdir" dediğini aktarır. Ayrıca es-Sülemî Hallâc-ı Mansûr'un "peygamberler (a.s.) hallere yönlendirilince onlara tam manasıyla sahip oldular, bu şekilde hallere galebe çalıp onlarda tasarruf sahibi oldular, sahip oldukları haller onlara galebe çalamadı. Ancak onların dışındakilere haller vaki olunca bu sefer haller onlarda tasarruf sahibi oldu ve onlara galebe çaldı" sözlerini aktarmıştır (Sülemî, 1986: 307-310). Bu ifadeler Hallâc-ı Mansûr'un "enelhak" ifadesi ile haline mağlub olduğunu söyleyenlerin sözlerini anımsatmaktadır.

4. 2. Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî

Hücvîrî *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinde hal tercümesini yaptığı zahid ve sûfiler arasında Hallâc-ı Mansûr'a yer vermemeyi kendisi için emanete riayet etmemeye anlamına geleceğini mütalaa etmiştir. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb'ta* biyografisini verdiği Hallâc-ı Mansûr'dan şöyle bahsetmektedir: "*Manada istiğrak, davada istihlak halinde bulunan Ebu Mugîs Hüseyn b. Mansûr Hallâc (r.a.), tasavvuf yolunun sermestlerinden ve iştiyak sahiplerinden idi. Kavi bir himmet ve yüce bir hal sahibi bulunuyordu.*"

Hücvîrî, olumlu hatta yüceltici ifadelerle kanaatini ortaya koyduktan sonra mutasavvıfların Hallâc-ı Mansûr hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Ona sihir ve hile isnat edenlerin bu görüşlerinde isabetli olmadıklarını, onu Bağdatlı bir sihirbaz ve mülhîd olan Hasan b. Mansûr Hallâc ile karıştırdıklarını dile getirir. Onun muvahhid, takva ve salah ehli bir zât olduğunu naklederek ona nisbet edilen zâhiri

⁵ Hallâc-ı Mansûr'un İslâm'ı yayma çabalarının geniş bilgisi için bkz. Massignon, 2006: 220-252).

çirkin bazı sözlerin haline mağlub bir şekilde (cezbe hali ile) söylenen kapalı ibarelerden müteşekkil olduğunu söyler (Hücvirî, 2018: 213).

4. 3. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. el-Gazzâlî

İmam Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?])'yi ve Hallâc-ı Mansûr'u hakikat semasına yükselen ârifler arasında saymıştır. Onlara nispet edilen tartışmalı sözleri de yorumlayıp açıklamıştır. Buna göre bu sözlerin sahipleri, kendilerinden geçmiş çokşun bir hal ile bu şatahatları⁶ dile getirmişlerdir. Ona göre ârifler hakikat semasına yükseldiklerinde Hakk ve Vahid olan Yüce Allah'ın varlığından başka bir varlık görmemişlerdir. İmam-ı Gazzâlî bu ruhî ve manevî yükselişin bazılarında ilmi bir irfan şekline büründüğünü bazılarının da ise hal ve zevke dönüştüğünü ifade etmiştir. Bu ikinci taifenin kesretten sıyrılıp vahdette gark olduklarını, aklî melekelerini kaybetmiş, şaşakalmış bir halde olduklarını söylemiştir. Bu halde olanların artık Yüce Allah dışında herhangi bir şeyi hatırlayamadıklarını hatta kendilerini bile hatırlama şuurundan yoksun olduklarını açıklamıştır. Yine bu hali zevk ederek yaşayanların manevî sarhoşluk içinde aklî muhakemeyi kaybettiklerini, bunun neticesinde “enelhak”, “kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yücedir”, “cübemin içindeki Allah'tan başkası yoktur” gibi sözler sarf ettiklerini aktarmıştır. Ancak bu cümleleri kullanan kişilerin bu ağır manevî halden sıyrılıp ayıldıklarında yaşadıkları bu manevî halin, bir ittihad halini andırmakla beraber hakiki bir ittihad olmadığını fark ettiklerini belirtmiştir. (Gazzâlî, 1964: 57).

İmam Gazzâlî *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ise kişinin Allah'ın (c.c.) emir ve yasaklarını gözetmenin yanında Yüce Allah'ın celal ve cemalinin tefekkürü ile de meşgul olması gerektiğini vurgulamıştır. İmam Gazzâlî, bu konuda tevekkül halini elde etmek için uzun bir süre uğraşan İbrahim Havass'ı ve bu şekilde hareket ettiği için onu eleştiren Hallâc-ı Mansur ile olan diyalogunu aktarır (Gazzâlî, 2005: 1807).

5. Hallâc-ı Mansûr'un Aleyhinde Görüş Bildirenler

Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde görüş bildirenlerin genelde zâhir uleması ile bir kısım ilk dönem mutasavvıflarının olduğu görülmektedir (Hücvirî, 2018: 213-215; Cami, 2015: 226-227; Attâr, 2018: 706).

Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde görüş bildirenlerin bir bölümünün isimleri şu şekilde sıralanabilir:

Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 297/910), Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910), Ebû Ya'kûb İshâk en-Nehrecûrî (ö. 330/941), Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm b. Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), Ebû

Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî (ö. 748/1348), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449).

Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde görüş bildirenlerden üç kişinin görüşlerine yer verilmiştir.

5. 1. Amr b. Osmân el-Mekkî

Hallâc-ı Mansûr'a hırkasını giydiren şeyhidir. Aralarında ihtilaf çıkmış ve bununla ilgili birkaç rivayet zikredilmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un Kur'an-ı Kerim'e nazîre yazdığı ifadesi üzerine Amr b. Osman el-Mekkî'nin kendisine beddua ettiği söylenmiştir. Yine söylenene göre Hallâc-ı Mansûr şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî'ye ait bazı sırları ihtiva eden *Gencnâme* adlı eserini izinsiz aldığı için bedduasına maruz kalmıştır (Tûsî, 1960: 499; Cami, 2015: 227). Bu rivayetlerin yanında gerçek olan şu ki Amr b. Osman el-Mekkî karşı çıkmasına rağmen Hallâc-ı Mansûr'un Ebu Yakub el-Akta'nın kızıyla evlenmesine içerlenmiştir. Bu hadise daha sonra aralarında gelişen ihtilaflara da zemin hazırlamıştır (Attâr, 2018: 706; Güner, 2017: 186).

5. 2. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî

İbn Teymiyye, Hallâc-ı Mansûr ile aynı inanca sahip olan birsinin mürted ve kafir olacağını belirtmektedir. Bunda tüm Müslümanların ittifak halinde olduğunu ifade etmekten çekinmeyen İbn Teymiyye, Hallâc-ı Mansûr'un ifadelerini tevil eden ulemanın varlığını göz ardı etmektedir. Ona göre Hallâc-ı Mansûr, ilhâd ve zındıklık içeren ifadeleri nedeni ile öldürülmüştür. İbn Teymiyye, Hallâc-ı Mansûr'un ilhâd içeren sözlerine örnek verirken onun “enelhak” sözünü tahrif ederek “enellah” şeklinde vermesi dikkat çekicidir. Hallâc-ı Mansûr'u Deccal'den daha aşağı gören İbn Teymiyye onun sihir benzeri işleri olduğunu ve sihirle ilgili kitapları olduğunu aktarır.

Hallâc-ı Mansûr ile ilgili nakledilen keramet ve menkıbeleri de kabul etmeyen İbn Teymiyye, Ebû Abdilrahmân Muhammed es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) sûfilerin büyük bölümünün onu reddettiğini yazar, fakat es-Sülemî'nin marifetullah konusunda Hallâc-ı Mansûr'dan naklettiği sözlerle değinmez. Ne Sûfilerden ne de diğer ulemadan Hallâc-ı Mansûr'u hayırla anan birisinin olmadığını iddia eden İbn Teymiyye, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de onun biyografisine yer vermemesini es-Sülemî de olduğu gibi Hallâc-ı Mansûr'un makbul bir kişilik olarak görülmediğine bağlasa da Kuşeyrî'nin ondan yaptığı nakiller bunun aksini göstermektedir (İbn Teymiyye, 2004: 480-484).

5. 3. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî

İmam Zehebî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr'un oğlu Hamd'a dayandırdığı rivayete göre Hallâc-ı Mansûr'a “Hallâc-ı Esrâr” denilmesinin sebebi, insanların kalplerinden geçirdiği şeyleri keşfettiği içindir. İmam Zehebî eserinde Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Atâ, Ebu'l-Kâsım İbrahim Nasrâbâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî dışında tüm mutasavvıfların ve âlimlerin Hallâc-ı Mansûr'dan uzaklaşıp teberrî ettiğini yazmaktadır. Bu mutasavvıf ve âlimlerin Hallâc-ı Mansûr'u kötü gödişata sahip bir hokkabaz, dinden çıkan bir mülhîd ve hulûla inanan bir zındık olarak nitelendirdiklerini dile getirmektedir. Sûfilerin şer'i şerife muhalif davranışları yüzünden Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde tutum

6 “İlahî feyz ve tecellilerle kendilerinden geçen, coşan ve taşan velilerin gayr-i ihtiyarî söyledikleri sözler ki, çoğu şeriate aykırı gibi görünür. Bu yüzden veliler kendilerine geldikleri zaman o sözleri söylediklerine pişman olarak tevbe ederler.” Bkz. (Uludağ, 2016a: 328).

takındıklarını belirten İmam Zehebî her nedense somut bir örnek vermemektedir. Hallâc-ı Mansûr'un idamından sonra bazı bozguncu ve sapkınların da onun isminin arkasına saklanarak fikirlerini cahiller arasında yaydıklarını söylemektedir. (Zehebî, 1984: 14/313-353).

6. İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'dan Rivayetleri

İmam Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine yer vermemesine rağmen onun sözlerinden nakiller yapmıştır. Ona olan güvenini üstü kapalı olsa da açığa çıkarmaktan imtina etmemiştir. İmam Kuşeyrî on dört yerden fazla Hallâc-ı Mansûr'un adını zikretmiş, on dört yerde de görüşlerine yer vermiştir. Şu önemli hususu gözden kaçırmamak gerekir ki İmam Kuşeyrî bu eseriyle sapkın ve mühlidlere cevap vermek istemiştir (Aşkar, 2015: 83; Uludağ, 2016b: 121). Bu nedenle İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'u sapkın ya da mühlid görmediği, aksine onun sözlerine ne denli itibar ettiği ondan yaptığı nakillerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

6. 1. Allah'ın c.c. Sıfatları Hakkında

İmam Kuşeyrî, Hallâc-ı Mansûr'a yönelik eleştirilerin başında gelen hulûl ve itihad fikrini savunduğu iddiasını çürütecek cinsten sözleri onun dilinden şöyle rivayet etmektedir:

“Allah'tan gayri bütün varlıklar sonradan yaratılmıştır. Bu zorunludur. Çünkü ezeli olmak sadece Allah'a aittir.” Yine şöyle devam etmektedir. *“Allah'ın sıfatlarına gelince onun nasıl olduğunu hakikatiyle kimse bilemez. Füllerine gelince kendi iradesi dışında hiçbir gerekçeye bağlı değildir. Varlığının sonu yoktur. Yarattığı bütün varlıkların hallerinden münezzehtir. O yarattığı hiçbir varlık ile bitişmiş, kaynaşmış değildir. O hiçbir işinde yardımcıya muhtaç değildir. O ezeli olmakla bütün yaratıklardan ayırır. Sonradan yaratılanlar da sıfatlarıyla ondan ayırır.”* *“Akla, kalbe, hayale gelenler o değildir. Allah, kendisi ile var olan bir şeye nasıl hulûl eder. Veya onun yarattığı bir şey onunla nasıl birleşir, bütünleşir. Gözler onu göremez, düşünceler onu idrak edemez.”* (Kuşeyrî, 2013: 13).

Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki Hallâc-ı Mansûr duru bir tevhîd inancına sahipti.⁷ Ona göre başlangıcı ve sonu olmayan Yüce Yaratıcının dışında her ne varsa sonradan yaratılmıştır. Yüce Yaratıcının zâtının ve sıfatlarının hakikî mahiyeti idrak sınırlarını aştığından dolayı tam anlamıyla bilinemez. O mahiyet itibari ile yarattığı varlıklara benzemez. Onlar ile birleşmez, kaynaşmaz, itihâd etmez. Yüce Allah'ın kudreti ile var ettiği bir şeye hulûl etmesi düşünülemez. Bu katıksız tevhid inancını defalarca vurgulayan Hallâc-ı Mansûr'un

müstakim bir mü'min ve tam bir muvahhid olduğuna İmam Kuşeyrî'nin kanaat getirdiği ortaya çıkmaktadır. Bilhassa eleştirilen meşhur “enelhak” sözünün de tevil edilebilir olduğuna samimiyetle inandığı yaptığı nakillerden anlaşılabilir. Tarih boyunca mutasavvıfların büyük bir bölümü de bu ifadeyi yorumlamayı tercih etmişlerdir. “enelhak” sözünün sahibi Hallâc-ı Mansûr'u kendinden geçmiş, ifadelerini seçemeyen, cezbe ehli, coşkun bir veli olarak nitelmişlerdir.⁸ Süfîlerden birisine Hallâc-ı Mansûr'un “enelhak” ifadesi sorulunca, “enelbâtil mı deseydi” diye cevap vermiştir. Onlara göre Firavun benlik davasına düşerek Hakk'ı görememiş, Hallâc-ı Mansûr ise Hakk'ı müşahedede kendini görememiştir (Mevlevî, 2018: 28; Cerrahi, 2013: 89).

6. 2. Tevhîd hakkındaki görüşleri

Hücvirî, Hallâc-ı Mansûr'u takva ehli, ibadete düşkün, tevhid konusunda da çok güzel sözleri bulunan, yüce hal ve himmet sahibi bir zât olarak yâd etmektedir (Hücvirî, 2018: 212-213). İmam Kuşeyrî de bu kanaate sahip olacak ki Hallâc-ı Mansûr'un tevhide dair sözlerini uzun uzadıya *er-Risâle*'de aktarmaktadır. Çünkü İmam Kuşeyrî gibi bir âlimin müşrik ya da sapkın olarak kabul ettiği bir şahıstan İslâm'ın temel inançlarına dair herhangi bir bilgiyi, delil mahiyetinde alabileceğinin ihtimal dâhilinde olmadığı aşikârdır.

“Kim tevhidin hakikatini (Yüce Allah'ın zât, sıfat ve füllerinde tek olduğunu, bunun asla değişmeyeceğini) öğrenirse ondan (gördükleri karşısında) niçin, nasıl gibi itirazlar sadır olmaz.” (Kuşeyrî, 2013: 19).

“Bir adam Hallâc-ı Mansûr'un önünde durarak şöyle sordu: Kendisine işaret edilen Hakk kimdir? O, tüm varlıkların sebebi olan ama varlığında kimsenin sebep olmadığı zâttır. dedi” (Kuşeyrî, 2013: 332).

“Hallâc-ı Mansûr İbrahim Havvâs'a sordu: Yaptığın yolculuklarında ve şu çölleri aşarken ne elde ettin? Şöyle cevap verdi: Tevekkül üzere kaldım, nefsimi gerçek tevekkül ile islah etmeye çalıştım. Hallâc-ı Mansûr dedi ki: Ömrünü bâtinî imar etmekle tüketmişsin. Tevhidde fenâ hali nerede kaldı?” (Kuşeyrî, 2013: 202).

Bazı süfîlerin ifadelerine göre sâlik kat etmesi gerektiği fenâlardan birincisini geçemediğinde kulluk nûru ile Allah Teâlâ'nın nûrunu birbirinden ayıramaz. Bâyezîd-i Bistâmî'nin ve Hallâc-ı Mansûr'un şatahatlarının bu makamda söylendiğini belirtirler. Hatta bu halde Yüce Allah'a derin yakınlık duygusundan dolayı ulaştıkları makamdan daha yukarıda bir makam olmadığını tevehhüm ederler (Kaya, 1996: 37-38).

7 Hallâc-ı Mansûr'un tevhid hakkındaki bazı görüşleri için bkz. (Schimmel, 2011: 43-50).

8 Süfîler hulûl ve itihâd ehli mühlidleri reddetmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr'un sözlerini te'vil etmişlerdir. Bkz. (Nicholson, 2014: 183-184).

6. 3. Havf Hakkındaki Görüşleri

Sûfiler, Yüce Allah'ın korkusunun kapladığı kalbin sahibinden bütün mahlukatın çekineceğini ve Yüce Yaratıcının diğer mahlukata onu heybetli göstereceğini bildirir (Kelabâzî, 1994: 69). İmam Kuşeyrî kulun korkusunun altında yatan esas nedenin Yüce Allah'ın kendisine azap edeceği düşüncesi olduğunu söylemektedir. Yine "mümin iseniz onlardan korkmayın, benden korkun" (Âl-i İmran 3: 175) ayeti kerimesine dayanarak korkunun Allah (c.c.) tarafından kullarına farz kılındığını bildirir (Kuşeyrî, 2013: 161). İmam Kuşeyrî Allah (c.c.) korkusu bahsinde saf tevhid inancını dile getiren Hallâc-ı Mansûr'un düşüncelerini aktarmıştır. Kanaatimize göre İmam Kuşeyrî, aşağıda bu duru akideyi belirten sözlerin sahibinin hulûl ve ittihâd düşüncesine sahip bir zât olmayacağına kanidir.

"Her kim Allah azze ve celle dışında herhangi bir şeyden korkarsa veya onun dışında birisine ümidini bağlarsa Yüce Allah ona bütün kapıları kapatır. Korkuyu kalbine musallat eder. En hafîfi şek olmak üzere kalbine yetmiş perde çeker. Kulların korkularını artıran şey akıbetlerini düşünmeleri ve hallerinin değişebilme (kötüye gitme) ihtimalidir (Kehf 18: 103-104). Yüce Allah der ki: "Daha önce hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından onların karşısına çıkarılacaktır" (Zümer 39: 47). De ki: "Size, iş ve davranışları bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir." (Kuşeyrî, 2013: 165).

Hallâc-ı Mansûr, Cenab-ı Hakk'ı bırakıp mâsivâdan çekinen kulun kalbine vesvese düşeceğini, yine Allah (c.c.) dışında başkasına ümit bağlayanın elde etmek istediği arzusuna da ulaşmayacağına dikkat çeker. Bu iki duygunun iyi bir şekilde kanalizasyonu ve Cenab-ı Hakk'a yönelik olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî korkunun erkek, ümidin dişi olduğunu ifade eder. Buna göre insanda var olan bu iki duygunun "Allah'a karşı havf ve Allah'a karşı ümit besleme" birleşiminden iman hakikatlerinin ortaya çıkacağını söylemektedir (Kelabâzî, 1994: 69).

6. 4. Tevekkül hakkındaki görüşleri

Şeyh Muhyiddîn Arabî (ö. 638/1240) tevekkülü, kalbin Yüce Allah'a itimat edip sarsılmaması şeklinde tarif etmektedir (Şimşek, 2017: 355). İmam Kuşeyrî de kulun tüm takdirlerin Allah'ın (c.c.) iradesi ile olduğunu bilmesi şeklinde açıklamaktadır (Kuşeyrî, 2013: 201). Buna göre mütevekkil ancak Allah'a güvenen ve endişelerden uzak bir muvahhid olabilir. Hallâc-ı Mansûr'u eleştirenlere cevap mahiyetinde onun tevekkül ile ilgili şu sözünü aktarmaktadır: "Gerçek tevekkül sahibi bulunduğu beldede kendisinden daha zor durumda birisi varken bir şey yemez." (Kuşeyrî, 2013: 203). Bu tevekkül anlayışı Hallâc-ı Mansûr'un hayatının her safhasına hakimdir. Mâverâünnehir, Hindistan ve diğer beldelere tebliğ vazifesi için her türlü meşakkate katlanarak çıkması, muhtaç ve zor

durumda olan gönüllere rahmet dini İslâm'ı ulaştırma gayesine bağlanabilir.

6. 5. Hürriyet hakkındaki görüşleri

İmam Kuşeyrî, *er-Risâle*'de "hürriyet" ile ilgili Hallâc-ı Mansûr'dan aşağıdaki sözleri nakletmektedir:

Kul bütün ubudiyet makamlarının gereğini yerine getirirse Allah dışındakilere köle olma zahmetinden kurtulur. Peygamberlerin ve Sıddıkların makamı olan zahmetsiz, külfetsiz bir şekilde ibadet etme halini elde eder. Yani şer'i şerife göre ibadetine devam etmesine rağmen yükü (ibadetten hâsıl olan meşakkat) kendisinden alınır." (Kuşeyrî, 2013: 254).

Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413)'ye göre kâinatın köleliğinden kurtuluş olan hürriyetin; amm, hâs ve havâssu'l havâssa ait olmak üzere üç mertebesi vardır. Havâssu'l-havâssın hürriyetinin ise Cenâb-ı Hakk'ın nurunun tecellisinde vücutlarını ortadan kaldırmaları olduğunu söyler (Cürçânî, ts. 71). İmam Kuşeyrî'nin, Hallâc-ı Mansûr gibi kendisinden birçok tartışmalı "şatahat" rivayet edilen birisinden "hürriyet" ile ilgili nakilde bulunması mutasavvıfların ve yukarıda Seyyid Şerîf Cürçânî'nin naklettiği "hürriyet" açıklamasını zihinlere getirmektedir. Bir nevi "hürriyet" hakkındaki sözlerini rivayet etmesi ile Hallâc-ı Mansûr'un şatahatlarının kendinden geçmiş bir halde olduğuna ve bunun neticesinde mazur görülmesi gerektiğine dikkat çekme isteği uzak bir ihtimal edildir. Nitekim mutasavvıfların önemli bir bölümü de Hallâc-ı Mansûr'un durumunu değerlendirirken onun haline mağlub olduğunu ve vücudundan fani olduğunu ifade ederler (Kadîm, 2019: 22-30; Cerrahi, 2013: 89).

6. 6. Ferâset hakkındaki görüşleri

Ferâset, keşfetme ve gayba dair bazı hususları öğrenme olarak tarif edilmiştir (Uludağ, 2016: 138). Ferâset bahsinde Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerine yer veren İmam Kuşeyrî; ferâsetin, kalb cevherini hükmü altına aldığı söylemektedir (Kuşeyrî, 2013: 266). İmam Kuşeyrî'nin bu konuda Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı nakiller şu şekildedir:

"Hak Teâlâ bir kalbi istila ettiğinde onu sırlara vakıf kılar. O da bu sırları müşahade eder ve onlardan haber verir." (Kuşeyrî, 2013: 268).

Yine şöyle demiştir: "Ferâset sahibi hedefini ilk atışta isabet ettirir. O te'vile, zanna ve tahmine yer vermez." (Kuşeyrî, 2013: 269).

İmam Kuşeyrî'nin, Hallâc-ı Mansûr'un halini açıklayıcı mahiyetteki bu ifadeleri onun kendi dilinden aktarması dikkat çekicidir. Buna göre Hakk'ı müşahade eden, anlaşılmayan sözler sarf eden Hallâc-ı Mansûr'un kalbi tahakküm altına alınmıştır. Yine Hallâc-ı Esrâr olarak da nitelenen Hallâc-ı Mansûr kalbini istila eden sırlardan müşahade edebildiklerini nakletmiştir.

6. 7. Ahlâk Hakkındaki Görüşleri

Hallâc-ı Mansûr coşkun bir cezbe ve derin bir vecd halinde dile getirdiği anlaşılmaz sözlerinden dolayı yapılan uyarılara dikkat etmiyordu. Çünkü derin vahdaniyet sırlarını müşahede ediyordu. Bu müşahede halinin verdiği zevk kalbinde daha ağır basıyordu. Bunun için kendisine yapılan düşmanlıkları bile hoş görüyor hatta bundan dolayı düşmanlarının mükâfatlandırılacağı kanaatini taşıyordu (Attâr, 2018: 714-715). Hallâc-ı Mansûr'un aşağıdaki yorumunun *er-Risâle*'de geçmesi, tam da bu hakikatin nazara verilmek istendiğine işaret sayılabilir. *Hallâc-ı Mansûr "Resulüm, Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin." Kalem 68/4 Ayeti kerimesini şu şekilde yorumladığını nakletmektedir: "Hakk'ı görüp müşahede ettikten sonra halkın cefası sana tesir etmez."* (Kuşeyrî, 2013: 275).

6. 8. Tasavvuf, Sûfî Hakkındaki Görüşleri

İmam Kuşeyrî "tasavvuf" başlığı altında Hallâc-ı Mansûr'un şu sözlerine yer vermiştir: *"Hallâc-ı Mansûr'a sûfî kimdir? Diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir. Tek başına kalan kimsedir. Ne o kimseyi ne de kimse onu kabul eder."* (Kuşeyrî, 2013: 312). "Tasavvuf" başlığı altında bu rivayetin tercih edilmesi İmam Kuşeyrî'nin, Hallâc-ı Mansûr'un hakikî anlamda bir sûfî olduğuna, kendi dönemindeki insanlar tarafından yalnız bırakılışının da bunu teyit ettiğine dair bir izlenim vermek istediği söylenebilir.

6. 9. Marifet Hakkındaki Görüşleri

Marifet Yüce Allâh'ı bilme ve onu tanımadır.⁹ Marifet nuruyla dolan müminin kalbi inkişaf ederek ilhama mazhar olur. Yalnız Cenab-ı Hakk, bu ârif kulunun halini perdeleyip sırrını başkalarına duyurmaz. Bu minvalde Yahya b. Muaz ârifî, "halkın içinde Hakk ile beraber olan kimse" şeklinde açıklamaktadır (Kuşeyrî, 2013: 347). İmam Kuşeyrî şöyle demiştir: *"Arifin alameti (kalbinin) dünya ve âhiret ile meşgul olmamasıdır."* (Kuşeyrî, 2013: 347). Sûfilerin bir kısmı da Yüce Allah dışında bir şey ile meşgul olmayı Allah'a (c.c.) karşı vefasızlık olarak görmüşlerdir (Kelabâzî, 1994: 40). Marifet gibi önemli bir konuda Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerine yer veren İmam Kuşeyrî, aşağıdaki ifadesinden anlaşıldığı üzere tarafını gizlememektedir: *"Hallâc-ı Mansûr der ki: Kul marifet makamına ulaştığında Yüce Allah onun kalbine ilham eder. Onun sırrını Hakk'ın dışındaki hatualardan (hevacis, hadîsu'n-nefs, vesvese) korur."* (Kuşeyrî, 2013: 344).

6. 10. Muhabbet hakkındaki görüşleri

Mutasavvıfların bir kısmı "enelhak" ifadesini *"ben yokum o vardır"* sözüyle tevîl etmişlerdir (Erginli, 2006: 502). İmam Kuşeyrî'nin de Hallâc-ı Mansûr'un kendi dilinden bu tevîli desteklediği açığa çıkmaktadır. *"Hallâc-ı Mansûr demiştir, muhabbetin gerçeği şudur: kendi evsafından sıyrılıp Hakk ile kaim olmandır."* (Kuşeyrî, 2013: 352). Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934) de bu hakikate işaret ederek şöyle demiştir: *"Kendi varlığından tamamıyla sıyrılmadıkça muhabbete ulaşamazsın."* (Sühreverdî, ts. 2/298).

7. Sonuç

Araştırmamızın neticesinde, tarih boyunca Hallâc-ı Mansûr'a yönelik üç tavrın geliştiği tespit edilmiştir: Onu savunanlar, reddedenler ve hakkında yorum yapmaktan çekinenler şeklinde tasnif edilebilir. Onun hakkında karar veremeyenlere bakıldığında en azından önemli bir bölümünün Hallâc-ı Mansûr'dan yana oldukları söylenebilir. Bu kesimin kanaatlerini dile getirmemeleri, genellikle yanlış anlaşılma korkusundan ve bunun getireceği dinî ve siyasî kaygılardan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

İmam Kuşeyrî, bazıları tarafından her ne kadar Hallâc-ı Mansûr hakkında tevakkuf edenler grubuna dâhil edilse de bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendisini Sünnî/Eş'arî akidesini savunmaya adanmış ve tasavvufun da bu akideden neşet ettiğini ispat etmeye çalışan birisinin zındık olarak kabul ettiği bir zâttan birçok alıntı yapmış olması kafa karıştırıcı bir durum olur. Hatta Hallâc-ı Mansûr'u âlim ve faziletli bir ârif olarak görmeseydi, herhalde tevhid ve mârifetullah gibi önemli konularda onun görüşlerini sıralayıp şahitliğine başvuramazdı.

İmam Kuşeyrî *er-Risale* adlı eserinde on altı yerde Hallâc-ı Mansûr'un adını zikretmiştir. On dört yerde görüşlerini rivayet etmiş, bir yerde isminin geçtiği bir senet zincirini vermiş ve bir yerde de adının geçtiği bir olay nakletmiştir. Bu alıntılarda Hallâc-ı Mansûr'un ilim ve irfanını ortaya çıkarma, diğer sûfilerin yanında muteber ve saygın bir kişilik olduğunu ispat etme eğilimi ve gayreti görülmektedir. İmam Kuşeyrî'nin naklettiği ve Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde kullanılan bir hadisede bile söylem ve tavırlarını mazur gösterme çabası vardır. İmam Kuşeyrî hadiseyi şöyle nakleder:

"Amr b. Osman el-Mekkî Hallâc-ı Mansûr'un bir şey yazdığını gördü. Bu nedir? Diye sordu. Kur'an-ı Kerim'e nazîre yazıyorum. Diye cevap verdi. Bunun üzerine ona beddua edip ondan ayrıldı. Şeyhler şöyle dediler. Uzun bir zaman sonra başına gelenler Amr b. Osman'ın bedduası nedeniyle idi."

İmam Kuşeyrî, "Şeyhlere Muhalefet Etmenin Cezası" bahsinde bu hikâyeyi zikretmekle Hallâc-ı Mansûr'un başına gelenleri mürşidine muhalefet etmenin ve onun bedduasının almanın neticesi olduğunu göz önüne sermek istemiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un yaşantısı, görüşleri ve tarih boyunca etkilediği kişiler göz önüne alındığında hakkında olumsuz görüş bildirenlere katılmak mümkün değildir. Nitekim Ehl-i sünnet müdafilerinden çok yönlü bir âlim olan ve ardında ilim dünyasına kıymetli eserler bırakan İmam Kuşeyrî de Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı alıntılarla bunları haykırmak istemiştir. Hallâc-ı Mansûr için aşırı ifadeler kullananların en azından İmam Kuşeyrî'nin tavsiyesi ile hakkında tevakkuf etmeleri daha isabetli olur denilebilir.

Kaynakça

Aşkar, M. (2015). *Tasavvuf Tarihi Literatür*. İstanbul: İz Yayıncılık.

9 Geniş bilgi için bkz. (Kelabâzî, 1994: 101-102; Hücvirî, 2018: 331-341; Uludağ, 2016a: 236).

- Attâr, F. (2018). *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Bardakçı, M. N. (2016). *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Cami, A. (2015). *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*. çev. Lâmiî Çelebi. sad. Ahmed Murad. İstanbul: Fatih Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (1988). "Hallac-ı Mansur". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 / 1 329-350. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000731
- Cerrahi, S. M. (2013). *Istılahat-ı sofîyye fî Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi.
- Cürcânî, S. Ş. (ts.). *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- Demirci, M. (2013). *Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- Erginli, Z. (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Gazzâlî, E. H. (1383/1964). *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ebu'l-Alâ Afifi. Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye.
- Gazzâlî, E. H. (2005). *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Gürer, B. (2017). "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallac-ı Mansur". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 47: 171-197. <https://doi.org/10.29288/ilted.322590>
- Hücvirî, A. O. C. (2018). *Keşfü'l-mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn H. A. M. (1972). *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas. 3. Cilt. Beyrut: Dâru sâdır.
- İmam R. A. F. S. (1998). *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek, 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Ofset.
- Kadîm, N. (2019). *Hallac-ı Mansur Manâkıbnâmesi*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları.
- Kaya, Ç. S. (1996). *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*. Ankara: Kültür Ofset.
- Kehhâle, Ö. R. (1405/1984.) *Mu'cemu Kabîli'l-Arab*. 2. Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle.
- Kelabâzî, E. B. M. (1994). *et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Kılıç, M. E. (2017). *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sûfî Kitap.
- Kılıç, M. E. (2014). *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar I*. İstanbul: Sûfî Kitap.
- Kuşeyrî, İ. A. (1434/2013). *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.
- Küçük, H. (2015). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Massignon, L. (2006). *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Mevlevî, T. (2018). *Hallac-ı Mansur'a Dâir.*, haz. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyen Ay.
- Nicholson, R. A. (2014). *The Mystics of Islam (İslâm Sûfîleri)*. Çev. Kemal Işık vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1976). *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası,
- Schimmel, A. (2011). *Hallac Kurtarın Beni Tanrı'dan*. çev. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Sühreverdî, Ş. E. H. Ö. (ts.). *Avârifu'l-Maârif*, thk. Abdülhalim Mahmud ve Mahmud b. Şerîf. Kahire: Daru'l-Maârif.
- Şimşek, S. (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tûsî, E. N. S. (1960/1380). *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud Taha ve Abdülbâki Surûr. Mısır: Dâru'l-kutubi'l-hadîse.
- Uludağ, S. (2002). "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2016a). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2016b). *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Zehebî, Ş. M. (1405/1984). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî. 18. Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle.

Extended Abstract

When we look at the history of Sufism, we come across some Sufis whose expressions have been a subject of polemic and their expressions lead to deep debates. One of these Sufis is Khallâc al-Mansour, who is one of the top names in the history of Sufism with his teachings and influence. As a result of the accusations he was subjected to at the end of a turbulent and zigzagging life, he was sentenced to death. It should only be said that the execution of Khallâc al-Mansour, which has been referred to as a painful incident throughout history, was linked to political reasons. Accordingly, the famous expression of "enelhak" and other charges, which were cited as the reason for his execution, were believed to be just excuses put forward to legitimize this deplorable incident. Khallâc al-Mansour is one of the colorful figures. He has opponents, relentless enemies as well as fans and fans throughout history. The execution of Khallâc al-Mansour due to his views expressed have had deep marks in the Islamic world. The critics saw and criticized him because of his words of shathiyah, as a hazel with a belief in dignity and union. The defenders described him as a martyr Sufi who was bound by the creed of Ahl al-Sunnah. In the book named "al-Risalah", which was written by Imam Kuşeyri and considered to be one of the most important works of Sufi classics, Khallâc al-Mansour was not included despite the biography of 83 Sufis. This situation may be attributed to Imam Kuşeyri's effort to prove that Sufism originates from books and Sunnah and to be misunderstood. In spite of this, the criticisms made to him by including the views of Khallâc al-Mansour in *er-Risale*, especially in his "tawhid" section at the beginning of the book, that he conveyed the words of Allah Almighty, his attributes and deeds, and that he did not include the biography of Khallâc al-Mansour in his work. It is an implicit answer. His opponents ignored the fact that the execution of Khallâc al-Mansour was based on political concerns, and they attributed his poems to their apparent meanings. However, they forget that many poets use abundant narrative and figurative expressions in their poems and that these can only be explained with a certain interpretation. Some of the Sufis interpreted the expression "enelhak" as "I do not exist, he exists." It is revealed that Imam Kuseyri also supports this interpretation from the language of Khallâc al-Mansour. Abu Ali ar-Rûzbârî pointed out this fact and said: "You cannot reach love unless you are completely separated from your own being. As a result of our research, it has been determined that three

attitudes towards Khallâc al-Mansour have developed throughout history: Those who defend him, those who reject him, and those who refrain from commenting on him can be classified as. Looking at those who could not make a decision about him, it can be said that at least a significant part of them are in favor of Khallâc al-Mansour. The reluctance of this group to express their opinions is generally due to the fear of misunderstanding and the religious and political concerns that this will bring. It is seen that Imam Kusheyri, who is an important Sufi and an authority in many branches of science, takes part in these discussions that have continued throughout the history of Islamic thought. Although Imam Kuseyri was a party to the Khallâc al-Mansour, he continued his support in a subtle way. Although Imam Kuşeyri was included in the group of people who did not give an opinion about Khallâc al-Mansour, it turns out that this is not the case. Because it is unthinkable that someone who devoted himself to the defense of the Sunni / Ash'ari creed and tried to prove that Sufism derives from this creed, made many quotations from a person whom he considered as a deviant. Even if he did not see Khallâc al-Mansour as a virtuous ârif, he would not have consulted his views and testimony on important issues such as the creed of oneness and ma'rifa Allah. Imam Kuşeyri mentions the name of Khallâc al-Mansour in sixteen places in his book called *ar-Risale*. He narrated his views in fourteen places, in one place only his name was mentioned and in another place he narrated an event where his name was mentioned. In these excerpts, the effort to reveal the knowledge and wisdom of Khallâc al-Mansour and to prove that he is a respected personality alongside other Sufis is seen. There is an effort to justify his discourse and attitude even in an incident reported by Imam Kuseyri and used against Khallâc al-Mansour. Imam Kuşeyri, by mentioning this incident in the mention of "The Penalty of Opposing to the Sheikhs", wanted to show that what happened to Khallâc al-Mansour was the result of opposing his master and receiving his curse. Considering the life of Khallâc al-Mansour, his views and the people he has influenced throughout history, it is not possible to agree with those who have expressed negative opinions about him. As a matter of fact, Imam Kuseyri, who is a versatile scholar and left valuable books for the world of science, wanted to express this with the quotations he made from Khallâc al-Mansour. It can be said that it would be more appropriate for those who use excessive expressions about Khallâc al-Mansour to silence about him, at least with the advice of Imam Kuşeyri.



Yazım Kuralları

anemon, 2018 yılından itibaren Şubat, Nisan, Haziran, Ağustos, Ekim ve Aralık sayısı olmak üzere yılda altı defa düzenli olarak yayımlanmaktadır. Derginin asıl amacı sosyal bilimler alanında nitelikli akademik çalışmaların yayımlanmasına katkı yapmaktır.

Dergide yayımlanan makaleler yazı işlerinin izni olmaksızın başka hiçbir yerde yayımlanamaz veya bildiri olarak sunulamaz. Kısmen veya tamamen yayımlanan makaleler kaynak gösterilmeden hiçbir yerde kullanılamaz. Dergiye gönderilen makalelerin içerikleri özgün, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Makaledeki yazarlar isim sırası konusunda fikir birliğine sahip olmalıdır.

Makalenin hazırlanması sırasında yardımcı olması amacıyla, internet sitemizde yazarlar için linkinin altında yer alan **anemon** Dergisi yazım kurallarına göre hazırlanmış "örnek_makale" dosyasını bilgisayarınıza indirmeniz ve makalenizi bu makaleyi örnek olarak hazırlamanız, düzenlemelerde kolaylık ve zaman tasarrufu sağlayacaktır. Bu makaleyi bilgisayarınıza Word programında şablon (template) olarak kaydederek de makalenizi hazırlayabilirsiniz.

- Makaleler MS Word 2007 veya üstü bir sürümde hazırlanarak gönderilmelidir.
- Sayfa yapısı A4 kâğıdı (210 x 297 mm) boyutunda, MS Word programında, Metin, Times New Roman fontuyla 11 punto, tek satır aralığı, 1 paragraf girintisi ve önce 6 sonra 0 nk paragraf boşluğuna göre düzenlenmelidir. Kenar boşlukları alt üst sağ ve sol 2,5 cm olmalıdır.
- Yazar(lar)ın ad(lar) ve soyad(lar), kurumsal unvanları; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler) bilgileri ve ORCID nuraları verilmelidir. Ayrıca makalelerde sorumlu yazar belirtilmelidir.
- Makale başlığı, içerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalıdır. Başlık, kalın ve 12 punto büyüklüğünde olmalı ve ilk harfleri büyük olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır. Makaleler aynı özellikte İngilizce bir başlık/title içermelidir İngilizce başlık italik olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makalelerde mutlaka 150-200 kelimedenden oluşan Türkçe "Öz" bulunmalıdır. Makaledeki tüm özetler "Times New Roman" fontu kullanılarak 10 punto, önce 6 sonra 0 nk paragraf aralığı ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında en az 3, en çok 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Aynı şekilde makaleler İngilizce bir başlık/title, anahtar sözcükler/keywords ve özet/abstract içermelidir.
- **anemon**'un yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir. Diğer dillerde yazılan makalelerde yazım dili dışında ayrıca Türkçe ve İngilizce başlık, anahtar sözcükler ve öz bulunmalıdır.
- Herhangi bir sempozyum veya kongrede sunulmuş olan çalışmalar kongrenin adı, yeri ve tarihi belirtilerek yayımlanabilir. Bir araştırma kurumu veya fonu tarafından desteklenen çalışmalarda (BAP, TÜBİTAK, Kalkınma Bakanlığı vb.) desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası ilk sayfanın altında verilmelidir.
- Makaleler giriş, gelişme ve sonuç yer alacak şekilde hazırlanmalıdır.
- Formüller ve denklemler Math Type ya da Word Denklem Düzenleyici kullanılarak yazılmalıdır.
- Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Bir makalede sırasıyla özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. Makalenin bir "Giriş" ve bir "Sonuç" bölümü bulunmalıdır. "Giriş" çalışmanın amacı, önemi, dönemi, kapsamı, veri metodolojisi ve planını mutlaka kapsamalıdır. Konu gerektiriyorsa literatür tartışması da bu kısımda verilebilir. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara "Sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.
- Tablo/Şekillerin numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo/Şekil numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo/şekil adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır. Kaynakça verilmesi gereken bir durum varsa tablonun altında metin içi kaynak gösterme formatında verilmelidir.

- Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Makale başlığı dışındaki diğer tüm başlıklar yalnız ilk harfleri büyük, 11 punto (üst 6 nk; alt 0 nk) ve metinle uyumlu olarak 1 cm içeriden yazılmalıdır. Tüm başlıklar aynı şekilde yazılmalıdır.
- Kaynak göstermede kullanılan format, APA (American Psychological Association) Style 6th Edition'dır. Gerek alıntılmalarda gerekse de kaynakça kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği'nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayın Kılavuzu'nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>

(i) Türkçe kitap:

Meriç, C. (2009). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.

(ii) Çeviri kitap:

Davison, A. (2006). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

(iii) Editörlü kitap:

Çetin, İ. (Ed.) (2010). *Dil ve Edebiyat Öğretim Yöntemleri*. İstanbul: Nobel.

(iv) Editörlü kitapta bölüm:

Okçu, M., Aktel, M., & Kerman, U. (2007). İki Süreci Anlamak: Kamu Yönetiminde Küreselleşme ve "Avrupalılaşma". İçinde: A. Yılmaz & Y. Bozkurt (Ed.), *Küresel Esintiler ve Yerel Etkiler Sarmalında Türk Kamu Yönetimi* (s.43-67). Ankara: Gazi Kitabevi.

(v) Makale:

Esen, Ö. (2012). Türkiye'de Döviz Kuru Belirsizliğinin İhracat Üzerine Etkisi. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 49(568), 87-97.

(vi) Çift yazarlı makale:

Bayrak, M., & Esen, Ö. (2014). Türkiye'nin Enerji Açığı Sorunu ve Çözümüne Yönelik Arayışlar. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 28(3), 139-158.

Çok yazarlı makale:

Esen, Ö., Aydın, C., & Aydın, R. (2016). Inflation Threshold Effect on Economic Growth in Turkey. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*, 7(22), 1983-1993.

(vii) Tezler:

Esen, Ö. (2013). *Sürdürülebilir Büyüme Bağlamında Türkiye'nin Enerji Açığı Sorunu: 2012-2020 Dönemi Enerji Açığı Projeksiyonu*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

(viii) İnternet tabanlı kaynaklar:

Eğilmez, M. (2017). *İşsizlik Niçin Düşmüyor?*. (Erişim: 01.02.2018), <http://www.mahfiegilmez.com/2017/12/issizlik-nicin-dusmuyor.html>

- Metin içi atıflar ilgili bölümde parantez içinde gösterilmelidir.

(i) Tek Yazar İçin: (Soyad, Basım Yılı: Sayfa Numarası)

(ii) Birden Çok Yazar İçin: (Soyad vd., Basım Yılı: Sayfa Numarası)

- Bir yazarın makalesine ulaşamıyorsa ikincil kaynaklardan alıntı yapan bir kaynağa referans veriliyorsa asıl yararlanılan kaynağa göndermede bulunulur.

(i) "(Aktarılan kaynağın yazarının [veya yazarlarının] Soyadı, Yılı)'dan aktaran" ifadesi getirilerek atıf yapılır. Buna bağlı olarak da kaynakçada sadece ikincil kaynağa yer verilir. (Smith, 1890'dan aktaran: Esen, 2006: 1) gibi

(ii) Smith (1890) her bireyin kendi kârını arttırmaya çalışırken amacı hiç de bu olmadığı halde bütün toplumun zenginliğinin artmasına hizmet ettiğini ve bunu yaptırmanın ise piyasanın gizli eli olduğunu vurgulamaktadır (aktaran: Esen, 2006: 1).

- **anemon**'a yazım kurallarına uygun olarak gönderilen makaleler, daha sonraki aşamada intihal denetiminden geçirilir. Dergide intihal denetimi iThenticate programı ile yapılmaktadır ve intihal denetiminde kabul edilebilir benzerlik oranı en fazla %20 olmalıdır.

- Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Online Başvuru Sistemi aracılığıyla yollanmalıdır. Başvurunun hemen ardından elektronik posta adresinize otomatik olarak bir onay mesajı gönderilecektir. Daha fazla bilgi için <http://dergipark.gov.tr/anemon> elektronik adresi aracılığıyla editörümüzle bağlantıya geçilebilir.



Instructions for Authors

anemon is published bimonthly in February, April, June, August, October and December starting from 2018 by Mus Alparslan University. The purpose of the journal is to make contributions to publishing qualified academic studies in social sciences and humanities.

The articles that are published in the journal cannot be published or presented anywhere else unless permission is granted from the editorial board. The articles that are published either partially or completely cannot be used anywhere else unless reference is given. The articles that are sent to the journal has to be authentic, not previously published or sent to be published. The authors of the articles have to have a consensus regarding the order of the authors' names in the article.

If you download the "sample article" that was prepared according to spelling rules and format of the Journal of **anemon** from our website through the link for authors to help you prepare the article, this will save your time and facilitate the preparation process. You can also prepare your article by saving this sample as a template on the Microsoft Word program.

- The articles should be in MS Word 2007 or higher version.
- The layout has to be custom-designed A4 paper (210 x 297 mm). The file format has to be MS Word. The font has to be Times New Roman or a similar one with a size of 10. The file has to have single-line spacing. Page margins have to be 2 cm on the top and 1.5 cm for all the other sides. The pages have to be numbered.
- The articles should include the name(s), surname(s), institutional title(s), institution name(s), e-mail address(es), and ORCID of the author(s). In addition, the corresponding author has to be indicated in the articles.
- The title of the article has to be consistent with the content and must reflect the content in the best way possible. The title has to be boldface with a font size of 13. The first letter of all the words has to be uppercase. The title has to be left-aligned. The articles should have an English title with the same properties.
- The article needs to include an "Abstract" at the beginning not less than 75 words nor longer than 120 words summarizing the content in the most precise and concise way. The abstract must not include references, figures, and table numbers. Leaving a space under the abstract, the author has to add keywords including at least 3 and utmost 5 words. The keywords have to be consistent with the content and should be comprehensive. Similarly, the articles have to include an English title, keywords, and abstract.
- **anemon** is published in Turkish and English. However, each issue may include articles written in other languages unless they exceed one third of the journal. The articles written in other languages have to have Turkish and English titles, keywords, and abstracts in addition to those written in its original language.
- The works that are presented in any symposium or congress can be published after specifying the name, place and the date of the congress. The works (BAP, TUBITAK, Word Bank ect.) that are supported by a research organization or fund have to indicate the name of the supportive organization and the number of the project.
- The articles should be organized as introduction, body, and conclusion. Subtitles and lower-level titles must have a font size of 11 (12 nk before and 6 nk after) and be left-aligned.
- Formulas and equations should be written via Math Type or Word Equation Editor.
- The study has to comply with grammatical rules. The latest Turkish Language Association Spell Check has to be employed regarding the use of punctuation, spelling of the words, and abbreviations. The text is expected to be clear and simple. No expressions out of purpose and scope must be included in the work. The valid scientific methods have to be employed to prepare the article. The content, purpose, scope, justification, etc. of the study have to be provided as much as needed in a certain order.
- An article is expected to include abstract, sections of the main text, references, and appendices (if there is any) respectively. An article has to have an "Introduction" and "Conclusion" sections. The "Introduction" is definitely expected to include the purpose, importance, period, scope, data methodology, and outline of the study. If it is necessary for the subject to be dealt with, literature review can be given in this section as well. The "conclusion" needs to be in compliance with the study's purpose and scope. It needs to be given generally and concisely. The points that are not mentioned within the text must not be included in "conclusion". Headings, titles, and subtitles can be used to organize the text.
- Tables/Figures should be numbered and given with their titles. No vertical lines must be used to draw the tables. Horizontal lines can only be used to separate the subtitles within the table from each other. Table/Figure number has to be at the top left-aligned and non-Italic. The name of tables/figures has to be written with each word having its first letter uppercase. In addition,

tables/figures have to comply with black and white print. If there is anything in the table that requires reference, the references must be given at the bottom of the table with in-text reference format.

- Headings, titles, and subtitles can be used to ensure an ordered information transfer. All the other titles except for the title of the article have to have a font size of 11. First-level titles should be uppercase but boldface; the first letters of all the words in the second-level titles should be uppercase and not boldface; and only the first letters of the words in the third-level titles should be uppercase, and these titles have to be italic. In addition, the titles have to be organized with 6 nk before and after the title.

1. First-Level Title

1.1. Second-Level Title

1.1.1. Third-level Title

- The citation format is APA (American Psychological Association) Style 6th Edition. The authors have to follow the spelling principles and format specified by American Psychological Association in American Psychological Association Publication Manual regarding both quotations and bibliography. For detailed information: <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>

- (i) Reference to a book:
Stopford, M. (1997). *Maritime Economics*. New York: Routledge.
 - (ii) Translated book:
Davison, A. (2006). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*. Tuncay Birkan (Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
 - (iii) Reference to a chapter in an edited book:
Esen, Ö., & Aydın, C. (2018). Tunisia. In: S. Özdemir, S. Erdoğan, & A. Gedikli (Eds.), *Handbook of Research on Sociopolitical Factors Impacting Economic Growth in Islamic Nations* (pp. 68-94). USA: IGI Global.
 - (iv) Reference to a journal publication:
Esen, Ö. (2016). Security of the energy supply in Turkey: Prospects, challenges and opportunities. *International Journal of Energy Economics and Policy*, 6(2), 281-289.
 - (v) Two authors:
Aydın, C., & Esen, Ö. (2018). Does the level of energy intensity matter in the effect of energy consumption on the growth of transition economies? Evidence from dynamic panel threshold analysis. *Energy Economics*, 69, 185-195.
 - (vi) Theses and dissertations:
Esen, Ö. (2013). *Sürdürülebilir Büyüme Bağlamında Türkiye’nin Enerji Açığı Sorunu: 2012-2020 Dönemi Enerji Açığı Projeksiyonu*. Doctoral Dissertation. Erzurum: Atatürk University.
 - (vii) Internet Based Sources
IATA (2016). *Annual Reports Review*. (15.10.2017), Retrieved from <https://www.iata.org/about/Documents/iata-annual-review-2016.pdf>
- In-text references have to be indicated in brackets where relevant.
 - (i) For single author: (Surname, Date of Publication: Page Number)
 - (ii) For multiple authors: (Surname et al., Date of Publication: Page Number)
 - The manuscripts that comply with the publication principles of **anemon** are passed through plagiarism checking. The journal uses the iThenticate software to detect instances of overlapping and similar text in submitted manuscripts. If the similarity level is above 5%, the manuscript is not accepted for publication.
 - The articles are sent through Online Application System for the first step of the publication. An automatically-sent confirmation message is sent to your e-mail address upon the completion of the application. For further information, please contact the editor via <http://dergipark.gov.tr/anemon>.



Değerlendirme Süreci

- **anemon**'a gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından bir ön değerlendirmeye tabi tutulur. Dergi kapsamına girmeyen veya bilimsel bir yazı formatına içerik ve şekil şartları açısından uymayan yazılar, hakemlik süreci başlatılmadan geri çevrilir ya da bazı değişiklikler istenebilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.
- **anemon**'a yayın kurallarına uygun olarak gönderilen makaleler, daha sonraki aşamada intihal denetiminden geçirilir. Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nde intihal denetimi, iThenticate paket programı aracılığıyla gerçekleştirilmekte ve intihal denetiminde, benzerlik oranının %20'nin üstüne çıkmaması gerekmektedir. İlgili çalışmada herhangi bir intihale rastlanmadığı takdirde değerlendirilmek üzere o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. **anemon** Dergisi, sürecin her aşamasında, hakem ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu çift-kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem raporları beş yıl süreyle saklanır. Makaleyi değerlendiren iki hakemden birisinin olumlu diğerinin olumsuz rapor vermesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilmekte veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı vermektedir.
- **anemon**'a gönderilen çalışmalarda yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Dergideki hakemlik sürecinde, akademik unvana sahip kişilerin yayınları için ancak eşit ya da üst derecede akademik unvana sahip kişiler hakem olabilir.
- **anemon**'un hakem değerlendirme süreci, normal koşullarda editör tarafından ön değerlendirme aşaması bir hafta; hakem değerlendirme süreci de 8 hafta olarak planlanmaktadır. Ancak hakemlerden zamanında dönüş olmaması nedeniyle yeniden hakem atama vb. nedenlerden dolayı hakem değerlendirme süreci uzayabilmektedir.
- **anemon**'a makale gönderen yazar/yazarlar, Derginin söz konusu hakem değerlendirme koşullarını ve sürecini kabul etmiş sayılırlar.
- **anemon**'da yayımlanmasına karar verilen (kabul edilen) çalışmaların telif hakkı, Muş Alparslan Üniversitesine devredilmiş sayılır.



Peer Review Process

- The papers that are sent to **anemon** are subjected to preliminary assessment by the Editorial Board to see whether the work complies with the principles of the journal. The papers that are out of the scope of the journal or do not comply with the format of a scientific text either in terms of content or style are either rejected or demanded to be corrected prior to peer-review process. Academic objectivity and scientific quality are the most important criteria for the assessment of the articles that are submitted to be published.
- The articles that comply with the publication principles of **anemon** are passed through plagiarism checking. Journal of Social Sciences of Muş Alparslan University uses the iThenticate software to detect instances of overlapping and similar text in submitted manuscripts. The journal allows an overall similarity of 20% for a manuscript to be considered for publication. After determining an acceptable similarity rate, the article is sent to two reviewers who are known for their studies in the relevant field. **anemon** employs double-blind review system in which the names of neither the reviewers nor the authors are disclosed in any of the phases of the process. Reviewer reports are saved for five years. If one of the reviewers gives positive feedback while the other gives negative feedback, the article is sent to a third reviewer or Editorial Board examines the reviewer reports to make the final decision.
- The authors submitting papers to **anemon** take into account the criticisms and suggestions of the reviewers and the Editorial Board. The authors also have the right to object to the points with which they disagree. In the reviewing process, the publications of people with academic titles are only reviewed by academics of either an equal or a higher degree.
- Assessment process of **anemon** may sometimes take long periods of time due to undesired reasons. Normally, preliminary assessment by the editor takes a week while reviewer's assessment period takes 8 weeks. However, reviewer assessment process may get longer when reviewers do not respond on time or in cases of appointing a new reviewer and so on.
- The author/authors submitting papers to **anemon** is/are considered to have accepted the aforementioned reviewing conditions and process of the journal.
- The copyrights of the works that are decided to be published (accepted) in **anemon** are transferred to Muş Alparslan University.



Yayın İlkeleri

- **anemon**, ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan, sosyal bilimler alanında özgün ve nitelikli çalışmaları, bilimsel bir yaklaşımla ele alarak sosyal bilimler alanlarındaki çalışmaların niteliğinin yükselmesine, yöntem ve uygulamaların gelişmesine, kuram ve uygulama alanlarındaki çalışmalar arasında iletişimin güçlenmesine ve sosyal bilimler alanındaki literatürün zenginleşmesine katkı sağlamak amacıyla yayımlanmaktadır.
- **anemon**'da, dil bilimi, din bilimleri, edebiyat, eğitim bilimleri, felsefe, güzel sanatlar, iktisat, işletme, maliye, psikoloji, siyaset bilimi, sosyoloji, tarih, uluslararası ilişkiler vb. tüm sosyal bilimlere ait özgün ve nitelikli bilimsel çalışmaları destekleyerek bilim camiasında üretilen bilgileri akademisyenlerin ve kamuoyunun istifadesine sunmak amacıyla yeni ve özgün çalışmalara yer verilmektedir.
- **anemon**'a gönderilecek çalışma, alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir yazı olmalı ya da daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, konuya dair yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olmalıdır.
- **anemon**'a gönderilecek yazılar makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Dergimize gönderilen çeviri yazılar için, makale sahibinin yayın izni ve orijinal metin gereklidir.
- **anemon**'un yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir; ancak her sayıda derginin sayfa sayısının en fazla üçte biri kadar olmak üzere diğer dillerdeki yazılara da yer verilebilir.
- **anemon**'a gönderilmeden önce akademik çalışmalar, söz konusu dili iyi düzeyde konuşan editörler tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir. Ayrıca bu durum belgelendirilmelidir (Türkçe hazırlanan çalışmalar hariç).
- **anemon**'a gönderilen çalışmalar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve halihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, durum açıkça belirtilmek şartıyla dergiye gönderilebilir.
- **anemon**, Şubat, Nisan, Haziran, Ağustos, Ekim ve Aralık sayısı olmak üzere yılda altı defa düzenli olarak yayımlanmaktadır.
- **anemon**'a gönderilen yazılara telif hakkı ödenmez. Yayımlanan makalelerin telif hakkı Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'ne aittir.
- **anemon**'da yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- **anemon**'da yer alan yazılardaki görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı olduğu kurumların görüşlerini yansıtmaz.
- **anemon**'a gönderilen çalışmalar, TÜBİTAK ULAKBİM'in DergiPark Sistemi (UDS) üzerinden elektronik ortamda gönderilmektedir. Bu sisteme <http://dergipark.gov.tr/anemon> da yer alan "Kullanıcı Sayfası/Yeni Gönderi" linkinden ulaşılabilir. Söz konusu sisteme kayıt yapıp makale gönderildikten sonra hakem süreciyle ilgili gelişmeler ve hakem değerlendirme raporları yazarlar tarafından kolaylıkla takip edilebilir.



Editorial Principles

- **anemon** is an international peer-reviewed journal that publishes authentic and qualified works with a scientific approach in the fields of social sciences. It is published to contribute to raising the quality of the social sciences studies, development of methods and practices, to strengthen the communication between theoretical and practical studies, and to enrich the literature.
- **anemon** supports all the authentic and qualified scientific studies in the social sciences field including business, economics, educational sciences, finance, fine arts, history, international relations, linguistics, literature, philosophy, political science, psychology, sociology and theology etc. It publishes new and authentic works to offer the knowledge produced by scientific circles for the benefit of academics and public.
- The works that are sent to **anemon** must be either an authentic work to eliminate a lack in the literature or a review assessing the previously-published works and suggesting relevant, new, and noteworthy opinions.
- The texts that are sent to **anemon** include articles, translations, and book promotions. For the translated texts, publication permission of the owner of the article and the source text are required.
- Publication languages of **anemon** are Turkish and English. However, each issue may include articles written in other languages unless they exceed one third of the journal.
- Before academic studies submitted to **anemon**, they should be proofread and edited by native the language-speaking editors related to language used in the paper. This should also be documented (excluding study prepared in Turkish language).
- The works that are sent to **anemon** must not be published previously anywhere. They have to be ready for publication. The papers that have previously been presented in a scientific meeting can be sent to the journal if it is clearly indicated.
- **anemon** is regularly published bimonthly in February, April, June, August, October and December by Muş Alparslan University.
- No copyright payment is made for the papers that are sent to **anemon**. The copyrights of the works that are published in the Journal are transferred to Muş Alparslan University Journal of Social Sciences (**anemon**).
- Scientific and legal liabilities of the articles published in **anemon** belong to the authors.
- All the opinions and ideas indicated in the articles that are published in **anemon** are authors' personal opinions and do not reflect the opinions of the Journal or the affiliated institutions by any means.
- The works that are sent to **anemon** are sent to TUBITAK ULAKBİM's DergiPark System (UDS) in electronical environment. This system can be accessed via <http://dergipark.gov.tr/anemon> under the link "User Page/New Submission". After registering in the system and submitting the paper, the developments regarding the reviewing process and reviewer reports can be followed by the authors.

Yazışma Adresi / Address

Anemon Dergi Editörlüğü

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

49250 – MUŞ/TÜRKİYE

Tel: 0 436 249 49 49 / 3622 - Fax: 0 436 249 10 22

Web: <http://dergipark.gov.tr/anemon>

e-mail: anemon@alparslan.edu.tr