



idrak

Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022





idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 Sayı | Issue: 1
Haziran 2022

ISSN: 2791-6693

Yayın Aralığı | Publishing Period
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

Kurumsal İletişim | Official Contact
Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200, Giresun, Türkiye
Tel: 0454 310 17 80 Faks: 0454 310 17 89

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/idrak>
idrak@giresun.edu.tr



idrak, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dinî Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/ Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/ Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Islamic Sciences.





SAHİBİ
OWNER

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına
On behalf of Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan/Dean)
huseyin.peker@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
MANAGING EDITOR

Doç. Dr. Ali YILMAZ
ali.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR
EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR YARDIMCISI
DEPUTY EDITOR

Arş. Gör. Büşra YURTALAN
busra.yurtalan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

ALAN EDİTÖRLERİ
FIELD EDITORS

Doç. Dr. Recep DEMİR
recep.demir@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
asahyar@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies

Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN
receperkocaaslan@hotmail.com
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA
zeynep.kaya@asbu.edu.tr
Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR
huseyin.algur@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN
osman.karatosun@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL
yavuz.gol@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK
kamil.albayrak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Studies



Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SARI
yavuz.sari@gop.edu.tr
*Tokat Gaziosmanpaşa University,
Faculty of Theology Islamic History and Arts*

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Studies*

Arş. Gör. Mustafa TOPŞİR
mustafa.topsir@giresun.edu.tr
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts*

Arş. Gör. Ali PINAR
ali.pinar@giresun.edu.tr
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies*

**İNGİLİZCE DİL
EDİTÖRLERİ**
ENGLISH LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT
yusuf.yurt@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Öğr. Gör. Yeşim YILMAZ
yesim.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, School of Foreign Languages

**ARAPÇA DİL
EDİTÖRLERİ**
ARABIC LANGUAGE
EDITORS

Doç. Dr. İsmail RAMAZAN
hany.ramadan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS
mahmoud.benras@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ
RUSSIAN LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**TÜRKÇE DİL
EDİTÖRLERİ**
TURKISH LANGUAGE
EDITORS

Arş. Gör. Refika SOYAL
refika.soyal@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences



YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
Çukurova University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU
Erciyes University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Recep ÖNAL
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Hakan TEMİR
Tokat Gaziosman Paşa University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ali AVCU
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL
Marmara University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Ankara University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Huriye MARTI
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology



Prof. Dr. İhsan ARSLAN
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Gaziantep University, Theology Faculty

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU
Hitit University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Metin YASA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Metin YILMAZ
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mithat ESER
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Naim ŞAHİN
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Şevket TOPAL
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Amasya University, Divinity Faculty

Prof. Dr. Eyüp NEFES
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Nurullah YAZAR
Ankara University, Faculty of Divinity



Doç. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Fadıl AYÇAN
Siirt University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
İstanbul University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Recep GÜN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK
Amasya University, Divinity Faculty

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Ordu University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

idrak, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak*'te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

idrak, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.

Yayın İlkeleri

- *idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından, **15 Haziran ve 15 Aralık** tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan açık erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergidir.
- *idrak*, gönderilen yazıları, yayımlanma periyoduna bağlı olarak yılda iki defa kabul etmektedir. Yayın kabul tarihleri, **Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Mart; Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Eylül** aralığındadır.
- Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Dergiye yazı gönderenler, '*idrak etik ilkeleri*'ni kabul etmiş sayılırlar.
- *idrak*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir.
- Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan ve yayımlanan yazıların, yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Yazılarda bulunması gereken öğeler şunlardır: Türkçe ve İngilizce makale adı; yazar/ yazarların adı-soyadı, akademik unvanı, **ORCID ID** bilgisi, görev yaptığı kurum adı, e-posta adresi. Bunun dışında yazının türüne göre içerdiği öğeler ve yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için '*idrak yazım kuralları*'na bakınız.
- *idrak*, güncel İSNAD atıf sistemini kullanmaktadır. Gönderilecek yazıların bu sisteme uygun hazırlanması gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresini, yazım kılavuzu ve şablonları indirmek için <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresini inceleyebilirsiniz.
- *idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Ayrıca bu çalışmaların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.



Yazım Kuralları

ıdrak te yayımlanacak makale ve eserler, başta akademisyenler olmak üzere tüm bilim dünyasına hitap edeceği için üslup ve ifade bakımından sade ve anlaşılır bir dille; ilmi ve nitelikli bir mahiyette kaleme alınmaları gerekmektedir. Yazımda güncel dil ve gramer kuralları dikkate alınmalı, Türk dilinin yapısına ve gramerine uymayan kelime, ifade ve terkiplere yer verilmemelidir. Yabancı dildeki terimlerin varsa Türkçe çevirilerinin kullanılması; Türkçe ifadenin terimi tam karşılamaması halinde orijinal terimin kullanılması ve gerekli hallerde açıklamasının verilmesi tercih edilmelidir.

ıdrak'e gönderilen araştırma makalesi ve diğer eserlerin yazımında güncel İSNAD atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) kullanılmalıdır. Bkz. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad-dip-notlu-atif-sistemi/> Ayrıca İSNAD atıf sisteminde değinilmeyen imla ve transkripsiyon kurallarında DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) imla kuralları esas alınmalıdır.

1. Araştırma Makalesi

Kelime Sayısı: Öz ve Kaynakça dâhil azami 8000 kelime olmalıdır. (Özel nitelikli çalışmalar yayın kurulunun görüşü ile yayımlanabilir).

Makale bileşenleri sırasıyla aşağıdaki niteliklerle hazırlanmalıdır:

1. Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Öz: Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. Anahtar Kavramlar: Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. İngilizce Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. Abstract: Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. Keywords: Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:

• **Alt Başlıklar:** Makale başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık numaralandırma sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

• **Font:** Palatino Linotype.

• **Punto:** 11.

• **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

• **Hizalama:** İki yana yasla.

• **Satır Aralığı:** 1,25.





- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

Diğer Hususlar:

- Paragraf aralarına boşluk ve/veya metnin herhangi bir yerine gereksiz herhangi bir karakter eklenmemelidir.
- Başlıklar, gövde metninin paragraf başları ve alıntı metinleri hariç makalenin tüm bölümleri iki yana yaslı bir şekilde yazılmalıdır.
- Arapça metin neşrinde: Okan Kadir Yılmaz’a ait *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esaslarına riayet edilmelidir.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde Metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14
- Dergimize gönderilen yazılarda Zotero, Mendeley, Endnote vb. yardımcı programlar kullanılabilir.

2. Kitap/Sempozyum Değerlendirmesi ve Araştırma Notu

Kelime Sayısı: Kitap ve sempozyum değerlendirmelerinin 1000-1500 kelime, araştırma notlarının ise 3000-4000 kelime aralığında olması tercih edilmektedir.

1. Ana Başlık: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: **kalin** (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Gövde Metni:

Alt Başlıklar ana başlık ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD’a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.



- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 11.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Araçça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

3. Çeviri

Orijinal kaynağı tam ve açık bir şekilde ifade edilmek koşuluyla bir makalenin başka bir dilde çeviri türünde yayımlanması yayın etiği açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. (Bkz: [Committee On Publication Ethics Guidelines On Good Publication Practice](#))

1. Çeviri Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Öz: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. Anahtar Kavramlar: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. İngilizce Başlık: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. Abstract: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. Keywords: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:



Alt Başlıklar ve metindeki diğer başlıklar çeviri başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar "çift tırnak" ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise 'tek tırnak' kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

• **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD'a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

Diğer Hususlar

- Çeviri başlığı, çevrilen metnin başlığı olmalıdır.
- Çeviri başlığında yazarın ismi olmamalıdır.
- Çevirinin ana metninde çevirmenin ismi ve bilgileri yazılmamalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

Not: Gönderilen makalenin dergi yazım kurallarına uygunluğu için dergi web sitesindeki makale şablonundan yararlanılabilir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden 15

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu

Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu

The Phenomenon of İslâm and Sect in Azerbaijan

19-40

Dr. Nurullah Kağıt

Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvi

Unknown (Majhûl) Narrator with Its Theoretical and Practical Aspects

41-86

Arş. Gör. Ayşe Nur Duman

Hadis Alanındaki Takrîbü'l-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi

Evaluation of Taqrîb al-Madhâib Literature in the Field of Hadith

87-115

İbrahim Özpolat

Hanefi Fıkıh Literatüründe Müttekavvim Mal Kavramının Hak ve Menfaatler ile İlişkisi

The Relationship between of The Concept of al-Mâl al-Muttaqawvim with Rights and Benefits in The Hanafî Fiqh Tradition

117-146

Hız. Peygamber Döneminde ve Sonrasında Üsâme b. Zeyd

Usâma b. Zayd During and After The Period of Prophet Muhammad

147-164

Yakup Özübek

Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı

The Concept of Taqwâ in Elmalılı's Exegetical Work of Hak Dini Kur'an Dili

165-190

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Arş. Gör. Duran Eski

Habib Kartaloğlu. Şii-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ.

(Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 232 s.)

191-195

Arş. Gör. Hasan Korkmaz

Ömer Mahir Alper ve Yasin Apaydın. Molla Lutfi ve Fütûhât'ı.

(Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, 2021, 174 s.)

197-203



EDİTÖRDEN

Kıymetli dostlar,

idrak'in Haziran 2022 sayısıyla tekrar karşınızdayız...

2020 yılının bu günlerinde *idrak'in* ilk çalışmalarına başladığımızı hatırlıyorum. Uzun bir hazırlık döneminden sonra 2021 Haziran ayında ilk sayımızı okuyucusuyla buluşturmuştuk. İlk iki sayıdan sonra aldığımız geri dönüşler bize doğru yolda olduğumuzu hissettirdi. Şimdi ise üçüncü sayımızın heyecanı içindeyiz. Bu sayımızın en önemli özelliği DergiPark platformu içinde yayımladığımız ilk sayı olması. Bu platformun içinde olmak makale yayım süreçlerini hem yazarlarımız hem de hakemlerimiz için çok daha kolay ve işlevsel hale getirdi. Bu durumun bizim süreç yönetimize de olumlu yansımaları olduğunu söyleyebilirim. Bazı dizinlere yaptığımız başvurularımızın olumlu sonuçlanması da motivasyonumuzu artıran önemli sebeplerden biri oldu. *idrak'in* bu sayısında altı araştırma makalesiyle birlikte iki kitap değerlendirmesine de yer verdik. Sürece dahil olan makalelerin bazılarının yayımlanması hakem raporlarının ardından mümkün olmadı. Yayın süreçlerinin şeffaf ve objektif olması yönündeki hassasiyetimizin aynı kararlılıkla sürdüğünü ifade etmeliyim.

idrak'in bu son sayısında kendine yer bulan makalelerle ilgili olarak bazı özet bilgiler paylaşmak isterim. “**Azerbaycan’da İslâm ve Mezhep Olgusu**” başlıklı ilk araştırma makalemiz Muharrem Akoğlu tarafından kaleme alındı. Makalede Azerbaycan coğrafyasının mezhebî açıdan nasıl şekillendiği meselesine odaklanıldığı söylenebilir. Yazar makalesinde yalın ve akıcı bir dil ile tarih boyunca bu bölgedeki mezhebi farklılaşmaların dinamikleri üzerinde durmaktadır.

Nurullah Kağıt’ın yazarı olduğu ikinci makalemiz, “**Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvî**” başlığını taşıyor. Yazar bu makalede hadis ilmindeki râvilerin güvenilirlikleri meselesine odaklanmaktadır. Bu anlamda râvinin adâlet vasfına yönelik bir kusur olarak görülen

cehâletü'r-râvî, râvinin hadis rivâyetinde meşhûr olmaması ve bu nedenle adâlet durumunun meçhûliyet içerdiğine atıfta bulunmaktadır. Bu kavramın makalenin ana omurgasını oluşturduğu söylenebilir.

Üçüncü makalemiz yine hadis alanına dair bir araştırmayı içeriyor. Ayşe Nur Duman'ın "**Hadis Alanındaki Takrîbü'l-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi**" başlıklı makalesinde oldukça ilgi çekici bir meseleye odaklanılmaktadır: Takrîbü'l-mezâhib çalışmaları. Öncelikle bu çalışmaların tarihî seyri üzerinde duran yazar, daha sonra el-Mecma'u'l-âlemî ve Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından hazırlanan kitaplardaki müşterek rivayetleri konuları, isnad ve metinleri bakımından incelemiştir. Makalede müşterek rivayetlerin Sünnî ve Şiî düşünce mirasına ne tür etkileri olabileceği sorusu bağlamındaki değerlendirmeler dikkate değer görünmektedir.

İbrahim Özpolat'a ait dördüncü makale, "**Hanefî Fıkıh Literatüründe Mütekavvim Mal Kavramının Hak ve Menfaatler ile İlişkisi**" başlığını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde "mütekavvim mal" kavramının Hanefî mezhebi çerçevesinde İslâm hukukundaki yerini incelemektedir. Özellikle Hanefî fakihlerinin hak ve menfaatlerin bu kavramla ilişkisi bağlamındaki değerlendirmeleri makalenin en temel konusunu oluşturmaktadır.

Selma Rabia Nur Atalay'ın kaleme aldığı "**Hz. Peygamber Döneminde ve Sonrasında Üsâme b. Zeyd**" başlıklı makalesi, derginin bu son sayısında beşinci makale olarak yerini almıştır. Üsâme b. Zeyd, Hz. Peygamberin ailesinden sayılır ve İslâm dininin ilk müntesiplerinden kabul edilir. Öyle ki babasının Zeyd b. Hârise olduğu düşünülünce Üsâme b. Zeyd'in Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayların çoğunda peygamberin yanında bulunmuş olduğu varsayımı yadsınamaz. Makale, Hz. Peygamber ve ailesiyle yakın ilişkisi nedeniyle Üsâme'nin hayatına dair bilgilerin dönemin daha iyi anlaşılmasına vesile olabileceğine vurgu yapmaktadır.

Bu sayının son araştırma makalesi, Yakup Özübek'in, "**Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı**" başlıklı makalesidir. Yazarın, makalesinde takva kavramına odaklandığı görülmektedir. Kur'an'ın pek çok ayetinde atıfta bulunulan takva kavramının özellikle *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde Elmalılı Muham-

med Hamdi Yazır tarafından nasıl yorumlandığı konusu makalenin esasını teşkil etmektedir.

idrak'in bu son sayısı iki kitap değerlendirmesi içermektedir. Duran Eski, Habib Kartaloğlu'na ait "**Şii-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020)**" isimli kitapla ilgili bir değerlendirme yazdı. Hasan Korkmaz ise Ömer Mahir Alper ve Yasin Apaydın'ın kaleme aldıkları, "**Molla Lutfi ve Fütûhât'ı (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, 2021)**" isimli kitapla ilgili değerlendirme yazısıyla bu son sayıya katkı sundu.

Son olarak, makaleleri ile *idrak*'in Haziran 2022 sayısının vücuda gelmesinde emeği geçen yazarlarımıza, bu makaleleri özenle değerlendiren sayı hakemlerimize ve yayın kurulumuza teşekkür ederim. Diğer taraftan hakem süreçlerini yöneten, makale ön incelemelerini, son okumalarını, dil kontrollerini ve mizanpajını özenle gerçekleştiren ekip arkadaşlarıma müteşekkir olduğumu ifade etmeliyim.

[Duru bir idrakin sahibi olmak temennisiyle...](#)

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu

The Phenomenon of İslâm and Sect in Azerbaijan

Muharrem Akoğlu

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye.

*Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies,
Department of History of Islamic Sects, Kayseri/Türkiye.*

akoglu@erciyes.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2185-3032

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 16 Nisan | April 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 10 Mayıs | May 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Akoğlu, Muharrem. "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu". *İdrak
Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 19-40.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu

Öz

Azerbaycan, tarih boyunca ticaret yollarının kesişim güzergâhında bulunması ve sahip olduğu jeo-stratejik konumu itibarıyla bölgesel güçlerin dikkatini çeken bir coğrafyada yer aldı. Bu coğrafyada İslâmiyet öncesinde Mazdekilik, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi bölgesel inanç yapıları yanında Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler de vardı. Ayrıca Türklerin varlığı sebebiyle bölgede Gök Tanrı (Tengricilik) inancı da temsil edilmekteydi. İslâmiyet, ilk halifelerden Hz. Ömer döneminde sahabîlerin eliyle bölgeye taşındı. Kısa sürede de etkin oldu. Böylece Azerbaycan ilk İslâm beldeleri arasında yerini aldı. Süreç içerisinde diğer İslâm bölgelerinde olduğu gibi, farklı siyasî ve kültürel etkileşim veya tecrübeler ile fırkalaşmalar çerçevesinde vücut bulan din anlayışlarıyla tanıştı. Bu bağlamda Haricîlik, Mu'tezile ve Şîa gibi siyasî-itikâdî fırkalar; Hanefîlik, Şâfiîlik, Malîkîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh ekolleri dikkat çekti. Özellikle Safevîler öncesi dönemde bölgede Tebriz, Erdebil, Bakü, Şamahi ve Berde gibi şehirler Ehl-i Sünnet ekollerinden Hanefî düşüncesinin yoğun olduğu yerlerdi. Ayrıca Azerbaycan'da Safevîyye, Sühreverdîyye veya İsrâkiyye, Halvetiyye, Hurûfiyye, Nakşibendiyye, Gülşeniyye gibi tasavvufî yapılar ile Ahîlik gibi oluşumlar ve Ehl-i Hak gibi gulât fırkalar da temsil edildi. Ancak Şah İsmail öncülüğünde kurulan Safevîler Devleti, Şiîliği resmî devlet politikası haline dönüştürünce bölgede Şiîlik yayılmaya başladı.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Din, İslâm, Mezhep, Şîa.

Phenomenon of Islâm and Sects in Azerbaijan

Abstract

Azerbaijan has been in a geography that has attracted the attention of regional powers due to its geo-strategic location and being at the intersection of trade routes throughout history. In this geography, there were religions such as Christianity and Judaism as well as regional belief structures such as Mazdakite, Manichaeism and Zoroastrianism before Islâm. In addition, due to the presence of the Turks, the belief of The Sky God (Tengrism) was also represented in the region. Islam was moved to the Azerbaijan region by the hand of the Companions during the period of Umar's Caliphate. Islâm became influential in a short time in this region. Thus, Azerbaijan took its place among the first Islamic towns. In the process, as in other Islamic towns, it got acquainted with the understandings of religion as well as different political and cultural interactions or experiences, within the framework of sects. In this context, the political and creed sects such as Mu'tazila and Shîa, and the fiqh schools such as Hanafism, Shafi'ism, Malikism, and Hanbalism drew attention. Especially in the pre-Safavid period, cities such as Tabriz, Ardebil, Baku, Shamakhi, and Berda in the region were places where Hanafi thought, one of the Ahl as-Sunnah schools, was intense. In addition, together with Sûfi structures such as Safaviyya, Suhrevardiyya or Ishraqiyya, Halvatiyya, Hurufiyya, Naqshbandiyya, Gulsheniyya, formations such as Akhism and gulât sects such as Ahl-i Haq were also represented in Azerbaijan. However, when the Safavid State, established under the leadership of Shah Ismail, turned Shiism into official state policy, Shiism began to spread in the region.

Keywords: Azerbaijan, Religion, Islâm, Sect, Shîa.

Giriş

Türkiye; tarihî, kültürel ve siyasî arka planı güçlü ve zengin bir ülkedir. Bu bağlamda gönül coğrafyası nitelemesi ile ifade edilen ve yakın ilişkide bulunduğu ülke, bölge ve coğrafyalar vardır. Şüphesiz bunlardan biri de Azerbaycan'dır. Türkiye ile Azerbaycan, irsiyet ilişkisi zemininde dilde, fikirde ve gönülde benzer duygulara sahip iki kardeş ülkedir. Nitekim bu durum 1993 yılında Azerbaycan Cumhurbaşkanlığı görevini üstlenen Haydar Aliyev'in, "Biz bir millet, iki devletiz." şeklindeki tanımlamasında da ifadesini bulmaktadır.

Azerbaycan, sahip olduğu zenginlikleri, ticaret yolları üzerinde bulunması ve jeo-stratejik yapısı itibarıyla önemli bir coğrafyadadır. Bu durum Azerbaycan'ı güç dengeleri açısından dikkat çekici kılarken, bölgesel egemenlik iddiasında bulunan yapıların da hedefi haline getirmektedir. Nitekim bu coğrafyanın tarih boyunca pek çok çatışmaya sahne olması tesadüf ile izah edilemez.

Azerbaycan, tarih boyunca farklı sınırlar içerisinde ifade edilemiştir. Önceleri Hemedan ve Zencan şehirlerinden başlayarak kuzeyde Derbend'e kadar olan bölgeyi tanımlarken, daha sonraları Berde, Zencan, Deylem ve Târım şehirlerince kuşatılan bölge olarak tanımlanmıştır. 1828 Türkmençayı Antlaşması ile Azerbaycan, Aras nehri esas alınarak kuzey ve güney şeklinde iki idari bölgeye ayrıldı. Her iki idari bölge de milliyet, din ve kültür yapıları itibarıyla aynı olmakla birlikte, merkezi Bakü olan Kuzey Azerbaycan Rusya'nın, merkezi Tebriz olan Güney Azerbaycan ise İran'ın egemenliğinde kaldı.¹ Ancak 1991 yılında Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla Kuzey Azerbaycan özgürlüğüne kavuşurken, Güney Azerbaycan İran'ın egemenliğinde varlığını sürdürme geldi.

Azerbaycan, Hz. Ömer döneminde İslâm ile tanışan ve sahabeden aldığı eğitim ile İslâm'ı içselleştiren ilk dönem İslâm beldelerindedir. Bu yapısı itibarıyla de başlangıçta her tür fırkalaşma ve gruplaşmaların etkisinden uzak Kur'an ve Sünnet temelinde otantik boyutta bir İslâm anlayışına sahip oldu. Ancak tarihsel süreçte yaşanan siyasal

¹ M. Nizamettin Tebrizli, *Bugünkü Azerbaycan Davası* (İstanbul: Türk Kültür Ocağı Yayınları, 1946), 8-9; Hacer Göl, "Geçmişten Günümüze Azerbaycan", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Haziran 2006), 155.

ve kültürel dönüşümler din anlayışlarını etkilediği gibi, yeni ve farklı ekollerin ortaya çıkmasına da gerekçe oldu.

İki kardeş ülke/coğrafya Türkiye ve Azerbaycan arasında var olan yakınlığın akademik çalışmalara konu olması, entelektüel birikim paylaşımı yanında karşılıklı ilişkilerin boyutlarının derinleştirilmesine katkı sunacaktır. Bu gayeyle elinizdeki çalışma, bir makalenin boyutlarından kaynaklanan zorluğu dikkate almakla birlikte, Azerbaycan'ın tarihten günümüze dinî ve mezhebî varlığına ışık tutabilme arzusundadır. Bunun sağlanabilmesi ise, tarihsel zemininin belirlenmesi ve bölgenin İslâmlaşma serüveninin öncelenmesine bağlıdır.

1. Azerbaycan'da İslâm

Azerbaycan'ı içine alan Kafkasya coğrafyası jeo-stratejik önemi itibarıyla tarih boyunca pek çok mücadeleye ev sahipliği yaptı. İslâmiyet öncesi 3./9. ve 7./13. yüzyıllar arasında dönemin iki büyük gücü olan Bizans ile Sâsânî imparatorlukları arasında bölgede çok sayıda mücadele ve savaş gerçekleşti. Bu iki büyük güç arasında zaman zaman farklı antlaşmalar yapılsa da uzun süre etkin olmadı. Bu durum bölgesel istikrara engel oluşturduğu gibi, bölgenin kalkınmasına da mâni oldu. Neticede İslâm öncesi dönemde bölge geçiş, kaçış ve göçlerin kaçınılmaz hale geldiği bir atmosfere sahip oldu.

İslâm toplumunun tebellür etmesi akabinde Müslümanların, güvenlik gerekçesiyle Azerbaycan coğrafyasına yöneldiklerini görmekteyiz. Özellikle Doğu Roma'nın Kafkas halkına uyguladığı sert politikalar karşısında bölgeye yardım çabası ve Müslümanlar aleyhine yönelik askeri faaliyetlere önlem ihtiyacı, bölgeye yönelişin gerekçeleri arasında yer aldı.

Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanların bölgeye yönelişinin, ikinci halife Hz. Ömer döneminde gerçekleştiği bilinmektedir. Nitekim onun döneminde Müslümanlar, çağın iki büyük gücü Bizans/Doğu Roma ve Sasânî imparatorluklarına karşı mücadele halindeydi.²

2 Abbas Gurbanov, "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasî Tarihine Genel Bir Bakış", *İstem* 5/9 (2007), 126.

Müslümanlar, Yermük savaşında (14-15/636) Doğu Roma'ya karşı mücadele verdiler. Bu savaşta İmparator Herakleios (20-21/641) ordusunu büyük oranda Ermenilerden teşekkül ettirmişti. Savaş sonunda Müslümanlar karşısında mücadeleden kaçan Ermeni kökenli birliklerin takibi, güvenlik açısından zaruret halini almıştı. Bu durumda Müslümanlar, onları takiple bölgeye yönelmek durumunda kaldı. Nitekim Ermenilerden oluşan birliklerin, takviye Roma birlikleri ile Müslümanlar aleyhine, karşı faaliyet yürütme ve Müslümanlara zarar verme risklerine karşı önlem alınması gerekiyordu. Bu durumda halife Hz. Ömer, ortaya çıkabilecek askerî risklere karşı tedbir amacıyla bazı adamlarını fetih için bölgeye yönlendirdi.³ Bu şekilde bölge, Müslümanların ilgi alanına girdi. Nitekim daha sonraki süreçte gerçekleşecek olan İran'ın fethi, bölgeye yönelişin kapsamını genişletecek olan bir başka unsur olarak karşımıza çıkacaktır.

Hz. Ömer, bölgeye yönelişle birlikte İslâmî tebliğin de önünü açmak istedi. Bu amaçla bölge insanının İslâmiyet ile tanışmasını sağlamak amacıyla 21/641-642 yılında kendisine yakın olan Bukeyl b. Abdullah, Numan b. Mukarrin (öl. 21/642), Utbe b. Ferkâd (öl. 22/643) ve Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36/656) gibi isimleri bölgeye gönderdi.⁴ Bu süreçte bölgede Mazdekîlik, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi etkin bölgesel inanç yapıları vardı. Ayrıca Hristiyanlık ve Yahudilik de kendilerine alan bulmuşlardı. Bu dini yapıların dışında Azerbaycan coğrafyasında Türklerin varlığı da Gök Tanrı (Tengricilik) inancının bölgedeki temsilinin gerekçesini oluşturmaktaydı.⁵ Bu durum Kafkas coğrafyasının İslâm öncesi dönemde inanç yapısı itibarıyla oldukça farklı ve çeşitlilik arz eden bir görünüme sahip olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in bölgeye yönlendirdiği isimler, İslâm'ı anlatarak tebliğ faaliyeti ile işe koyuldu.

3 Bayram Arif Köse, "İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikalarına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches 2/Kafkasya Özel Sayısı* (2017), 338.

4 Şihâbiddîn Ebi Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977), 1/129.

5 Dadash Mutallimov, "Hz. Ömer Döneminde Azerbaycan Topraklarına Düzenlenen Fetih Hareketleri ve Meşhur Komutanları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/79 (Ağustos 2021), 21-22.

Bölgeye yönelen isimlerin faaliyetleri neticesinde İslâm'ın yayılması, süregelen siyasî ve itikâdî zeminde görülen kaotik ortamın önüne geçti. Hatta bu durum, geleceğe yönelik düzenli bir toplum inşası açısından da bir umut ışığı oldu. Nitekim bölgede yer alan veya süreç içerisinde gelen Türkler arasında varlığı bilinen Gök Tanrı inancının İslâm'ın tevhid prensibi ile örtüşen boyutlarının olması, bölgede İslâm'ın özellikle de Türkler arasında hızlı bir şekilde yayılmasının önünü açtı. Böylece Azerbaycan coğrafyası, İslâm'ın merkez coğrafyası Hicaz ile siyasî ve kültürel olarak yakınlaşma eğilimine girdi. Bu da dinî ve itikâdî etkileşimin boyutlarını geliştirdi. Nitekim zamanla, merkezde gündem olan konuların uzantılarıyla birlikte Azerbaycan'a da yansımaları dikkat çekicidir.⁶

Müslümanların bölgede etkinlik sağlaması sonrası görev alan yeni yöneticiler, halkın siyasî desteğini aldılar. Bu bağlamda yeni yöneticilerce ekonomik katkı mahiyetinde cazibe uygulamaları devreye sokuldu. Örneğin daha önce bölgede hâkimiyet sağlayan Doğu Roma ve Sâsânîler'in belirledikleri yüksek vergilere karşılık daha makul vergi sistemleri geliştirildi. Bölge insanına yönelik bu tür katkılar, bölgenin hilafet merkezine bağlılığını artırdığı gibi, bölgeyi ileri fetihler için bir karargâh ve İslâm'ın daha uzak diyarlara taşınması için de bir üs haline getirdi. Hz. Ömer'in hilafet sürecinde ortaya konan bu tür uygulamalar ile onun dönemi, fetih hareketlerinin yoğunlaştığı, İslâm'ın hızlı yayılma eğilimine girdiği ve Müslüman toplumunda devletleşme sürecinde kurumsallaşmanın sağlanmaya çalışıldığı bir dönem oldu. Bu dönemde İslâm toprakları, kuzeyde Hazar Denizi ve Anadolu'ya, doğuda Afganistan ve Çin sınırına, batıda da Tunus'a kadar genişledi.⁷

Hz. Ali dönemine gelindiğinde Azerbaycan nüfusunun çok önemli bir kısmı İslâmiyet'i benimsemişti. Sonrasında Emevîler, daha çok idarî yapı ve vergi işleriyle ilgilendiler.⁸ Abbasiler döneminde ise

6 Bk. Şahin Ahmetoğlu, "Azerbaycan'da Hanefiliğin Yayılışı", *IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu-Hanefilik-Mâturîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/294.

7 Mutallimov, "Hz. Ömer Döneminde Azerbaycan", 19-20.

8 Halife b. Hayyât, *Halife b. Hayyât Tarihi*, çev. Abdulhalık Bakır (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 357; Şahi Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 13.

bazı yıkıcı toplumsal hareketler görülmeye başlandı. Bunlar arasında Bâbek el-Hurremî veya Bâbekiyye gibi isyan hareketleri dikkat çekti.⁹ Bu tür hareketlerin süreç içerisinde otoriteyi zayıflattığı görüldü. Nitekim bu zayıf ortam, 9. yy. sonlarına doğru bölgede kendini hissettirmeye başladı. Bu bağlamda Azerbaycan bölgesinde Şirvanşahlar Devleti (799-1607), Sâc Oğulları (889-929), Revvâdîler (10. yy. başları-1071), Sellârîler/Müsafirîler (930-1200), Şeddâdîler (951-1175) ve Ahmedîliler (1108-1227) gibi bağımsız ve yarı-bağımsız devlet yapılanmaları ortaya çıktı. Ayrıca bölgede Moğollar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler gibi devlet yapılarının etkin olduğu dönemler yaşandı. Bu siyasî dönüşüm ve etkiler, süreç içerisinde Azerbaycan coğrafyasında farklı din anlayışı ve mezhebî yapıların görülmesinin de gerekçeleri arasında yer aldı.

Görülüyor ki Azerbaycan bölgesi, İslâm'ın ilk dönemlerinde ve ikinci halife Hz. Ömer'in yönetim sürecinde İslâmlaşmak suretiyle ilk İslâm beldeleri arasında yerini aldı. Ayrıca Azerbaycan, İslâmlaşmasını Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş ve eğitiminden nasiplenmiş sahabeler eliyle Kur'an ve Sünnet zemininde sağladı. Bu durum onun ilk İslâmlaşmasının, fırkalaşma ve gruplaşmalardan uzak Kur'an ve Sünnet temelinde otantik bir din anlayışı zemininde sağlandığı anlamına geldi. Bununla birlikte insanî olan din algı ve anlayışlarının, süreç içerisinde yaşanan siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşümler bağlamında farklılaşmalara maruz kaldığı bilinmektedir. Bu durum otantik zeminde ortaya çıkan din anlayışlarının süreç içerisinde farklılaşmalarının gerekçesini sunmaktadır. Azerbaycan coğrafyası da bunun bir örneğidir. Ancak bu konuya girmeden önce İslâm'ın otantik boyutunun nasıllığı konusu üzerinde durulmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

2. İslâm'ın Otantik Boyutu

Bilindiği gibi Hz. Peygamber döneminde herhangi bir dinî gruplaşma veya mezhebî yapıdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber, insanlığa Allah'tan aldığı ilâhî buyrukların bütünü olarak bir din getirdi. Bu dini, öncelikle kendi etrafında bulunan ailesi

⁹ Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fırlalı (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevi, 1991), 206-207.

ve sahabe diye nitelendirilen arkadaş çevresine öğretti. Bu şekilde ilk Müslümanlar, İslâm'ı Kur'an-ı Kerim'den sonraki ilk kaynak olan Hz. Peygamber'in sözlü, fiilî ve taktirî öğretilerinden görerek ve yaşayarak öğrendi. Hatta Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde yaşayan sahabe veya Müslümanlar, bireysel veya toplumsal hayatları içerisinde karşılaştıkları sorun ve problemleri bizzat Hz. Peygamber'e iletmek suretiyle çözüm yolları aradılar. Nitekim o, sahip olduğu vasıflar itibarıyla toplumda bir hayat modeli sunmanın yanında, insanların problemlerini çözüme kavuşturacak yegâne merci ve mutlak otorite olarak görüldü.

Bireysel veya toplumsal yapıda ortaya çıkan problemlerin çözümünde Hz. Peygamber'e yönelik bu bakış açısı, ilk dönemde farklı düşünce sistemlerinin veya dinî gruplaşma ve mezhebî yapıların ortaya çıkmasının önüne geçti. Bu durum, Hz. Peygamber döneminde birlik temelinde uyumlu bir toplumsal yapının oluşmasının da gerekçesi oldu.

Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan birlik temelinde dayalı bu toplumsal yapının ilk halifeler döneminde de devam ettiği görülmektedir. Bu devamlılığın sebepleri arasında, Hz. Peygamber'in miras bıraktığı toplumsal modelin büyük oranda canlılığını muhafaza etmesi, İslâm toplumundaki homojen yapının kendini koruması ve ilk halifelerin basiretli politikaları gibi unsurları zikretmek mümkündür.

Dinî gruplaşma veya mezhebî yapılar, süreç içerisinde kültürel, toplumsal, ekonomik veya siyasî gerekçelerle tamamen insanî zemine dayalı, din anlayışına sirayet eden farklılaşmaların kurumsallaşmasıyla ortaya çıktı. Bu nedenle onlar, din zemininde ve tarihsel süreçte insan unsurunun ürünü olarak teşekkül eden beşerî yapılar olarak tanımlandı. Bu çerçeveden mezhepler, din yerine ikâme edilme özelliğine sahip olmadıkları gibi, insanî zeminde dine yönelik bakış açılarının toplamı olarak değerlendirilir. Şüphesiz bu da mezheplerin insanî yönünü açığa çıkarmaktadır.

Takdir edilir ki insan, bireysel ve toplumsal temelli pek çok farklılığı bünyesinde barındıran bir varlıktır. Bu itibarla insanî temele dayanan mezheplerin, insan varlığından kaynaklanan farklılıklar çerçevesinde çok sayıda gerekçe ve neden ile temellendirilmesi müm-

kündür. Ancak bu durumda belki, birlik temeline dayalı toplumsal yapıdaki yeknesaklık ruhunun kaybolmaya başlamasına işaret edilebilir. Nitekim fetih hareketlerinin başlaması, İslâm coğrafyasının geniş bir alana yayılması, farklı dinlere, kültürlere ve etnik unsurlara mensup kimselerin İslâm toplumunda temsil edilmeye başlanması gibi hususlar, toplumsal birlik ruhunun kaybolmaya başlamasının da tabîî gerekçeleri arasındadır. Şüphesiz bu bağlamda süreç içerisinde yaşanan ekonomik ve sosyal dönüşüm yanında otorite kaynaklarının çoğalmasından kaynaklanan problemlere de dikkat çekmek mümkündür. Bu bilgiler ışığında Azerbaycan'ın mezhepleşme süreci ve yapılanmalarını değerlendirmek yerinde olacaktır.

3. Azerbaycan'da Mezhep Yapılanmaları

İslâm'ın Azerbaycan'a ulaştığı ilk dönemlerde grup, fırka veya mezhep etkisi olmamakla birlikte orada da zaman içerisinde diğer coğrafyalarda olduğu gibi farklı insanî gerekçelere dayalı fırka veya mezhebî yapılar görülmeye başlandı. Biz bu çalışmamızda, tarihsel gelişimi dikkate alarak Azerbaycan'daki dinî fırkalaşma evrelerini Safevîler öncesi ve sonrası şeklinde iki aşamada ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

3.1. Safevîler Öncesi

Hız. Peygamber sonrası ilerleyen süreçte asr-ı saâdete kıyasla toplumda kendini hissettiren güçlü manevî havanın yanında, ortaya çıkan bireysel, toplumsal, kültürel ve siyasî gerekçelere dayalı zayıflama eğilimi dikkat çekti. Bu da ilk dönemde var olan birlik ruhunun kaybolmaya başladığı anlamına geldi. Bununla birlikte bu durum, o zamana kadar görülmeyen farklı dinî veya fikrî yapılar zeminindeki gruplaşmaların da kaynağı oldu. Nitekim diğer coğrafyalarda olduğu gibi, Azerbaycan'da da bunun yansımaları görüldü.

Azerbaycan coğrafyasının, Hız. Peygamber sonrası ikinci halife Hız. Ömer döneminde İslâm topraklarına dâhil edildiğini ve halifenin Azerbaycan'a yönelik görevlendirdiği kimselerin de büyük oranda sahabeden olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Azerbaycan'ın ilk İslâmlaşma sürecinde herhangi bir dinî gruplaşma veya fırkalaşma adına iz aramak mümkün değildir. Ancak coğrafyanın ilk dönemden

itibaren İslâm yurdu olması ve Müslüman beldeler ile irtibat halinde olması nedeniyle süreç içerisinde ortaya çıkan itikâdî ve siyasî hareketliliklerden de etkilenmemesi mümkün değildir. Bu durum süreç içerisinde ortaya çıkan itikâdî/siyasî veya tasavvufî zemindeki dinî hareketlerin Azerbaycan coğrafyasına da yansımaları şeklinde tebellür etti. Nitekim Hz. Ali'nin hilafet sürecinin son dönemlerinde tarih sahnesine çıkmaya başlayan Haricîliğin Azerbaycan'da da görülmesi ve bu mezhep mensuplarının özellikle Emevîler döneminde birtakım isyan teşebbüslerine kalkışmaları dikkat çekicidir.¹⁰

İslâm mezhepleri içerisinde etkin kollardan biri olarak görülen Mu'tezile'yi de Azerbaycan coğrafyasında görmekteyiz. Ekol, bölgede kendi fikriyatı çerçevesinde ilim adamları da yetiştirmekten geri kalmadı. Bu konuda Berde bölgesinden Ebû Bekir Muhammed b. el-Berdeî ismi Azerbaycan'da Mu'tezilî fikrin temsili açısından dikkat çekicidir. Ayrıca bölgenin yetiştirdiği Ebu'l-Hasan Ahmed b. Ömer b. Abdullah el-Berdeî ve Ebû Saîd el-Berdeî gibi Mu'tezilî şahsiyetlerden de söz etmek mümkündür.¹¹

Safevîler öncesi dönemde İslâm dünyasının diğer bölgelerinde görülen itikâdî ve siyasî oluşumların yanında fıkıh ekolleri de Azerbaycan'da temsil edilmekteydi. Bunlardan Malikî mezhebinin bölgedeki etkinliği sınırlı olsa da¹² Şafîî ekolünün nispeten daha yaygın olduğu bilinmektedir. Şafîî uleması içerisinde *el-Envâr li-A'mâli'l-Ebrâr* isimli eserin müellifi Cemaleddin Yusuf b. İbrahim el-Erdebilî'den söz edilebilir.¹³ Ayrıca bölgede Ehl-i Hadis'in etkinliği de dikkat çekicidir. Bu bağlamda küçük bir yerleşim yeri olan Berdic köyüne nispetle Ebû Bekir b. Ahmed b. Harun b. Rûh el-Berdîci ismi hadis hafızı olarak kayıtlarda geçmektedir. Onun da bölgedeki diğer muhaddisler gibi Hanbelî kimliğiyle tanındığı bilinmektedir.¹⁴

10 Bk. Ahmetoğlu, "Azerbaycan'da Hanefiliğin Yayılışı", 2/296.

11 Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer (Beyrut: Franz Steiner, 1988), 18.

12 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci*, 26.

13 Saffet Köse, "Erdebilî, Yusuf b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/279-280.

14 İsmail Lütfi Çakan, "Berdicî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/485; Ahmetoğlu, "Azerbaycan'da Hanefiliğin Yayılışı", 2/296-297.

Bu fıkıh ekolleri yanında Azerbaycan coğrafyasında Safevîler öncesi dönemde tıpkı Anadolu coğrafyasında olduğu gibi Hanefîliğin önemli bir yer tuttuğu ve bölgenin ağırlıklı mezhebî yapısını oluşturduğu görülmektedir. Bölgenin yetiştirdiği Hanefî ulema arasında çok sayıda isim tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda, kendisi de Azerbaycanlı bir ilim adamı olan Şahin Ahmetoğlu; Ebû Bekir Ahmed b. Harun b. Ruh el-Berdicî (öl. 301/914), Mekki b. Ahmed Sadeveyh el-Berdeî (öl. 301/914), Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Berdeî (öl. 317/929), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ca'fer el-Merağî (öl. 389/999), Ebu'l-Ûlâ b. Abdullah Ali el-Halîlî el-Kazvinî (öl. 446/1054), Seyfuddin Ahmed el-Ebherî (öl. 800/1397), Mevlana Şemsuddin Muhammed el-Hanefî et-Tebrizî (öl. 900/1494), Muhyiddin Mevlana Muhammed b. Ali el-Hanefî el-Karabağî (öl. 942/1535), Mevlana Hüseyin b. Abdullah Şirvanî (öl. 947/1540), Mevlana Kemaleddin Hüseyin b. Abdülhak Erdebilî (öl. 950/1543), Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şirvânî (öl. 1036/1627), Nurah Şirvanî (öl. 1065/1655), Seyyid Muhammed Rafi b. Abdurrahman eş-Şirvanî Nureddin el-Hanefî (öl. 1065/1654), Şeyh Cemaleddin Yusuf b. İbrahim b. Muhammed ez-Zührî eş-Şirvanî (öl. 1134/1722) ve Mevlana Muhyiddin Muhammed Karabağî gibi isimleri tespit etmiştir.¹⁵

Tarihsel süreçte tebellür eden itikâdî, siyasî veya fikhî zemindeki ekollere rağmen Azerbaycan coğrafyasında İslâm'ın, Hz. Peygamber'in etrafında yer alan sahabe vasıtasıyla ve otantik boyutuyla neşvü nemâ bulduğundan söz etmiştik. Bu bağlamda İslâm toplumlarında ortaya çıkan farklı gruplaşma veya fırkalaşma örneklerini Azerbaycan'da da görüyoruz. Ancak bunlar arasında en dikkat çekeninin, temelleri İlhanlılar/Moğol¹⁶ döneminde atılan ve Safevîler döneminde güç kazanan Şiîleşme¹⁷ olduğunda şüphe yoktur.

15 Ahmetoğlu, "Azerbaycan'da Hanefîliğin Yayılışı", 2/297-301.

16 İlhanlılar Devleti, Cengiz Han'ın torunu Hülâgû Han tarafından, 1256 yılında Tebriz merkezli Azerbaycan'da kurulan bir Moğol Devletidir.

17 Bilindiği gibi, Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde henüz teşekkül etmemiş olan mezhep veya mezhebî yapılar, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan toplumsal hadiselerle bağlı olarak sosyal, siyasal veya kültürel zeminde meydana gelen toplumsal dönüşüm neticesinde aynı veya benzer konulara yönelik yaklaşım farklılıklarıyla ortaya çıkmıştı. Safevîler'in devlet politikası haline getirdiği Şîa da bunun bir örneğidir. Nitekim bir mezhep veya ekol, tarihin hangi döneminde ve hangi şartlarda ortaya çıkarsa çıksın, kendini ilk kaynak ve erken dönemle irtibatlandırma gayreti sergiler. Bu yolla muhalifleri katında kendilerini tartışmasız üstün gösterme amacı taşır. Ayrıca dini,

Azerbaycan'da Şîî düşüncenin izlerinin 4./10. yüzyılın sonu, 5./11. yüzyılın başlarına kadar götürülebileceği ileri sürülse de¹⁸ bölgede Şîîliğin belirginleşmesinde Moğolların etkileri dikkat çekicidir. Nitekim onların gelişi ve Şîîlik lehine politikalar benimsemeleri ile birlikte ekol, görünürlük kazanmaya başladı. İlhanlı hükümdarı Gâzân Mahmud Han'ın Şîî düşünce mensuplarına yakın tutumu da bölgede ekole alan açtı. Bu bağlamda Gâzân Han'ın, Irak bölgesine Şîî eğilimli bir kişiyi vali olarak ataması, Irak'a yaptığı seferde Şîî imamların kabirlerini ziyaret etmesi ve maddî desteklerde bulunma arzusu kayda değerdir.¹⁹

Gâzân Han'ın ardından kardeşi Olcaytu, İlhanlı sultanı oldu (703-4/1304). Yeni sultan, İslâm'a girmeden önce Hristiyanlığı ve Budizm'i denedi. Ancak ardından İslâmiyet'e girmeye karar kıldı. İslâm'ı öncelikle Hanefî, ardından da Şafîî perspektifinden uyguladı. Daha sonra da Şîî kimliği ile öne çıkan Şeyh Cemaleddin Mutahhar Hillî'nin tesiriyle Şîî düşünceye meyil gösterdi. Bunun bir yansıması olarak Şîî düşünce, onun yönetimi altında bölgede geniş bir etkiyle yayılma imkânı buldu. Hatta Olcaytu, Şîîliği devletin resmi tercihi

gerçek anlamda kendilerinin temsil ettiği düşüncesini de yerleştirmeye çalışır. Şîa da tarihî realiteye aykırılığına rağmen kendi mevcudiyetini ilk dönemle irtibatlandırma eğilimi ortaya koydu. Oysa bir mezhep veya ekolün teşekkülü, itikâdî veya fikhî yapısının tebellürü ile ancak mümkündür. Bu durumda Şîa'nın da sonradan vücut bulan bir din anlayışı olduğu aşikârdır. Nitekim Şîa'nın ortaya çıkışındaki en uygun vasatın, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in (öl. 61/680) Kerbelâ'da hunharca şehit edilmesi ardından gelişen Tevvabîn (65/684) ve Muhtar es-Sakafî (öl. 67/687) hareketlerinde aranması gerekir. Bu hadiselerin, Şîî düşüncenin teşekkülüne zemin oluşturduğu bilinir. Hatta Şîa'nın ayırt edici vasfı olması yanında itikâdî farklılığını ifade eden İmamet nazariyesi de bu hadiselerin ortaya çıkardığı sosyo-kültürel ve politik atmosferde belirginlik kazandı. Bu ekolün imâmet anlayışı, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle imam veya halife olması gereken kişi olarak mutlak surette Hz. Ali'yi görmesi ve onun dışında tarihsel realitede yer alan halifeleri meşru yönetici olarak görmemesi inancına dayanır. Şîî-İmamet anlayışı, gaybet dönemi (260/873) olarak tarih kitaplarında yer alan sürece kadar on iki imam kabul etmesi itibarıyla İsnâaşeriyye şeklinde de adlandırılmaktadır. Bu durum aynı zamanda Şîî-İmâmîyye'nin kurumsal ve kuramsal yapısının gaybet sonrası, bir başka deyişle hicri üçüncü asrın sonu, dördüncü asrın başlarından itibaren vücut bulmaya başladığı anlamına gelmektedir. Bu tarihten önce Şîî-İmâmî nazariyeden veya mezhebi oluşumundan bahsetmek tarihî realite ile örtüşür bir durum arz etmemektedir. Bk. Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî-İmâmîliğin Yayılmasında Safevî İran Etkisi", *Bilimname* 36/2 (2018), 110 vd.

18 Bk. Cemil Hakyemez, "The Origins of Twelver Shi'ism in Iran", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (June 2021), 22.

19 Hanifi Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *Ekev Akademi Dergisi* 13/41 (Güz 2009), 96-97; Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 28.

haline getirdi. Bu bağlamda o, üç büyük halifenin isimlerinin hutbe-lerden okunmasını yasakladığı gibi, sikkeler üzerinden de kaldırılmasını sağladı. Bunun yerine on iki imamın isimlerinin ve *Aliyyun Veliyyullah* tabirinin yazılmasına olanak sağladı. Ayrıca Olcaytu, Şîî öğretinin yaygınlaştırılması amacıyla çok sayıda medrese ve eğitim müesseseleri de kurdu.²⁰

Safevî Devleti kurulduğu dönemde Azerbaycan'da Şirvan bölgesi başta olmak üzere Şirvanşahlar hâkimiyeti (799-1607) vardı. Ayrıca bu dönemde Azerbaycan, içinde barındırdığı sûfi kültür ile de dikkat çekmekte ve pek çok tarikat yapılanmasına ev sahipliği yapmaktaydı. Bunlar arasında Safevîyye, Sühreverdiyye veya İşrakîyye, Halvetiyye, Hurûfiyye, Nakşibendiyye, Gülşeniyye gibi yapıları zikretmek mümkündür.²¹ Ayrıca coğrafyada Ahîlik gibi medeniyete beşiklik eden yapılar yanında Ehl-i Hak²² gibi gulât oluşumlar da temsil edilmekteydi.

Görülüyor ki Azerbaycan gerek İslâm öncesi gerekse İslâm sonrası dönemde çok sayıda din anlayışına ev sahipliği yapan kültürel arka planı geniş bir coğrafya olarak belirginleşti. Özellikle İslâmiyet sonrası dönemde Haricîlik, Mu'tezile ve Şîa ekolleri toplumsal zemin buldu. Hanefîlik başta olmak üzere Şâfîlik ve Hanbelîlik gibi Ehl-i Sünnet ekolleri de Azerbaycan coğrafyasında yayılma imkânı buldu. Nitekim Safevîler öncesi dönemde Azerbaycan'da Tebriz, Erdebil, Bakü, Şamahi ve Berde gibi şehirler Ehl-i Sünnet düşüncesinin, özellikle de Hanefîliğin yoğun olduğu yerlerdi. Ancak Safevîler'in Şîîliği devlet politikası olarak belirlemeleri akabinde Ehl-i Sünnet'in yaşam alanı daraltıldı. Sünnî ulema, maruz bırakıldığı baskı neticesinde göçe zorlandı. Bunlar Arap ülkelerine veya Osmanlı'ya göç etmek durumunda kaldı.²³

20 Ercan Gördegir, *Olcaytu Han ve Zamani (1304-1316)* (Ankara: İksad, 2021), 208 vd., 257, 276.

21 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 29, 30-37.

22 Ehl-i Hak, Hz. Ali'yi Tanrı'nın yeryüzündeki tecellilerinden biri kabul eden aşırı/gulât bir oluşumdur. Bk. Namıq Musalı, *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 16.

23 Bk. Ahmetoğlu, "Azerbaycan'da Hanefîliğin Yayılışı", 2/299, 302.

Azerbaycan'da Ehl-i Sünnet'in yaşam alanını daraltan Safevî tarikatı özellikle dikkat çekicidir. Konu bütünlüğümüz açısından bu tarikat yapılanmasından kısaca söz etmekte yarar vardır. Nitekim Şîliğin siyasal zemine taşınması ve bölgede etkin bir unsur haline gelmesi bu tarikatın uygulamalarının bir sonucudur.

3.2. Safevîler Sonrası

Şeyh Safiyuddîn-i Erdebilî (öl. 735/1334) tarafından kurulan Safevî Tarikatı, Güney Azerbaycan bölgesinde yer alan Erdebil merkezli olarak tarih sahnesine çıktı. Başlangıçta Sünnî-Şâfiî düşünce temeline sahip olan tarikat, Hoca Ali (öl. 832-3/1429) zamanında Şîî düşünceye meyletmenin yanında siyasallaşma eğilimleri gösterdi.²⁴ Bu dönemde ona saygı duyan Timur, Ankara'dan getirdiği esirleri şeyhin talebi üzerine azat etti. Hürriyetine kavuşan esirler de Hoca Ali'ye vefa duygusuyla hizmet etmeye karar vererek onun yanında kaldılar. Ayrıca Timur, Erdebil bölgesini Safevî Tekkesi'ne bağışladı.²⁵ Hoca Ali sayesinde hürriyetine kavuşarak onun yanında kalan kişiler, *Sûfiyân-i Rûm* olarak adlandırıldı ve tarikatın Azerbaycan yöresine yönelik propagandası büyük oranda bunlar üzerinden sağlandı. Bu şekilde ünü artan tarikat, devlet yöneticilerinin de dikkatini çekmeye başladı. Bu gelişmeler, Safevîlerin popülaritesine önemli bir katkı sunduğu gibi, siyasal ve ekonomik güç açısından da önemli bir açılımın habercisi oldu.

Şeyh Cüneyd (öl. 864-5/1460) zamanında etraf bölgelere gönderilen propaganda ve tanıtım görevlileri sayesinde tarikatın gücü daha da arttı. Şîilik vurgusu ve siyasî eğilimler de güç kazandı.²⁶ Nitekim onun döneminde Safevî Tarikatı Azerbaycan, Anadolu ve

24 Alessandro Bausani, "Religion Under The Mongols", *The Cambridge History of Iran - The Saljuq and Mongol Periods*. ed. J. A. Boyle (Cambridge: Cambridge University, 1968), 5/545-546; Edward Granwille Browne, "A Literary History of Persia, Modern Times (1500-1924)", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University, 1968), 4/19.

25 Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 58.

26 Mahmud eş-Şâfiî - Abdülaziz Salih, *Avdetu's-Safeviyyin* (Kahire: Mektebetu'l-Mısriyye, 2007), 8; Muhammed Suheyl Takkush, *Tarihu'l-Devleti's-Safeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitab, 2009), 44-45; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict: (906-962/1500-1555)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983), 31.

Suriye coğrafyalarında yayılma imkânı buldu. Şeyh Cüneyd, Şirvan Sultanı Halil ile arasında geçen savaşta öldürüldü.²⁷ Yerine geçen oğlu Haydar, Şîî inancının yerleşmesinin yanında simgesel katkılarda bulundu. Bu bağlamda o, müritlerine 12 dilimli taç giydirerek Safevî taraftarlarının Kızılbaş lakabıyla anılmasını sağladı. Şeyh Haydar da Şirvan Hükümdarı Ferruh Yesâr tarafından öldürüldü (893-4/1488).²⁸

Şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr ile aralarında gerçekleşen savaş esnasında hükümdarın öldürülmesi suretiyle seleflerinin intikamını alan Şeyh İsmail döneminde tarikat, 906-907/1501 yılında Tebriz merkezli bir devlet yapılanmasına dönüştü.²⁹ Böylece Şeyh iken Şah unvanına kavuşan İsmail, toplumsal yapının da bu düşünce çerçevesinde şekillenmesini arzu etti. Hatta Şîîliği yeni oluşturulan devletin politikası haline getirdi. Bunun ilk adımı, Tebriz Cuma camiinde îrâd edilen hutbenin 12 imam adına okunmasıyla atıldı. Halktan mevcut mezheplerini terk ederek Şîîliğe geçmeleri istendi. Bu isteğin gerçekleşmesi hususunda baskı ve şiddete başvurulmaktan da kaçınılmadı.³⁰

Toplumun Şîîleşmesi adına ezana, "*Eşhedü enne Aliyyen Veliyyullah ve Hayya alâ Hayri'l-Amel*" ibareleri eklendi. Devletin bastırıldığı sikkeler üzerine "*La ilâhe İllâllah, Muhammedu'r-Resulüllah, Aliyyen Veliyyullah*" ibareleri yazıldı.³¹ Çarşı, pazar ve caddelerde ahabın önde gelenlerinden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Muaviye'ye sebbetme (kötü söz söyleme) geleneği başlatıldı.³² Savaşlarda geleneksel olarak atılan "*Allah Allah*" naralarının yanında Şah İsmail'in askerleri "*Şah Şah*" şeklinde de naralar atmaya başladılar. Bunlarla birlikte ezana da "*Aliyyün Veliyyullah*" ibareleri eklendi.³³ Şîîliğin sembolleri haline

27 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 30-37, 49.

28 Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İslâm Ansiklopedisi*, 5/189; Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 50.

29 Takkush, *Tarihu'd-Devleti's-Safeviyye*, 48-50, 53; Browne, "A Literary History of Persia", 4/51-52; Roemer, "The Safavid Period", 6/213-214.

30 Şafîî-Salih, *Avdetu's-Safeviyyin*, 11; Takkush, *Tarihu'd-Devleti's-Safeviyye*, 54-55; I. P. Petrushevsky, *Islam in Iran* (London: Cambridge University Press, 1985), 323; Roemer, "The Safavid Period", 6/197.

31 Şafîî-Salih, *Avdetu's-Safeviyyin*, 12; Takkush, *Tarihu'd-Devleti's-Safeviyye*, 55, 146.

32 Şafîî-Salih, *Avdetu's-Safeviyyin*, 11, 26; Browne, "A Literary History of Persia", 4/22, 53-54.

33 Browne, "A Literary History of Persia", 4/54.

gelen Aşûre, Kerbelâ matemi ve imamların mezarlarına yürüyüş gibi faaliyetler de yine uygulamalar arasında yer aldı.³⁴

Toplumun büyük kısmı Sünnî düşünceye mensup olduğu için toplumda Şîî düşünce çerçevesinde çözümler üretecek ilim adamı ve kaynak eserlere ihtiyaç duyuldu. Ancak bu konuda dikkat çeken sıkıntılar yaşandı. Nitekim bunlardan birine göre, kaynak arayışı neticesinde bölgede sadece Cemaleddin Mutahhar Hillî'ye (öl. 726/1325) ait *Kavâidü'l-İslâm* adlı eserin birinci cildi bulunabildi. Bunun dışında herhangi bir Şîî kaynak veya kütüphane bulunamadı.³⁵ Şîî düşüncenin yaygınlaştırılması adına ihtiyaç duyulan ilim adamı ve kaynak eksikliğinin aşılabilmesi için Şîî toplulukların yaşadıkları yerlerden Şîî ulema davet edildi. Bu bağlamda Irak, Bahreyn, Bilâd-ı Şam ve Cebel Âmil gibi yerlerden Şîî Arap âlimler Tebriz'e getirilmeye çalışıldı.³⁶

Şîî öğretinin yaygınlaştırılmasına yönelik eğitim kurumları ve medreseler kuruldu. Şîî düşünceyi esas alan Farsça tercüme faaliyetleri başladı. Hatta Şîî ulemaya yüksek dinî statü verildiği gibi, ekonomik güçlerinin artırılması sağlandı. Bu isimler arasında Ali el-Âmilî Muhakkik Karakî (öl. 940/1533) dikkat çeken bir isim oldu. O, Cebel-i Âmil bölgesinden olup, Şam âlimlerinden sayılmaktadır. Safevîlerin daveti üzerine Azerbaycan'a geldi. Burada Caferî mezhebinin yaygınlık kazanması için çaba sarf etti. Bu süreçte elde ettiği toplumsal ve siyasal etki gücüne dayanarak Şîî düşünceye muhalif olanların sürülmesini teklif etti. Namazın mühür üzerinde kılınması önerisinde bulundu. Zamanla Şîî mezhebinin bölgedeki kurucusu olarak da kabul gördü.³⁷

Azerbaycan bölgesinin Şîîleşmesinde; Giyaseddin Mansur b. Sadri'l-Hukemâ (öl. 948/1541), Zeyneddin Âmilî Zeyneddin b. Ali b. Ahmed b. Muhammed Cemaleddin b. Takiyyiddin b. Salih (öl. 966/1558), Şeyh Hüseyin Âmilî (Şeyh Hüseyin b. Abdissamed İzzeddin Cubbâi Amilî Harisî Hemedânî (öl. 984/1576), Şeyh Abdulâlî b. Ali

34 Takkush, *Tarihu'd-Devleti's-Safevîyye*, 146.

35 Roemer, "The Safavid Period", 6/194; Browne, "A Literary History of Persia", 4/54.

36 Ali el-Verdî, *Tarihu Irak el-Hadîs* (Bağdad: Matbaatü'l-Ezhâr, 1969), 63; Roemer, "The Safavid Period", 6/338, 346-347; Perry, "The Rise of Shi'ism in Iran", 129; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (London: Yale University Press, 1985), 108.

37 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 102-104.

(öl. 993/1585), Şeyh Bahâeddin Amilî (öl. 1021/1612), Mir Muhammed Bakır b. Şemseddin Damad (öl. 1040/1630), Mir Ebu'l-Kasîm Sadreddin Musevî Mir Fendereskî (öl. 1050/1640), Muhammed b. İbrahim b. Yahya Sadreddin Şîrâzî (öl. 1050/1640), Muhammed Tâkî Meclisî (öl. 1070/1659), Molla Muhammed Tâkî b. Maksûd Ali İsfahânî, Muhammed Murtaza Kaşânî (öl. 1091/1681) ve Muhammed Bakîr Meclisî (öl. 1111/1699) gibi isimler etkin oldu.³⁸

Güney Azerbaycan merkezli Erdebil'de tarih sahnesine çıkan Safevî tarikatı mensuplarının büyük oranda Azerbaycan yöresinde yaşayan Türk topluluklardan oluşması dikkat çekicidir. Bu topluluklar, devletin kurulmasında olduğu gibi, idaresinde de etkin oldular. Ancak Şah I. Abbas'tan (öl. 1038-9/1629) itibaren Türklerin etkinlikleri azalmaya başladı. Buna karşılık Farslılar etkinlik kazandı. Safevî Devlet yönetimi de büyük oranda Farisîlerin eline geçti.³⁹ Böylece Safevîlik, Türk kültüründen uzaklaşarak Fars kültürünün egemenliği altına girdi. Hatta süreç içerisinde Fars kültürü ve siyasal etkinliğinin yaygınlaştırılabilmesinin en önemli enstrümanı haline geldi.

Görülüyor ki Şah İsmâil öncülüğünde Güney Azerbaycan coğrafyası merkezinde 1501 yılından itibaren oluşturulan Safevîler Devleti, Şîî-İmamîliği siyasallaştırmak suretiyle devlet politikası haline dönüştürdü. Aslında Safevîler, başlangıçta Sünnî olmasına rağmen süreç içerisinde Şah İsmail'in dedeleri olan Şeyh Ali ve Şeyh Haydar dönemlerinde Şîî düşünce zeminine kaydılar. Bu din anlayışı zemini Güney Azerbaycan merkezli Erdebil Tekkesinin mezhep algısına dönüştü. Şah İsmail de bu tekkede Şîî düşünce perspektifinde yetiştiği ve din anlayışını bu doğrultuda geliştirdiği için Şîî kimliği ile öne çıktı. Bu itibarla o, Safevîler devletini kurarken mensubu olduğu tarikatın mezhebî öğretilerini öncelediği gibi, bu öğretileri devlet politikası haline getirdi. Bu durum, Safevîlerin Şîîliğe yönelmelerinin gerekçesini oluşturdu. Hatta -yukarıda da ifade edildiği gibi- Şah İsmail, meseleyi bir adım daha ileriye taşıyarak Şîîliği, emperyal hedeflerle etraf bölgelere yönelik yayılcı politikanın bir enstrümanına dönüştürdü. 1501 yılında Bakû'nün Safevîler tarafından ele geçirilerek baskıya başvurulması, toplumda etkin olan Sünnî düşün-

38 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 103-107.

39 Ahmadov, *Azerbaycan'da Şîîliğin Yayılma Süreci*, 101.

cenin yerini Şiî düşüncenin alması sonucunu doğurdu. Şah İsmail'in oğlu I. Tahmasb (öl. 983-4/1576) zamanında farklı mezhebî düşünce mensuplarına karşı baskının artırılması, çaresiz halk katmanlarında Şiî düşünceye geçişi hızlandırdı. Şah I. Abbas'tan (öl. 1038-9/1629) itibaren Farisîlerin etkinliklerinin artması ise Fars kültürü lehine toplumsal dönüşümün önünü açtı.

Safevîlerin şeyhlikten şahlığa evrilerek devletleşme sürecini üç boyutta değerlendirmek mümkündür. İlk boyut, Erdebil merkezli başlayan tekke faaliyetinin tasavvufi zeminde vücut bulmasıdır. Bu durum, Şeyh İsmail'in Şahlık unvanına kavuştuğu 1501'de devleti kurmasına kadar sürdü. Ancak bu süreçte düşünce zemini başlangıçta Sünnî perspektifte iken Şeyh Cüneyd (öl. 864-5/1460) döneminde Şiîliğe eğilim gösterdi. Şeyh Haydar (öl. 893-4/1488) zamanında ise Kızılbaşlığa dönüştü. İkinci boyut, Şah İsmail'in 1501'de Safevîler Devletini kurması ile başladı.⁴⁰ Bu süreçte Şiîlik, devletin resmi mezhebi olmanın yanında devlet politikasına dönüştürüldü. Üçüncü boyut ise Safevîliğin Şah I. Abbas döneminde Türk etkisinden ziyade Fars egemenlik ve kültürünün etkisi altına girmesi durumudur. Bu süreçte Safevîlik, Fars egemenlik ve kültürünün taşıyıcısı haline dönüştürüldü. Ancak bütün bunlara rağmen günümüze uzanan süreç içerisinde özellikle Kuzey Azerbaycan coğrafyasında önemli bir oranda Hanefî kimliğe mensup kimselerin var olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte diğer din anlayışları da belli oranlarda temsiliyetlerini muhafaza etmektedir.

Sonuç

Azerbaycan coğrafyası, jeo-stratejik konumu itibarıyla tarih boyunca bölgesel güçlerin dikkatini çekti. Bu durum çeşitli mücadele ve savaflara sahne olmasının gerekçesini oluşturdu. Halife Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Müslümanlar da Doğu Roma karşısında muhtemel askerî tehlikeyi bertaraf edebilme gayesiyle bölgeye yöneldi.

Bu dönemde bölgede Mazdekîlik, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi bölgesel inanç yapılarının yanında Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler de vardı. Ayrıca bölgede varlık gösteren veya süreç içerisinde

⁴⁰ Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci*, 93.

gelen Türklerin varlığı sebebiyle Gök Tanrı (Tengricilik) inancı da temsil edilmekteydi. Hz. Ömer'in bölgeye yönlendirdiği kimseler büyük oranda sahabî sıfatına sahipti. Halife, onlardan bölge insanına İslâm'ı anlatmalarını talep etmişti. Bunun neticesinde bölgede İslâm'ın kısa sürede yayıldığı görüldü. Hatta Hz. Ali dönemine gelindiğinde coğrafya büyük oranda İslâmlaştı. Böylece Azerbaycan, ilk İslâm beldeleri arasında yerini aldı. Şüphesiz bu durum, dinî grup veya fırkalaşmaların henüz tebellür etmediği bir sürece işaret etmesi itibarıyla Kur'an ve Sünnet temelinde bir din anlayışının Azerbaycan'da hâkim olduğu anlamına geldi.

İslâm'ın ilk dönemlerinde henüz vücut bulmayan dinî grup, fırka veya mezhebî yapılar, süreç içerisinde kültürel, toplumsal, ekonomik veya siyasî gerekçelerle tamamen insanî zemine dayalı, din anlayışına sirayet eden farklılaşmaların kurumsallaşmasıyla ortaya çıktı. Bu nedenle onlar, din zemininde ve tarihsel süreçte insan unsurunun ürünü olarak tebellür eden beşerî yapılar olarak tanımlandı. Azerbaycan coğrafyasında da tarihsel süreç içerisinde, insanî gerekçelerle varlık gösteren farklı fırka veya mezhebî yapılar oldu. Bunlar arasında Haricîlik, Mu'tezile ve Şîa gibi siyasî itikâdî fırkalar yanında Hanefîlik, Şâfiîlik, Malikîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh ekolleri de bölgede temsil edildi. Hatta Safevîler öncesi dönemde Azerbaycan'da Tebriz, Erdebil, Bakü, Şamahî ve Berde gibi şehirler Hanefîlik başta olmak üzere Ehl-i Sünnet düşüncesinin yoğun olduğu yerler olarak kayıtlara geçti. Ayrıca Azerbaycan'da Safevîyye, Sühreverdîyye veya İsrakiyye, Halvetiyye, Hurûfiyye, Nakşibendiyye, Gülşeniyye gibi tasavvufî yapılar ile Ahîlik gibi oluşumlar ve Ehl-i Hak gibi gulât fırkalar da temsil edildi.

Şah İsmail liderliğinde kurulan Safevîler Devleti, bölgede hâkimiyetini sağlamasının ardından Ehl-i Sünnet anlayışını sınırladı. Hatta Ehl-i Sünnet âlimlerine baskılar uyguladı. Bu şekilde bahse konu düşünce çerçevesindeki ilim adamları göçe zorlandı. Buna karşılık Şîî-İmamî düşünce siyasallaştırılmak suretiyle devlet politikası haline getirildi. Hatta Şîilik, emperyal hedeflerle etraf bölgelere yönelik yayılcı politikanın bir enstrümanı oldu. Şah İsmail'in oğlu I. Tahmasb zamanında halkın Şîileştirilmesi yönünde baskı arttı. Bu durum korku temelinde Şîiliğin yayılmasını hızlandırdı. Şah I. Abbas'tan itibaren

de Safevîler üzerinde Türk unsurlarının etkisi azaltıldı. Buna karşılık Farişilerin etkinlikleri arttırıldı. Böylece Şiîlik, büyük oranda Fars kültür ve siyasetinin taşıyıcı unsuru haline dönüştürüldü. Ancak buna rağmen günümüzde Azerbaycan, Türk kimlik ve kültürünü canlı tutarak günümüze ulaşmayı başardı.

Kaynakça

- Ahmadov**, Shahi. *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ahmetoğlu**, Şahin. "Azerbaycan'da Hanefîliğin Yayılışı". *IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik*. 2/294-303. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Akoğlu**, Muharrem. "Irak'ta Şiî-İmamîliğin Yayılmasında Safevî İran Etkisi". *Bilimname*. 36/2 (2018), 109-134.
- Allouche**, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict: (906-962/1500-1555)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- Bağdâdî**, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E.R. Fığlalı. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bausani**, Alessandro. "Religion Under The Mongols". *The Cambridge History of Iran -The Saljuq and Mongol Periods*. ed. J. A. Boyle. 5. Cambridge: Cambridge University, 1968.
- Browne**, Edward Granville. "A Literary History of Persia, Modern Times (1500-1924)". *The Cambridge History of Iran*. ed. R. N. Frye. Cambridge: Cambridge University, 1968.
- Çakan**, İsmail Lütfi. "Berdîcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/485. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dalkıran**, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2002), 55-102.
- Göl**, Hacer. "Geçmişten Günümüze Azerbaycan". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/1 (Haziran 2006), 153-170.

- Gördeğir**, Ercan. *Olcaytu Han ve Zamanı (1304-1316)*. Ankara: İksad, 2021.
- Gurbanov**, Abbas. "Abbasiler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasî Tarihine Genel Bir Bakış". *İstem*. 5/9 (2007), 123-136.
- Hakyemez**, Cemil. "The Origins of Twelver Shi'ism in Iran". *Turkish Journal of Shiite Studies*. 4/3 (2021), 7-30.
- Hamevî**, Şihâbiddîn Ebi Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977.
- Hayyat**, b. Halife. *Halife b. Hayyat Tarihi*. çev. Abdulhalık Bakır. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- İbn Murtaza**, Ahmed b. Yahya. *Tabakatu'l-Mu'tezile*. thk. S. D. Wilzer. Beyrut: Franz Steiner, 1988.
- Köse**, Bayram Arif. "İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikalarına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler". *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/International Journal of Historical Researches*. (2017), 2/297-342.
- Köse**, Saffet, "Erdebîlî, Yusuf b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Momen**, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. London: Yale University Press, 1985.
- Musalı**, Namıq. *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Mutallimov**, Dadash. "Hz. Ömer Döneminde Azerbaycan Topraklarına Düzenlenen Fetih hareketleri ve Meşhur Komutanları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 14/79 (Ağustos 2021), 19-26.
- Petrushevsky**, I. P. *Islam in Iran*. London: Cambridge University Press, 1985.
- Roemer**, H. R. "The Safavid Period". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson. Cambridge: Cambridge University, 2006.

- Roemer, H. R.**, "Timur in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- Şafî**, Mahmud-Salih, Abdülaziz. *Avdetu's-Safeviyyin*. Kahire: Mektebetu'l-Misriyye, 2007.
- Şahin, Hanifi.** "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)". *Ekev Akademi Dergisi*. 13/41 (Güz 2009), 91-102.
- Takkush, Muhammed Suheyl.** *Tarihu'd-Devleti's-Safeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitab, 2009.
- Tebrizli, M. Nizamettin.** *Bugünkü Azerbaycan Davası*. İstanbul: Türk Kültür Ocağı Yayınları, 1946.
- Verdî, Ali.** *Tarihu Irak el-Hadîs*. Bağdad: Matbaatü'l-Ezhâr, 1969.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvi

Unknown (Majhûl) Narrator with Its Theoretical and Practical Aspects

Nurullah Kağıt

Dr., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Hadis, İstanbul /Türkiye .

Dr., Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Hadith, İstanbul/Turkey.

gazali_61@outlook.com

ORCID: 0000-0001-8697-9456

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 28 Şubat | February 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26 Nisan | April 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atf | Cite as

Kağıt, Nurullah. "Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvi". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 41-86.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Teorik ve Pratik Yönleriyle Mechûl Râvî

Öz

Rivâyetlerin sıhhatini tespit, ağırlıklı olarak isnâd merkezli olmuştur. Isnâd kritiğindeki en temel iki unsur ise adâlet ve zabttır. Rivâyetin sıhhat durumu onu nakleden râvilerin adâlet ve zabt sıfatlarına ne derece sahip olduğuyula paralel olmuş, bu sıfatları zedeleyen kusurlar cerh-ta`dîl âlimleri tarafından ortaya konmuş ve söz konusu kusurları hâiz olduğu tespît edilen râvîler cerh edilerek rivâyetleri sahihlik mertebesini kaybetmiştir. Bu çerçevede râvinin adâlet vâsfına yönelik bir kusur olarak görülen cehâletü'r-râvî, râvinin hadis rivâyetinde meşhûr olmaması ve bu nedenle adâlet durumunun mechûliyet arz etmesidir. Bu vasıftaki bir râvî mechûl olarak anılmış ve rivâyetinin hükmü hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu çalışmada meselenin usûl boyutu ele alınarak, muhaddisler ve Hanefî usûlcülere göre mechûl râvînin kavramsal çerçevesi ve rivâyetinin hükmü tespît edilmiş ve son olarak İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb* adlı eseri özelinde *Kütüb-i sitt*'deki mechûl râvîlere dair yapılan bir araştırmanın istatistik sonuçları kısa değerlendirmesiyle birlikte aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cehâletü'r-râvî, Mechûl râvî, Mestûr, Mechûlü'l-ayn, Mechûlü'l-hâl.

Unknown (Majhûl) Narrator with Its Theoretical and Practical Aspects

Abstract

Determining the authenticity (sihha) of ahadith has been mostly isnad-centered. The two most basic elements in the critique of isnad are 'adalah and dabit. The authenticity of narrated ahadith has been parallel with rawis' level of 'adalah and dabit, defects that harm these attributes were uttered by competent scholars in sciences of jarh and ta'dil, and rawis determined as having subject defects were refuted and their riwayat lost the rank of being sahih. Jahalah al-rawi, which is seen as a flaw in the justice of the narrator, is that the narrator is not famous in the hadith narration and therefore the justice situation is unknown. A narrator of this quality has been referred to as unknown, and different opinions have been put forward regarding the validity of his narration. In this study, considering the technical aspects of the issue, the conceptual framework of the unknown narrator and the verdict of the narration were determined according to the muhaddithun and Hanafi methodists, and the results of a statistical study on the unknown narrators in al-kutub al-sitta, specifically Ibn Hajar's work named Takribu't-Tehzib, are presented with a brief evaluation.

Keywords: Jahalah al-rawi, Majhul al-rawi, Mastur, Majhul al-ayn, Majhul al-hal.

Giriş

Lügatta “bilmemek, tanımamak” anlamındaki “cehl” kökünden türemiş olan *mechûl* kelimesi ism-i mef’ûl olup “bilinmeyen, tanınmayan” anlamına gelmektedir.¹ Terim anlamı itibarıyla çok genel olarak “tanınmayan, zâtı bilinmeyen râvi” veya “hakkında herhangi bir cerh veya ta’dîl hükmü bulunmaması sebebiyle hâli bilinmeyen râvi” anlamına gelmektedir. Söz konusu kelime “ma’rûf”un zıttıdır.² Kur’ân-ı Kerim’de bu anlamda; “Yoksa onlar resûllerini tanımadılar da bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar?”³ buyrulmaktadır. Dil tahlilleriyle öne çıkan müfessir Zemahşerî (öl. 538/1143) bu âyetin tefsirini şöyle yapmıştır: “Yani onlar Muhammed’i; nesebinin sıhhatini, Hâşimoğullarının en hayırlılarından olduğunu, emânetini, sıdkını, zekâsını ve aklını, Kureys’in gençlerinin en hayırlısı olmakla vasıflandığını... bilmiyorlar mı?”⁴

O halde *mechûl-ma’rûf* kavramlarının lügat anlamlarıyla terminolojik anlamları arasında bir tür mutâbakattan söz etmek mümkündür.

Usûlde râvinin adâletine yönelik bir cerh sebebi olarak görülen *cehâlet*, râvinin tanınmamasını ve bilinmemesini ifade eden bir kavramdır. *Cehâletü’l-ayn*, râvinin kimliğinin, *cehâletü’l-hâl* ve *cehâletü’l-vasf* ise râvinin cerh-ta’dîl yönünden durumunun bilinmemesini ifade etmektedir.⁵ Dolayısıyla *mechûlü’l-ayn*, kimliği bilinmeyen râvi ya da daha doğru bir ifade ile “adı bilindiği halde hadis öğrenim ve öğretimi bilinmeyen” kimse anlamındadır. Böyle bir râviye *mechûlü’z-zât* da denilmektedir. *Mechûlü’l-hâl* de cerh-ta’dîl durumu bilinmeyen râvi anlamına gelmektedir. *Mechûlü’l-vasf*, *mechûlü’s-sıfa* ve *mechûlü’l-a-dâle* de *mechûlü’l-hâl* anlamındadır. *Mestûr* ise genelde *mechûlü’l-vasf*,

1 İbn Manzûr Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 11/129.

2 Muhammed Ali Tânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, nşr. Ali Dehruç (Beirut: Mektebetü Lübnan 1416/1996), 1478; Ahmed Naim, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 306.

3 el-Mü’minûn 23/69.

4 Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vüçûhi’t-te’vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Riyad: Mektebetü’l-Übeykân, 1418/1998), 4/240.

5 Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 46.

mechûlü'l-'adâle ve *mechûlü'l-hâl* anlamında kullanılırken bazı usûlcüler tarafından dış yönüyle âdil, fakat iç yönüyle adâleti bilinmeyen kişi anlamında kullanılmıştır.⁶ *Mübbhem*; isim, künye veya lakabı belirtilmeksizin sadece “fulân: falan”, “recul: bir adam”, “imre'e: bir kadın”, “şeyh: bir hoca” şeklinde zikredilen kimse anlamındadır.⁷

Bu çalışmada *mechûl râvinin* özellikle hadisçiler ve Hanefî usûlcülerine göre kavramsal çerçevesi ve rivâyetinin delil değeri ele alınacak, son olarak *Kütüb-i sittedeki* *mechûl râvilere* dair bir araştırmamızın sonuçları paylaşılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Konuyla ilgili farklı yaklaşımlar olması nedeniyle kavramsal çerçeve burada iki başlık halinde ele alınacaktır.

1.1. Hadisçilere Göre Mechûl Râvi

İlk hadis usûlü müelliflerinden Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *mechûl râviyi* şöyle tanımlar:

Hadisçilere göre *mechûl râvi*, ilim tahsîli ile meşhur olmamış, âlimlerin tanımadığı ve rivâyet ettiği hadisi tek bir yolla bilinen (tek râvisi olan) kimsedir. ‘Amr zî Mürr, Cebbâr et-Tâî, Abdullah b. Eğar el-Hemedânî... gibi.⁸

Hatîb burada örnekleme yaparak, verdiği isimlerden sadece tek kişinin hadis rivâyet ettiğini, bu nedenle de *mechûl* olduklarını ifade etmiş, ardından bu cehâlet vasfının, kişiden en az iki veya daha fazla ilim tahsîli ile meşhûr olmuş râvinin rivâyette bulunmasıyla kalkacağını kaydetmiştir.⁹ Bu husustaki referanslarından birinin erken dönem hadis âlimlerinden Zühlî (öl. 258/871) olduğu anlaşılmaktadır. Zira isnâdlı olarak oğlundan naklettiğine göre Zühlî, “Muhaddisten iki kişi rivâyette bulunduğu zaman o kimsenin cehâlet vasfı kalkar.”

6 Ayrıntılı bilgi için bk. Emin Âşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/287.

7 Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 190. Konuyla ilgili kavramlar hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 145-160.

8 Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r- rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrahim ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003), 1/289.

9 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/ 290.

demıştır.¹⁰ Zühlî'den sonra bu görüşün başka muhaddisler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Örneğin Dârekutnî (öl. 385/995) hadisçilere göre kişinin cehâlet vasfının kalkması için kendisinden en az iki râvinin rivâyette bulunması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹ Ancak Hatîb'e göre râvi bu şekilde *mechûl* olmaktan kurtulsa da adâletinin sabit olması için tek başına bu da yeterli değildir. Buna göre, eğer söz konusu kişiden bu keyfiyette iki kişi rivâyet etse dahi o kişi için adâlet sâbit olmayabilir.¹²

Hatîb el-Bağdâdî'nin bu ifadelerine göre bir râvinin *mechûl* sayılabilmesi için zikrettiği üç durumun aynı anda kendisinde bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu cehâlet en az iki râvinin kendisinden rivâyette bulunmasıyla ortadan kalksa da yine o kimsenin adâlet durumu *mechûl* kalabilir. Bu takdirde burada iki türlü cehâletten bahsetmek mümkündür. Birincisi, tarifi başında zikrettiği üç durum sebebiyle kimliği bilinmeyen râvidir. İkincisi de kimliği bilindiği halde adâlet durumu bilinmeyen râvidir.

Bu ifadelerden her ne kadar râvinin *mechûl* olmaması için kendisinden en az iki kişinin rivâyeti şartı anlaşılıyorsa da aslında bunun, râvinin hadis ilminde meşhûr olup olmadığını tespit maksadıyla konulmuş bir kâide olduğunu söylemek mümkündür.¹³ Filhakîka pratikte muhaddislerin genel tutumunun bu istikamette olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Meselâ Ali b. el-Medînî (öl. 234/848-49) kimi zaman Yahyâ b. Ebî Kesîr ve Zeyd b. Eslem gibi iki râvinin rivâyette bulunduğu bir şahıs için *mechûl*, kimi zaman Zeyd b. Eslem ve el-Makburî gibi iki râvinin rivâyette bulunduğu kişi için *ma'rûf* nitelmesi yapmış, bazen de kendisinden ikiden fazla kişinin rivâyette bulunduğu râvinin *mechûl* olduğunu söylemiştir. Yine Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ondan tek kişinin rivâyette bulunduğunu bildiği Hâlid b. Sümeyr adlı râviyi *mechûl* görmeyip hadisini hasen ve sahih kabul ederken diğer taraftan ikiden fazla kimsenin rivâyette bulunduğu Abdurrahman b. Va'le adlı râvinin *mechûl* olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim (öl. 277/890), kendisinden bir grup râvi rivâyette bulunduğu

10 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/290.

11 Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/227.

12 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/290.

13 Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM, 2012), 285.

halde İshak b. Üseyd el-Horasânî adlı bir râviyi, rivâyet ettiği hadisler âlimler arasında meşhûr olmadığı için “meşhûr biri değil” (ليس بالمشهور) diye nitelemiştir.¹⁴ Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar esasında râvinin *ma'rûf* sayılması için sayıya pek itibar edilmediğini göstermektedir. Asl olan, râvinin âlimler arasında tanınmış olması, râvileri arasında meşhûr olan kimse/kimselerin olmasıdır.

İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) vicâde¹⁵ yoluyla naklettiği bilgiye göre İbn Abdilber (öl. 463/1071), *mechûl râvi* hususunda şöyle demiştir:

Kendisinden tek bir râvinin rivâyet ettiği kimse hadisçilere göre mechûldür. Ancak kişi ehl-i ilim olmakla değil de başka bir yönüyle meşhur olmuş olsa bu durumda da mechûl olmaktan çıkar. Zühdü ile meşhur olmuş Mâlik b. Dînar ve cesâreti ile ün salmış 'Amr b. Ma'dikerib gibi.¹⁶

Bu ifadenin ilk cümlesine göre bir kimsenin *mechûl* sayılmaması için en az iki kişinin ondan rivâyet etmiş olması gerektiği anlaşılrsa da sonraki cümleyle İbn 'Abdilber, bu görüşe mutlak anlamda katılmadığını ifade etmiş olmaktadır. Böylece tek râvisi olan kimselerin genelde *mechûl* râviler kabul edildiği şeklinde bir genelleme yapılabilir. Ancak bu, kayıtsız bir şekilde rivâyet ettiği hadis/hadisler tek râvi kanalıyla bize ulaşan kişilerin adâlet durumlarının kesinlikle *mechûl* olduğu, dolayısıyla rivâyetlerin kabul edilmeyeceği anlamına gelmez. Zira bunun vakiyla örtüştüğü de söylenemez. Nitekim İbn 'Abdilber kişinin adâlet durumunun tespiti ile ilgili olarak şöyle söylemiştir:

Ehl-i ilim olan, ilme ihtimam göstermekle tanınmış her kişi âdildir. Aksi bir durum açıklanmadığı müddetçe onun durumu adâlete hamledilir. Zirâ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bu ilmi her neslin âdil olanları taşıyacaktır.”¹⁷

İbn 'Abdilber'in bu husustaki tutumu esasında her iki cümlede de açıktır. O, kişinin adâlet durumunun sâbit olması için ya da başka bir

14 Bunlar ve daha fazla örnek için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Nüreddîn İtr (Beirut: Dâru'l-Melâh, 1398/1978), 1/82-84.

15 Vicâde: Hadis, ilim alma yollarından biri. Bir kimsenin, bir hocanın kendi el yazısıyla yazılmış bir vesîkayı veya rivâyet hakkına sahip olduğu bir hadis kitabını/bazı yazılı hadislerini bulması, elde etmesi. (bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 330.)

16 Ebû Amr İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ullûmü'l-hadis*, nşr. Nüreddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 321.

17 İbnü's-Salâh, *Ullûmü'l-hadis*, 105.

ifâde ile râvinin *mechûl* olmaktan kurtulması için mutlak anlamda kendisinden hadis rivâyet edenlerin sayısına itibar etmemiş, âlimler arasında ilim, zühd, cesaret, dürüstlük gibi vasıflarla tanınmış olmanın yeterli olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn ‘Abdilber’i, İbnü’s-Salâh’tan nakledilen yukarıdaki ilk cümleden hareketle mutlak olarak sayıya itibar edenler arasında saymak isabetli değildir. Nitekim her ne kadar İbnü’s-Salâh, onun son tahlildeki görüşünün çok genişlik içerdiğini ve kabul edilmediğini kaydetse de Mizzî (öl. 742/1341), Zehebî ve Sehâvî (öl. 902/1496) gibi âlimler bu hususta İbn ‘Abdilber’i haklı görmüşlerdir.¹⁸

Rivâyet dönemi sonrasında hadis usûlünde bir dönüm noktası olan İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245), *mechûl râviyi* kategorize ederek ele almıştır. Ona göre *mechûl râvi* üç kısımda ele alınır:

Birincisi, hem zâhirî hem de bâtinî olarak (iç ve dış yönüyle) adâleti *mechûl* olan râvi. Böyle bir râvinin rivâyeti cumhûra göre makbûl değildir.

İkincisi, zâhirde âdil olup, iç yönü itibarıyla adâleti bilinmeyen râvi ki bu *mestûr* râvidir. İmamlarımızdan bazısı¹⁹ *mestûru* bu şekilde tanımlamıştır. Birinci şekildeki *mechûl* râvinin rivâyetini reddedenlerin bir kısmı bu *mechûl*ün rivâyeti ile ihticâc etmiştir. Bazı Şâfiî âlimler de bu görüştedir. Onlardan Süleym b. Eyyüb er-Râzî bunu açıkça dile getirmiş ve şöyle demiştir:

Zîra haber verme/hadis nakletme olayı râvi hakkında hüsn-i zan beslemeye bağlıdır. Ayrıca rivâyetler(in çoğu) râvilerinin bâtinî adâletini bilmesi imkânsız olan kimselerde bulunmaktadır. Dolayısıyla zâhir adâletle yetinilmesi gerekir. Bu noktada rivâyet, şâhitlikten farklıdır. Zira şâhitlik hâkimlerin huzurunda yapıldığı için orada bâtinî adâletin bilinmesi imkânsız değildir. Bu nedenle şâhitlikte hem zâhirî hem de bâtinî adâlet itibara alınmıştır.”

18 Geniş bilgi için bk. Nüreddîn İtr, *Menhecü’-n-nakd fi ulûmi’l-hadîs* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 103, 104; Abdülfettah Ebû Gudde, *Hamsü resâil fi ulûmi’l-hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 1431/2010), 88-92. (dip. 1)

19 Irâkî, kastettiği kişinin Ebû Muhammed el-Begavî olduğunu (öl. 516/1122) söylemiştir. Bk. Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn Irâkî, *et-Takyîd ve’l-Îzâh şerhu Mukaddîmeti İbni’s-Salâh*, nşr. Muhammed Rağîb et-Tabbâh (Beyrut: Dâru’l-Hadîs, 1405/1984), 121.

Ben derim ki birçok meşhûr hadis kitabındaki râviler hakkındaki uygulama da bu yöndedir. Söz konusu kitaplarda ismi geçen birçok râvi hayli zaman önce vefât ettiklerinden iç yönüyle adâlet durumlarını tahkik etmek artık imkânsızdır.

Üçüncüsü de *mechûlü'l-ayn* olan râvidir. *Mechûlü'l-ayn* olan râvinin rivâyetini kabul etmeyenlerin bir kısmı adâleti *mechûl* olan râvinin rivâyetini kabul etmiştir. İki âdil kişinin rivâyette bulunup tayin ettiği kişiden bu vasıftaki cehâlet kalkmış olur.²⁰

Görüldüğü üzere İbnü's-Salâh *mechûl râvi* ve rivâyetinin hükmünü üç kısımda ele almıştır. Zâhiren âdil ancak bâtınen *mechûl* olan râvinin *mestûr* olarak anılmasının İbnü's-Salâh'tan önce oluşmuş bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim başta İmam Muhammed (öl. 189/805) olmak üzere ilk dönemden itibaren Hanefî usûl ve fıkıh âlimleri bu terimi kullanmış, yine Begâvî (öl. 516/1122) *mestûru* bu şekilde tanımlamış,²¹ Râfiû (öl. 623/1226) de âlimlerin *mestûru* bu şekilde tanımladığını kaydetmiştir.²² İbnü's-Salâh'tan sonra Nevevî (öl. 676/1277) de *mestûr* için aynı ifadeyi kullanmıştır.²³

Nevevî,²⁴ İbn Cemâ'a (öl. 733/1333),²⁵ Tîbî (öl. 743/1342)²⁶ ve Süyûtî (öl. 911/1505)²⁷ gibi âlimlerin de İbnü's-Salâh'ın takipçisi oldukları ve bu taksimi benimsedikleri anlaşılmaktadır.

20 İbnü's-Salâh, *Ullümü'l-hadîs*, 111, 112.

21 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Sâfi*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/263.

22 Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiû, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 7/520.

23 Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1412/1991), 7/46.

24 Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. Muhammed Osman el-Haşt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985), 49.

25 Bedreddîn Muhammed b. İbrahim İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 66.

26 Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *el-Hülâsa fi usûli'l-hadîs*, nşr. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 90.

27 Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1430/2009), 273.

Emîr es-San'ânî (öl. 1182/1768), zâhirî adâletle bâtinî adâlet arasında bir fark olmadığını delilleriyle birlikte uzunca zikretmiş²⁸ ve bu şekilde bâtinî adâleti itibara alarak yapılan bir taksîmi eleştirmiştir. Buna göre âlimler râvinin âdil olmasını şart koşmuşlar, adâletteki kıstasın da takvâ olduğunu söylemişlerdir. Takvâ ise kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesi, yasaklardan sakınması, bid'ata bulaşmamasıdır. Sonra da âlimler, güvenilir birinin bir râviyi herhangi bir ta'dîl lafzıyla ta'dîl etmesinin yeterli olacağını ifade etmişlerdir. Bunun anlamı ise şudur: O güvenilir kişi, râvinin yükümlülüklerini yerine getirdiğini, yasaklardan sakındığını, bid'ata bulaşmadığını görmüş ve o kişinin âdil olduğunu haber vermiştir. Bu durum ise herkes tarafından müşâhede edilebilen zâhirî bir durumdur. Bâtinî hâlini/iç âlemini ise sadece Allah bilir. Dolayısıyla bâtinî adâleti şart koşmanın delîli yoktur.²⁹

Muâsır hadis âlimlerinden Nûreddîn Itr da bu şekilde bir üçlü taksîmi benimsemez. Ona göre böyle bir taksîm, ancak râvileri bizzat gören, tanıyan, zahîrî ve bâtinî adâletlerine muttali olan kimseler için söz konusu olabilir. Bunun dışında râviler hakkında kitaplardaki malumatlarla böyle bir ayırım yapmak mümkün değildir.³⁰

İmam Şâfiî'nin zâhiren, insanların gördüğü ve müşâhede ettiği kadarıyla âdil olan kimsenin haddi zâtında/bâtinî âdil olmasa bile makbûl olduğuna işâret etmesi, gerekçe olarak da insanların zâhirle mükellef olduğunu ifade etmesi de es-San'ânî'nin açıkça dikkat çektiği bu kapsamda değerlendirilebilir.³¹

Aslında İbnü's-Salâh da bu noktaya dikkat çekmiştir. Zira yukarıda da nakledildiği gibi o, bazı Şâfiî hadis âlimlerine nispet ederek çoğu râvinin bâtinî adâletini bilmenin artık imkânsız olduğunu, dolayısıyla zâhir adâletle yetinilmesi gerektiğini aktarmıştır. Dolayısıyla ona göre de pratik anlamda üçlü taksim yapmanın bir faydası olmadığı söylenebilir. Nitekim İbn Hacer bu manada *mechûlû'l-hâl* ile *mestûr*

28 Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li me'ânî tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 2/192-196.

29 Emîr es-San'ânî, *Tavzîh*, 2/192.

30 Itr, *Menhecü'n-nakd*, 91.

31 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Abdülfettâh Kebbâre (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1431/2010), 245.

arasında bir fark görmemiş ve ikili taksimi tercih etmiş, talebesi Sehâvî (öl. 902/1496) de onun bu taksiminin daha güzel olduğunu ifade etmiştir.³²

Diğer taraftan bâtinî adâlet ile müzekkîlerin tezkiyesine mürâcaat edilen adâletin, zâhirî adâlet ile ise hakkında herhangi bir cerh-ta' dîl olmaksızın sırf müslüman olmakla sâbit olan adâletin kastedildiği de belirtilmiştir.³³ Ancak bu kaydın sonraki dönem âlimleri tarafından zâhirî-bâtinî adâlet ayırımına mâkul bir izah getirmek amacıyla yapıldığını söylemek mümkün olduğu gibi bu kaydı da dikkate aldığımızda ihtilafın aslında lafzî olduğunu söylemek de mümkündür. Zîra bâtinî adâleti şart koşanlar da kişinin bâtinî hâlini/iç âlemini sadece Allah'ın bileceğini kabul ederler. Diğer taraftan bâtinî adâleti şart koşmanın birçok râviyi ve rivâyetini *mechûl* konumuna düşüreceğini ifade edenler, bu hususta müzekkîlerin tezkiyesine mürâcaat edilmesi gerektiği, onların tezkiyelerinin kişinin bâtinî adâletine delâlet edeceği kanaatindedirler.

İbn Hacer'e göre ise *mechûl râvi*, kendisinden tek kişinin rivâyette bulunduğu ve ismi belirtilmiş *mechûlü'l-ayn*, (eğer ismi belirtilmemişse ona *mübhem* ifâdesi kullanılır. Hükümce ikisi de aynıdır.) ve kendisinden iki veya daha fazla râvinin rivâyet ettiği ve tevsîk edilmemiş (ehli tarafından sikâ bir râvi olduğu beyan edilmemiş) *mechûlü'l-hâl* (*mestûr*) olmak üzere ikiye ayrılır.³⁴ Yine o, *Takrîbu't-Tehzîb*'de şöyle der:

Kitapta kendisinden birden fazla kişinin rivâyet ettiği ve tevsîk edilmemiş râvilere *mestûr* ve *mechûlü'l-hâl* lafızlarıyla işaret edilmiş,

32 Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, nşr. Abdulkarîm b. Abdullah, Muhammed b. Abdullah (Riyâd: Dâru'l-Minhâc, 1426), 2/218.

33 Râfîî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, 3/175; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, nşr. Muhammed Nizar Temîm, Heysem Nizar Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 518; Emîr es-San'ânî, *Tavzîh*, 2/192; Muhammed b. Bahadır eş-Şâfî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-'Ânî (Beyrut: Dâru's-Safve, 1413/1992), 4/282; *en-Nüket 'alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Muhammed Ali Semek (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 266.

34 İbn Hacer el-'Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Abdullah b. Dayfullah (Medine: Câmî'atü Tayba, 1422/2001), 125, 126.

kendisinden tek kişinin rivâyette bulunduğu ve tevsîk edilmemiş olan râvilere de *mechûl* ifâdesiyle işaret edilmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere İbn Hacer, zâhirî adâletle bâtinî adâlet arasında pratikte bir fark görmediğinden olsa gerek *mechûlü'l-hâl* ile *mestûr*'u aynı şey kabul etmiştir. Diğer taraftan o, ismi açıklanmayan râvinin *mübhem* olarak adlandırıldığını ve hükümce *mechûlü'l-ayn* ile aynı olduğunu belirtmiştir. *Mübhem* ile *mechûlü'l-ayn* arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır. Yani her *mübhem râvi* aynı zamanda *mechûlü'l-ayn*'dir. Buna mukabil her *mechûlü'l-ayn* olan râvi *mübhem* değildir.

Mübhem, genel anlamda hadisin senedinde veya metninde ismi açıklanmayan, زوج، امرأة، ابن فلان، ابنة فلان، عم فلان، عمة فلان، زوجة فلان gibi kapalı ifadelerle işaret edilen kişidir.³⁶ Konumuzu ilgilendiren kısım ise isnâddaki *mübhem* râvidir. Zira böyle bir râvi aynı zamanda kimliği bilinmeyen bir râvi olup *mechûlü'l-ayn* ile aynı kapsamda değerlendirilir. Burada dikkat çeken bir husus da İbn Hacer'in *Usûl*'ünde "mutlak olarak tek râvisi olan kişiyi" *mechûlü'l-ayn*, *Takrîb*'inde ise "tek râvisi olup tevsîk edilmemiş râvi"ileri *mechûl* (*mechûlü'l-ayn*) olarak nitelemesidir. Bununla birlikte uygulama açısından *Takrîb*'deki kayıtlı tanımın daha uygun olduğu söylenebilir.

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Beirut: Dâru'l-Yûsuf, 1433/2012), 111.

36 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 375.

1.2. Hanefî Usûlcülerine Göre Mechûl Râvi

Hanefî usûlcülerine göre ise *mechûl râvi* kavramının tamamen hadis rivâyetinde tanınmış biri olup olmamaya alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî usûlü dendiğinde akla gelen ilk şahıs olarak İmam Muhammed'in (öl. 189/805) önde gelen talebelerinden İsbâ b. Ebân'ın (öl. 221/836) ifadelerinde *mechûl râvi*; rivâyetle ve insanların kendisinden ilim tahsil etmeleriyle tanınmamış olan kişidir. Buna da sahâbeden Ma'kıl b. Sinân, Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbik gibi zâtları örnek vermiştir. Bu kapsamdaki râvilerin rivâyetlerinin kabul ya da reddi ictihâdî bir durumdur. Eğer ilgili rivâyetleri kendilerinden sikâ râviler rivâyet etmiş ve kıyâsa da aykırı düşmemişse kabul edilir.³⁷

Hanefî fıkıh usûlünün başta gelen isimlerinden Debûsî (öl. 430/1039) râvileri temelde ikiye ayırmaktadır:

Râvi ya ilmi ve nesebi açısından *ma'rûf* olur ya da sadece rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen *mechûl* olur. Her iki kısım râvi de sahâbe veya seleften ya kabul ya da red ile karşılaşır. Böylece bu kısımlar dörde çıkmış olur. (Birinci kısım olan) meşhûr râviler, râşit halîfeler ve abâdile-i selâse³⁸ gibileridir. *Mechûl râviler* ise Ma'kıl b. Yesâr, Seleme b. el-Muhabbik, Vâbisa b. Ma'bed ve sâir bedevî araplar gibi sadece rivâyet ettikleri hadislerle tanınan râvilerdir.³⁹

Serahsî'nin (öl. 482/1090) ifadesi ise şöyledir:

Mechûl kavramıyla biz, Allah resûlü ile uzunca birlikteliği (*tûl-i sohbet*) bilinmeyen Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbik, Ma'kıl b. Sinân el-Eşca'î gibi sadece rivâyet ettiği bir veya iki hadisle tanınan kimseleri kastediyoruz.⁴⁰

Pezdevî (öl. 482/1089) de benzer ifadelerle yer vermiştir:

37 Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/134-135.

38 Üç Abdullah anlamındadır. Hanefîler'e göre Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas'tan ibarettir. Bk. Raşit Küçük, "Abâdile (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/7.

39 Ebû Zeyd Ubeydulah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 180.

40 Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/342.

Mechûl kavramıyla kastımız Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbik, Ma'kıl b. Sinân el-Eşca'î gibi sadece rivâyet ettiği bir veya iki hadisle tanınan hadis rivâyetindeki *mechûl* kimselerdir.⁴¹

Yine Hanefî fukahâsından Ahsîkesî (öl. 644/1246),⁴² Nesefî (öl. 710/1310),⁴³ Kâkî (öl. 749/1348),⁴⁴ Molla Fenârî (öl. 834/1431),⁴⁵ Abdülazîz Buhârî (öl. 730/1329)⁴⁶ gibi âlimler de benzer ifadelerle eserlerinde yer verirler.

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) talebesi Hanefî usûl-cüsü ve fakîh İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) Hanefîlere göre *mechûl râviyi* şöyle tarif etmiştir: “Onlara göre *mechûl râvi*, kimliği sadece rivâyet ettiği bir-iki hadisle bilinen, adâlet ve fıska bilinmediği gibi tûl-i sohbeti de bilinmeyen râvidir.”⁴⁷

İbnü'l-Hanbelî (öl. 971/1563), Hanefîlere göre *mechûl râvinin* mutlak anlamda sadece rivâyet ettiği bir-iki hadisle tanınan râvi olduğunu, kendisinden hadis rivâyet edenlerin sayısının hiçbir önemi olmadığını ifade etmiştir.⁴⁸ Burada bir ya da iki hadis rivâyet etmiş olmasının adâlet ve zabtının *mechûliyetinden* kinâye olduğu ifade edilmiştir. Yoksa kişinin adâlet ve zabt sahibi biri olduğu bilindikten sonra rivâyet ettiği hadis sayısının bir önemi yoktur.⁴⁹

Mestûr râviye gelince, usûl kaynaklarına bakıldığında *mechûl* ile *mestûr* arasında kavramsal mâhiyet açısından önemli bir fark olma-

41 Fâhru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte) (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/559.

42 Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî, *Muntehabü'l-Hüsâmî* (*en-Nâmî* adlı şerhi ile birlikte) (Pâkistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1433/2012), 142.

43 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif'ale'l-menâr* (*Nûru'l-envâr* ile birlikte) (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 2/16-17.

44 Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, nşr. Fadlurrahman Abdulgafûr el-Efgânî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005), 3/678.

45 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi' fi usûli's-şerâ'i* (İstanbul: Âsitâne kitabevi, ts.), 2/222.

46 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fâhri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/560.

47 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/324.

48 Radiyyüddîn Muhammed İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1430), 86.

49 Zeynüddîn b. İbrâhim İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, (Kahire: Matba'atu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1355/1936), 2/91.

dığı açığa çıkmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî *mestûru*, “âdil mi fâsık mı olduğu bilinmeyen râvi” olarak tanımlar.⁵⁰ Yine o, İbnü’s-Salâh’ın *mechûl râvi* taksimini aktarırken bazı Hanefî usûlcülerinin *mestûru*, “zâhirde âdil olup bâtinî adâleti bilinmeyen râvi” diye açıkladıklarını ifade eder.⁵¹ İbnü’l-Hümâm, *mechûlü’l-hâl* ile *mestûru* özdeşleştirmiş,⁵² İbn Emîru Hâc da *mestûru*, “âdil olup olmadığı bilinmeyen râvi” diye tanımlamıştır.⁵³ *Mestûrun* “zâhirde âdil olup bâtinî adâleti bilinmeyen râvi” diye anlaşılmasının çok daha önceye dayandığını söylemek mümkündür. Zira Hasan b. Ziyâd’ın (öl. 204/819) Ebû Hanîfe’den nakline göre *mestûr râvi*, zâhirî adâleti sâbit olduğu için haberlerin rivâyeti hususunda âdil râvi gibidir.⁵⁴ Yine Serahsî’nin *Usûl*’ünün ilgili bölümüne bakıldığında *mestûrun* hep bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Abdülazîz el-Buhârî, hakikatte *mechûl* ile *mestûr* arasında bir fark olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵ İbn Nüceym de (öl. 970/1563) *mestûr râviyi* “âdil mi fâsık mı olduğu bilinmeyen râvi” diye tanımladıktan sonra *mechûl* ile özdeşleştirmiştir.⁵⁶ İbnü’l-Hanbelî de *mestûr râvinin* Hanefîlere göre “mutlak anlamda zâhirde âdil olup bâtinî adâleti bilinmeyen râvi” olduğunu ifade etmiştir. Kendisinden hadis rivâyet eden râvilerin sayısının bir önemi yoktur.⁵⁷

Netice itibarıyla *mechûl* ile *mestûr* arasında kavramsal mâhiyet açısından önemli bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Zirâ *mechûl râvi*, *tûl-i sohbeti* bilinmediği için adâlet durumu *mechûl* kalan kişidir.⁵⁸ Hz. Peygamber’den bir-iki hadis rivâyet etmiş olması sebebiyle zâhirî anlamda adâletin var olduğu anlaşılmaktadır. Zaten *mestûr râvi*

50 Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/585. (وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه)

51 Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/586.

52 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, 2/318. (مجهول الحال وهو المستور)

53 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, 2/318. (وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه)

54 Serahsî, *Usûl*, 1/370.

55 Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/585.

56 İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, 2/98. (فلا يقبل خبر المستور فى الظاهر وهو الذى لم تعرف عدالته ولا فسقه وهو المجهول)

57 İbnü’l-Hanbelî, *Kafou’l-eser*, 86. (اما المستور وهو عندنا من كان عدلا فى الظاهر ولم تعرف عدالته (فى الباطن سواء انفرد بالرواية عنه واحد ام روى عنه اثنان فصاعدا)

58 Cehâletu’r-râvi” açısından sahâbînin durumu için bk. Bünyamin Erul, “Cehâletu’r-Râvi Açısından Sahâbînin Durumu”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmî Toplantı*, (Sakarya: Ensar, 2013), 167-184.

de “zâhirde âdil olup bâtinî adâleti bilinmeyen râvi” olarak ifade edilmektedir. Ancak bu kavramların kullanımında bir fark olduğu görülmektedir. Buna göre *mechûl râvi* daha çok ilk üç nesildeki râviler için kullanılmasına karşılık *mestûr râvi* kavramı daha sonraki dönem râvileri için kullanılmaktadır.

2. Hadisçilere Göre Mechûl Râvinin Rivâyetinin Hükümü

Bazı zayıf hadislerin zayıflığının, farklı rivâyetlerle desteklenmek suretiyle telafi edildiği, hadis usûlünde bilinen bir husustur. Bu anlamda örneğin “hasen li-gayrihî” olarak adlandırılan hadis temelde zayıf hadistir. Zayıflık noktası, başka tarîklerle lafzen ya da manen desteklenmek suretiyle telâfi edildiği için, yani *hasenliği* zatından değil de hârici bir sebepten kaynaklandığından dolayı da *hasen li-gayrihî* olarak adlandırılmıştır. *Tevcîhu'n-nazar'*da konuyla ilgili ifadeler şu şekildedir:

Kimi zaman bazı hadislere birtakım haller âriz olur ve o haller, ilgili hadisin kuvvetini artırabilir. Bu sayede zayıf hadis, hasen hadis mertebesine çıkabilir. Hasan hadis de sahih hadis mertebesine çıkabilir. Bu sadece zayıf ya da hasen hadise has bir hüküm değildir. Aynı şey –sıhhat dereceleri itibarıyla- sahih hadis için de söz konusudur.⁵⁹

İbnü's-Salâh da hadisteki zayıflığın, örneğin râvinin hafızasındaki bir probleminden kaynaklanması halinde, râvi eğer sıdk ve diyânet ehli birisi ise, bu durumda rivâyet ettiği hadisin başka bir tarîkle daha bize gelmesi durumunda bu râvinin ilgili hadisi zabtettiği, yani zabt ve hıfzına dair herhangi bir problemin söz konusu olmadığı anlaşılacağı ifade etmiştir. Bir hadis hâfızının mürsel olarak rivâyet ettiği hadis de böyledir. Burada zayıflık sebebi olan *irsâl* de az bir zayıflıktır ve başka bir tarîkle gelmesi durumunda ortadan kalkmış olur. Ancak bazı zayıflıklar da var ki onların bu şekilde telâfisi mümkün değildir. Çünkü oradaki zayıflık şiddetlidir. Örneğin yalanla ithâm edilen bir râvinin rivâyet ettiği hadis ile şâz hadis böyledir.⁶⁰

O halde aktarılan bu bilgiler açısından meçhul râvinin rivâyetinin hükümü burada iki ana başlık altında incelenecektir.

59 Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 362.

60 İbnü's-Salâh, *Ullûmü'l-hadîs*, 34.

2.1. Teferrüd Hâlinde Mechûl Râvinin Rivâyeti

2.1.1. Mechûlü'l-'ayn Olan Râvinin Rivâyeti

Kimliği belirsiz olan, dolayısıyla da adâlet durumu bilinmeyen *mechûl râvinin* rivâyet ettiği hadisin hükmü hakkında farklı görüş ve yaklaşımlar mevcuttur. Bazı âlimler, râvinin âdil sayılması için müslüman olmasından başka bir şart aranmayacağı gerekçesiyle rivâyetini mutlak olarak kabul ederken,⁶¹ diğer bazıları da kesinlikle reddedileceğini ve bu hususta icma' olduğunu ifade etmiştir.⁶² Dâ-rekutnî, tek râvisi olan ve rivâyetinde tek kalan kişinin rivâyet ettiği hadis hakkında bir başkasının muvâfakatı olmadığı sürece tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir.⁶³ Onun bu görüşü çerçevesinde konu hakkında bir diğer kanaatin "tevakkuf" olduğu söylenebilir. Âlimlerin bazıları da bu konuda kesin bir hüküm vermemiş, meselenin birtakım kayıtlarla ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, eğer *mechûlü'l-'ayn* olan bu râviden hadisi rivâyet eden kişi Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Sa'îd gibi sadece sikâ râvilerden hadis rivâyet eden kişi ise -tek bir kişinin tezkiyesinin yeterli kabul edilmesi durumunda- rivâyeti kabul edilir, aksi halde kabul edilmez.⁶⁴ Eğer bu kişi ilim ile olmasa da zühd, cesaret, yardımseverlik gibi hasletlerle meşhûr olmuş biri ise rivâyeti kabul edilir. Aksi halde kabul edilmez. Bu da İbn 'Abdilberr'in görüşüdür.⁶⁵ Eğer cerh-ta'dîl uzmanlarından

61 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, II, 206; Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfiyeti'l-İrâkî*, nşr. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1420/1999), 255. Râvinin âdil sayılması için müslüman olmasından başka bir şart aramayanların bu görüşe sahip olmaları bazıları tarafından makul görülmemiştir. Çünkü bu, müslüman olduğunun sâbit olması durumunda böyle olabilir. Söz konusu kişi ise *mechûlü'l-'ayn*, yani kimliği, kişiliği bilinmeyen birisidir. Dolayısıyla müslüman olduğu henüz bilinmiyor. Hal böyleyken sırf müslüman olmasının adâlet için yeterli olacağı fikrinden hareketle *mechûlü'l-'ayn* olan râvinin rivâyetinin mutlak anlamda makbûl olacağını ileri sürmek nasıl mümkün olsun? Bk. Burhâneddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fi şerhi'l-Elfiyye*, nşr. Mâhir Yasin el-Fahl (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 1/625.

62 Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-Tebşire ve't-tezkire*, nşr. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/350; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/205; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, 255.

63 Dârekutnî, *Sünen*, 4/227.

64 Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-Tebşire ve't-tezkire*, nşr. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/351.

65 İrâkî, *Şerhu't-Tebşire ve't-tezkire*, 1/351.

birisi onu tezkiye etmişse kabul edilir. Aksi halde kabul edilmez. Bu Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kattân'ın (öl. 628/1230) tercihidir.⁶⁶

İbn Hacer de eğer bu *mechûl râviden* hadisi rivâyet eden tek kişinin dışında başka birisi bu râviyi tezkiye ederse o takdirde en sahih görüşe göre rivâyetinin kabul edileceğini ifade etmiştir. Hatta işin uzmanı olması durumunda bu *mechûl râviden* hadisi rivâyet eden tek kişinin de tezkiyesinin yeterli olacağını kaydetmiştir.⁶⁷ İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de bir hadis hakkındaki ifadeleri şöyledir:

İsnâdı sağlamdır. Hakkında söylenebilecek en önemli illeti, Züh-rî'nin (öl. 124/741) onu Nebhân'dan rivâyette tek kalmasıdır. Bu ise sıhhatini zedeleyecek bir kusur değildir. Zira Züh-rî'nin tanıdığı ve "Ümmü Seleme'nin mükâtebi" olarak tanıttığı ve herhangi birinin cerhetmediği kişinin rivâyeti reddedilmez.⁶⁸

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) sahabeden Ebû Rukâ-ne'nin hanımından ayrılmasıyla ilgili bir rivâyetin⁶⁹ akabinde şunları söyler:

Bu hadisin tek illeti, İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) bunu Ebû Râfi''in oğullarından birinden rivâyet etmiş olmasıdır. Bu kişi ise *mechûldür*. Ancak tâbiinden bir zattır. Diğer taraftan İbn Cüreyc sikâ ve âdil hadis imamlarındandır. Âdil râvinin herhangi birinden hadis rivâyet etmesi, hakkında herhangi bir cerh hükmü bilinmediği sürece o kişi için ta'dîl sayılır. Ayrıca hadislerde yalan, tâbiin döneminde pek bilinen bir şey değildir. Özellikle Medîneli tâbiinde ve Hz. Peygamber'in âzatlıları için, ayrıca insanların şiddetle ihtiyaç duyacakları böylesine önemli bir hadis için yalan söz konusu olamaz.⁷⁰

Dolayısıyla meselenin birtakım kayıtlarla ele alınması daha isabetli görünmektedir. Nitekim İbn Kesîr (öl. 774/1373) ismi açıklanmayan *mübbhem râvi*, ya da ismi açıklandığı halde kimliği bilinmeyen (*mechû-lü'l-'ayn*) râvinin rivâyetini, bildiğimiz hiçbir âlimin kabul etmediğini kaydetmiş, devamla söz konusu râvinin, tâbiin döneminde ve Hz.

66 Irâkî, *Şerhu't-Tebşire ve't-tezkire*, 1/351.

67 İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 125.

68 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9, 337.

69 Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Sâlih b. Abdulaziz (Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000), "Talâk", 9.

70 İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l Me'âd fi hedy-i hayri'l-'ibâd*, nşr. Şuayp Arnavut, Abdülkadir Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), 807.

Peygamber'in haklarında hayırla şahitlik yaptığı dönemde yaşamış birisi olursa o takdirde rivâyetine kulak verilebileceği ve o rivâyetle bazı yerlerde önümüzün aydınlanabileceğini ifade etmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde ve başka yerlerde bu kabilden birçok hadis mevcuttur.⁷¹

Hakikatte Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde de kendilerinden yalnızca bir şahsın rivâyetinde bulunduğu sahâbeden hadis nakledilmiştir.⁷² Konuya ışık tutması açısından son değerlendirme olarak Zehebî'nin bu hususta söylediklerini aktarmak uygun olacaktır. O şöyle der:

Mechûl râvilerle gelince,⁷³ eğer bu râvi kibâru't-tâbiîn (tâbiîn'in büyüklerinden) ya da orta yaşlılarındansa, usûle aykırı olmayıp lafızlarında zayıflık olmadıktan sonra rivâyet ettiği hadis tahammül edilir ve hüsn-i zanla karşılanır. Eğer bu kişi sığâru't-tâbiîn (tâbiîn'in küçüklerindense) o takdirde temkinli davranılır ve netice, ondan hadisi rivâyet eden kişinin büyüklüğü, rivâyeti araştırıp araştırmadığına göre değişir. Eğer etbâu't-tâbiîn ve daha sonraki nesilden biriye o takdirde onun rivâyet ettiği haber özellikle tek kalması durumunda daha zayıf olur.⁷⁴

2.1.2. Mechûlü'l-hâl/Mestûr Olan Râvinin Rivâyeti

Mechûlü'l-hâl ya da *mestûr* râvinin rivâyetinin hükmü hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler mutlak anlamda reddedileceğini ve cumhûrun bu görüşte olduğunu ifade ederken⁷⁵ birçoğu ise mutlak anlamda kabul edileceğini kaydetmiştir. Zira kimliğini bilmek adâletini bilmeye ihtiyaç bırakmaz.⁷⁶ Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁷⁷ İbnü's-Salâh bazı Şâfiî âlimlerin

71 Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmî'l-hadis*, nşr. Fâzıl Mahmud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/20011), 142.

72 Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Zayıf Hadis* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 206; *Sahîh*'te kendisinden sadece bir râvinin rivâyetinde bulunduğu sahâbe sayısı ve diğer hususlar için bk. Osman Aydın, "Râvinin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı "el-Câmiu's-Sahîh Özeline", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017 16/32, 760-763.

73 Mutlak kullanıldığında *mechûlü'l-ayn* kastedildiği için bu konu başlığı altında aktarıldı.

74 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Dîvânü'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nehda, 1387/1967), 478.

75 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 126; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/213.

76 Emîr es-San'ânî, *Tavzîh*, 2/192

77 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/214; Zerkeşî, *en-Nüket*, 265.

bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Onlardan Süleym b. Eyyüp er-Râzî bunu kesin bir şekilde ifade edip şöyle demiştir:

Haber verme/hadis nakletme olayı râvi hakkında hüsn-i zan beslemeye bağlıdır. Ayrıca rivâyetler(in çoğu) bâtnî adâletlerini bilmenin imkânsız olduğu râvilerde bulunmaktadır. Dolayısıyla zâhir adâletle yetinilmesi gerekir. Bu noktada rivâyet şâhitlikten farklıdır. Çünkü şâhitlik hâkimlerin huzurunda yapıldığı için orada bâtnî adâletin bilinmesi imkânsız değildir. Bu nedenle şâhitlikte hem zâhirî hem de bâtnî adâlet itibara alınmıştır.⁷⁸

İbnü's-Salâh kendisi de özellikle hadis kitaplarında rivâyetleri kaydedilmiş râviler için bu görüşe meyletmiştir. Zira birçok meşhûr hadis kitabındaki uygulama da bu yöndedir ve mezkûr kitaplarda ismi geçen çoğu râvinin hayli zaman önce vefât etmeleri nedeniyle iç yönüyle adâlet durumlarını bilmek artık imkânsızdır.⁷⁹

Özellikle ilk üç nesilden rivâyetleri Buhârî ve Müslim gibi *sahîh* hadis kaynaklarında bulunan *mestûr* râvilerin iç yönüyle adâletlerini tespit etmenin artık imkânsız olduğu, dolayısıyla söz konusu rivâyetlerin kabul edilmemesi durumunda birçok şer'î hükmün boşa çıkacağı gerekçesiyle *mestûr* râvinin rivâyetinin kabul edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁰

Bazı âlimler de bu hususta tevakkuf edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Zerkeşî, hadisçilerden ve diğerlerinden birçok muhakkik âlimin bu görüşte olduğunu kaydetmiştir. Ebû Hâtim ve Tirmizî bu düşünceye sahiptir.⁸¹ İbn Hacer de bunu en isabetli görüş bulur. Buna göre *mestûr* gibi adâlet durumu ihtimalli râvilerin rivâyeti hakkında mutlak anlamda müsbet ya da menfî bir şey söylemek doğru değildir. Bilakis böyle bir rivâyetin durumu, râvisin hâlinin açığa çıkmasına bağlı olmalıdır. Dolayısıyla râvinin adâlet durumu belirlenene kadar tevakkuf etmek gerekir. Nitekim Cüveynî de bunu kesin bir görüş

78 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 112.

79 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 112.

80 Abülhâyy el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebû'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1425/2004), 243 (dip. 51).

81 Zerkeşî, *en-Nüket*, 266.

olarak belirtmiştir. İbnü's-Salâh'ın müfesser bir cerh ile cerhedilmeyen râvi hakkındaki görüşü de bunun gibidir.⁸²

Nihayetinde bir hadisin sıhhat durumu hakkında hüküm vermek, râvisinin adâletine bağlıysa o halde adâlet durumu ihtimalli olan râvilerin rivâyetleri hakkında kesin bir yargıya varmamak, hâlinin açığa çıkmasını beklemek en isâbetli ve ihtiyatlı olan yol olsa gerektir.

İbn Hacer'in bu görüşü Cüveynî'ye tâbî olarak dile getirdiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm (öl. 456/1046) da bu görüşü dile getirmiş ve fâsık mı âdil mi, gâfil mi yoksa hıfz ve zabt sahibi biri mi olduğu bilinmeyen bir râvi hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini, adâlet, zabt ve hıfz sahibi olduğu açığa çıktığında haberinin kabul edilmesi; hıfzının ve zabtının yetersiz olduğu anlaşıldığında da terk edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸³

Dârekutnî'nin, tek râvisi olup rivâyet ettiği hadiste tek kalan kişinin rivâyeti için “Bir başkası ona muvâfakat etmediği sürece tevakkuf edilmesi gerekir.”⁸⁴ şeklindeki ifadesi de bu bağlamda önemlidir. Zira onun bu görüşünü her ne kadar *mechûlü'l-'ayn* kapsamında değerlendiresek de *mechûlü'l-'ayn*'dan daha iyi bir mertebede olan *mechûlü'l-hâl* râvi için öncelikle aynı şeyi söylemeye bir engel olmasa gerektir.

Cüveynî'nin bu paraleldeki değerlendirmeleri şu şekildedir:

Kendisinden adâletin zıddı bir durum zâhir olmamış, ancak iç yönüyle adâlet durumu da bilinmeyen kişi anlamındaki *mestûr râvinin* rivâyeti hususunda hadisçiler tereddütte kalmışlardır. Muteber usûlcülerin meylettikleri görüş böyle bir râvinin rivâyetinin kabul edilmemesidir. Bizde (Şâfîilerde) kesin olarak belirtilen görüş de budur... Benim tercihim, *mestûrun* rivâyetinin reddi ya da kabulü hususunda mutlak anlamda bir şey söylememektir. Doğrusu şudur: Âdil râvinin rivâyeti makbûldür. Fâsık râvinin rivâyeti ise reddedilir. *Mestûr râvinin rivâyeti* ise hâlinin/adâlet durumunun tebeyyün etmesine/açığa çıkmasına mevkuftur. Örneğin bir şeyin helâl olduğuna inansak,

82 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 126. İbnü's-Salâh müfesser olmayan (sebebi açıklanmayan) bir sözle yapılan cerhin kabul edilmeyeceğini, bu hususta cerh sebebine bakıp hüküm vermek gerektiğini söylemiştir. Zira birinin cerh olarak inandığı şey, hakikatte cerh sebebi olmayabilir (bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 106.)

83 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm el-Endülûsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), 1/138.

84 Dârekutnî, *Sünen*, IV/227.

bir *mestûr* râvi de haram olduğunu ifade eden bir haber nakletmiş olsa, bu durumda benim kanâatim söz konusu *mestûr* râvinin hâline dâir araştırma sonuçlanıncaya kadar o helâl kabul ettiğimiz şeyden kendimizi alıkoymamız gerektiğidir...⁸⁵

2.2. Mütâbaat Halinde Mechûl Râvinin Rivâyeti

Zayıf hadislerin bir kısmı aynı lafızla ya da aynı manayı ifade eden başka bir lafızla gelmiş farklı isnâdlarla desteklenmek suretiyle zayıf hadis olmaktan çıkabilir. O halde hangi derecedeki zayıflığın, ya da hangi zayıflık sebeplerinin *mütâbi'* ya da *şâhid*lerle ortadan kalkabileceği incelenmelidir.

Konu çerçevesinde aktarılabilecek bazı ifadeler Tirmizî tarafından dile getirilir. O, *hasen hadis* hakkında şöyle der: “İsnâdında yalanla ithâm edilen bir râvi bulunmayıp şâz olmayan ve benzeri başka bir tarîkten de rivâyet edilen hadis bize göre *hasen hadistir*. ”⁸⁶

O halde Tirmizî'ye göre *mechûl râvinin* rivâyet ettiği hadis, sırf *cehâletü'r-râvi* nedeniyle zayıf kabul edilmişse, *mütâbi'* ya da *şâhidi* olması durumunda *hasen hadis* kapsamında değerlendirilmiştir. İbnü's-Salâh, *hasen hadise* dair muhaddislerin ifadeleri ve uygulamaları üzerine iyice kafa yordüğünü ve neticede onların bu konudaki görüşlerinin tamamını da kapsayacak şekilde *hasen hadis*in iki kısım olduğunu tespit ettiğini ifade ederek şunları dile getirir:

Birincisi, isnâdında hadis rivâyetine ehliyeti sâbit olmamış *mestûr* bir râvi bulunan hadistir. Ne var ki bu râvi, rivâyetinde çokça hata yapan gaflet sahibi, ya da yalanla itham edilen biri değildir. Yani hadiste kasıtlı olarak yalan söylediği bilinmeyen ya da hakkında başka bir fisk sebebi zâhir olmamış biridir. Bununla birlikte hadis metninin aynısı ya da benzeri, bir ya da birden çok tarîkle rivâyet edilerek *mütâbi'* ya da *şâhid*le desteklenmek suretiyle güç kazanıp şâz ya da münker olmaktan çıkmıştır. Tirmizî'nin *hasen hadise* getirdiği tarif bu çerçevede değerlendirilir...⁸⁷

İbn Hacer, râvinin zabtındaki kusurdan dolayı hadis *hasen li-zâtihi* olarak adlandırıldığını ve buradaki *hasenliğin* hâricî bir se-

85 Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmi'atu Katar, 1399), 1/614, 615.

86 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, 1/384.

87 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 31.

bebten kaynaklanmadığını belirtmiş, hâricî bir sebeple *hasen* olma vasfı kazanan hadisin başka yollarla desteklenmek (i'tizâd) suretiyle hasenliği kazandığını ifade ederek bunu da *mestûr* râvinin rivâyet ettiği hadisle örneklendirmiştir.⁸⁸ Yine İbn Hacer râvinin kusurlarından onuncusu olarak zikredilen *sûu'l-hıfzdan* (hafıza bozukluğundan) bahsetmiş, ardından hafıza problemi olan böyle bir râvinin sıhhat derecesi bakımından en az kendisine müsâvî ya da kendisinden daha kuvvetli bir râvinin rivâyetiyle desteklendiğinde söz konusu hadisin *hasen* mertebesine çıkacağını belirtmiş ve bunu da *muhtelit*⁸⁹ ve *mestûr* râvi ile irsâl ve tedlîs yapan râvilerin ilgili rivâyetleri ile örneklendirmiştir.⁹⁰

Süyûtî, farklı iki tarîki olup her biri müstakil olarak düşünüldüğünde delil olmaya elverişli olmayacak derecede zayıf olan bir hadisle ihticâc etmekte herhangi bir problem olmadığını ifade etmiştir. Nitekim *mürsel* hadiste durum böyledir. *Mürsel* hadise, aynı şartlarda başka bir *mürsel* hadis muvâfakat ettiğinde ya da başka bir yolla *müsned* olarak rivâyet edildiğinde onunla ihticâc edilir.⁹¹ Yine Süyûtî; *irsâl*, *tedlîs* ve *cehâletü'l-hâl*'den kaynaklanan zayıflığın, söz konusu hadis başka bir tarîkle gelmesi durumunda ortadan kalkacağını ifade etmiştir.⁹² Onun talebesi olan Şa'rânî (öl. 973/1565) ise *el-Mîzân*'da şöyle der:

Muhaddislerin geneli, tarîklerinin çok olması durumunda zayıf hadisle ihticâc etmişler ve kimi zaman o hadisi sahih hadise, kimi zaman da hasen hadise ilhâk etmişlerdir. Bu çeşit zayıf hadis, Beyhakî'nin müctehid imamların ve ashabının görüşlerini temellendirme maksadıyla telif ettiği *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında çokça bulunur. Beyhakî, müctehid imamın ya da ashâbından birinin görüşüne delil olarak getireceği sahih ya da hasen bir hadis bulamadığında, farklı tarîklerini sıralayarak zayıf hadis getirir ve 'Bu tarîkler birbirini destekler' der.⁹³

88 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 78.

89 Bir terim olarak *İhtilât*, hadis râvîsinin aklî dengesinin bozulması, gözlerini veya kitaplarını kaybetmesi neticesinde hadis rivâyetinde hatalarının doğruları kadar veya fazla olmasıdır. M. Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât* (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 39.

90 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 129, 130.

91 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 117.

92 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 130.

93 Tânevî, *Kavâ'id*, 82.

Tâhir el-Cezâirî de zayıf hadisin zayıflığının (hâricî unsur) sebebiyle ortadan kalkmasının kimi zaman mümkün olduğunu, bazen de mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Buna göre hadisteki zayıflık, bazı râvilerinin –sıdk ve diyânet ehli olmalarıyla beraber- hafızalarındaki bir problemden kaynaklı ise bu durumda rivâyet ettiği hadis başka tarikle de gelmişse, mevzu bahis râvinin ilgili rivâyeti koruduğu, zabtında herhangi bir kusur meydana gelmediği anlaşılır. Bu sebeple de hadis, zayıflıktan hasen hadis mertebesine çıkmış olur. Hadisteki zayıflığın *irsâl*, *tedlis* ya da bazı râvilerinin *cehâlet* vasfını hâiz olmalarından kaynaklanması durumu da böyledir.⁹⁴

Netice itibarıyla herhangi bir hadisin bağımsız olarak sırf isnâdıyla değerlendirilip, isnâdında *cehâlet* vasfını hâiz olan bir râvi bulunması nedeniyle zayıf görülmesi, o hadisin gerçekte zayıf olmasını gerektirmez. Söz konusu hadisin kuvvetçe kendine denk ya da daha üst mertebede başka isnâdlarla gelen *mütâbi'* ya da *şâhidlerinin* olması durumunda zayıflığın bertaraf edilebileceği ve bu sayede *mechûl râvinin* rivâyetinin *hasen* mertebesine çıkabileceği ve ahkâmda delil olarak kullanılabilmesi söylenebilir. Dolayısıyla bağımsız anlamda *mechûl râvinin* rivâyetinin hükmü problemlili görülse de herhangi bir *mütâbi'* ya da *şâhidinin* olması durumunda bu problem söz konusu değildir. Zira yukarıdaki nakillerde de görüldüğü üzere *mechûl râvinin* rivâyetindeki zayıflık, *za'f-ı yesîr* (az zayıflık, civârî unsurlarla telâfi edilebilir zayıflık) olarak görülmüştür.

Ayrıca hafıza bozukluğu, hadis rivâyetinde aranan *adâlet* vasfına sahip olmama, *irsâl* ve *tedlis* yapma gibi kusurları nedeniyle zayıf kabul edilen bir râvinin rivâyet ettiği hadis, başka tarîklerle desteklenmek suretiyle *hasen hadis* mertebesine ve hatta *sahih li-gayrihî* mertebesine çıkabiliyorsa, adâlet durumu belli olmayan ancak bununla birlikte âdil olma ihtimâli de bulunan *mechûl râvinin* rivâyetinin de aynı şekilde *hasen* veya *sahih* vasfını kazanması mümkündür.

3. Hanefî Usûlcülerine Göre Mechûl Râvinin Rivâyetinin Hükmü

Hanefî usûlcülerine göre kavramsal mâhiyet açısından *mechûl* ile *mestûr* arasında önemli bir fark olmasa da usûl kitaplarına ba-

94 Cezâirî, *Tevcîhu'n-nazar*, 362.

kıldığında bu kavramların kullanımı arasında bir farklılık olduğu görülmektedir. Usûlcüler *mechûl* konusunu müstakil olarak ele alıp beş kısma ayırmakta ve *mechûl râvinin* rivâyetinin –belli şartlar çerçevesinde– makbûl olduğunu ifade ettikten sonra bundan ilk üç nesilden (*kurûn-i selâse*) sonraki râvinin rivâyetini istisna etmekte ve onun rivâyetinin makbûl olmadığını belirtmektedirler. *Mestûr râviden* bahsettiklerinde ise, onun rivâyetinin makbûl olmadığını ifade ederek bundan da ilk üç nesli istisna ederler. Dolayısıyla bu açıdan konu iki başlık halinde sunulup usûl kaynaklarındaki ilgili nakillere temas edilecektir.

İmam Ebû Hanîfe'nin *mestûr râvi* ile ilgili görüşü hakkında ilk dönem kaynaklarında açıkça bir ifadeye rastlanmamıştır. Hasan b. Ziyâd'ın (öl. 204/819) Ebû Hanîfe'den nakline göre *mestûr râvi*, haberlerin rivâyeti hususunda âdil râvi konumundadır. Zira “*Müslümanlar birbirleri hakkında âdildir.*”⁹⁵ anlamındaki hadis gereği zâhirî adâleti sâbittir.⁹⁶

İlk dönem kaynaklarında konuyla ilgili pek bir detaya rastlanmasa da *sikâ* olup olmadığı bilinmeyen (*mestûr*) bir adamın verdiği haberle amel etmenin hükmü hususunda İmam Muhammed'in bazı ifadeleri bulunmaktadır. O, *el-Asl'* in “İstihsân” bölümünde şöyle der:

Adamın birisi yolculukta namaz için konaklayıp konakladığı yerde bir kabin içinde bir miktar su bulsa ve birisi de ona o suyun pis olduğunu veya bir çocuğun içine bevlettiğini veya içerisine onu pisleten kan ve dışkı gibi bir şey düştüğünü haber verse, bu durumda kişinin haberi veren adamın hâline bakarak hüküm vermesi gerekir: Eğer adamı tanıyor ve âdil, müslüman ve makbûl birisi olduğunu biliyorsa bu durumda o suyla abdest almaması, teyemmüm yapıp namazını kılması gerekir. Haberi veren kişi köle olsa ya da müslüman hür bir kadın olsa veyahut sözünde güvenilir âdil bir câriye olsa da hüküm aynıdır.

Eğer haberi veren kişi *sikâ* değilse veya *sikâ* olup olmadığını bilmiyorsa, bu durumda kişi bakar; eğer haberi veren söz konusu şahıs, kişinin zann-ı gâlibine göre söylediğinde doğru sözlü ise

95 Dârekutnî, *Sünen*, 5/369. (المُسْلِمُونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا مَجْلُودٌ فِي حَدِّ أَوْ مُجْرَبٌ فِي شَهَادَةٍ) (زُورٌ أَوْ ظَنِينٌ فِي وِلَاءٍ أَوْ قَرَابَةٍ)

96 Serahsî, *Usûl*, I/370.

yine abdest almaz, teyemmüm alır. Eğer zann-ı gâlibine göre yalancı birisi ise bu durumda da sözüne itibar etmez, o suyla abdest alıp namazını kılar.⁹⁷

Ardından İmam Muhammed bu görüşünü Hz. Ömer'in bir uygulaması ile delillendirir. Buna göre Hz. Ömer bir sefer esnasında suyun toplandığı bir havuzun başına geldiğinde yanındaki 'Amr b. el-'Âs, suyun sahiplerinden birine yırtıcı hayvanların o sudan içip içmediğini sorar. Ancak Hz. Ömer adamın cevap vermesine mâni olur. Dolayısıyla Hz. Ömer, tanımadığı o şahsın haberini itibara almıştır. Aksi takdirde onu cevap vermekten alıkoymazdı.⁹⁸ Görüldüğü üzere İmam Muhammed, *mestûr* kavramını kullanmasa da sikâ olup olmadığı bilinmeyen bir râvinin haberi hakkında zann-ı gâlible hüküm verileceğini ifade etmiştir. Nitekim Serahsî de İmam Muhammed'in söz konusu ifadelerine atıfta bulunarak ona göre '*mestûr*un haberinin fâsıkın haberi gibi' olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

3.1. İlk Üç Nesildeki Mechûl Râvinin Rivâyeti

Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039), selefin kendisinden nakilde bulunması ve o rivâyetle amel etmeleri durumunda *mechûl râvinin* rivâyetinin hüccet olacağını ifade etmiştir. Selefin, amel ettiği sâbit olmasa bile reddetmeyip aktardıkları *mechûl râvinin* hükmü de aynıdır.¹⁰⁰ Zira herhangi bir hadisin nakli, temelde amel etme gâyesine matuftur. Şayet ilgili rivâyetle amel edilmesi câiz olmasaydı böyle bir durumda onların bu rivâyeti sadece nakledip susmaları helâl olmazdı.¹⁰¹ Ardından Debûsî bunu biraz daha açarak şöyle der:

Selefin *mechûl râviden* aktardığı ancak amel ettiği bilinmeyen bir hadisle, kıyâsa uygun olması durumunda amel edilir. Kıyâsa uygun değilse amel edilmez. Zira böyle bir râvi, şüphesiz mertebe bakımından Ebû Hureyre'den çok daha aşağıdadır. (Ebû Hureyre'nin

97 Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1433/2012), 2/244.

98 eş-Şeybânî, *el-Asl*, 2/244.

99 Serahsî, *Usûl*, 1/370. (أما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على أن خبره كخبر (الفاسق)

100 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182. (وأما المجهول فنخبره حجة إن نقل عنه السلف، وعملوا به لما ذكرنا في (الباب الأول وكذلك إن سكتوا عن الرد وإن لم يظهر العمل به

101 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182.

rivâyetleri kıyâsa aykırı olması durumunda ‘Hanefî usûlcülere göre’ reddedilebiliyorsa *mechûl râvinin* rivâyeti de öncelikle kıyâsa arz edilerek değerlendirilebilir.)¹⁰²

Ardından Debûsî bunu Ma’kıl b. Sinân’ın rivâyeti¹⁰³ ile delillendirmiştir. Zira *mechûl* bir râvi olan Ma’kıl b. Sinân’ın söz konusu rivâyetini Abdullah b. Mes’ûd kabul ederken Hz. Ali kıyâsa aykırı bulduğu için reddetmiştir. Debûsî, “adâlet ve zabt durumu bilinmeyen böyle *mechûl* bir râvinin rivâyeti nasıl kabul edilebilir?” şeklindeki bir suâli ise şöyle cevaplamıştır:

Adâlet ile meşhûr olmuş bir râvinin, hakkında herhangi bir menfî ifadesi olmaksızın *mechûl* râviden rivâyet etmiş olması onun hakkında bir tezkiyedir. Ayrıca akıl sahibi kimseler hakkında asl olan hüküm, husûsî olarak muayyen bir şahıs hakkında ya da umûmî olarak belli bir cins (nesil, bir dönemin insanları) hakkında aksi bir hüküm sâbit olmadığı müddetçe adâlet ve zabt sahibi olmalarıdır. Bahse konu olan *mechûl râvinin* ise hakkında husûsî anlamda sâbit olmuş bir cerh olmadığı gibi Allah Resûlü’nün de içinde yaşadığı adâlet ve zabtın gâlip olduğu bir dönemde yaşamış bir şahıstır. Tâbiîn ve sâlihlerin hükmü de “*İnsanların en hayırlıları benim içinde bulunduğum topluluk, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir.*” anlamındaki hadis gereği aynıdır. Günümüzde ise *fisk* yaygın olduğu için adâleti sâbit olmadıkça *mechûl râvinin* rivâyeti kabul edilmez.¹⁰⁴

Ardından Debûsî, Ebû Hanîfe’nin ta’dîl/tezkiye edilmeden şâhidin şâhitliği ile hüküm verilebileceğine dair görüşünün de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zirâ Ebû Hanîfe üçüncü nesildendi.

102 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 182.

103 Rivâyete göre adamın biri herhangi bir mehir takdir etmediği bir kadınla nikâhlanmış, henüz zifafa girmeden de vefat etmiştir. Bunun üzerine kadının durumu Abdullah b. Mes’ûda sorulduğunda o, “Kadın tam bir mehir hakkına sahiptir, iddet beklemelidir, mirastan da pay sahibidir.” şeklinde hüküm vermiş, ardından da Ma’kıl b. Sinan Hz. Peygamberin de Birve’ bnt. Vaşık adındaki bir kadın hakkında aynı hükmü verdiğini söylemiştir. Bk. Ebû Dâvud, “Nikâh”, 32.

104 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 182.

Hanefî usûlcüleri özellikle Serahsî ve Pezdevî'den sonra ilk üç nesildeki *mechûl râvinin* rivâyetini beş kısımda¹⁰⁵ ele almışlardır.¹⁰⁶ Aslında incelendiğinde bu kısımların içerik olarak büyük oranda Cessâs ve Debûsî'nin açıklamalarında da mevcut olduğu söylenebilir.

1. Selef/Fukahâ nezdinde rivâyeti meşhûr olmuş ve hadisi rivâyet edilmiş olan *mechûl râvinin* rivâyeti: Selefin rivâyetini kabul ettiği ve rivâyetinin nakline cevaz verdiği bu türde bir *mechûl râvi*, rivâyet hususunda meşhûr râvi konumundadır.¹⁰⁷ Zira selef, fıkıh, zabt ve takvâ sahibi kimseler olup¹⁰⁸ din hususunda kusurda bulunmak ile ithâm edilmemiş kimselerdi. Ayrıca onlar, kendilerine göre sahîh olmadığı müddetçe hadisi kabul etmezlerdi. Dolayısıyla onların herhangi bir râvinin hadisini kabul etmeleri râvinin adâlet ve zabt sahibi biri olduğunu bilmeleri ya da kendilerine başka kanallardan gelen hadislerle muvâfık olması veya bazı meşhûr râvilerin söz konusu râviden rivâyette bulunmuş olmalarına dayanmaktaydı.¹⁰⁹ Netice olarak bu türden bir *mechûl râvinin* *cehâlet* vasfı bir nevî tezkiye yoluyla kalkıp rivâyetinin makbûl olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Pezdevî'nin ifadeleri de bunu göstermektedir.¹¹⁰

2. Selefin nezdinde meşhûr olup herhangi bir tenkîde tâbi tutmadıkları *mechûl râvinin* rivâyeti: Rivâyet ettiği hadis selef nezdinde meşhûr olan ve bununla birlikte reddetmedikleri, hükmü hakkında menfî herhangi bir şey söylemedikleri *mechûl râvinin* rivâyet ettiği bir hadis de Hanefî usûlcülerine göre meşhûr râvinin rivâyet ettiği hadis konumundadır. Zira beyâna ihtiyaç duyulduğu yerde sükût etmek beyândır.¹¹¹ Başka bir ifade ile ihtiyaç tahakkuk ettiği halde susmak, ancak söz konusu rivâyete dair müspet kanâat taşıması

105 Serahsî, *Usûl*, 1/342. (ورواية هذا النوع على خمسة أوجه: أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية) عنه، والثاني أن يسكتوا عن الطعن فيه بعدما يشتهر، والثالث أن يختلفوا في الطعن في روايته، والرابع أن يطعنوا (في روايته من غير خلاف بينهم في ذلك، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم)

106 Serahsî, *Usûl*, 1/342; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/561-565; Ahsîkesî, *Muntehabü'l-Hüsâmî*, 142, 143; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/14-16; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/222; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 2/324; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/678-679. vd.

107 Serahsî, *Usûl*, 1/342; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/561.

108 Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/679.

109 Serahsî, *Usûl*, 1/343; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/561.

110 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/561. (صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة)

111 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/562.

durumunda caiz olabilir. Dolayısıyla selefin bir rivâyet karşısında herhangi bir kanâat belirtmeleri ilgili rivâyeti onayladıkları anlamına gelmektedir.¹¹²

3. Selefin rivâyetini kabul ya da red hususunda ihtilâfa düştükleri *mechûl râvinin* rivâyeti: Bazılarının kabul edip bazılarının reddettiği *mechûl râvinin* rivâyeti de Hanefî usûlcülerine göre makbûldür. Zira meşhûr fakihlerden bazılarının bir hadisi kabul etmeleri, o hadisi bizzat kendilerinin rivâyet etmesi gibidir. Bunun da en güzel örneğini yukarıda aktarılmış olan Ma'kûl b. Sinân rivâyeti teşkil etmektedir. Zirâ ilgili rivâyeti Abdullah b. Mes'ûd duyduğunda çokça sevinip kabul ederken, Hz. Ali ise "Ökçelerine bevleden bir bedevînin sözüne mi güvenelim, ona miras yeter!" diyerek reddetmiştir.¹¹³

Serahsî, ilgili rivâyet hususunda ilk nesilde ihtilâf söz konusu olması nedeniyle "Biz bu rivâyeti alırsınız." demiştir. Zira ikinci nesildeki Alkame, Mesrûk, Hasan ve Nâfi' b. Cübeyr gibi fakihler bu rivâyeti kabul etmişlerdir. Dolayısıyla fukahânın, rivâyetini kabul etmesi nedeniyle râvi âdil kabul edilmiştir. Burada sanki Hz. Ali, kendince kıyâsa aykırı bulduğu için söz konusu râvinin rivâyetini reddetmiş, Abdullah b. Mes'ûd da aynı gerekçeyle rivâyetini kabul etmiştir.¹¹⁴ İsmi geçen fakihlerin söz konusu rivâyeti kabul edip rivâyet etmeleriyle râvinin adâleti sâbit olmuştur. Bununla birlikte o, âdil râviler döneminde yaşamış, ayrıca kendi kabîlesinden Ebu'l-Cerâh gibi bazı kimseler de ona muvâfakat etmiştir.¹¹⁵ Sonuç olarak bu nevî *mechûl râvinin* rivâyeti kıyâsa uygun olması durumunda kabul edilir.

112 Serahsî, *Usûl*, 1/343; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/679.

113 Serahsî, *Usûl*, 1/343; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/562; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/679-681.

114 Serahsî, *Usûl*, 1/343. Bu noktada "ilgili rivâyetin kıyâsa aykırı olma vechi nedir?" şeklinde bir soru akla gelmektedir. Böyle bir soruya ise şu şekilde cevap verilmiştir: Mehîr, hukûkî olarak nikah akdinde *bud'a'ya* (kadından istifade edilen organına) karşılık verilen bir bedeldir. Dolayısıyla *ma'kûdun aleyh* olan organ, cinsel ilişkiden önce ölüm gerçekleşmesi durumunda herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Bu nedenle kadın, karşılığında bir bedeli hak etmez. Bu durum cinsel ilişkiden önce gerçekleşen boşamaya benzemektedir. Nasıl ki orada kadının mehîr hakkı yoksa, ilişkiden önce ölüm gerçekleşmesi durumunda da mehîr hakkı olmaz. Bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/562; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/681. Hanefîlere göre ise bu rivâyet kıyâsa uygundur. Zira mehîr, nikâh akdinin kendisi ile vâcib olur, ölüm ile de tamamen sübûtiyet kazanır. Bu durum da aynen nikâh akdiyle vâcib olup cinsel ilişkiyle tamamen sübûtiyet kazanması gibidir. Dolayısıyla ilgili rivâyet Hanefîlere göre kıyâsa uygun olduğu için kabul edilmiştir. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/563.

115 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/564.

4. Selefin, rivâyetini ittifakla reddettikleri *mechûl râvinin* rivâyeti: Selefin herhangi bir farklı görüş aktarılmaksızın rivâyeti hususunda olumsuz kanâat bildirdiği *mechûl râvinin* rivâyetiyle -kıyâsa aykırı olması durumunda¹¹⁶ amel etmek câiz değildir.¹¹⁷ Rivâyet ettiği hadis de *münker* ya da *müstenker* olarak adlandırılır.¹¹⁸ Zira selef, Allah Resûlü'nden geldiği sâbit olmuş bir hadisi reddedip onunla ameli terk etme ve ona rağmen kıyâs/ictihâd ile amel etmekle ithâm edilmişlerdir. Dolayısıyla onların bir râvinin rivâyetini reddetmekte ittifak etmiş olmaları, o râviyi ilgili rivâyetinde hataya ve *vehme* nispet ettiklerine delildir. Herhangi bir râvi “Ben filân rivâyetimde *vehm* ile hareket ettim.” dediğinde nasıl ki rivâyetiyle amel edilmiyorsa burada da daha üst mertebede bir delil ortaya çıktığı için (ki o da selefin ittifakla rivâyetini reddetmesiydi) söz konusu râvinin rivâyetiyle amel edilmez.

Buna gösterilen örneklerden biri Fâtımâ bnt Kays rivâyetidir. Eşi kendisini üç talâk ile boşamış olan Fâtıma bnt. Kays, sorulduğunda Allah Resûlü'nün kendisi için ne nafaka ne de süknâ hakkı olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer bu rivâyet karşısında “Allah'ın Kitâb'ını ve peygamberinin sünnetini, doğru mu söylüyor yanlış mı söylüyor bilmediğimiz bir kadının sözünüyle terk edemeyiz!” deyip rivâyetini reddetmiştir.¹¹⁹ İsâ b. Ebân, buradaki ‘Kitâb ve Sünnet’ ten kastın *sahîh kıyâs* olduğunu belirtmiştir. Burada hüküm *kıyâs-ı şebah* (benzerlik kıyâsı) ile sâbit olmuştur. O da her ikisinin de nikâh ile elde edilen mâli bir hak olması bakımından nafaka ile süknânın birlikte itibâra alınması gerektiğidir.¹²⁰

Ayrıca bu rivâyetin, “Onları (iddetleri müddetince) gücünüz nisbetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun..”¹²¹ ve “Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (iddet müddeti içinde) evlerinden çıkarmayın ve

116 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/565; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/682.

117 Serahsî, *Usûl*, 1/343.

118 Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/564.

119 Serahsî, *Usûl*, 1/343. (لاندع كتاب ربنا ولاسنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت); Pezdevî,

120 Serahsî, *Usûl*, 1/344.

121 et-Talâk 65/6.

*onlar da çıkmasınlar*¹²² gibi âyet-i kerîmelere ve daha başka rivâyetlere aykırı olduğu da ifade edilmiştir.¹²³

5. Selef nezdinde rivâyeti meşhûr olmamış ancak herhangi bir tenkîde de uğramamış olan *mechûl râvinin* rivâyeti: Böyle bir râvinin rivâyetiyle amel etmek vâcip değildir. Ancak kıyâsa uygun olması durumunda câizdir. Zira ilk nesilde zâhirî anlamda adâletin sâbit olduğu ifade edilmişti. Bu bakımdan bahse konu olan râvi ilk nesil döneminde yaşamış biri olması açısından zâhiren adâlet sahibidir. Ancak rivâyeti selef nezdinde meşhûr olmadığı için *vehm* ile ithâm edilme durumu ile karşı karşıyadır. Bu sebeple hüsn-i zan çerçevesinde kıyâsa uygun olması durumunda rivâyetiyle amel etmek câizdir, ancak vâcip değildir. Zira vücûb, şer'î olarak bu şekilde zayıf bir rivâyet ile sâbit olmaz. Bu yüzden İmam Ebû Hanîfe *mestûrun* şâhitliği ile hüküm vermeyi câiz görmüş, ancak bunu kâdı için vâcip görmemiştir.¹²⁴

Sonuç itibariyle Hanefî usûl kaynaklarında ilk üç nesilde zâhirî adâlet esas alınarak *mechûl râvinin* rivâyeti hakkında genel anlamda olumlu yaklaşım söz konusu olmakla birlikte kıyâsa uygun olup olmaması ve ikinci nesilde nasıl telakkî edildiği hususları önem arz etmektedir. O halde *mechûl râvinin* rivâyetinin, kıyâs ya da selefın kabûlü gibi ilâve bir destekle desteklenmediği müddetçe mutlak anlamda hüccet olduğu söylenemez. Nitekim Serahsî ve Debûsî'de de bu minvâlde ifadeler olduğu görülür.¹²⁵ Dolayısıyla yaygın bir şekilde Hanefîlere nispet edilen "İlk üç nesildeki *mechûl râvinin* rivâyeti makbuldür." görüşünün mutlak olmayıp bu kayıtlarla birlikte mülâhaza edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

122 et-Talâk 65/1.

123 Geniş bilgi için bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/567-569.

124 Serahsî, *Usûl*, 1/344; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 2/565, 566; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 3/685.

125 Serahsî, *Usûl*, 1, 345; (وأن الحكم في رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو) Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 183 (ويحتمل أن يقال: أن خير المشهور حجة) ما لم يخالف القياس، وخبر المجهول مردود ما لم يؤيد بالقياس ليقع الفرق بين الذي ظهرت عدالته والذي لم تظهر ليكون رد العدل لعارض تهمة وقبول غير العدل بعارض دليل).

3.2. İlk Üç Nesilden Sonraki Mechûl (Mestûr) Râvinin Rivâyeti

Hanefî usûlcüleri, İmam Muhammed'e nispet ederek *mestûr râvinin* rivâyetinin fâsık râvinin rivâyetiyle aynı hükümdede olduğunu aktarırlar. Ardından Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivâyetine göre ise *mestûr râvinin* âdil râvi konumunda olduğu görüşünü nakledeleler. Zira "Müslümanlar birbirleri hakkında âdildirler."¹²⁶ anlamındaki hadis gereği *mestûr râvi* zâhirî anlamda adâlet sahibidir.¹²⁷ Bu yüzden Ebû Hanîfe *mestûr* kimsenin şâhitliği ile hüküm vermeyi câiz görmüş-tür.¹²⁸ Ancak Hanefî usûlcüleri İmam Muhammed'in görüşünün daha sahih olduğunu belirtmişlerdir. Yani Ebû Hanîfe ilk nesillerden sayılması hasebiyle verdiği hüküm kendi döneminin insanları için -zâhirî anlamda âdil oldukları varsayımıyla- doğru kabul edilebilir. Ancak günümüzde ise fisk daha yaygın olduğu için âdil olduğu sâbit olmadığı müddetçe *mestûr* kişinin şâhitliği kabul edilmediği gibi rivâyetine de güvenilmez.¹²⁹ Bu yüzden de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed *mestûr* kişinin şâhitliği ile hüküm vermeyi âdil olduğu tespit edilmediği müddetçe câiz görmemişlerdir.¹³⁰

4. Takrîbu't-Tehzîb Özelinde Kütüb-i Sitte'deki Mechûl Râviler ve Yoğunlaştıkları Dönemler:

4.1. Takrîbu't-Tehzîb

Bilindiği üzere İbn Hacer'in *Takrîb'i*, Mizzî'nin (öl. 7421341) *Kütüb-i sitte* ricâline dair telif ettiği *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* adlı eserini ihtisar edip üçte biri kadar daha ilavede bulunduğu *Tehzîbu't-Tehzîb* adlı eserine yine kendisinin yaptığı ihtisar çalışmasıdır. İbn Hacer bu eserine *Kütüb-i sitte* ricâlinin yanı sıra yine *Kütüb-i sitte* müelliflerinin diğer eserlerinde yer alan hadislerin ricâline de yer vermiştir. Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*, Halku ef'âli'l-'ibâd, Cüz'ü'l-kırâ'e ve *Ref'u'l-yedeyn*, Müslim'in *Mukaddime*, Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*, *Fedâilü'l-ensâr*, *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, *Kitâbü'l-Kader*, *et-Tefer-rüd fî's-sünen*, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* ve *Müsnedü Mâlik*,

126 Dârekutrî, *Sünen*, 5/369.

127 Serahsî, *Usûl*, 1/370.

128 Serahsî, *Usûl*, 1/370; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/565.

129 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182; Serahsî, *Usûl*, 1/370; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, 2/566.

130 Serahsî, *Usûl*, 1/345.

Tirmizî'nin *Şemâilü'n-nebî*, Nesâî'nin *Müsnedü 'Alî*, *Müsnedü Mâlik*, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, *Hasâisu 'Alî* ve İbn Mâce'nin *Kitâbü't-Tefsîr* adlı eserleri ricâli ele alınan eserlerdir.

Toplam 8826 râvinin kısa biyografilerinin yer aldığı eserde ayrıca sonunda, *Tehzîbu't-Tehzîb*'te olmayan kadınlara dair bir bölüm de yer almaktadır.¹³¹ İbn Hacer bu eserinde râvilere dair çok kısa bilgiler aktardıktan sonra ilgili râvilerin rivâyetlerinin yer aldığı eserlere remzlerle işaret etmiştir. Bu bağlamda Buhârî'nin *Sahîh*'i için خ, eğer rivâyet ona göre *muallak* ise ح, Müslim'in *Sahîh*'i için ر, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için د, Tirmizî'nin *Sünen*'i için ت, Nesâî'nin *Sünen*'i için س, İbn Mâce'nin *Sünen*'i için ise ع harflerini kullandığını belirtmiştir.¹³² Aşağıdaki araştırma da bu işaretlere göre yapılmıştır. İbn Hacer bu eserinde isim, lakab, künye ve nisbe bilgilerinin zabtına özel önem vererek râvinin hakkında cerh-ta'dîl açısından söylenen sözlerin en mutedil ve sahîh olanını mümkün olan en kısa ifadelerle belirtmiş ve râvinin hazfettiği hoca ve talebelerinin yerine tabaka bilgisini zikretmiştir.¹³³ Ayrıca *Tehzîbu't-Tehzîb*'de cerh-ta'dîl durumu hakkında herhangi bir şey söylemediği râvilerin cerh-ta'dîl durumlarını da belirtmiştir.¹³⁴ Kitabın en önemli husûsiyetlerinden birisi de yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Hacer'in bu eserde râvilerin cerh-ta'dîline dair ihtilaflara yer vermeden nihâî hükmü bildirmesidir. İbn Hacer'in bu hususta iki yol izlediğinin anlaşıldığı kaydedilmiştir. Buna göre o, kişi hakkında önceki imamların verdiği hükümlerden birisini tercih etmekte veya onun hakkında söylenenlerden hareketle kendisi bir hüküm vermektedir.¹³⁵ Yine İbn Hacer, eserinin mukaddimesinde on iki cerh-ta'dîl mertebesi zikrederek her birinde kullanılan lafızları açıklamış, ardından râvilerin tabakalarını da on iki olarak belirlediğini ifade etmiştir.¹³⁶ Mukaddimedede saydığı bu cerh-ta'dîl mertebeleri ve râvilerin tabakaları, bu kitaba has olup,

131 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 36. (Neşreden'in girişi); M. Tâhir Nûr Velî, *el-Hülâsa fi kütübi ricâli'l-hadis* (Mekke: y.y., ts.), 63; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/524.

132 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 112.

133 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 110.

134 Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *İlmu'r-Ricâl: Ta'rîfuhû ve kütübühû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1433/2012), 116.

135 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 497.

136 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 110.

bunların bir kısmı diğer ricâl kitaplarındaki genel uygulamalardan farklıdır.¹³⁷ Onun bu şekilde her bir râvinin tabakasını zikretmesi, icmâlî anlamda hoca ve talebelerinin ve vefat döneminin bilinmesi gâyesine matuftur.¹³⁸

Söz konusu on iki tabakayı şöyle sıralamıştır:¹³⁹

1- Sahâbe Tabakası

2- Tâbiînin büyükleri: İbnü'l-Müseyyeb (öl. 93/711) gibi.

3- Tâbiînin orta tabakası: Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İbn Sîrîn (öl. 110/729) gibi.

4- Rivâyetlerinin çoğunluğu tâbiîn'in büyüklerinden (ikinci tabakadaki râvilerden) olanlar: Zührî (öl. 124/741) ve Katâde (öl. 117/735) gibi.

5- Dördüncü tabakada olanlardan daha küçük olanlar: Bunlar sahâbeden bir-iki kişiyi görmüş olmakla birlikte bir kısmının sahâbeden hadis aldığı sâbit olmamıştır. Buna da A'meş'i (öl. 148/765) örnek vermiştir.

6- Beşinci tabakadakilerle muâsır olup sahâbeden herhangi biriyle karşılaştığı bilinmeyenler: İbn Cüreyc (öl. 150/767) gibi.

7- Tebe-i tâbiînin büyükleri: İmam Mâlik (v.179/795) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi.

8- Tebe-i tâbiînin orta tabakası: Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/813) ve İbn Uleyye (öl. 193/809) gibi.

9- Tebe-i tâbiînin küçükleri: Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821), Şâfiî (öl. 204/820), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819) ve Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) gibi.

10- Tâbiînle karşılaşmamış tebe-i tâbiînden hadis alanların büyükleri: Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi.

137 Eren, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 497.

138 M. Tâhir, *el-Hülâsa*, 63.

139 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 111-112.

11- Tebe-i tâbiînden hadis alanların orta tabakası: Zühli (öl. 258/871) ve Buhârî (öl. 256/869) gibi.

12- Tebe-i tâbiînden hadis alanların küçükleri: Tirmizî (öl. 279/892) gibi.

Ardından İbn Hacer, vefât târihîni bildiği râvilerin vefât târihlerini zikrettiğini, 1 ve 2. tabakadan olanların hicrî 100'den önce, 3-8. tabakadan olanların hicri 100'den sonra, 9-12. tabakadan olanların ise hicrî 200'den sonra vefât ettiğini, isitsnâları ise ayrıca beyân ettiğini ifâde etmiştir.¹⁴⁰

Eserde İbn Hacer, “tek râvisi olup tevsîk edilmemiş olan râviler”e *mechûl*, “birden fazla râvisi olup tevsîk edilmemiş râviler”e ise *mestûr* ya da *mechûlü'l-hâl* ifadeleriyle işaret ettiğini kaydetmiştir.¹⁴¹ Buna göre İbn Hacer *mechûlü'l-'ayn* olan râvilere *mechûl* lafzıyla işaret etmiştir. *Mechûlü'l-hâl* ile *mestûr* arasında ise kavramsal açıdan bir fark gözetmemiştir.

4.2. Kütüb-i Sitte'de Mechûl Râvi

Yapılan araştırma neticesinde *Takrîbu't-Tehzîb'*te İbn Hacer'in *mechûl* olarak nitelediği toplam 918 kişi tespit edilebilmiştir. İbn Hacer, bu râvilerin 784'ünün rivâyetlerinin *Kütüb-i sitte'*de bulunduğu işaret etmiştir. Bunların bir kısmının rivâyeti, *Kütüb-i sitte'*deki eserlerin ikisi veya üçünde müştereken yer almıştır. Makalenin sınırları açısından bu isimlerin hepsini burada sıralama imkânı bulunmasa da bu istatistiğin sonuçlarını aktarmak uygun olacaktır.

4.2.1. Sahîhayn

Buhârî'nin *Sahîh'*inde toplam 8 *mechûl* râvinin rivâyeti yer almaktadır. İbn Hacer, bunlardan dördünü *mestûr*, diğerlerini ise *mechûl* olarak nitelemiştir.

Mechûl olarak nitelediği râviler şunlardır:

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 112.

¹⁴¹ Bunun bazı istisnaları olabilir. Örneğin İbrahim b. Tarîf eş-Şâmî adlı bir râviyi, tevsîk edildiğini kaydetmesine rağmen *mechûl* olarak nitelemiştir. (bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 129; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1, 69.)

Sa'îd b. Ziyâd el-Ensârî: Medîne'li olup altıncı tabakadandır. Rivâyetin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁴² Ayrıca Ebû Hâtim'in onu *mechûl* olarak nitelediğini aktarmıştır.¹⁴³ Buna ilâve olarak rivâyetin Buhârî'de asıl rivâyet olarak değil de *mutâb'ât* ve *şevâhid* kabilinden zikrettiklerinin arasında yer aldığını söyleyebiliriz.¹⁴⁴

Ebû Muhammed el-Hadramî: Üçüncü tabakadan olup rivâyetin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁴⁵ Buna ilâve olarak rivâyetin *mutâb'ât* ve *şevâhid* kabilinden zikrettiklerinin arasında yer aldığını söyleyebiliriz.¹⁴⁶

Ebû Nasr el-Esedî: Dördüncü tabakadan olup rivâyetin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁴⁷ Buhârî, onun İbn Abbas'tan naklettiği rivâyetini aktardıktan sonra onun İbn Abbas'tan semâ'ının bilinmediğini kaydetmiştir.¹⁴⁸ Burada dikkat çeken nokta ise İbn Hacer'in *Tehzîbu't-Tehzîb*'te aynı râvi hakkında Ebû Zür'a er-Râzî'nin *tevsîk* görüşünü nakletmiş olmasıdır.¹⁴⁹ Oysa o, *tevsîk* edilmemiş râvileri *mechûl* olarak niteleyeceğini ifade etmişti.

Muhammed b. 'Abdurrahmân (Mevlâ benî Zühre): Altıncı tabakadan olup İbn Hacer'in *mechûl* olarak nitelediği râvilerdendir.¹⁵⁰ Bunun da Buhârî'deki rivâyetin *şâhid* olarak getirilmiş bir rivâyet olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵¹

Mestûr olarak nitelediği râviler ise şunlardır:

142 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 320.

143 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 2/18.

144 Rivâyeti için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Sâlih b. Abdulaziz (Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000), "Ahkâm", 42.

145 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 694.

146 Rivâyeti için bk. Buhârî, "De'avât", 64.

147 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 702.

148 Buhârî, "Nikâh", 25.

149 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/597.

150 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 523. Buradaki ifadeye göre onun rivâyeti sadece Müslim'de yer almaktadır. Oysa *Tehzîbu't-Tehzîb*'te aynı râvinin aynı rivâyetin Buhârî'deki yerine işaret etmiştir. bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/631.

151 Rivâyeti için bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 34.

Mansûr b. en-Nu'mân el-Yeşkürî: Altıncı tabakadan olduğu ve rivâyetinin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁵² Rivâyeti ise Buhârî'nin terâcimi (konu başlıkları) içerisinde yer almış rivâyetlerdendir.¹⁵³

Vehb b. Osmân b. Bişr el-Mahzûmî el-Medenî: Sekizinci tabakadan olduğu ve rivâyetinin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁵⁴ Buna ilâve olarak rivâyetinin Buhârî'nin *mutâb'ât* ve *şevâhid* kabilinden zikrettiklerinin arasında yer aldığını söyleyebiliriz.¹⁵⁵

Yahyâ b. Kays el-Kindî: Altıncı tabakadan olduğu ve rivâyetinin Buhârî'de *muallak* olarak yer aldığına işaret etmiştir.¹⁵⁶ Ayrıca Buhârî, kendisi de ilgili yerde onu "tanınmayan biri (غَيْرٌ مَعْرُوفٌ)" olarak nitelemiştir.¹⁵⁷

Nevf b. Fedâle el-Bikâlî:¹⁵⁸ İbn Hacer, Buhârî ve Müslim'de Mûsa ve Hızır kıssasında bahsinin geçtiğini kaydetmiştir. Söz konusu rivâyette İbn Abbâs'ın onu bir görüşünden dolayı tekzîb ettiği görülmektedir.¹⁵⁹ Dolayısıyla bu bakımdan rivâyetinin Buhârî ve Müslim'de yer aldığını söylemek eksik ve hatalı bir ifade olur.

Müslim'in *Sahîh*'inde ise toplam 4 *mechûl* râvinin rivâyeti yer almaktadır. *Mechûl* olarak nitelediği râviler şunlardır:

Muhammed b. 'Abdurrahmân (Mevlâ benî Zühre):¹⁶⁰ Müslim'deki rivâyetinin *mutâb'ât* ve *şevâhid* kabilinden zikredilenler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.¹⁶¹

152 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 576.

153 Rivâyeti için bk. Buhârî, "Kader", 9.

154 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 615.

155 Rivâyeti için bk. Buhârî, "Ezân", 42.

156 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 626.

157 Buhârî, "Nikâh", 25.

158 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 596.

159 Buhârî, "Tefsir (Kehf)", 3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Sâlih b. Abdulaziz, (Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000), "Fezâil", 46.

160 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 523.

161 Rivâyeti için bk. Müslim, "Savm", 35.

Ebû Sa'îd eş-Şâmî: Altıncı tabakadan olup isminin bilinmediği belirtilmiştir.¹⁶² Müslim'deki rivâyetinin yine *mutâb'ât* ve *şevâhid* kabulünden zikredilenler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.¹⁶³

Mestûr râviler ise şunlardır:

Nâfi': İbn Hacer onu "Âmir b. Sa'd (b. Ebî Vakkâs)'ın âzâtı" olarak tanıtmıştır.¹⁶⁴ Ayrıca Câbir b. Semüre'den rivâyetinin olduğunu, 'Âmir b. Sa'd'ın da kendisinden rivâyette bulunduğunu ve rivâyetinin Müslim'de yer aldığını ifade etmiştir.¹⁶⁵ Ancak Müslim'de yer alan rivâyette 'Âmir b. Sa'd'ın, Câbir b. Semüre ile yazışması neticesinde ondan aldığı hadislerde Nâfi'nin, yazıyı ulaştıran aracı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁶ Bunun haricinde ise Müslim'de bahsi geçen başka bir rivâyet tespit edilememiştir. Dolayısıyla onu, "rivâyetinin Müslim'de geçmesi" şeklinde değil de "bahsinin Müslim'de geçtiği" şeklinde anmak daha doğru olsa gerekir. Ayrıca İbn Hacer'in *Tehzîb*'te tek bir râvisinden bahsetmesi ve ricâl kaynaklarında kendisi hakkında herhangi bir bilgi olmadığını kaydetmesine¹⁶⁷ rağmen onu "mestûr" olarak nitelemesi de soru işaretidir. Zira onun ölçülerine göre böyle bir râviyi "mechûl" olarak nitelemesi gerekirdi.

Nevf b. Fedâle el-Bikâlî: Durumu yukarıda aktarılmıştı.

4.2.2. Sünen-i Erba'a

Nesâî'nin *Sünen*'inde toplam 122 mechûl râvinin rivâyeti yer almaktadır. Bunlardan 96 tanesi *mechûl*, 8 tanesi *mechûlü'l-hâl*, diğer 18 tanesi de *mestûr*¹⁶⁸ râvilerdir. Tirmizî'nin *Sünen*'inde toplam 136 mechûl râvinin rivâyeti yer almaktadır. Bunlardan 110 tanesi *mechûl*, 8 tanesi *mechûlü'l-hâl*, diğer 18 tanesi ise *mestûr* râvilerdir. İbn Mâce'nin *Sünen*'inde toplam 249 mechûl râvinin rivâyeti yer almaktadır. Bunlardan 185 tanesi *mechûl*, 20 tanesi *mechûlü'l-hâl*, diğer 44 tanesi

¹⁶² İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 669.

¹⁶³ Rivâyeti için bk. Müslim, "Mesâcid", 27.

¹⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 588.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/212.

¹⁶⁶ Müslim, "İmâre", 1

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 4/212.

¹⁶⁸ *Mechûlü'l-hâl* ile *mestûr* arasında İbn Hacer'e göre bir fark olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Ancak yine de burada rakamlar ayrı ayrı verilecektir.

ise *mestûr* râvilerdir. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde toplam 265 *mechûl* râvinin rivâyeti yer almaktadır. Bunlardan 189 tanesi *mechûl*, 30 tanesi *mechûlü'l-hâl*, diğer 46'sı ise *mestûr* râvilerdir.

Tablo 1: Kütüb-i sitte'de Mechûl Râviler

	Mechûl	Mechûlü'l-hâl	Mestûr	Toplam
Buhârî	3		4	7
Müslim	2		2	4
Nesâî	96	8	18	122
Tirmizî	110	8	18	136
İbn Mâce	185	20	44	249
Ebû Dâvûd	189	30	46	265
Toplam	585	66	132	784

4.3. Mechûl Râvilerin Yoğunlaştığı Dönemler

İbn Hacer, eserinde kendince bir tabaka sistemi geliştirmiş ve râvilerin hangi tabakadan olduğunu buna göre belirtmiştir. Buna göre tâbiînin büyüklerinin olduğu tabakadaki *mechûl râvi* sayısının oldukça düşük olduğu dikkat çekmektedir.

Mechûl râvilerin en yoğun olduğu dönemler ise tâbiînin orta tabakası olan üçüncü tabaka, altıncı tabaka ve tebe-i tâbiînin büyükleri olan İmam Mâlik ve Süfyân-ı Sevrî gibilerinin olduğu yedinci tabakalardır. Tebe-i tâbiînin orta tabakasından sonra ise *mechûl râvi* sayısının önemli ölçüde düştüğü ve nihayet Tirmizî dönemlerinde bu sayının 4 gibi yok denecek kadar az bir rakama düştüğü gözlenmektedir. Bu 4 kişinin tamamını da *mestûr* olarak nitelemiş olduğu¹⁶⁹ da ayrıca dikkat çekmektedir. Bunu ise artık o dönemlerde isnâdların genel anlamda bilinir hale geldiği ve kimliği bilinmeyen (*mechûlü'l-ayn*) râvilerin kalmadığı ile izah etmek mümkündür.

¹⁶⁹ O dört kişi de şunlardır:1- Ahmed b. Abdülvâhid b. Yezîd el-'Ukaylî el-Cevberî (öl. 305) (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 120); 2- Ahmed b. Yezîd b. Ravh ed-Dârî el-Felistînî. (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 124); 3- Muhammed b. Eflah b. el-Muğîre el-Ensârî el-Mevsilî. (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 499); 4- Muhammed b. Amr el-Hadesânî (Süneyd b. Davud'dan rivâyette bulunan) (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 530).

Tablo 2: Mechûl Râvilerin Yoğunlaştığı Dönem ve Tabakalar

H. ...-100		H. 100-200						H. 200-...			
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
	18	204	87	56	217	179	61	34	30	13	4

Diğer taraftan bu tablo, oryantalist gelenek içerisinde Joseph Schacht (öl. 1969) tarafından ortaya atılan ve G.H.A. Juynboll (1935-2010) tarafından geliştirilen müşterek râvi (common link) teorisi açısından da problem teşkil etmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla iddia edildiği gibi, kendi ürünü olan metne otorite kazandırma amacıyla metni de isnâdı da uydurup tedâvüle sokan kişi müşterek râvi olsaydı, bu durumda müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki isnâdlarda mechûl râvilerin bulunmaması daha makul olurdu. Oysa mechûl râvilerin özellikle h. ikinci asrın yarısına (tebe-i tâbiûnin büyüklerinin olduğu tabakaya) kadar olan isnâdlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum ise müşterek râvi teorisinin tutarsızlığını gösteren önemli bir unsur olarak durmaktadır.¹⁷¹

Sonuç

İbn Hacer'le birlikte, kendisinden tek kişinin rivâyette bulunduğu ve ismi belirtilmiş râvinin *mechûlül'-ayn*; kendisinden iki veya daha fazla râvinin rivâyet ettiği ve tevsik edilmemiş râvinin *mechûlül'-hâl* (*Mestûr*) olarak nitelenmesi yerleşmiş bir kabul olarak görülse de kavramın gelişim sürecindeki uygulama ve kullanımlara bakıldığında buradaki sayının esasen râvinin tanınması, hadis rivâyetindeki ehliyetinin tespiti çerçevesinde ifade edildiği söylenebilir. Nitekim Hanefî usûlcülerine göre de *mechûl râvi* kavramının tamamen hadis rivâyetinde tanınmış biri olup olmamaya alakalı bir kavram olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

¹⁷⁰ Müşterek râvi teorisinin tenkidi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014).

¹⁷¹ Müşterek râvi teorisi açısından mechûl ve mübhem râvilerin isnadlardaki yeri hakkındaki bu tespit ve değerlendirme için bk. Harald Motzki, *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, trc. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 30-33.

Diğer taraftan Hanefî usûlcülerine göre *mechûl* ile *mestûr* arasında kavramsal mâhiyet açısından önemli bir fark olmadığı, ancak bu kavramların kullanımında bir farklılık ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre *mechûl râvi* kavramı sahâbe dahil olmak üzere ilk üç nesildeki râviler için kullanılmasına karşılık *mestûr râvi* kavramı daha sonraki dönem râvileri için kullanılmaktadır.

Mechûl râvi adâlet durumu bilinmediği için prensipte zayıf olsa da rivâyetinin hükmü hakkında hadisçilerden mutlak kabul ve mutlak red şeklide görüşler nakledilmiş olmakla birlikte, meselenin mutlak ve küllî bir hüküm olarak değil de rivâyetler çerçevesinde birtakım kayıtlarla ve cüzî olarak ele alınmasının daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre râvinin bulunduğu tabaka, rivâyetin özel durumu, söz konusu râviden hadisi rivâyet eden kişinin kimliği gibi hususlar önem arz etmektedir. Diğer taraftan isnâdında *cehâlet* vasfını hâiz bir râvi bulunması nedeniyle zayıf görülen bir hadisin kuvvetçe kendine denk ya da daha üst mertebede başka isnâdlarla gelen *mütâbi*' ya da *şâhid*lerinin olması durumunda zayıflığın bertaraf edilebileceği ve bu sayede *mechûl râvinin* rivâyetinin *hasen* mertebesine çıkabileceği ve ahkâmda delil olarak kullanılabileceği söylenebilir.

Hanefî usûlcülerine göre ise ilk üç nesilde zâhirî adâlet esas alınarak *mechûl râvinin* rivâyeti hakkında genel anlamda olumlu yaklaşım söz konusu olmakla birlikte kıyâsa uygun olup olmaması ve ikinci nesilde nasıl telakkî edildiği hususları önem arz etmektedir. O halde *mechûl râvinin* rivâyetinin, kıyâs ya da selefin kabûlü gibi ilâve bir destekle desteklenmediği müddetçe mutlak anlamda hüccet olduğu söylenemez. İlk üç nesilden sonraki *mechûl (mestûr) râvi* için ise zâhirî adâlet sabit olmadığı için prensipte *mestûr râvinin* rivâyeti için olumsuz yaklaşım söz konusudur.

İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb*'i çerçevesinde Kütüb-i sitte özelinde yapılan araştırma neticesinde tespit edilen 784 *mechûl râviden* Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*lerinde yer alan 12 râvinin rivâyetlerinin, Buhârî'nin muallakâtı, babların terâcimi ya da *mütâbi*' ve *şâhit* olarak getirilen hadisler arasında yer aldıklarının tespiti, söz konusu iki eser için de herhangi bir zayıflık sebebi olmadığını ortaya koymuştur.

Diğer taraftan *meçhul râvilerin* özellikle h. birinci asrın sonlarından itibaren h. ikinci asrın yarısına kadar olan isnâdlarda yoğunlaşmış olması müşterek râvi (common link) teorisinin tutarsızlığını gösteren önemli bir unsurdur. Zira yapılan bu araştırmada *Mechûl râvilerin* en yoğun olduğu dönemlerin tâbiînin orta tabakası olan üçüncü tabaka, altıncı tabaka ve tebe-i tâbiînin büyükleri olan İmam Mâlik ve Süfyân-ı Sevrî gibilerinin olduğu yedinci tabakalar olduğu, tebe-i tâbiînin orta tabakasından sonra ise *mechûl râvi* sayısının önemli ölçüde düştüğü ve nihayet Tirmizî dönemlerinde bu sayının 4 gibi yok denecek kadar az bir rakama gerilediği gözlenmiştir. O halde isnadların oluşumu Schacht ve Juynboll'un düşündüğü gibi müşterek râvinin isnâdı uydurması şeklinde gerçekleşmiş olsaydı müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki isnadlarda *mechûl râvilerin* bulunmaması teorisinin gerçekliği açısından daha makul olurdu.

Kaynakça

Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisârî ulûmi'l-hadis.* nşr. Fâzıl Mahmud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011.

Ahmed Naim. *Hadis Usûlü.* İstanbul: Ravza Yayınları, 2009 (Tecrid-i sarîh tercümesi mukaddimesi).

Ahsîkesî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *Muntehabü'l-Hüsâmî (en-Nâmî* adlı şerhi ile birlikte). Pâkistan: Mek-tebetü'l-Büşrâ, 1433/2012.

Ali el-Kârî. *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-Fiker.* nşr. Muhammed Nizar Temîm, Heysem Nizar Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Âşıkkuşlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydın, Osman. "Râvînin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı "el-Câmiu's-Sahîh Öze-linde". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* (2017) 16/32, 760-763.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü.* İstanbul: İFAV, 2013.

- Begavî**, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ. *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâm eş-Sâfiî*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Bikâ'î**, Burhâneddîn İbrahim b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fi şerhi'l-Elfiyye*. nşr. Mâhir Yasin el-Fahl. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.
- Buhârî**, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fahirî'l-İslâm el-Pezdevî*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. 1 cilt. Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000.
- Cessâs**, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Uşûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cezâirî**, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Cüveynî**, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 cilt. Devha [Doha]: Câmî'atu Katar, 1399.
- Dârekutnî**, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Şuayb Arnavut vd. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Ubeydulah b. Ömer. *Takoîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000.
- Ebû Gudde**, Abdulfettah. *Hamsü resâil fî ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1431/2010.

- Emîr es-San'ânî.** *Tavzîhu'l-efkâr li me'ânî tenkîhi'l-enzâr.* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selâfiyye, ts.
- Eren,** Mehmet. *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları.* İstanbul: İSAM, 2012.
- Erul,** Bünyamin. "Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013.* 2013, 167-184.
- Gavrî,** Seyyid Abdülmâcid. *İlmu'r-Ricâl: Ta'rîfuhû ve kütübühû.* Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1433/2012.
- Hatîb el-Bağdâdî,** Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r- rivâye.* nşr. Ebû İshak İbrahim ed-Dimyâtî. 2 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003.
- İrâkî,** Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-Îzâh şerhu Mukaddîmeti İbni's-Salâh.* nşr. Muhammed Rağîb et-Tabbâh. Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1405/1984.
- İrâkî,** Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *Şerhu't-Tebîr ve't-tezkire.* nşr. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsin Fahl. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İtr,** Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis.* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Cemâ'a,** Bedreddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari ulûmi'l-hadisi'n-nebevî.* nşr. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Emîru Hâc.** *et-Takrîr ve't-Tahbîr.* nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Hacer el-'Askalânî.** *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer.** *Nüzhetü'n-nazar.* thk. Abdullah b. Dayfullah. Medine: Câmi'atü Tayba, 1422/2001.

- İbn Hacer.** *Takrîbu't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Yüsr, 1433/2012.
- İbn Hacer.** *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endülûsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym**, Zeynüddîn b. İbrâhim, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 3 cilt. Kahire: Matba'atu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1355/1936.
- İbn Receb** el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. nşr. Nüreddîn Itr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Melâh, 1398/1978.
- İbnü'l-Hanbelî**, Radiyyüddîn Muhammed. *Kafou'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1430.
- İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye.** *Zâdü'l Me'âd fî hedy-i hayri'l-'ibâd*. nşr. Şuayp Arnavut, Abdülkadir Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. nşr. Nüreddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kâkî**, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. nşr. Fadlurrahman Abdulfagûr el-Efgânî. 5 cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005.
- Kandemir**, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/ 514-531. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya**, M. Fatih. *Hadis Usûlünde İhtilât*. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Kızıllı**, Fatma. *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Küçük, Râşit. "Abâdile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/7. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Leknevî, Abülhayy. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdül-fettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1425/2004.

M. Tâhir Nûr Velî. *el-Hülâsa fî kütübi ricâli'l-hadis*. Mekke: y.y., ts.

Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâ'î*. 2 cilt. İstanbul: Âsitâne kitabevi, ts.

Motzki, Harald. *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. trc. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sâlih b. Abdulaziz. Riyâd: Dâru's-selâm, 1421/2000.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-menâr (Nûru'l-envâr ile birlikte)*. 2 cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.

Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. nşr. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1405/1985.

Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 12 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Pezdevî, Fahru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-ousûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fet-hu'l-muğîs bi şerhi Elfıyeti'l-hadis*. nşr. Abdülkerîm b. Abdullah, Muhammed b. Abdullah. 5 cilt. Riyâd: Dâru'l-Minhâc, 1426.

- Serahsî**, Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Süyûtî**, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1430/2009.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Abdülfettâh Kebbâre. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1431/2010.
- Şahyar**, Ayşe Esra Ağırakça. *Zayıf Hadis*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Şeybânî**, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1433/2012.
- Tânevî**, Muhammed Ali. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996.
- Tîbî**, Hüseyin b. Abdullah. *el-Hülâsa fî usûli'l-hadis*. nşr. Subhî es-Sâ-merrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Yücel**, Ahmet. "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler". *İLAM Araştırma Dergisi*. 1/2 (1996), 145-160.
- Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Dîvânü'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehda, 1387/1967.
- Zekeriyyâ el-Ensârî**, Ebû Yahya Zeynüddîn. *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfiyeti'l-İrâkî*. nşr. Hâfız Senâüllah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1420/1999.
- Zemâhşerî**, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.d. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkeşî**, Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdulkadir Abdullah el-'Ânî. 6 cilt. Beyrut: Dâru's-Safve, 1413/1992.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Hadis Alanındaki Takr b 1-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi

Evaluation of Taqrîb al-Madhâib Literature in the Field of Hadith

Ayşe Nur Duman

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis, İstanbul/Türkiye.

*Research Assistant, Marmara University, Institute of Social Sciences,
Department of Basic Islamic Studies, Hadith, Istanbul /Turkey.*

aduman@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1347-434X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 31 Mart | March 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 1 Haziran | June 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Duman, Ayşe Nur. "Hadis Alanındaki Takr b 1-Mezâhib
Literatürünün Değerlendirilmesi". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1
(Haziran 2022), 87-115.

İntihal | Plagiarism

Bu alışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright  

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Hadis Alanındaki Takrîbü'l-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi¹

Öz

20. yüzyılda ortaya çıkan takrîbü'l-mezâhib kurumları, Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki beraberliğin gerçekleşmesi amacıyla kitap ve dergilerin hazırlanması, ilmî toplantı ve kongrelerin düzenlenmesi gibi çeşitli çalışmalar yapmıştır. Bu kurumların Sünnî ve Şîî birlikteliğini sağlamak amacıyla yaptığı faaliyetlerden biri de her iki mezhebin kaynaklarında yer alan müşterek rivayetleri derleyen kitapların hazırlanmasıdır. Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis kaynaklarındaki müşterek rivayetleri bir araya getiren söz konusu çalışmalar, Tahran'da bulunan "el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye" ve Kuveyt merkezli "Meberretü'l-âl ve'l-ashâb" isimli iki takrîb kurumu tarafından hazırlanmıştır. Her iki kurum da müşterek rivayetlerin derlenmesinin Sünnî ve Şîîler arasındaki yakınlaşmayı sağlayacağı kanaatinindedir. Zira bu iki kurumun yazarlarına göre söz konusu eserler, iki mezhep arasındaki ihtilafların çok az ve ittifak edilen konuların da %90 civarında olduğunu ortaya koymaktadır. Bu makalede, ilk olarak takrîbü'l-mezâhib çalışmalarının tarihi seyri hakkında bilgi verilmiş, ardından el-Mecma'u'l-âlemî ve Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından hazırlanan kitaplardaki müşterek rivayetlerin konuları, isnad ve metinleri ele alınmıştır. Böylece Sünnî ve Şîî birlikteliğinin hangi meseleler üzerinden vurgulandığı ve iki ekolün yakınlaşmasında müşterek rivayetlerin nasıl bir etkiye sahip olduğu ya da olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Müşterek Rivayet, Ehl-i sünnet, Şîa, Takrîbü'l-mezâhib, Sünnî-Şîî Birlikteliği.

Evaluation of Taqrîb al-Madhâib Literature in the Field of Hadîth

Abstract

The Taqrîb al-Madhâib institutions that emerged in the 20th century carried out various studies such as the preparation of books and journals, the organization of scientific meetings and congresses in order to achieve the unity between Ahl al-Sunnah and Shia. One of the works of these institutions in order to ensure the unity of Sunnî and Shiite is the preparation of books that compile the common narrations in the sources of both sects. The relevant works that compile common narrations in the hadith sources of Ahl al-Sunnah and Shia were prepared by two taqrîb institutions, al-Majma' al-'Âlemî lil-Taqrîb bayna al-Madhâib al-İslâmiyyah, which is located in Tehran, and Mabarrat al-Âl wa al-Âshâb, which is based in Kuwait. Both of these institutions are of the opinion that the compilation of common narrations will provide a basis for rapprochement between Sunnî and Shiites because according to the authors of these two institutions, these works reveal that the conflicts between the two sects are very few and the agreed issues are about 90%. In this article, firstly, some information about the history of taqrîb al-madhâib studies is given, and then the subjects, isnâd and texts of the common narrations in the books prepared by al-Majma' al-'Âlemî and Mabarrat al-Âl wa al-Âshâb are discussed. Thus, it has been found out that on which issues the Sunnî and Shiite unity are emphasized. In addition to this, it has been determined what kind of effect the common narrations have or not in the unity and intimacy of these two schools.

Keywords: Common Narrations, Hadîth, Ahl al-Sunnah, Shîa, Taqrîb al-Madhâib.

1 Bu makale, yazarın "Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivayetlerin Tahlili -Küleynî'nin *el-Kâfi* Adlı Eserinin Usûl Bölümü Örneği-" başlıklı devam etmekte olan doktora tez çalışmasından hareketle kaleme alınmıştır.

Giriş

İslam tarihinde dinî ve siyâsî nedenlerle ortaya çıkan çeşitli fırka ve gruplar arasında Ehl-i sünnet ve Şîa, yüksek sayıdaki takipçisi ve günümüzde varlığını sürdürmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu iki mezhebi öne çıkaran hususlardan biri ise mezhebî paradigmalarına uygun bir metodolojiye ve buna uygun inşa edilmiş bir literatüre sahip olmalarıdır. Örneğin Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis literatürüne bakıldığında onların hadis ve sünnetin tanımı, rivayetleri kabul şartları, râvileri değerlendirirken esas aldıkları kriterler gibi çeşitli konularda ayrıldıkları görülür. Sünnî ve Şîî âlimler arasındaki bu metodolojik farklılıklar, onların telif ettikleri eserlerdeki rivayetlerde de açık bir şekilde görülmektedir. Zira Ehl-i sünnet'in hadis literatürü sahâbenin Allah Resûlü'nden naklettiği rivayetlere dayanırken, Şîî kaynaklarda sahâbe kanalıyla gelen nakillerin genellikle kabul görmediği, hadislerin önemli bir kısmının Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamların ashâbları tarafından aktarıldığı görülür. Bahsedilen farklılıklara rağmen iki ekolün hadis eserlerinde aynı ya da farklı râviler tarafından nakledilen bir grup müşterek rivayet de bulunmaktadır.

Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında yer alan müşterek rivayetler, 20. yüzyılın ortalarından itibaren iki ekol arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak ve mezhep mensupları arasındaki yakınlaşmayı sağlamak amacıyla çalışmalar yürüten takrîbü'l-mezâhib projelerinin önemle üzerinde durduğu bir konudur. Takrîbü'l-mezâhib projeleri, müşterek rivayetleri Sünnî ve Şîîler arasındaki birlikteliği sağlayacak önemli bir araç olarak görmüştür. Zira bu projelerin yürütücüleri, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın ortak kabullerinin ihtilaf ettikleri konulardan çok daha fazla olduğu ve müşterek rivayetlerin de bu durumu teyit ettiği görüşündedir. Bu çalışmada, takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarındaki müşterek rivayetleri derleyen çalışmalar konu edilecektir.² Farklı konulardaki müşterek rivayetlere yer

² Takrîbü'l-mezâhib projeleri kapsamında hazırlanan kitapların büyük bir kısmını Harvard Üniversitesi kütüphanesinden temin etmemi sağlayan Arş. Gör. Didar Ayşe AKBULUT'a teşekkür ederim.

veren bu kitaplardaki nakillerin Sünnî ve Şîî birlikteliği söz konusu olduğunda nasıl bir anlam ifade ettiği, bu nakillerin hangi kriterlere göre ortak kabul edildiği, isnad kullanımları ve metin özellikleri ele alınacaktır. Böylece bu eserlerde serdedilen metinlerin Sünnî ve Şîî birlikteliğini gerçekleştirme noktasında bahsedilen öneme sahip olup olmadığı tartışılacaktır. Çalışma sırasında ilk olarak takrîbü'l-mezâhib düşüncesi ve tarihî süreçteki seyri hakkında bilgi verilecek, sonrasında Ehl-i sünnet ve Şîa'yı yakınlaştırmayı hedefleyen takrîb projeleri tarafından hazırlanan çalışmalar tetkik edilecektir.

1. Takrîbü'l-Mezâhib Düşüncesi ve Tarihi Seyri

İtikadî mezheplerin birbirine yaklaştırılması anlamına gelen takrîbü'l-mezâhib kavramı, özellikle Ehl-i sünnet ve Şîa'nın birbirleri hakkında doğru bilgi edinmeleri, olumsuz düşünce ve değerlendirmelerden uzak durmaları ve ortak amaçlar etrafında beraber hareket etmelerini ifade etmektedir.³ Takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin başlıca hedefi Ehl-i sünnet ve Şîa arasında ihtilafa neden olan konuların, bu iki mezhebe mensup insanlar arasında düşmanlığa neden olmasının önüne geçmek ve gerektiğinde ortak düşmanlara karşı birlikte hareket edilmesini sağlamaktır. Genellikle Müslümanların birlik ve beraberliğe ihtiyaç duydukları dönemlerde gündeme gelen⁴ takrîbü'l-mezâhib fikrinin temellerini, Allah Resûlü, Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarına dayandıran birtakım görüşler vardır.⁵ Ancak Ehl-i sünnet ve Şîa'nın birer mezhep olarak teşekkül süreçleri dikkate alındığında bu düşüncenin 1./7. asırla ilişkilendirilmesi makul görünmemektedir.

Ehl-i sünnet ve Şîa arasında takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle ilişkilendirilebilecek ilk yakınlaşmanın 5./11. asırda Bağdat'ta Yahudilere karşı gerçekleştiği ifade edilir. Bu dönemde Sünnîler imamların kabirlerini ziyaret etmiş, Şîîler de Sünnî cemaatle birlikte namaz kılmış ve sahâbe aleyhinde konuşmaktan vazgeçmiştir. Dönemin Şîî ulemâsından Ebû Cafer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *et-Tibyân fî tef-*

3 İlyas Üzümlü, "Takrîbü'l-mezâhib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 467.

4 Cemil Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research*, 29/2 (Aralık 2018), 288-9.

5 Ramazan Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 86-91.

sîri'l-Kur'ân adlı eserindeki ayetleri her iki mezhebin hadisleri çerçevesinde yorumlaması, kendisinden bir asır sonra gelen Tabersî'nin (öl. 548/1154) de *el-Mecma'u'l-beyân* isimli kitabında onun metodunu devam ettirmesi, bu süreçteki Sünnî-Şîî yakınlaşmasına ve etkilerine örnek olarak gösterilir.⁶ Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki yakınlaşmanın gerçekleşmesi amacıyla yapılan faaliyetler 7./13. ve 8./14. asırlarda da devam etmiştir. Örneğin Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221) ve müridi Alâüddevle-i Simnânî (öl. 736/1336) Müslüman coğrafyanın Moğol saldırılarına maruz kaldığı bu dönemde, tasavvuftaki velâyet düşüncesi ile Şîî imamet düşüncesi arasında bir bağ kurmuş, ayrıca her iki mezhebin ortak değerlerini öne çıkararak bir sentez oluşturmaya çalışmıştır.⁷

Takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle ilişkilendirilebilecek faaliyetlere Nâdir Şah (öl. 1160/1747) döneminde de tesadüf edilmektedir. Zira Nâdir Şah göreve geldiği zaman Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a hakaret edilmemesini, onların saygıyla anılmalarını, ezandaki "Aliyyun veliyyullah" ifadesinin çıkarılmasını ve bu kurallara uymayanların cezalandırılacağını ilan etmiştir. Nâdir Şah, Sünnî ve Şîî âlimleri Nəcəf'te toplayarak onlarla hilafet ve sahâbe aleyhtarlığı gibi iki mezhep arasında ciddi ihtilafların bulunduğu konuları tartışmaya açmış ve bir mutabakat metni hazırlatmıştır. İlgili metinde Şîîlerin ilk üç halife ve Hz. Âişe başta olmak üzere ashâba hakaret etmemeleri, Sünnîlerin de Şîîleri Müslüman kabul etmeleri karara bağlanmışsa⁸ da Nâdir Şah'ın bu çalışmaları uzun süreli bir etkiye sahip olamamıştır.⁹

6 Üzümlü, "Takrîbü'l-mezâhib", 39/467; Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 289-90.

7 Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 292.

8 Üzümlü, "Takrîbü'l-mezâhib", 39/467-468; Cemil Hakyemez, "Nasıl Bir Şîî-Sünnî Birlikteliği", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (Temmuz 2012), 73-4; Cemil Hakyemez, "Sünnî-Şîî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, haz. Ahmet Emin Dağ, (İstanbul: İNSAMER, 2016) 97; Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 292-5.

9 Nâdir Şah'ın bu faaliyetlerin uzun süre etkili olamamasının nedeni olarak onun Şîîliğin, itikadî ve siyasi boyutunu fark edemeyerek Şîa'yı basit bir fikhî oluşum gibi görmesi gösterilmiştir. Bk. Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 294.

5./11. asırdan itibaren belirli dönemlerde Ehl-i sünnet ve Şîa'nın yakınlaşması amacıyla çeşitli çalışmalar yapılmışsa da takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin sistematik ve kurumsal bir kimlik kazanması 20. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. Sünnî ve Şîîlerin yakınlaşmasını hedefleyen çalışmaları daha sistemli bir şekilde yürüten ilk isim İranlı Şîî âlim Muhammed Takî el-Kummî'dir. O bazı Şîî âlimlerle görüşerek Mısır'da¹⁰ Ehl-i sünnet ve Şîa'yı yakınlaştırmayı hedefleyen bir müessese kurma kararı verdikten sonra 1947 yılında takrîbü'l-mezâhib faaliyetlerini başlatmak amacıyla geldiği Kahire'de Ezher Üniversitesi'nin hocalarına İslâm dünyasının birliğine hizmet edecek bir kurumun gerekliliğini anlatmış, onlar da Müslümanlar arasındaki beraberliğin sağlanması için önemli bir adım olacağını düşünerek Kummî'nin görüşlerini olumlu karşılamışlardır. Bu görüşmelerin ardından 1954 yılında Kahire'de Dârü't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye isimli müessese kurulmuştur.¹¹

Dârü't-takrîb'in kurulma aşamasında Muhammed Takî el-Kummî'ye Kâşifülgitâ, Hibetüddîn eş-Şehristânî, Muhammed Salih el-Mâzenderânî, Muhammed Cevâd el-Muğniyye, Âyetullah Sadreddin es-Sadr, Âyetullah Muhammed Takî el-Hansârî, Âyetullah Burûcirdî gibi Şîî ve Abdülmeccid Selîm, Şeyh Mahmûd Şeltût, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed el-Medenî, Muhammed Ali Ulûbe gibi Sünnî âlimler destek vermiştir.¹² Dârü't-Takrîb'in başlıca hedefi ise farklı mezheplere mensup Müslümanları bir araya getirmek, aralarındaki ayrılıkları gidermeye çalışıp dayanışmayı artırmak ve farklı dillerde İslâm'ın temel prensiplerini içeren yayınları neşretmektir. Bununla birlikte Dârü't-Takrîb'in amacının, Sünnî'nin Sünnîliğini ya da Şîî'nin Şîîliğini terk etmesini sağlamak değil, aksine iki tarafın da

10 Takrîbü'l-mezâhib faaliyetlerini yürütmek için Mısır'ın tercih edilmesinin nedenleri hakkında detaylı bilgi için bk. Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, 197-222.

11 Üzüm, "Takrîbü'l-mezâhib", 39/468; İlyas Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 1998), 172; Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 296-9; Ramazan Tarık, "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 606.

12 Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", 173.

üzerinde birleştiği temel konulardaki yakınlaşmayı gerçekleştirmek olduğu da ifade edilmiştir.¹³

Dârü't-Takrîb, Sünnî-Şîî birlikteliğini gerçekleştirmek amacıyla üç aylık periyotlarla *Risâletü'l-İslâm* isimli bir dergi çıkarmış, burada iki mezhebin âlimleri tarafından kaleme alınan takrîbü'l-mezâhib konulu yazılar yayınlamıştır. Bununla birlikte Dârü't-Takrîb, Sünnî ve Şîî yakınlaşması için özellikle bazı klasik eserleri neşretmişse de bunların genellikle Şîî âlimlere ait olduğu ifade edilmiştir. Kurumun en önemli faaliyeti olarak ise Ezherli âlim Şeyh Mahmûd Şeltût'un¹⁴ 1959 yılında Ehl-i sünnet'in, diğer fikhî mezhepler gibi Ca'ferî mezhebinin içtihatlarıyla da amel edilebileceğine yönelik çıkardığı fetva¹⁵ gösterilir.¹⁶ Ancak Dârü't-Takrîb'in yürüttüğü bu çalışmaların bir kısmı, bazı Sünnî âlimleri rahatsız etmiş ve onların kurumdan ayrılmalarına neden olmuştur. Örneğin Dârü't-Takrîb'e kuruluş aşamasında destek veren Mustafa es-Sibâî, takrîbü'l-mezâhib konusuna vurgu yapan Şîî âlimlerin sahâbe aleyhinde konuştuklarını ve onların Sünnîleri Şîîleştirmek amacıyla olduklarını söylemiştir. Yine Yusuf el-Kardâvî de başlangıçta Dârü't-Takrîb'in çalışmalarına destek verdiğini, kurumun düzenlediği toplantı ve görüşmelere katıldığını, ancak Şîîlerin takrîbü'l-mezâhib düşüncesini fırsat bilerek Sünnî coğrafyada kendi hedefleri doğrultusunda çalışmalar yaptığını belirtmiştir. Diğer taraftan kurumun Şîî üyeleri de benzer gerekçelerle Şîa'nın Ehl-i sünnet'e boyun eğmesi amacıyla birtakım faaliyetlerin yürütüldüğünü ileri sürerek Dârü't-Takrîb'den ayrılmışlardır. Neticede 1960'lardan sonra faaliyet alanı giderek azalan mezkûr kurum 1972 senesinde kapanmıştır.¹⁷

13 Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", 173-4; Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 303.

14 Yenilikçi bir anlayışa sahip olduğu bilinen Ezherli şeyh Mahmûd Şeltût'un faaliyetleri hakkında bilgi edinmek için bk. Seyyid Ahmed eş-Şâl, "Mahmûd Şeltût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494-5.

15 Sünnîlerin, Caferî mezhebinin görüşleriyle amel edebileceklerine cevaz veren fetva metnini görmek için bk. Nesrin Aksoy, *Şîî-Sünnî Takrîb Çalışmaları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 127.

16 Üzüm, "Takrîbü'l-mezâhib", 39/468; Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", 173.

17 Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", 177-178; Adem Arıkan, "Şîîlerin Takrîbi ve Suûdilerin Teklifi", *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Aralık 2013), 277-83.

Sünnî-Şîî yakınlaşmasının gerçekleşmesi amacıyla yürütülen bir diğer kurumsal faaliyet Lübnan'dadır. 1947 yılında Lübnan'da bulunan Faruk I Üniversitesi'nin Şeriat Fakültesi'ne bağlı olarak kurulan Dârü'l-İnsâf, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın yakınlaşması amacıyla çalışmalar yürüten bir teşkilattır. Mısır'daki Dârü't-Takrîb ile aynı yılda kurulan Dârü'l-İnsâf'ın, mezkûr kurumun temel ilkelerini örnek aldığı bilinmektedir. Bununla birlikte Dârü'l-İnsâf'a destek veren Şîî âlimler arasında Dârü't-Takrîb'in kurulmasında etkili olan Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifülgîta ve Abdülhüseyin Şerefüddîn el-Müsevî gibi isimler de vardır. Dârü'l-İnsâf da Sünnî-Şîî yakınlaşmasının gerçekleşmesi için çeşitli konularda yayınlar çıkarmıştır. Bu çalışmaların en önemlisi ise *el-İslâm beyne Ehli's-sünne ve's-Şîa* isimli eserdir. Ancak bu çalışma sahâbeyi kerih gören Şîîlerin tarihte kaldığını iddia etmesi ve Şîa'yı ilk üç halifeyi sevip onlara saygı duyan bir grup olarak nitelemesi gibi nedenlerle eleştirilmiştir. Beyrut'ta kısa bir dönem faaliyet gösteren bu kurum 1950'li yıllarda kapanmıştır.¹⁸

Dârü'l-İnsâf'ın yanı sıra Lübnan'da Musa es-Sadr da takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle birtakım çalışmalar yapmıştır.¹⁹ Musa es-Sadr, 1959 senesinde gittiği Lübnan'da Sünnîlerle iyi ilişkiler yürütmek istemiş ve bu amaçla buradaki Ehl-i sünnet âlimleriyle çeşitli toplantılar düzenlemiştir. Sünnî ulemâyyla yaptığı bu görüşmeler neticesinde Musa es-Sadr fikhun birleştirilmesine yönelik çalışmalar yapmış, ayrıca ezan ve namaz gibi ibadetlerde ve bayramlarda birliğin sağlanması amacıyla birtakım faaliyetlerde bulunmuştur. Ancak onun bu faaliyetleri uzun soluklu olmamış ve 1978 yılında Libya'da kaybolmasıyla sona ermiştir.²⁰

Mısır ve Lübnan'dan sonra takrîbü'l-mezâhib çalışmalarıyla öne çıkan ülke İran'dır. Ayrıca bu iki ülkedeki faaliyetlerden farklı olarak İran'daki çalışmaların günümüzde de devam etmesi önemlidir. İran'daki takrîbü'l-mezâhib faaliyetlerine katkı sağlayan ilk gelişme

18 Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, 294-6.

19 Musa es-Sadr'ın takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle Lübnan'da gerçekleştirdiği faaliyetler hakkında derli toplu bilgi almak için bk. Aksoy, *Şîî-Sünnî Takrîb Çalışmaları*, 83-85, 123-126.

20 Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 299-300.

1979'daki İran İslam Devrimi'dir.²¹ Devrimin lideri Humeynî (öl. 1989) farklı Müslüman gruplarla iyi ilişkiler geliştirmeye önem veren bir isimdir. O Necef'ten Kum'a taşındığı zaman ilk önce Sünnî ve Şîiler arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla çeşitli çalışmalar yapmıştır. Humeynî'nin bu çalışmaları Mısır'daki faaliyetlerle ve özellikle Mahmûd Şeltût'un Şîiliği hak mezhep olarak kabul ettiği açıklaması ile eş zamanlıdır.

Humeynî'nin bireysel olarak yürüttüğü bu çalışmaların kurumlaşması, halefi Hameney'in 1991'de Tahran'da el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye isimli bir teşkilat, 1992'de de Câmî'atü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye/Dânişgâh-ı Mezâhib-i İslâmî adlı bir üniversite kurmasıyla gerçekleşmiştir.²² el-Mecma'u'l-âlemî Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve ahirete inanan, namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri yerine getiren herkesi Müslüman kabul ettiğini, farklı İslam mezheplerine mensup insanların birbirlerini iyi tanımalarına katkı sağlamak ve gerektiğinde ortak düşmanlara karşı birlikte mücadele etmek amacıyla olduğunu ifade etmiştir. Sünnî-Şîi birlikteliğini sağlamak amacıyla İslam ülkelerinden bazılarında uluslararası toplantılar ve kongreler düzenleyen el-Mecma'u'l-âlemî, İslam mezhepleri hakkında mukayeseli çalışmalar yürütmüş, ayrıca tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda çok sayıda eser telif ettirmiştir.²³

Takrîbü'l-mezâhib faaliyetlerinin yürütüldüğü bir diğer ülke Kuveyt'tir. Kuveyt'teki faaliyetler gerek devletin desteğini alması gerekse devamlılığını koruyor olması bakımından İran ile benzerlik göstermektedir. Kuveyt'te Ehl-i sünnet ve Şîa'nın yakınlaşması amacıyla yürütülen çalışmalar, 2005 yılında Sosyal Politikalar ve Çalışma Bakanlığı'nın aldığı bir karar neticesinde Meberretü'l-âl ve'l-ashâb'ın kurulmasıyla başlamıştır. Kurumun başlıca hedefleri arasında Ehl-i beyt ve sahâbe sevgisini Müslümanların kalbine yerleştirmek, insanlar arasında dinî ilimlerin, özellikle de Ehl-i beyt ve sahâbeden nakledilen rivayetlerin ve onların İslam'a destek olmak

21 Hakyemez, "Sünnî-Şîi İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 100 vd.

22 Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 300-301.

23 Üzümlü, "Takrîbü'l-mezâhib", 39/468; Doğan Kaplan, "İran'da Şîi-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Aralık 2013), 262-263.

için yaptığı hizmetlerin yaygınlık kazanmasını sağlamak vardır. Yine Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, Ehl-i beyt ve sahâbe hakkındaki birtakım görüşlerin yanlışlığını ortaya koyarak toplumun farklı kesimleri arasındaki yakınlaşmayı sağlamak amacıyla olan bir kurumdur. Daha önce zikredilen kurumsal çalışmalarda olduğu gibi Meberretü'l-âl ve'l-ashâb da Sünnî ve Şîî yakınlaşmasını gerçekleştirmek için çeşitli seminer ve konferanslar düzenlemiş, kitaplar ve üç aylık periyotlarla çıkan bir dergi yayınlamıştır.²⁴

Türkiye’de takrîbü'l-mezâhib düşüncesiyle yürütülen herhangi bir kurumsal faaliyet bulunmamakla²⁵ birlikte birkaç gazete yazısında takrîbü'l-mezâhib konusunun dile getirildiği tespit edilmiştir. Bu yazıların ilki Ali Bulaç tarafından 2012 yılında Zaman gazetesinde kaleme alınmıştır. Bulaç ilgili yazıda Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki yakınlaşmanın en önemli noktasını hadislerin oluşturduğunu ifade eder. Ona göre farklı isnadlarla nakledilmelerine rağmen Ehl-i sünnet ve Şîa’nın hadis kaynaklarında müşterek rivayetlerin bulunması oldukça sevindiricidir. Yine Bulaç bu yazıda Ahmet Kurucan’ın, her iki ekol tarafından muteber kabul edilen râvilerin nakillerinin yer aldığı bir hadis kitabının hazırlanması teklifinin²⁶ oldukça makul olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Bulaç’ın mezkûr ifadelerine Serdar Demirel tarafından “Şîa ve Ehli Sünnet’in Hadislerde Takrîbi” başlıklı iki ayrı gazete yazısında cevap verilmiştir. Bu yazıların ilkinde Demirel, Şîa’nın hadis usûlünü çalışan biri olarak Kurucan’ın teklifine katılmadığını söyler. Ona göre sünnetin tanımı, kaynakları, sahâbenin adaleti gibi konularda Ehl-i sünnet ve Şîa’nın ihtilaf etmesi nedeniyle Bulaç ve Kurucan’ın bahsettiği çalışmaların yapılması mümkün değildir. Ayrıca Demirel teklif edilen çalışmaların yapılabilmesi için iki ekolün temel inanç esaslarından vazgeçmesi gerektiğini de belirtir.²⁸ Demirel konuyla ilgili ikinci yazısında ise Sünnî ve Şîî hadis eserlerindeki müşterek rivayetlerin derlenmesinin bir başka zorluğuna temas eder. Onun işaret ettiği ilk konu, Şîî literatürde Allah Resûlü’nden nakle-

24 Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, “An Meberreti'l-Âl ve'l-Ashâb” (Erişim 31 Mart 2022).

25 Tarık, “Türkiye’de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, 608.

26 Söz konusu gazete yazısına ulaşamamıştır.

27 Haksöz Haber, “Hadis Rivayetinde Adalet ve Şii-Sünni Yakınlaşması” (Erişim 12 Mart 2022).

28 Haksöz Haber, “Şîa ve Ehli Sünnet’in Hadislerde Takribi” (Erişim 12 Mart 2022).

dilen rivayetlerin çok az, buna karşın Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelen hadislerin ise çok fazla olmasıdır. Diğer taraftan Ehl-i sünnet âlimlerinin, Şîîler gibi on iki imamı teşri kaynağı olarak kabul etmediğini, mezhebin kaynaklarında ise Ehl-i beyt imamlarına nispet edilen çok sayıda hadis bulunduğunu,²⁹ dolayısıyla zikri geçen nedenlerle hadislerden hareketle bir yakınlaşmanın gerçekleşemeyeceğini söylemektedir.³⁰

Netice itibarıyla İslam coğrafyasında Sünnî ve Şîî birlikteliğini sağlamak için erken dönemlerden itibaren birtakım çalışmalar yapılmışsa da bu faaliyetler ancak 20. yüzyılda sistematik ve kurumsal bir hal almıştır. İlk olarak Mısır ve Lübnan'da başlayan takrîbü'l-mezâhib çalışmaları İran ve Kuveyt'te devam ettirilmiştir. Bununla birlikte Mısır ve Lübnan'daki çalışmalar günümüzde devam etmezken, İran ve Kuveyt'te yürütülen çalışmalar ise hala devam etmektedir. Son olarak Türkiye'de çeşitli gazete yazılarında Sünnî ve Şîî birlikteliğinin sağlanmasına yönelik birtakım teklifler ileri sürülmüşse de bunların gerçekleştirildiği ya da gerçekleşmesini hedefleyen adımların atıldığı bilinmemektedir.

2. Takrîbü'l-Mezâhib Düşüncesiyle Telif Edilen Hadis Eserleri

Takrîbü'l-mezâhib kurumlarının en önemli iddialarından biri, Sünnî ve Şîî hadis eserlerindeki müşterek rivayetlerin iki mezhep arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracığıdır. Bu amaçla gerek el-Mecma'u'l-âlemî gerekse Meberretü'l-âl ve'l-ashâb müşterek rivayetlerin derlendiği çalışmalar hazırlamışlardır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu kurumların hazırlattığı 20 kitap vardır.³¹ Bunların 14'ü el-Mec-

29 Aslında Sünnî kaynaklardakinin aksine Şîa'nın hadis literatüründe Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın rivayetlerinin çok fazla yer alması bir sorun teşkil etmez. Zira Şîî hadis anlayışına göre teşri değeri bakımından Hz. Peygamber'in hadisleri ile imamlardan nakledilen hadisler arasında herhangi bir fark yoktur. Bir diğer ifadeyle imamlardan nakledilen rivayetler de Hz. Peygamber'in sözleri gibi hadis kabul edilir. Bk. Etan Kohlberg, "Şîî Hadis", çev. Mehmet Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 49.

30 Haksöz Haber, "Şia ve Ehli Sünnet'in Hadislerde Takribi (2)" (Erişim 12 Mart 2022).

31 Hıdır Muhammed Nebha'nın *el-Ehâdisü'n-Nebiyî'l-müştereke beyne's-Şia ve's-Sünne* isimli eseri, takrîbü'l-mezâhib kurumlarından herhangi biri tarafından hazırlanmamış bir çalışma olması nedeniyle bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Bk. Muhammed Hıdır Nebha, *el-Ehâdisü'n-Nebiyî'l-müştereke beyne's-Şia ve's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2009).

ma'u'l-âlemî, 6'sı ise Meberretü'l-âl ve'l-ashâb yazarları tarafından hazırlanmıştır. Aşağıda ilk olarak el-Mecma'u'l-âlemî'nin, ardından da el-Meberretü'l-âl ve'l-ashâb'ın hazırlattığı eserler; konuları, mukaddimelerindeki takrîb'ül-mezâhib vurguları, isnad kullanımları ve metin özellikleri bakımından incelenecektir.

2.1. el-Mecma'u'l-Âlemî Bünyesinde Telif Edilen Kitaplar

el-Mecma'u'l-âlemî, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis kaynaklarında yer alan müşterek rivayetleri derleyen kitapların hazırlanmasında oldukça sistematik bir faaliyet yürütmüştür. Zira bu kurum 2003-2016 yılları arasında farklı hacimlerdeki 14 kitabın yer aldığı "Sil-siletü'l-Ehâdîsi'l-Müştereke" isimli bir yayının dizisi hazırlanmıştır. el-Mecma'u'l-âlemî'nin hazırlattığı kitapların konularına bakıldığında, telif amacına da uygun olarak bu eserlerde Sünnî ve Şîî ihtilafına neden olan meselelere dair hadislerin derlenmediği görülmektedir. Zira hazırlanan kitapların 5'inde namaz, oruç, hac gibi ibadetler ve dualara dair müşterek rivayetler derlenmiştir.³² Bu çalışmaların 3'ünde ise Sünnî ve Şîî ayırımına gidilmeksizin Müslümanların geneli tarafından kabul gören konulardaki rivayetlerin bir araya getirildiği görülür. Sözelimi bu kitapların ikisinde ahlak konulu, birinde ise Kur'ân'ın fazileti hakkındaki müşterek rivayetler yer alır.³³ el-Mecma'u'l-âlemî'nin hazırlattığı 2 kitap ise Hz. Hasan ve Hüseyin ile İmam Mehdî hakkındaki müşterek rivayetleri içermektedir.³⁴ Yine

32 Muhammed Ali Teshîrî – Mahmûd Kânsû, *el-Hâc mu'tayâtuhu, ahkâmuhu ve'l-ehâdîsi'l-müştereke fihî* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2003); Muhammed Ali Teshîrî – Mahmûd Kânsû, *Salâtü'l-cum'a mu'tayâtuhâ, ahkâmuhâ ve'r-rivâyâtü'l-müştereke fihâ* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2003); Muhammed Ali Teshîrî – Mahmûd Kânsû, *es-Savm mu'tayâtuhu, ahkâmuhu ve'r-rivâyâtü'l-müştereke fihî* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2003); Ali Rıza Ferâhânî, *el-Ed'iyetü'l-me'sûratü'l-müştereke* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006); Rüstem Necâd, *el-Hâc fi'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2009).

33 Muhammed Ali Esedî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-ehâdîsi'l-müştereke havle'l-Kur'ân* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2005); Ali Muhtârî, *el-Ehâdîsü'l-ahlâkiyyetü'l-müştereke* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006); Rüstem Necâd, *el-Emrû bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker inde'l-ferîkayn* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006).

34 Muhammed Emir Nâsırî, *el-Ehâdîsü'l-müştereke havle'l-İmâmü'l-Mehdî* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006); Mustafa Hüseyinî

Hız. İsa ve Musa hakkındaki müşterek rivayetlerin bir araya getirildiği 2 eser hazırlanmıştır.³⁵ Esasen bu dört kitapta fezâil ya da menâkıb konulu müşterek rivayetlerin derlendiği de söylenebilir. Bu kurumun yazarları tarafından hazırlanan bir kitapta ise Sünnî ve Şîî literatürdeki farklı konulardaki müşterek kudsî hadisler kaydedilmiştir.³⁶ Son olarak *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* isimli³⁷ eser ise hem kapsamı hem de konuları bakımından diğer 13 kitaptan farklı bir yerde durmaktadır. Zira 20 ciltten oluşan bu kaynakta ah-laktan siyasete, toplumsal konulardan fikhî meselelere kadar farklı alanlardaki müşterek rivayetlerin bir araya getirildiği söylenmiştir.³⁸

Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki birlikteliğin sağlanması amacıyla telif edilen bu kitapların mukaddimeleri, takrîbü'l-mezâhib düşüncesine yönelik çok sayıda atıf içermektedir. Sünnî-Şîî yakınlaşması için bu iki mezhebin kaynaklarında yer alan müşterek rivayetleri bir araç olarak gören³⁹ el-Mecma' u'l-âlemî yazarlarına göre hadis ve sünnet, her iki ekolün de Kur'ân'dan sonraki en temel kaynağıdır. Bu nedenle hadisler, söz konusu iki mezhep arasındaki yakınlaşmayı sağlayacak en önemli unsurdur.⁴⁰ Mukaddimelerde önemle üzerinde durulan bir diğer konu, bu çalışmalar sayesinde iki mezhebin ortak kabullerinin ihtilaf ettiği konulardan çok daha fazla olduğunun anlaşılmasıdır.⁴¹

Takrîbü'l-mezâhib düşüncesine yönelik vurguların bir kısmı, bu kitapların konuları ile irtibatlandırılmıştır. Örneğin Cuma namazı hakkındaki müşterek rivayetleri konu edinen eserde bu ibadetin, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği gerçekleştirdiği, dolayısıyla

Rûdbârî, *el-İmâmân el-Hasan ve'l-Hüseyn fi ehâdisi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Tahran: el-Mecma' u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2007).

35 Mehdî Muntazar Kâim, *el-Ehâdisü'l-müştereke havle İsa el-Mesîh* (Tahran: el-Mecma' u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2005); Mehdî Muntazar Kâim, *Musa el-Kelîm fi'l-ehâdisi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Tahran: el-Mecma' u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2007).

36 Seyyid Muhsin Emîni, *el-Ehâdisü'l-kudsîyyetü'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Tahran: el-Mecma' u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2005).

37 Mezkûr çalışma hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda eserin ismi *Mevsûatü'l-ehâdisi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa* şeklinde de zikredilmiştir.

38 Bu çalışmada bir araya getirilen müşterek rivayetlerin konularını derli toplu görmek için bk. El-Kelime, "Mevsûatü'l-ehâdisi'l-müştereke beyne's-sünne ve's-Şîa" (Erişim 31 Mart 2022).

39 Teshîrî-Kânsû, *es-Savm*, 5; Teshîrî-Kânsû, *Salâtü'l-cum'a*, 5; Teshîrî-Kânsû, *el-Hâc*, 7.

40 Esedî, *Câmi' u'l-be'yân*, 7.

41 Necâd, *el-Ehâdisi'l-müştereke*, 7-8; Ferâhânî, *el-Ed'iyetü'l-me'sûre*, 7.

Sünnî ve Şîî yakınlaşmasına da imkân tanıdığı ifade edilir.⁴² Benzer şekilde hacla ilgili rivayetlerin yer aldığı çalışmada da hac döneminde farklı ırk, kültür ve sosyoekonomik çevrelerden Müslümanların bir araya geldiği, birlik ve beraberlik içerisinde aynı ibadetleri yaptıkları, bunun da müminler arasındaki kardeşlik duygusunu güçlendirdiği, dolayısıyla haccın Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki yakınlığı sağlamak için önemli bir fırsat olduğu söylenmektedir.⁴³ Bunların yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki müşterek rivayetlerin bir araya getirildiği eserin mukaddimesinde, Sünnî ve Şîilerin yakınlaştırılması fikrinin ayetlere dayandığına dikkat çekilir. İki mezhep arasındaki birliktelik de ancak Kur'ân'daki emirlere uyulduğu takdirde gerçekleşecektir.⁴⁴ Hz. Musa hakkındaki müşterek rivayetlerin derlendiği kitapta ise takrîbü'l-mezâhib düşüncesi, ortak düşman fikri üzerinden vurgulanır.⁴⁵ Hz. Musa'nın yaşadığı dönemdeki Yahudiler hakkında detaylı bilgi veren yazar, Müslümanların Yahudiler hakkında bilinç kazanmalarının gerekli olduğunu, böylece onların Ehl-i sünnet ve Şîa arasına yerleştirdikleri fitne tohumlarını ortadan kaldıracabileceklerini söylemektedir.⁴⁶

Daha önce de işaret edildiği üzere takrîbü'l-mezâhib faaliyetleri, Şîî âlimlerin Sünnî çevrelerde mezhebî görüşlerini yayma amacına hizmet ettiği için eleştirilmiştir. el-Mecma'u'l-âlemî tarafından hazırlanan kitapların içeriğine ya da mukaddimelerine bu gözle bakıldığında, Şîî düşünceleri öne çıkaran herhangi bir vurgu dikkat çekmemektedir. Bu durumun tek istisnası Hz. Hasan ve Hüseyin ile İmam Mehdi hakkındaki müşterek rivayetlerin yer aldığı kitaplardır. Örneğin Hz. Hasan ve Hüseyin hakkındaki eserde, Allah'ın bu iki imama itaati farz kıldığı söylenmiştir.⁴⁷ Şîa'ya göre Allah Teâlâ, Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Hasan, Hüseyin, Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve diğer imamlara itaat etmeyi Müslümanlara farz

42 Teshîrî-Kânsû, *Salâtü'l-cum'a*, 28.

43 Necâd, *el-Ehâdîsi'l-müştereke*, 5-7.

44 Esedî, *Câmi'u'l-beyân*, 6-7.

45 Ortak düşman fikri ve bilinci üzerinde Sünnî ve Şîî birlikteliğine yönelik diğer vurgular için bk. Teshîrî-Kânsû, *es-Savm*, 5; Teshîrî-Kânsû, *Salâtü'l-cum'a*, 5; Teshîrî-Kânsû, *el-Hâc*, 7.

46 Kâim, *Musa el-Kelîm*, 7.

47 Rûdbârî, *el-İmâmân*, 10-14.

kılmıştır.⁴⁸ Diğer taraftan Sünnî inanışta ise Ehl-i beyt mensuplarına imam olarak itaatin farz olduğuna yönelik bir anlayış yoktur. Benzer şekilde İmam Mehdî hakkındaki eserin mukaddimesinde de Mehdî'ye inanmanın Kur'ân ve Sünnet gibi köklü temellere dayandığı, mezhep farklılıklarına rağmen İslâm âlimlerinin bu konuya önem verdikleri ifade edilmiştir.⁴⁹ Ancak Şîa ve Ehl-i sünnet'in Mehdî tasavvuru oldukça farklıdır. Sözgelimi Şîa'ya göre Mehdî, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin oğlu ve halen gaybette olan on ikinci imamdır. Şîa, on ikinci imam Mehdî Kâim'in şu anda gaybet-i kübrâda olduğuna ve gelecekteki bir zaman diliminde ortaya çıkacağına dair Kur'ân ve Sünnet'ten çok sayıda delil getirmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte Ehl-i sünnet'e göre Mehdî, dünyanın son zamanlarında ortaya çıkacak ve zulümle dolu olan bu dünyaya adalet dağıtacaktır. Her ne kadar rivayetlerde bu kurtarıcının Ehl-i beyt'ten olacağı ifade edilmişse de onun on ikinci imam olduğuna yönelik bir anlayış bilinmemektedir.⁵¹ Kaldı ki Ehl-i sünnet'in Şîa gibi bir imâmet ya da on iki imam inancı da söz konusu değildir. Öte yandan Mehdî hakkındaki bu eserde ele alınan ilk konu ise Müslümanların imama tâbi olmalarının gerekliliğidir.⁵² Ancak burada da imam kavramına yükledikleri anlam bakımından Ehl-i sünnet ve Şîa birbirinden ayrılmaktadır. Şîa'nın bu kavramla Hz. Peygamber'in varisleri olan on iki imamı, Ehl-i sünnet'in ise bir yöneticiyi kastettiği malumdur.

Burada Takrîbü'l-mezâhib çalışmalarında az da olsa Şîi inanışı öne çıkaran vurguların bulunduğu tespiti ya da iddiası ile ilgili bir noktaya işaret edilmelidir. Müşterek rivayetlerin yer aldığı bu kaynaklarda Şîi paradigmayı destekleyen görüşlerin bulunduğu dair iddia, Ehl-i sünnet çevresinde yetişmiş ve bu düşünceye sahip bir yazar tarafından ileri sürülmüştür. Takrîbü'l-mezâhib kurumlarının hazırlattığı bu kaynakları Şîi bir araştırmacı incelediğinde, Sünnî

48 İmamlara itaatin gerekliliği ve bunun Müslümanlar için farz olması hakkındaki Şîi rivayetler için bk. Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beirut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 1/108-11.

49 Nâsirî, *el-İmâmü'l-Mehdî*, 11-3.

50 Mustafa Öz, "Mehdî el-Muntazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/376-7. İmam Mehdî hakkında fikir veren Şîi rivayetleri topluca görmek için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 329-43.

51 Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/371-4.

52 Nâsirî, *el-İmâmü'l-Mehdî*, 7.

ön kabullere sahip bir araştırmacınıninkinden farklı hatta zıt tespitler yapması veya bu çalışmalarda Ehl-i sünnet düşüncesini öne çıkaran birtakım vurguların yer aldığını düşünmesi mümkündür.⁵³

el-Mecma' u'l-âlemî tarafından hazırlanan çalışmalardaki rivayetlerin isnadları ve isnad kullanımları hakkında da bilgi verilmelidir. Ancak öncelikle müşterek rivayetlerin isnadlarının önemi üzerinde durulmalıdır. Bu isnadlar, iki ekolün hadis anlayışlarının birbirinden çok farklı olmasına rağmen, söz konusu rivayetlerin hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda nasıl yer aldıkları sorusuna cevap verebilir. Bir diğer ifadeyle müşterek rivayetlerin Sünnî ve Şîî isnadlarındaki râviler belirli sorular çerçevesinde, her iki ekolün ricâl kaynaklarından araştırıldığında bu hadislerin geçiş süreci büyük oranda belirlenecek, dahası Sünnî ve Şîî hadis tarihinin erken dönemlerine dair önemli bilgiler elde edilecektir.⁵⁴ Mezkûr kaynaklarda ise müşterek rivayetlerin isnadları hakkında herhangi bir açıklama ya da bu isnadlardaki ortak râviler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu kitaplar, bir yayın dizisi halinde hazırlanmışsa da isnad kullanımında kurumun yazarları tarafından belirli bir standart da takip edilmemiştir. Örneğin bu eserlerin bir kısmında hadislerin isnadları kaydedilmemiş,⁵⁵ bir kısmında ise isnadlara yer verilmiştir.⁵⁶

53 Bilgi sosyolojisinin kurucularından Karl Mannheim (1873-1947), bireylerin üyesi buldukları grubun kolektif ilgilerinin ve amaçlarının belirlediği yönelim ve bakış açılarına sahip olduklarını söyler. Ona göre bireyler, tarihsel-sosyal bir konum içerisinde bireydirler ve grubun üyelerinin perspektifini belirleyen şey de bu konumdur. Bu perspektif, insanın nesneye bakış tarzını, nesnede algıladığı şeyi ve algıladığı düşüncesi içinde değerlendirme biçimini tayin eder. İki kişinin nesneyi farklı algılamasının nedeni de onların perspektiflerinin farklı olmasıdır. Dolayısıyla düşünme form ve içeriklerinin farklılığı, perspektiflerinin farklılığıdır. Perspektiflerinin farklı olmasına neden olan şey ise bu bireylerin ait oldukları grubun tarihî-sosyolojik konumudur. Bk. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma, 2017), 58-9.

54 Sünnî ve Şîî hadis halkaları arasındaki rivayet geçişlerini konu edinen etraflı bir inceleme için bk. Bekir Kuzudışlı, "Sunnî-Shî'î Interaction in the Early Period -The Transition of the Chains of Ahl al Sunna to the Shî'a-", *Ilahiyat Studies: A Journal of Islamic and Religios Studies*, 6/1 (Haziran 2015).

55 Rivayetlerin isnadsız serdedildiği örnekler için bk. Muhtârî, *el-Ehâdîsü'l-ahlâkiyyetü'l-müştereke*, 6-8, 19-26, 45-50 vd.; Necâd, *el-Hâc*, 39-42 vd.; Ferâhânî, *el-Ed'iyetü'l-me'sûratü'l-müştereke*, 11-2, 22-4, 40-2 vd.; Necâd, *el-Emrû bi'l-ma'rûf*, 9-12, 41-50 vd.

56 Müşterek rivayetlerin isnadlarıyla kaydedildiği yerler için bk. Nâsrî, *el-İmâmü'l-Mehdî*, 23-4, 52-6, 110-2 vd.; Rûdbârî, *el-İmâmân*, 19-20, 27-8 vd.; Emînî, *el-Ehâdîsü'l-kudsiyyetü'l-müştereke*, 13-8, 44-6, 104-5 vd.; Teshîrî-Kânsû, *Salâtü'l-cum'a*, 29-39 vd.; Kâim, *Musa el-Kelîm*, 13-5, 34-5, vd.; Teshîrî-Kânsû, *el-Hâc*, 53-8, 70-4 vd.

İsnadların ardından üzerinde durulması gereken bir diğer konu, bu kaynaklardaki müşterek rivayetlerin metinleridir. Öncelikle bir hadisin hangi şartlarda müşterek kabul edilebileceği sorusuna cevap verilmelidir. Bir diğer ifadeyle bir hadisin Ehl-i sünnet ve Şîa için müşterek olmasıyla neyin kastedildiği konusuna netlik kazandırılmalıdır. Sünnî ve Şîî metinlerinin lafızları itibariyle aynı olması ya da metinler arasındaki farklılıkların mana ile rivayetten kaynaklanması durumunda bir hadis müşterek kabul edilebilir. Zira müşterek rivayet denildiğinde de akla ilk olarak bir hadisin hem Sünnî hem de Şîî âlimlerin eserlerinde yer alması gelmektedir. Ancak el-Mecma'u'l-âlemî'nin hazırlattığı kitaplardaki nakiller, bahsi geçen metin özelliklerine sahip değildir. el-Mecma'u'l-âlemî yazarları, bir konu hakkında her iki ekolün kaynaklarında yer alan hadisleri eserlerinde derlemişlerdir. Bir diğer ifadeyle bu eserlerde müşterek konulu rivayetler toplanmıştır. Bu durumda müşterek sıfatı, metinle ilgili bir durum olmayıp hadisin konusuyla ilişkilidir. Örneğin Kur'ân'ın nazil olmaya başlaması hakkındaki hadislerin hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda yer alması, bu konudaki bütün nakillere müşterek rivayet vasfını kazandırmıştır. Benzer şekilde her iki ekolün hadis kaynaklarında hac ya da oruçla ilgili nakillerin yer alması nedeniyle bu konulardaki tüm rivayetler müşterek kabul edilmiştir.⁵⁷ Aslında her ikisi de Müslüman olan bu grupların hadis kaynaklarında aynı konudaki nakillerin yer alması oldukça normaldir. Rivayetlerin konularına göre müşterek kabul edilmesinin en önemli sonucu ise bu nakillerin Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında yer alan metinleri arasındaki farklılıkların takibinin yapılamamasıdır.⁵⁸

57 Örnek nakiller için bk. Esedî, *Câmi'u'l-beyân*, 19-22; Teshîrî-Kânsû, *el-Hâc*, 70-1; Muhtârî, *el-Ehâdisü'l-ahlâkiyyetü'l-müştereke*, 104-5.

58 Her iki mezhebin de hadis kaynaklarında yer almakla birlikte Şîa'nın imâmet düşüncesini destekleyen önemli metin farklılıklarına sahip müşterek rivayetlerden biri "İslam beş şey üzere inşa edilmiştir." hadisidir. Bu hadisin Sünnî ve Şîî literatürdeki serencamını konu edinen müstakil bir çalışma için bk. Koşkar Selimli, "*Sünnî ve Şîî Hadis Kaynaklarına Göre "Buniye'l-İslâmu alâ Hamsin" İslam Esasları Hadisi*" (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999). Şîî müelliflerin bazı rivayetleri kendi inançlarına uygun duruma getirmek amacıyla metinlerden birtakım lafızları çıkardıklarına dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 98, 163, 191. Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerinin metinler üzerindeki tasarrufları için bk. Arı, *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, 304. 73 fırka hadisinin Şîî kaynaklarda yer alan metinlerinde Şîa'nın lehine birtakım metin değişiklikleriyle kaydedildiğine dair değerlendirmeler için bk. Muhammed Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka*

el-Mecma' u'l-âlemî yazarları tarafından 13 yıllık bir zaman zarfında hazırlanan *es-Sünnetü'n-nebeviyye fî mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* isimli 20 ciltlik çalışma, daha önce de bahsi geçtiği üzere gerek hacmi gerekse içerdiği konular bakımından kurumun hazırladığı diğer eserlerden farklı bir yerde durmaktadır.⁵⁹ Takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin fikrî liderlerinden Âyetullah Burûcirdî ve Şeyh Mahmûd Şeltût'un yaklaşık 50 yıl önce başlattığı projenin ürünü olarak kabul edilen mezkûr eserin telif edilmesinin en önemli nedeni, Ehl-i sünnet ve Şîa'yı belirli ortak paydalarda buluşturmak ve mezhep mensupları arasındaki yakınlaşmanın meydana gelmesini sağlamaktır.⁶⁰ Ancak el-Mecma' u'l-âlemî'nin başkanı Âyetullah Muhsin el-Erâkî'nin eserin yazılma sürecine dair verdiği bilgiler, bu kitabın sadece Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki yakınlaşmanın sağlanması amacıyla telif edilmediğini düşündürür. Zira Muhsin el-Erâkî, Ezher ve Zeytûne Üniversitesi'nin kütüphanelerine gittiğini, buralarda Ehl-i beyt imamlarının hadislerine yer veren kitapları göremediğini, yine diğer Ehl-i sünnet kütüphanelerinde de aynı eksikliğin bulunduğunu söylemiştir. Ona göre günümüzdeki pek çok Müslüman akademisyen, Ehl-i beyt imamlarından gelen nakillerin yer aldığı kitapları bilmemektedir. Bu durumu büyük bir problem olarak gören Muhsin el-Erâkî, Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadislerin Allah Resûlü'nden nakledilenlerle eşit seviyede olduğuna ve bunları bütün Müslümanlara açıklamanın gerekliliğine dikkat çekmiştir. Muhsin el-Erâkî'ye göre Müslümanların Ehl-i beyt kaynaklı bilgilerden uzaklaşması, bugün İslam ülkelerinde

Hadisi Üzerine Bir İnceleme (İstanbul, KURAMER: [İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi], 2017), 24-6, 143. Her iki ekolün kaynaklarında yer alan bir rivayetin Şîî metninde, mezhebin görüşlerini destekleyen kritik farklılıkların görüldüğüne dair değerlendirmeler için bk. Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (Haziran 2018), 82-3. Sünnî ve Şîî kaynaklardaki hadislerin mezhebî kabuller çerçevesinde ne gibi tasarruflara uğradığı konusunu, bir grup rivayet özelinde inceleyen müstakil bir çalışma için bk. Muhammed Enes Topgül, "Sünnî-Şîî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlantıları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (Haziran 2019).

59 el-Mecma' u'l-âlemî yazarlarının kolektif bir çalışması olan bu kitabın ne matbu ne de dijital nüshasına ulaşılabilmektedir. Bununla birlikte eserin İngilizce ve Farsçaya tercüme edileceği haber verilmiş, ancak yapılan araştırmada bu iki dile yapılmış herhangi bir çeviri de tespit edilememiştir. Bundan dolayı ilgili eser hakkındaki bilgiler ya kitabı ya da 26.09.2016 tarihinde Kum'da düzenlenen kitabın tanıtım toplantısını haber yapan bazı sitelerdeki bilgilere dayanmaktadır.

60 El-Kelime, "Mevsûatü'l-ehâdisi'l-müştereki beyne's-sünne ve's-Şîa" (Erişim 31 Mart 2022).

meydana gelen krizlerin en önemli sebebidir. O bahsettiği bu nedenlerle Sünnî ve Şîî literatürde yer alan müşterek rivayetlerin bir araya getirilmesinin zorunlu olduğunu söyler.⁶¹ Bu da mezkûr eserin telif edilmesinin önemli nedenlerinden birinin, Ehl-i beyt nakillerine ya da bir diğer deyişle Şîî rivayetlere yaygınlık kazandırmak olduğu izlenimini vermektedir.

Mezhep taassubundan uzak ve ilmî bir metotla yazıldığı söylenen bu çalışmanın, İslami ilimler alanındaki araştırmacılar için zengin bir kaynak görünümünde olduğu söylenir. Zira mezkûr eserde Hz. Peygamber'in, Ehl-i beyt'in, Hz. Âdem başta olmak üzere peygamberlerin hayatlarından abdest, namaz, oruç, hac, zekât, nikah, alış-veriş, borçlar ve cezalar gibi fıkhi meselelere kadar uzanan yaklaşık elli farklı konudaki müşterek rivayet bir araya getirilmiştir.⁶² Eserin tanıtım toplantısına katılan ilim adamları, bu çalışmada çeşitli konulardaki müşterek rivayetlerin yer alması nedeniyle Ehl-i sünnet ve Şîa'nın ortak kabullerinin %90'ın üzerinde olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı kurumun üyelerinden Sadık Gülzâde, iki mezhep arasındaki ihtilafların görmezden gelinmesi gerektiğini belirtir.⁶³ Yine bu toplantıya katılan Âyetullah Subhânî, söz konusu eser sayesinde Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki mezhep ayrılıklarını körükleyen ve tekfir söylemlerini dile getiren kimselerin hatalı olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Ona göre bu çalışma Sünnî ve Şîilere birbirlerinin kaynaklarını inceleme fırsatı da sunmaktadır. Kitabın tanıtım toplantısında bulunan bir diğer Şîî âlim Âyetullah Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, İslami ilimlerde mukayeseli çalışmalar yapabilmek için müşterek rivayetlerin derlenmesinin gerekli olduğuna, bu çalışmanın da alandaki önemli bir boşluğu doldurduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁴ Kurumun üyelerinden Seyyid Mustafa Hüseyinî'ye göre ise Ehl-i beyt ve Hz. Mehdî hakkında çok sayıda müşterek rivayetin tespit edilmesi, iki mezhep arasındaki yakınlaşma ve birliğin Sün-

61 El-İctihâd, "Mevsûatü's-sünneti'n-nebeviyye fî mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye" (Erişim 29 Mart 2022).

62 El-Kelime, "Mevsûatü'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne's-sünne ve's-Şîa" (Erişim 31 Mart 2022).

63 Ebnâ, "es-Sünnetü'n-Nebeviyye fî mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye" (Erişim 31 Mart 2022).

64 El-İctihâd, "Mevsûatü's-sünneti'n-nebeviyye fî mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye" (Erişim 29 Mart 2022).

nîlerin temel ilkelerine de uygun olduğunu göstermektedir.⁶⁵ Son olarak el-Mecma' u'l-âlemî'nin hazırlattığı en kapsamlı çalışma olan bu esere herhangi bir şekilde ulaşamadığı için mukaddimesinde işaret edilen konular, rivayetlerin isnad ve metinlerinin mahiyeti hakkında herhangi bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. el-Mecma' u'l-âlemî tarafından hazırlanan diğer kitaplardan hareketle *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*'ye dair birtakım varsayımlarda bulunmak mümkünse de bunun metodik olarak doğru olmayacağı düşünülmektedir.

2.2. Meberretü'l-âl ve'l-ashâb'ın Çalışmaları

Müşterek rivayetlerin bir araya getirildiği 20 çalışmadan 6'sı, Kuveyt'te bulunan Meberretü'l-âl ve'l-ashâb isimli kurum tarafından 2012-2020 yılları arasında hazırlanmıştır. Bu çalışmaların hazırlık faaliyeti ise mezkûr kuruma bağlı Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsât tarafından gerçekleştirilmiştir. Esasen bu merkez, kurumun faaliyet amacına uygun şekilde Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği sağlamaya yönelik farklı konularda ilmi çalışmalar yapmaktadır. İslami ilimlerde, özellikle mezhep ve fırkalar konusunda uzman çok sayıda araştırmacının çalıştığı bu merkezde birçok kitap ve sesli yayın hazırlanmış, ayrıca yapılan çalışmaların Fransızca, İngilizce ve Türkçe'ye tercüme edilmesine de önem verilmiştir.⁶⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla bu merkezin hazırladığı Ehl-i beyt ve sahâbe konulu 16 farklı yayın dizisi bulunmaktadır.⁶⁷ Bu çalışmalardan biri ise Sünnî ve Şîî literatürde yer alan farklı konulardaki müşterek rivayetlerin bir araya getirildiği 6 kitaptan oluşan "Silsiletü'l-Ehâdîsi'l-Müştereke Beyne Ehli's-Sünne ve'l-İmâmiyye" dir.⁶⁸

Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından hazırlatılan kitaplar, Sünnî ve Şîî ayrımına gidilmeksizin bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen konulardaki müşterek rivayetleri içermektedir. Örneğin ku-

65 Pezûheşkede Hâc, "Mevsûatü's-sünneti'n-nebeviyye fi mesâdiri'l-İslâmiyye der Kum rûnemâyi şod" (Erişim 31 Mart 2022).

66 Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, "An Meberreti'l-Âl ve'l-Ashâb" (Erişim 31 Mart 2022).

67 Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, "İsdârâtü'l-Meberre" (Erişim 31 Mart 2022).

68 Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, "Silsiletü'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye" (Erişim 31 Mart 2022).

rumun hazırlattığı altı kitapta Allah'a iman ve itaat edilmesi,⁶⁹ Allah Resûlü'nün şemâili,⁷⁰ Müslümanların hakları,⁷¹ sıkıntılı durumlar karşısında sabırlı olunması,⁷² cenaze ve defin işlemleri⁷³ ile faziletli zamanlar hakkında bilgi veren müşterek rivayetler kaydedilmiştir.⁷⁴ Diğer taraftan bu eserlerin mukaddimelerine bakıldığında Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliğe yönelik çok sayıda vurgunun yer aldığı görülür. Sözgelimi bu çalışmalarda İslam dininin Müslümanlar arasındaki birlikteliğin korunmasını ve ümmetin birbirine kenetlenmesini hedeflediği, ihtilaf ve ayrılıkları ise hoş görmediği belirtilir.⁷⁵ Müslümanlar arasındaki birliğin korunmasına dair bu vurgular, Kur'ân ayetleriyle de temellendirilmiştir. Zira bu konu "Hepiniz Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki (İslam) nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşmandınız da (Allah) kalplerinizi (İslam'da) birleştirdi. İşte onun nimetiyle (hepiniz) kardeş oldunuz. ... (Ey mü'minler! Siz) kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılan ve ihtilafa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için (kıyamette) çok büyük bir azap vardır."⁷⁶ ayetleriyle desteklenmiştir.⁷⁷

Bu çalışmaların mukaddimelerinde üzerinde durulan en önemli konu özelde Ehl-i sünnet ve Şîa, genelde ise tüm Müslümanlar arasındaki birlikteliğin gerçekleştirilmesi,⁷⁸ mevcut kaynakların da bu amaçla telif edilmesidir.⁷⁹ Yine bu kitaplarda bir araya getirilen Sünnî ve Şîi kaynaklardaki müşterek rivayetler sayesinde iki mezhebin kaynaklarında yer alan nakillerin uyumlu ve benzer olduğunun görüleceği de belirtilmiştir. Bu benzerliğin en önemli nedeni ise

69 Sâid Subhî Kutûm, *el-Ehâdisü'l-müştereki beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmîyye fi teohîdî'l-ibâde* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2012).

70 Ahmed Seyyid Ahmed Ali, *el-Ehâdisü'l-müştereki fi şemâilî'n-Nebî beyne's-Sünne ve'l-İmâmîyye* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2016).

71 Üsâme Muhammed Züheyr Şintî, *el-Ehâdisü'l-müştereki beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmîyye fi hukûkî'l-Müslim* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2015).

72 Hâfız Esedrem, *el-Ehâdisü'l-müştereki beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmîyye fi'l-azâ ve's-sabr* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2013).

73 Amr Besyûnî, *el-Ehâdisü'l-müştereki beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmîyye fi ahkâmî'd-defn ve'l-kubûr* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2015).

74 Hâfız Esedrem, *el-Ehâdisü'l-müştereki beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmîyye fi'l-emkineti'l-mukaddese ve'l-ezmineti'l-mübâreke* (Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2020).

75 Esedrem, *el-Azâ ve's-sabr*, 7; Besyûnî, *Ahkâmü'd-defn ve'l-kubûr*, 7.

76 Âl-i İmrân 3/103, 105.

77 Esedrem, *el-Azâ ve's-sabr*, 9-10; Besyûnî, *Ahkâmü'd-defn ve'l-kubûr*, 9-10.

78 Esedrem, *el-Azâ ve's-sabr*, 10-11; Besyûnî, *Ahkâmü'd-defn ve'l-kubûr*, 10-11.

79 Esedrem, *el-Azâ ve's-sabr*, 15-16; Besyûnî, *Ahkâmü'd-defn ve'l-kubûr*, 14.

gerek Sünnî gerekse Şîî literatürdeki hadislerin tamamının tek bir kaynaktan gelmesidir. Dolayısıyla hem âmmenin hem de hâssanın⁸⁰ bu nakillere tabi olması gerektiği ifade edilir.⁸¹ Ayrıca bu çalışmaların Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarındaki hadislerin aynı olduğunu ispat etmek amacıyla telif edildiği de söylenmiştir.⁸²

Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından hazırlanan bu altı kitaptaki isnadlar hakkında da bilgi verilmelidir. Öncelikle müşterek rivayetlerin derlendiği bu kitapların tamamında isnadlar zikredilmemiştir. Sünnî rivayetleri Allah Resûlü'nden nakleden sahâbî râvinin ismi kaydedilirken, Şîî literatürde yer alan nakiller ise ashâbından birinin imamdan ya da bir imamın babası veya dedesinden naklettiği hadisler şeklinde gelmiştir. Bununla birlikte el-Mecma'u'l-âlemî'nin hazırlattığı çalışmalardaki gibi Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından hazırlanan eserlerde de müşterek rivayetlerin isnadları ya da ortak râvileri hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu çalışmalardaki müşterek rivayetlerin metinlerine bakıldığında el-Mecma'u'l-âlemî tarafından telif edilen kitaplarda olduğu gibi bir hadisin Sünnî ve Şîî literatürde serdedilen metinleri değil, aynı konuda Ehl-i sünnet ve Şîa'nın kaynaklarında yer alan nakiller bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla bu kitaplarda da müşterek kabul edilen rivayetler, metinleri bakımından değil konuları itibarıyla ortak olan hadislerdir. Yine bir hadisin müşterek kabul edilmesinin kriteri olarak metnin değil de konunun dikkate alınmasının en önemli sonuçlarından biri, metinler arasındaki farklılıkların görülememesidir.

Sonuç

5./11. asırdan itibaren Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki yakınlaşmanın sağlanmasına yönelik birtakım çalışmalar gerçekleşmişse de takrîbü'l-mezâhib faaliyetleri, 20. yüzyılda kurumsal ve sistematik bir kimlik kazanmıştır. Günümüzde ise bu çalışmalarını İran'daki el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb ile Kuveyt'teki Meberretü'l-âl ve'l-ashâb

80 Şîilerin kendilerini Ehl-i sünnet'ten ayırmak için kullandıkları en önemli kavram Hâssa'dır. Hâssa terimi ile İmâmiyye Şîa'sı, bunun zıddı olan âmme ifadesiyle de Ehl-i sünnet kastedilir. Mezkûr iki kavram hakkında detaylı bilgi edinmek için bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 49-54.

81 Kutûm, *Tevhîdü'l-ibâde*, 18-19.

82 Ahmed Ali, *Şemâilü'n-Nebî*, 11.

isimli iki kurum yürütmektedir. Bu iki kurumun Ehl-i sünnet ve Şîa'yı birbirine yakınlaştırmak için yaptığı çalışmaların en önemlilerinden biri, iki ekolün hadis kaynaklarındaki müşterek rivayetlerin yer aldığı kitapların hazırlanmasıdır. Söz konusu iki kurum Sünnî ve Şîî literatürde çok sayıda müşterek rivayetin yer aldığını, bu nedenle mezkûr çalışmaların iki ekol arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracığını düşünmektedir.

Sünnî ve Şîî kesim arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracığı düşüncesiyle el-Mecma'u'l-âlemî tarafından 14, Meberretü'l-âl ve'l-ashâb tarafından da 6 kitap hazırlanmıştır. Bu 20 kitapta genellikle bütün müslümanlar tarafından kabul gören konulardaki müşterek rivayetler derlenmiştir. Müşterek rivayetlerin hangi kriterlere göre belirlendiği, bir başka ifadeyle neye göre müşterek kabul edildiği açıklanmamışsa da yapılan incelemede bu nakillerin konuları bakımından ortak olduğu tespit edilmiştir. Bu da bir rivayetin hem Sünnî hem de Şîî hadis eserlerinde yer alması nedeniyle müşterek kabul edilmediğini göstermektedir. Konularına göre seçilerek iki ekolün hadis kaynaklarındaki nakillerin neredeyse tamamının benzerlik gösterdiği, dolayısıyla da Sünnî ve Şîî birlikteliğinin bu rivayetler aracılığıyla gerçekleşeceği iddiası çok da makul değildir. Zira hem Şîîler hem de Sünnîlerin Müslüman olmaları sebebiyle bu iki mezhebin hadis kaynaklarında benzer konulu nakillerin yer alması kadar doğal bir şey yoktur. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler ya da ahlaki normlar Sünnî ve Şîî ayrımına gidilmeksizin tüm Müslümanlar tarafından kabul gören konulardır. Diğer taraftan müşterek rivayetlerin konuları esas alınarak seçilmesi, hadislerin Sünnî ve Şîî kaynaklardaki metinleri arasındaki farklılıkları görmeye imkân da tanımamaktadır. Dolayısıyla bu eserleri telif ettiren kurumların, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın birbirine yakınlaşması noktasında rivayetlerden kaynaklanacak sorunları ortadan kaldırmak için azami gayret gösterdiği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmalarda, Sünnî ve Şîî hadis tarihinin erken dönemlerine dair önemli bilgiler sunan isnadların zikredilmediği görülür. Daha açık bir ifadeyle bu iki kurum tarafından hazırlanan eserlerdeki hadislerin isnadları genellikle kaydedilmemiştir. Bununla birlikte rivayetlerin senedleriyle kaydedildiği az sayıdaki çalışmada isnadlar hakkında herhangi bir açıklama ya da değerlendirme yapılmamıştır.

Müşterek rivayetlerin isnadlarındaki râviler hakkında Sünnî ve Şîî ricâl kaynaklarından yapılacak bir araştırma sayesinde iki ekolün ders halkalarının ayrılmadığı, bir diğer deyişle Sünnî ve Şîî râvilerin aynı meclislerde rivayet faaliyetine katıldıkları tespit edilerek de takrîbü'l-mezâhib düşüncesi desteklenebilirdi. Ancak bu çalışmalarda bahsi geçen isnad değerlendirmeleri konu edilmemiştir.

Son olarak el-Mecma'u'l-âlemî tarafından telif edilen 20 ciltlik *es-Sünnetü'n-nebeviyye fi mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* üzerinde ayrıca durulmalıdır. Bu çalışma, takrîbü'l-mezâhib kurumları tarafından şimdiye kadar telif edilen en kapsamlı eserdir. Şîî âlimler, bu kitabın farklı konulardaki çok sayıda müşterek rivayeti içermesi nedeniyle Ehl-i sünnet ve Şîa'nın birbirinden bağımsız iki ekol olmadığını, bilakis ihtilaf ettikleri konuların çok az olduğunu iddia etmişlerdir. Mezkûr eserin 2016 yılındaki tanıtım toplantısında bu kitabın internet ortamında erişime açılacağı ve farklı dillere tercüme edileceği söylenmişse de bahsedilen çalışmalara hiçbir şekilde ulaşılammıştır. Bu nedenle eserin gerçekten Sünnî ve Şîî birlikteliğini sağlayacak etkiye sahip olup olmadığı ya da diğer çalışmalar gibi rivayetlerin konularına göre seçilip seçilmediği bilinmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed Ali**, Ahmed Seyyid. *el-Ehâdisü'l-müştereke fi şemâili'n-Nebî beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye*. Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-as-hâb, 2016.
- Aksoy**, Nesrin. *Şîî- Sünnî Takrîb Çalışmaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Arı**, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- Arıkan**, Adem. "Şîîlerin Takrîbi ve Suûdilerin Teklifi". *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Aralık 2013), 275-92.
- Arslan**, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma, 5. Basım, 2017.

- Besyûnî**, Amr. *el-Ehâdîsü'l-müştereke beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye fi ahkâmi'd-defn ve'l-kubûr*. Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2015.
- Ebnâ**. “es-Sünnetü'n-Nebeviyye fi mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye” (Erişim 31 Mart 2022). <https://ar.abna24.com/cultural/archive/2016/09/19/779966/story.html>
- El-İctihâd**. “Mevsûatü's-sünneti'n-nebeviyye fi mesâdiri'l-mezâhibi'l-İslâmiyye”. Erişim 29 Mart 2022. http://ijihadnet.net/_/موسوعة-السنة-النبوية-في-مصادر-المذاهب/
- El-Kelime**. “Mevsûatü'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne's-sünne ve'ş-Şîa”. Erişim 31 Mart 2022. <http://kalema.net/home/article/view/1382>
- Emînî**, Seyyid Muhsin Hüseyinî. *el-Ehâdîsü'l-kudsiyyetü'l-müştereke beyne's-Sünne ve'ş-Şîa*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2005.
- Eren**, Muhammed Emin. *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul, KURAMER: (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi), 1. Basım, 2017.
- Esedî**, Muhammed Ali. *Câmi'u'l-beyân fi'l-ehâdîsi'l-müştereke havle'l-Kur'ân*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2005.
- Esedrem**, Hâfız. *el-Ehâdîsü'l-müştereke beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye fi'l-azâ ve's-sabr ale'l-belvâ*. Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2013.
- Esedrem**, Hâfız. *el-Ehâdîsü'l-müştereke beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye fi'l-emkineti'l-mukaddese ve'l-ezmineti'l-mübâreke*. Kuveyt: Meberretü'l-âl ve'l-ashâb, 2020.
- Eş-Şâl**, Seyyid Ahmed. “Mahmûd Şeltût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/494-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ferâhânî**, Ali Rıza. *el-Ed'iyetü'l-me'sûratü'l-müştereke*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006.

- Haksöz Haber.** “Hadis Rivayetinde Adalet ve Şii-Sünni Yakınlaşması”. Erişim 12 Mart 2022. <https://www.haksozhaber.net/hadis-rivayetinde-adalet-ve-sii-sunni-yakinlasmasi-29435h.htm>
- Haksöz Haber.** “Şia ve Ehli Sünnet’in Hadislerde Takribi (2)”. Erişim 12 Mart 2022. <https://www.haksozhaber.net/sia-ve-ehli-sunnetin-hadislerde-takribi-2-24806yy.htm>
- Haksöz Haber.** “Şia ve Ehli Sünnet’in Hadislerde Takribi”. Erişim 12 Mart 2022. <https://www.haksozhaber.net/sia-ve-ehli-sunnetin-hadislerde-takribi-24790yy.htm>
- Hakyemez, Cemil.** “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü’l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”. *Journal of Islamic Research* 29/2 (Aralık 2018), 288-309.
- Hakyemez, Cemil.** “Nasıl Bir Şîi-Sünnî Birlikteliği?”. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (Temmuz 2012), 70-80.
- Hakyemez, Cemil.** “Sünnî-Şîi İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. haz. Ahmet Emin Dağ. 89-124. İstanbul: İNSAMER, 2016.
- Kâim, Mehdî Muntazar.** *el-Ehâdîsü’l-müştereke havle İsa el-Mesîh*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmiyye, 2005.
- Kâim, Mehdî Muntazar.** *Musa el-Kelîm fi’l-ehâdîsi’l-müştereke beyne’s-Sünne ve’s-Şîa*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmiyye, 2007.
- Kaplan, Doğan.** “İran’da Şîi-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Aralık 2013), 257-74.
- Kohlberg, Etan.** “Şîi Hadis”. çev. Mehmet Ali Büyükkara. *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 47-56.
- Kutûm, Sâid Subhî.** *el-Ehâdîsü’l-müştereke beyne Ehli’s-sünne ve’l-İmâmiyye fi tevhiidi’l-ibâde*. Kuveyt: Meberretü’l-âl ve’l-ashâb, 2012.
- Kuzudişli, Bekir.** “Sünnî-Shi’î Interaction in the Early Period -The Transition of the Chains of Ahl al Sunna to the Shî’a-”. *İlahiyat*

Studies: A Journal of Islamic and Religios Studies 6/1 (Haziran 2015), 7-45.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.

Kuzudişli, Bekir. "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (Haziran 2018), 59-92.

Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.

Meberretü'l-Âl ve'l-Ashâb. "An Meberreti'l-Âl ve'l-Ashâb". Erişim 31 Mart 2022. <https://www.almabarrah.net/about-us>

Meberretü'l-âl ve'l-ashâb. "İsdârâtü'l-Meberre". Erişim 31 Mart 2022. https://www.almabarrah.net/releases_

Meberretü'l-âl ve'l-ashâb. "Silsiletü'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye" Erişim 31 Mart 2022. <https://www.almabarrah.net/releases/183/>

Muhtârî, Ali. *el-Ehâdîsü'l-ahlâkiyyetü'l-müştereke*. 3 Cilt. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006.

Nâsırî, Muhammed Emir. *el-Ehâdîsü'l-müştereke havle'l-İmâmü'l-Mehdî*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006.

Nebha, Muhammed Hıdır. *el-Ehâdîsü'n-Nebiyi'l-müştereke beyne's-Şîa ve's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2009.

Necâd, Rüstem. *el-Emrû bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker inde'l-ferîkayn*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2006.

Necâd, Rüstem. *el-Hâc fi'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 2009.

Öz, Mustafa. “Mehdî el-Muntazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/376-7. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Pezûheşkede Hâc. “Mevsûatü’s-sünneti’n-nebeviyye fî mesâdiri’l-İslâmîyye der Kum rûnemâyi şod” Erişim 31 Mart 2022. <http://hzrc.ac.ir/post/19664/موسوعه-السنه-النبويه-في-مصادر-المذاهب-الاسلاميه-در-قم-رونماي>

Rûdbârî, Mustafa Hüseyinî. *el-İmâmân el-Hasan ve’l-Hüseyin fî ehâdîsi’l-müştereki beyne’s-Sünne ve’s-Şîa*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmîyye, 2007.

Selimli, Koşkar. *Sünnî ve Şîî Hadis Kaynaklarına Göre “Buniye’l-İslâmu alâ Hamsin” İslam Esasları Hadisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Şintî, Üsâme Muhammed Züheyr. *el-Ehâdîsi’l-müştereki beyne Ehli’s-sünne ve’l-İmâmîyye fî hukûki’l-Müslim*. Kuveyt: Meberretü’l-âl ve’l-ashâb, 2015.

Tarik, Ramazan. “Türkiye’de Takrîbü’l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 605-620.

Tarik, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü’l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Teshîrî, Muhammed Ali – Kânsû, Mahmûd. *el-Hâc mu’tayâtuhu, ahkâmuhu ve’l-ehâdîsi’l-müştereki fîhi*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmîyye, 2003.

Teshîrî, Muhammed Ali – Kânsû, Mahmûd. *es-Savm mu’tayâtuhu, ahkâmuhu ve’r-rivâyâtü’l-müştereki fîhi*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmîyye, 2003.

Teshîrî, Muhammed Ali – Kânsû, Mahmûd. *Salâtü’l-cum’a mu’tayâtuhâ, ahkâmuhâ ve’r-rivâyâtü’l-müştereki fîhâ*. Tahran: el-Mecma’u’l-âlemî li’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmîyye, 2003.

Topgöl, Muhammed Enes. "Sünnî-Şîî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (Haziran 2019), 45-83.

Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 1998). 171-85.

Üzüm, İlyas. "Takrîbü'l-mezâhib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/467-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/371-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Hanefi Fıkıh Literatüründe Mütekavvim Mal Kavramının Hak ve Menfaatler ile İlişkisi

The Relationship between of The Concept of al-Mal al-Mutaqawvim with Rights and Benefits in The Hanafi Fiqh Tradition

İbrahim Özpolat

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, İslam Hukuku, İstanbul/Türkiye.
Ph.D. Student, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Studies, Department of Islamic Law, İstanbul/Türkiye.

ibrahimozpolat.io63@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6665-8970

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 30 Mart | March 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27 Mayıs | May 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Özpolat, İbrahim. "Hanefi Fıkıh Literatüründe Mütekavvim Mal Kavramının Hak ve Menfaatler ile İlişkisi". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 117-146.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Hanefî Fıkıh Literatüründe Mütekavvim Mal Kavramının Hak ve Menfaatler ile İlişkisi¹

Öz

Bu araştırmada mütekavvim mal kavramının Hanefî mezhebi bağlamında İslâm hukukundaki yeri ortaya koyulup Hanefî fakihlerinin hak ve menfaatlerin bu kavramla ilişkili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Hanefîler açısından bir şeyin “mal” kabul edilebilmesi için insanlar tarafından yararlı ve değerli kabul edilme, üzerinde hâkimiyet ve zilyetlik kurulabilme ve maddi bir varlığa sahip olma şeklindeki üç özelliği taşıması gereklidir. Hanefîler mütekavvim kavramını ise “şer’ân kendisinden yararlanılması mubah olan şey” olarak tanımlarlar. Buna göre Hanefî mezhebine göre hak ve menfaatlerin mal sayılmamaları ve akitlere konu edilmemeleri icap etmektedir. Fakat sosyal hayatta çeşitli problemlere yol açtığı gözlenen bu anlayış erken dönemlerden itibaren değişime uğramış ve buna bağlı olarak hak ve menfaat türü kimi şeyler malî değer kazanarak muâvaza akitlerine konu olmuş ve ihlal edilmeleri hâlinde tazmin yükümlülüğü getirilmiştir. İcâre akdinin caiz oluşu, vakıf malları ile yetim malları söz konusu olduğunda menfaatlerin tazmin edilmesi, vakıf görevlerinin devri sırasında bedel alınması, yine özellikle vakıf dükkânları için hava parası alınması ve irtifak hakları, ayıp muhayerliği, tayin muhayerliği gibi hakların veraset yoluyla intikal etmesi, menfaat ve haklara malî değer atfedildiğini gösteren meselelerden bazılarıdır. Hanefî fıkıh ekolünün mal hakkında bu yeni yaklaşımın temelinde yatan şey örfün değişimi ile ihtiyaç ve zaruret düşüncesidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Hak, Mal, Menfaat, Örf, Zaruret.

The Relationship between The Concept of al-Māl al-Mutaqawwim with Rights and Benefits in The Hanafî Fiqh Tradition

Abstract

In this research, the place of the concept al-māl al-mutaqawwim in Islamic law in the context of the Hanafî madhab is revealed. The evaluations of the rights (haq) and benefits of the Hanafi jurists related to this concept are given too. According to Hanafis, in order for something to be considered a “māl” it must have the three characteristics; to be considered useful and valuable by people, to be able to dominate and possess it and to have a material existence. Hanafis, on the other hand, define the concept of muqawwim as “the thing that is permissible to benefit from in terms of the shari’ a”. Accordingly, with respect to the Hanafi school, rights and benefits should not be considered property and should not be subject to contracts. However, this understanding, which is observed to cause various problems in social life, has changed since early times, and accordingly, some things such as rights and benefits have gained financial value and become the subject of collateral agreements, and compensation liability has been brought in case of violation. Cases such as the permissibility of an ijarah contract, compensation for benefits when it comes to foundations properties and orphans’ properties, receiving a price during the transfer of foundation duties, receiving air Money, especially for foundation shops, and inheritance of rights such as easement rights, defect allowance, assignment option, are some of the issues that show that financial value is attributed to interests and rights. The basis of these new approaches of the Hanafi school of fiqh about the property is the change of custom and the idea of need and necessity.

Keywords: İslâm, Property, Haq, Benefit, Custom, Necessity.

1 Bu çalışma, 2017 yılında yüksek lisans tezi olarak yazılıp 2020 yılında kitap olarak yayımlanan *Klasik ve Modern Yaklaşımlar Çerçevesinde Mütekavvim Mal* isimli çalışmamızdan türetilen ve 27-28 Ekim 2018 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen IV. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu’nda sunduğumuz tebliğin geliştirilmesi ve eklemeler yapılması suretiyle hazırlanmıştır.

Giriş

Bu araştırmada öncelikle Hanefî fıkıh literatüründe mütekavvim mal kavramının mezhep fakihleri tarafından ne şekilde tanımlandığı ortaya koyulacaktır. Ardından bu tanımlamanın tarih içinde yaşanan olguya uyarlanması için –zorunlu olarak- asıl normun dışına çıkılarak verilen istisna fetvalar ele alınacak ve buradan hareketle mezkûr tanımlamanın güncellenmesi ile ilgili bir öneri sunulacaktır. Araştırmanın ilerleyen bölümlerinden anlaşılacağı üzere Hanefî mezhep öğretisinde kabul görmüş olan mal tanımlamasının özellikle menfaatler ve hakları dışlaması sebebiyle menfaat ve hakların akitlere konu edilmesi ve tazmini ile ilgili problemler doğurduğu görülmektedir. Mezhep fakihleri söz konusu problemleri mezhepte kabul görmüş mal tanımlamasının dışına çıkmadan verdikleri istisna fetvalarla çözmeye girişiminde bulunmuşlardır. Mezhep fakihlerinin zihinlerindeki mal tanımlamasının esas unsuru, malın maddi bir varlığa sahip olmasıdır. Buna göre maddi varlığı temsil eden mal asıl ve kök; bu unsura bağlı olan menfaat ve haklar ise tabi ve dal konumundadır. Ancak modern döneme gelindiğinde artık bu durumun değiştiği; menfaat, hak ve hizmetlerin asıl ve esas haline geldiği görülmektedir. Bu sebeple yirminci yüzyılın başından itibaren söz konusu tanımlama, Hanefî mezhebine mensup fakihler tarafından da haklı olarak tartışılmaya başlanmıştır.

Bu bağlamda mezhepte yerleşik mal ve mütekavvim tanımlamasının dışına çıkılarak istisnai olarak verilen fetvaların gerekçeleri bu noktada önemli bir konumda bulunmaktadır. Zira menfaat ve hakların modern dönemdeki yeni şekilleri olan telif hakkı, patent hakkı ve marka hakkı gibi soyut hakların akitlere konu edilmesi ve mal kapsamına dâhil edilmesi konusunda ilgili gerekçeler bir ölçü ve çıkış noktası kabul edilebilir.

1. Mal Kavramı

Hanefî mezhebine göre satım sözleşmesinde akit konusunda bulunması gereken en temel şartlardan biri de “mal olma” niteliğidir. Akit konusunun bu niteliği taşımamasının akdi zedeleyici bir du-

rum olduğu bilinmektedir.² Bu sebeple mal kavramının kapsamını açıklamak gerekmektedir. Zira mal kavramının tarih içinde koşul ve şartların değişmesi ile farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak Cahiliye Araplarının “mal” kavramını deveye karşılık kullandıkları bilinmektedir.³ Toplumda yaygın olarak hem binek hem de gıda olarak kullanılması deveyi cazip bir hayvan haline getirmiş ve mutlak kullanımda mal kavramının ona sarf edilmesine sebep olmuştur. Literatürde mal kavramın sözlük anlamı “sahip olunan her şey; eşya, gayri menkul, hayvan ya da para” şeklinde yapılmaktadır.⁴ İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) malın sözlük anlamını ise şöyle ifade etmektedir:

Mal, esas olarak sahip olunan altın ve gümüş için kullanılmıştır. Ancak daha sonraki dönemde sahip olunan ve edinilen her eşya için kullanılmaya başlamıştır. Araplar da malı yaygın olarak deveye karşılık kullanmaktaydı. Bunun sebebi mallarının çoğunluğunu develerin oluşturmasıydı.⁵

Hanefî fakihleri malı bütünüyle hukuki bir kavram olarak değil örfi ve tabii bir kavram olarak ele almaktadır. Onların açıklamalarına göre hukuki bir değer taşıma niteliğinin mal kavramı ile doğrudan bir alakası mevcut değildir. Zira Hanefî fakihlerine göre hukuki mal “mütekavvim mal” olarak karşılık bulmuştur. Buna göre mal ile mütekavvim malın birbirinden ayrı olarak ele alınması gerekmektedir.⁶

2 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Abdülmeçid Ta'me Halebî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011), 7/234; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 184; Nihat Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Mart 1999), 104.

3 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “Mevele”, *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/1821; Heyet, “Mevele”, *Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, 2005), 892.

4 Cevherî, “Mevele”, 5/1821; *Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye*, “Mevele”, 892; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk ez-Zebîdî, “Mevele”, *Tâcü'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vataniyyü li's-Sekâfeti ve'l-Fünûni ve'l-Âdâb, 1998), 30/427; İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemalettin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmet el-Ensârî er-Rüveyfî, “Mevele”, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 6/4300.

5 İbnü'l-Esîr Ebu's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, “Mevele”, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/373.

6 Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, 103; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 167.

Bu bakış açısı Hanefî hukukçularının tanımlarına ve bu tanımların sonuçlarına da yansımıştır. Aşağıda açıklanacağı üzere şarap ve domuzun zimmîler için mal sayılması bu bakış açısının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Hanefî fıkıh klasiklerinde malın tanımı, araştırılabildiği kadarıyla neredeyse bütün fakihler tarafından benzer şekilde yapılmaktadır. Bu da örf ve zaruret açısından yaşadıkları bölgede aralarında büyük bir değişim olmayan fakihlerin zihinlerindeki mal tasavvurunun benzer şekilde olduğunu göstermektedir. Bu durum akit konusunun en esaslı şartlarından biri olan mal olma şartıyla ilgili mezhep içinde birlik ve tutarlılığın sağlanması açısından önemli bir konumu haizdir ve tarihte uzun bir süre büyük sorunlara sebep olmadan işletilmeye devam etmiştir. Aşağıda Hanefî fakihlerinin mal tanımları kronolojik sıra ile birlikte verilecektir. Böylece mal kavramıyla ilgili tanımlamanın mezhep içindeki değişim ve gelişimi açık bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır.

Hanefî fakihlerinden Serahsî'nin (öl. 483/1090) mal tanımı şöyledir: *“Mal, temevvül ve ihrâz niteliği bakımından bize fayda sağlanması için yaratılmış olan şeydir.”*⁷ Serahsî, bir başka münasebetle ümmü veled olan cariyenin satım akidinde akit konusu olmasını tartışırken mal kavramıyla bağlantılı olarak şöyle söylemektedir: *“Ümmü veled de olsa temevvül maksadıyla ihrâz edilmesi sahih olan şeydir.”*⁸ Bu tanımlamaya binaen malın üç niteliği bünyesinde bulundurması gerektiği söylenebilir. Bunlar mal edinilme (temevvül), üzerinde hâkimiyet ve zilyetlik kurulabilme (ihrâz) ve fayda temin etme unsurlarıdır. Mal edinilme (temevvül) niteliği, Serahsî tarafından bir başka aktarımda şöyle izah edilmektedir: *“Temevvül, bir şeyi korumak ve ihtiyaç zamanı için biriktirmek üzere elde tutmaktır.”*⁹ Bu itibarla mal olacak şeyin üzerinde hâkimiyet kurulmaya ve biriktirilebilir olmaya (iddihâr) elverişli olması gerekir. Bir şeyin üzerinde hâkimiyet kurulma ve biriktirilebilir olması için maddi bir varlığının bulunması gerekir.

7 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 11/79.

8 Serahsî, *Mebsût*, 7/160.

9 Serahsî, *Mebsût*, 11/79.

Tanımda geçen “ihrâz”, sahip olma niyetiyle bir şey üzerinde hâkimiyet kurmak demektir.¹⁰

Serahsî'den bir yüzyıl sonra Orta Asya bölgesinde yaşamış olan diğer bir Hanefî fakihî Kâsânî'nin (öl. 587/1191) mal tanımı ise şöyledir: “Mal, Kendisinden bilfiil istifade edilen ve bu istifadenin şeriat tarafından mubah sayıldığı şeydir.”¹¹ Kâsânî, bir başka münasebetle Şâfiîlere göre köpeğin mal sayılmayıp satımına cevaz verilmemesini eleştirirken dolaylı olarak mal kavramının açıklanmasına şu şekilde temas etmektedir:

Bize göre köpek, maldır. Mal olması sebebiyle kartal ve şahin gibi satım akdinin konusu olabilir. Köpeğin mal olduğunun delili, hakiki anlamda ondan faydalanılabilmesi ve bu faydalanmanın genel olarak şer'an mubah sayılmasıdır. Köpek bu nitelikleri taşıdığı için mal kabul edilmektedir.¹²

Kâsânî'nin mezkûr açıklamaları yalın olarak incelendiğinde ona göre malın “kendisinden gerçek anlamda istifade edilen ve bu istifadenin şeriat tarafından mubah kılındığı şey” anlamına geldiği görülmektedir.

Kâsânî'nin mal tanımının nevi şahsına münhasır olduğu söylenebilir. Zira Hanefî mezhebi içinde malın bu şekilde tanımlanması söz konusu değildir. Kâsânî'nin bu tanım ile gerek önceki yüzyılda yaşamış olup yukarıda mal tanımını aktardığımız Serahsî'den gerekse de aşağıda aktaracağımız Hanefî fakihlerinin diğer tanımlarından farklı bir tanım tercih ettiği görülmektedir. Zira ona göre mal, kendisinden faydalanılabilen ve bu faydalanmanın şeriat tarafından mubah kılınmış olan şeydir. Kâsânî'nin bu tanımı bağımsız olarak ele alındığında şarap ve domuz gibi zimmîlerin kendisinden faydalanıp kendi dinlerine göre mal sayılan fakat şeriat nazarında yasaklanmış olan şeylerin mal tanımı dışında tutulması gerektiği sonucuna varılır.

10 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhâmid es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 5/368; Hamza Aktan, “İhrâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/543.

11 Alâüddîn Ebubekir b. Mesut b. Ahmet el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 6/456.

12 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/558.

Fakat vakıa bunun aksidir. Çünkü Kâsânî, mezkûr tanımı verdiği *Bedâi'* isimli kapsamlı çalışmasının sonraki bablarında şarap ve domuzun Müslümanların aksine zimmîler için mal sayıldığını açıkça vurgulamaktadır.¹³ Bu açıdan Kâsânî'nin mal tanımı ilk bakışta diğer fakihlerin tanımından farklı bir görünüş arz etse de bu tanımın fürû fıkhı bir yansıması olmaması onun diğer fakihler ile benzer anlamı kastettiğini göstermektedir.

Serahsî ile Kâsânî'nin yukarıda zikri geçen mal tanımları karşılaştırmalı olarak incelendiğinde tanımların ifade ve üslup bakımından farklı oldukları görülmektedir. Ancak önceki paragrafta ifade edildiği üzere bu farklılığın fürû fıkhıta bir etki ve yansımasının olmaması her iki fakihin de benzer anlamları kastettiğini göstermektedir. Serahsî, mal niteliğinin sübutu için mal edinilme (temevvül), üzerinde hakimiyet ve zilyetlik kurulabilme (ihrâz) ve fayda temin etme kriterlerini öne sürmektedir. Buna karşılık Kâsânî'nin tanımının zahiri, fayda temin ile şeriat tarafından mubah kılınma kriterlerinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Kâsânî, *Bedâi'* isimli çalışmasının birçok yerinde mal niteliği için söz konusu kriterleri esas almaktadır. Buna örnek olarak şu ifadeler dikkate değerdir:

Maymun (satmanın hükmü) konusunda Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüş mevcuttur. Cevaz verilmeme rivayetinin gerekçesi şer'an maymundan yararlanılamamasıdır. Bundan ötürü maymun (Müslüman bireyler için) domuz gibi mal sayılmaz. Cevâz verilme rivayetinin gerekçesi ise maymunun kendisinden yararlanılamıyorsa da derisinden yararlanma imkânının var olmasıdır... Filin satılması, icmâ' delili ile cevaz hükmüne tabidir. Çünkü fil hakiki manada kendisinden yararlanılabilen ve genel olarak bu yararlanmanın şer'an mubah kılındığı bir hayvandır. Bundan ötürü mal sayılmaktadır.¹⁴

Bu nakilden açıkça şu husus anlaşılmaktadır: Kâsânî, mal niteliğinin sübutunu bir şeyden yararlanabilme kriteri ile şeriatın bu yararlanmayı mubah sayma kriterine bağlamaktadır. Bu da Serahsî'nin ortaya koyduğu tanımın mal kavramının çerçevesini daralttığı Kâsânî'nin tanımın ise bu çerçeveyi genişlettiği şeklinde bir yanlış anlaşılma durumuna sebep olmaktadır. Serahsî'nin yaklaşımında mal kriterleri arasında, mal edinilme (temevvül) ile üzerinde hakimiyet

¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/559.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/560.

kurulabilme (ihrâz) unsurları zikredilirken Kâsânî'nin tanımında bu kriterlere açıkça değinilmemektedir. Fayda temin etme kriteri ise her iki fakih tarafından mal niteliği için gerekli bulunmuştur. Kâsânî'nin, Serahsî'nin tanımında geçen mal edinilme (temevvül) unsuru ile üzerinde hakimiyet kurulabilme (ihrâz) unsurunu açıkça tanıma dâhil etmemesiyle ilgili herhangi bir bilgi tespit edilmemiştir. Ancak bu tercihin sebebiyle ilgili birçok varsayım ve tahmin öne sürülebilir. Bunlar arasında; Kâsânî'nin malın çerçevesinin genişletilmesi kanaatinde olduğu, mezkûr niteliklerin literatürde zaten yaygın ve malum olması ve malumu ilamdan sarfı nazar etme düşüncesi, Kâsânî'nin hayat sürdürdüğü yüzyılda satım akdinde akit konusunun genel olarak mezkûr unsurları içerisinde zaten bulunduruyor olması veya modern dönemdeki gibi maddi varlığı olmayan soyut şeylerin akit konusu edilmesi konusunda yaygın bir uygulamanın var olmaması gibi sebepler sayılabilir. Kâsânî'nin söz konusu tanımı fûrû fıkhâ yansıtmayıp bu hususta diğer Hanefî fakihası ile benzer görüşlere sahip olması ve icâre sözleşmesinde malın içerisine menfaatlerin dâhil edilmemesi gerektiğini açıkça bildirmesi¹⁵ mal kavramının anlamının geniş tutulması şeklindeki birinci varsayımı çürütmektedir.

Mal kavramının tanımı ile ilgili olarak Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) yaklaşımı şöyledir: “*Mal, ihtiyaç vakti kendisinden yararlanmak için biriktirilebilen (iddihâr) şeydir.*”¹⁶ Teftâzânî'nin tanımında mal kavramı için, bir şeyden yararlanılabilme kriteri ile biriktirilebilme kriteri öne çıkmaktadır. Biriktirilebilme kriterinin varlık göstermesi için bir şey üzerinde kabz niteliği ile hâkimiyet kurulabilme niteliklerinin bulunması gerekir. Buna göre tanımda yer alan biriktirilebilme (iddihâr) niteliğine bağlı olarak mal olacak şeyde maddi varlığa sahip olma niteliğinin bulunması gerektiği çıkartılabilir.

Diğer bir Hanefî fakihî İbn Emîru Hâc ise (öl. 879/1474) mal tanımıyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: “*Mal, ihtiyaç zamanı için muhafaza edilip biriktirilebilen (iddihâr) şeydir.*”¹⁷ Bu tanımı aktardığı çalışmasının diğer bir yerinde malı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Mal,*

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/512.

¹⁶ Sa'düddîn Mesut b. Fahrettin Ömer b. Burhanettin Abdullah el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Tevvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tevdih* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 1/465.

¹⁷ İbn Emîru Hâc Ebu Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tehbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/129.

rağbet gören ve başkalarından sakınulan şeydir."¹⁸ İbn Emîru Hâc'ın yer verdiği birinci tanım, biriktirilebilme (iddihâr) kriteri bakımından Teftâzânî'nin ortaya koyduğu tanım ile buluşurken yararlanılabilmek kriterini göz ardı etmesi bakımından Teftâzânî'nin tanımından ayrılmaktadır. Mal kavramının önemli kayıtları arasında bulunan yarar kriterini göz ardı etmesi söz konusu tanıma yöneltililebilecek haklı eleştiriler arasında yerini alır. İbn Emîru Hâc'ın yer verdiği malın ikinci tanımı ise ağıyârını mâni olma konusunda eleştiriye maruz kalır. Zira tanım dışarda bırakması gerektiği fertleri dışlamamaktadır. Örneğin hariçte var olan güneş, bulut ve oksijen gibi rağbet edilen fakat mal olmayan birçok şey tanımın dışında bırakılmamıştır.

Mısır'da yaşam sürmüş Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (öl. 970/1563), *el-Bahrü'r-râik* isimli eserinde mal kavramının tanımı hususunda Gaznevî'nin (öl. 593/1197) *el-Hâvi'l-kudsî* isimli eserinde geçen şu tanıma yer vermektedir: "*İnsanın faydası için yaratılmış, ihrâz edilmesi ve üzerinde tasarrufta bulunulması mümkün olan insan haricindeki her şeydir.*"¹⁹ İbn Nüceym, tanımı alıntılıyıp herhangi bir olumsuz yorumda bulunmamaktadır. Bu da onun bu tanıma olumlu yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

İbn Nüceym'in mal kavramıyla ilgili eserinde yer verdiği tanım önemlidir. Bu tanımın Kâsânî'nin mal tanımı haricindeki tanımlarla "biriktirilebilme (iddihâr) niteliği" ve "maddi varlığa sahip olma" nitelikleri dışındaki kriterlerde bulunduğu söylenebilir. İbn Nüceym'in nispeten geç dönemde yaşamış bir Hanefî fakihî olup diğer tanımları bilmesine rağmen bunları çalışmasına dâhil etmeyip *el-Hâvi'l-Kudsî*'de geçen tanımı tercih etmesi manidardır. İbn Nüceym'in eserinde yer verdiği tanım, özellikle mal olma kriteri için "maddi varlığa sahip olma" niteliğinden bahsetmemektedir. Genel olarak diğer Hanefî fakihlerinin mal tanımıyla uyuşmayıp İbn Nüceym'in kendisi tarafından da sarîh bir şekilde beyan edilmese de menfaat ve hakların tanıma dahil edilmesi ve bu suretle mal olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu tanım, sonraki dönemlerde genişleyen ihtiyaçları karşılama ve kuşatıcılık açısından önem arz eden bir tanımdır.

¹⁸ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, 1/158.

¹⁹ İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/277.

Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn de (öl. 1252/1836) mal kavramına şu ifadelerle yer vermektedir: “İnsanın tabiatı itibarıyla meylettiği ve ihtiyaç vakti için biriktirilmesi (iddihâr) mümkün olan şeydir.”²⁰ Bu tanıma göre rağbet (istek) niteliği ile biriktirilebilme (iddihâr) niteliği malın temel kriterleri arasındadır. 19. yüzyılın ilk yarısına kadar yaşamış olan ve önceki Hanefî fıkıh birikimine hâkim olan İbn Âbidîn’den mal kavramının tanımı ile ilgili daha önce geçen Hanefî fakihlerinin tanımlarından daha açık, kuşatıcı ve eleştiriden uzak bir tanım yapması beklenen bir husustu. Fakat İbn Âbidîn daha önce geçen Hanefî fakihlerinin tanımları ile benzer kayıtları içeren bir tanım yapmayı tercih etmiştir. İnsanın tabiatı bakımından meyletmesi olarak anlam bulan rağbet (istek) niteliği çok kapsayıcı ve belirsiz bir niteliktir. Tanımın zahirine bakıldığında insanın tabiatı gereği uzaklaştığı ve tiksindirici bulduğu acı ve tatsız ilaçların mal tanımına dahil edilmemesi ve buna bağlı olarak satım akdinde akit konusu olamaması gerekir. Daha açık bir tanımın tercih edilmesi, mal kavramının çerçevesinin belirlenmesini kolaylaştırabilirdi. İbn Âbidîn’in tanımında geçen “biriktirilebilme (iddihâr)” kaydı, biriktirilemeyen şeylerin mal kavramının dışında tutma ve akit konusu yapılamamaları gibi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Ancak İbn Âbidîn’in biriktirilebilme (iddihâr) niteliği ile hali hazırda varlığı bulunmayan ancak varlık gösteren menfaatlerin tanımın çerçevesi dışında tutulmasının amaçlandığını açıkça ifade etmesi²¹ önemlidir. Zira bu açıklama ile İbn Âbidîn, tanımında geçen bu kaydın sebze ve yeşillik gibi çabuk bozulan ve biriktirilemeyen yiyecek maddelerini tanımın dışında bırakmak için değil bilakis özellikle menfaatleri tanımın dışında bırakmak için tercih ettiğini açıkça belirtmektedir.

Osmanlı’da kanun niteliği taşıyıp Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan *Mecelle*’de malın tanımı şöyle geçmektedir: “*Tab-ı insanî mail olup da vakt-ı hacet için iddihâr olunabilen şeydir ki menkule ve gayrı menkule şamil olur.*”²² *Mecelle*’de geçen tanım, İbn Âbidîn’in tanımı ile benzerdir. Bu açıdan İbn Âbidîn’in tanımı bağlamında zikri geçen eleştiri ve yorumlar *Mecelle*’nin ortaya koyduğu tanım için de geçerlidir.

20 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/8.

21 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/234.

22 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, md. 126.

Çağdaş dönem fakihlerinden Ebû Zehrâ, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn'in mal tanımını eleştiri ve yorumu ile birlikte ele almaktadır. İbn Âbidîn'in tanımını aktardıktan sonra bu tanımın mal kapsamına girmesi gereken bazı şeyleri tanımın dışında bırakması sebebiyle eksik bir tanım olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Ebû Zehrâ'nın eleştirisi tanımın, fıkihta genel olarak mal sayılan ve akit konusu edilmesine cevaz verilen sebze, bakliyat ve yeşillikleri dışarıda bırakmasına yöneliktir. Ebû Zehrâ ayrıca tanımda geçen istek (rağbet) niteliğinin de belirsiz ve kapalı olduğunu ifade edip daha açık ve anlaşılır bir kaydın tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Zira tanıma bakıldığında insanın kendisine meyletmediği ve istek duymadığı tiksindirici bazı ilaç ve zehirli maddelerin mal çerçevesi dışında tutulması sonucuna ulaşılmaktadır. Hâlbuki sözü geçen ilaç ve maddeler fakihlerce mal sayılmaktadır.²³ Ebû Zehrâ'nın mal kavramının tanımıyla ilgili tercih ettiği ve doğru bulduğu tanım, İbn Nüceym'in *el-Hâvil-kudsî* isimli fıkıh çalışmasından aktardığı tanımdır. Ebû Zehrâ, tanımını aktardıktan sonra tanıma yöneltilebilecek tek itirazın "köleyi kapsamaması" olduğunu bildirmektedir. Bu itiraza da cevap veren Ebû Zehrâ, insanın asıl olarak mal sayılmaması gerektiği ve insanda söz konusu olan mal niteliğinin arızı ve geçici bir nitelik olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁴

Biriktirilebilme (iddihâr) niteliğinin zahirine bakıldığında, bu niteliğe sahip olmayan yiyecek maddelerinin mal tanımı dışında bırakılması ve satım akdine konu edilmemesi sonucuna ulaşılır. Fakat bu niteliğin tanıma dahil edilme gerekçesi mezkûr maddeleri mal tanımı dışında bırakmak değil maddi bir varlığı bulunmayan menfaat ve hakları mal tanımının dışında tutmaktır. Bu kaydı tanıma dahil eden Hanefî fakihleri, ilgili yiyecek maddelerinin tanıma dahil edilmediği tarzında bir beyanda bulunmayıp aksine ilgili yiyecek maddelerinin mal kapsamında olduklarını varsayarak fûrû fıkihta ele almaktadır. Nitekim ilgili yiyecek maddelerinin alışverişe konu edilmesi halinde faizin illetinin tespit edilip edilmediğini söz konusu etmeleri ve bu yiyecek türlerinde zekâtın vacipliğini tartışmaları bunların mal kap-

23 Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi'ş-şer'ati'l İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 47.

24 Ebû Zehrâ, *Milkiyye*, 48.

masına dahil olduğunu desteklemektedir.²⁵ Nitekim İbn Âbidîn'in mal tanımı bağlamında, biriktirilebilme (iddihâr) niteliğini tanıma dahil etme gerekçesi olarak menfaatleri tanımın dışına itme düşüncesi olduğunu açıkça ifade ettiğini aktarmıştık. Menfaatler şimdiki zamanda bir bütün olarak varlık gösteremezler. Anbean var olmakla temlik edilebilirler. Bu sebeple biriktirilme olanakları yoktur.

Yukarıda kronolojik olarak aktarılan mal tanımlarına bakıldığında Hanefî fıkında genel olarak mal kavramında üç niteliğin bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bunlar yarar ve fayda temin etme, üzerinde hâkimiyet kurulabilme ve maddi bir varlık olma nitelikleridir. Bu üç niteliğin aynı anda var olmadığı şeyler, Hanefî fıkına göre mal sayılmaz. Dolayısıyla menfaatler ve haklar maddi bir varlığa sahip olmadıklarından ötürü mal kapsamına dâhil olmazlar. Buna bağlı olarak satım akdinde akit konusu olmaları da mümkün değildir.²⁶ Ancak "ivaza mukabil menfaatin temliki" olarak bilinen icâre sözleşmesinin caiz olmaması gerekirken Hanefî fıkında istihsan delili esas alınarak bu sözleşmeye olumlu bakılmıştır. Bu olumlu bakış açısı istisnai bir fetva niteliğindedir.²⁷ Yine mal tanımına bağlı olarak, alacak (deyn) genel olarak tahsil edilip ele geçene kadar mal sayılmaz. Zira alacak (deyn), mal tanımının şartlarından olan üzerinde hâkimiyet kurulabilmeye olanak vermez. Fıkıhta bazı konularda hükmen mal sayılsa da bu istisnai bir durumu ifade eder.²⁸ Bir pirinç veya buğday tanesi gibi değersiz kabul edilen küçük şeyler, yarar ve fayda niteliklerini taşımaması sebebiyle mal kapsamına dâhil değildir.

2. Müttekavvim Kavramı

Müttekavvim sözcüğü, "tekavveme" fiilinin ismi fâil sîgasıdır. Söz konusu fiilin mastarı, "tekavvüm" şeklinde gelmektedir. Tekavvüm sözlük anlamı bakımından "bir şeyin bir şeye denk gelmesi, eşit olması, kıymetinin belirginleşmesi" gibi manalara gelmektedir.²⁹ Çoğunlukla mal sözcüğü ile birlikte "müttekavvim mal" şeklinde bileşik

25 Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Umeriyyetü, ts.), 161, 253.

26 Ömer Muhammed İdrîs, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû* (Dubai: Cem'iyetü Dâri'l-Bir, 2013), 63.

27 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/512.

28 İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 71.

29 Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, "Kaveme", 768.

olarak kullanılmaktadır. Mütekavvim mal sözlük anlamı bakımından “kıymet ifade eden, hukukça korunan mal” manasına gelmektedir.³⁰

Tekavvümün terim anlamı hususunda birçok tanım yapılmaktadır. Bu tanımlar arasında en yaygın olanı Teftâzânî'nin tanımıdır. Teftâzânî, bu kavramı şu ifadelerle tanımlamaktadır:

Tekavvüm iki anlamda kullanılan bir kavramdır. Birincisi örfîdir ki ihrâz ile olur. Buna göre avlanılacak hayvan ve ot gibi ihrâz edilmemiş şeyler mütekavvim değildir. İkincisi şer'îdir ki o da şeriatın ondan yararlanmayı mubah sayması ile gerçekleşir.³¹

Bu tanıma göre tekavvüm kavramının örfî ve şer'î olmak üzere iki farklı terim anlamı mevcuttur. Bu kavramın kullanıldığı yerde karineler yardımıyla hangi anlamın kastedildiğinin tespit edilmesi gerekir.

Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym de mütekavvim terimine değişen fakihlerdendir. İbn Nüceym, “mal” ve “mütekavvim” kavramlarını karşılaştırmalı olarak ele alan “el-Keşfü'l-kebîr” isimli çalışmadan aktardığı şu alıntı ile konuyu ele almaktadır:

el-Keşfü'l-kebîr'de şöyle geçmektedir: Maliyet (mal olma), insanların tümünün veya bir kısmının bir şeyi mal edinmesi ile olur. Tekavvüm (mütekavvim olma) ise insanların onu mal edinmesi ve şer'an ondan faydalanmanın mubah kılınmış olması ile olur. Buna göre tek bir buğday tanesi gibi insanların mal edinmediği fakat kendisinden faydalanmanın mubah kılındığı şeyler mal olamaz. Şarap gibi insanlar nezdinde (zimmîler gibi) mal olan fakat kendisinden faydalanmanın mubah kılınmadığı şeyler mal olsa da mütekavvim değildir. Kan gibi insanlar nezdinde mal olmayan ve kendisinden faydalanmanın mubah kılınmadığı şeyler ise mal da değildir mütekavvim de değildir.³²

İbn Nüceym'in bu aktarımından “mal” ile “mütekavvim” kavramlarının bağımsız iki kavram oldukları anlaşılmaktadır. Bir şey, mütekavvim olmadan mal olabilir. Örnek olarak insanların bazısı bir şeyi mal edinirlerse o şey mal sayılır. Ancak bir şeyin mal olması mütekavvim olmasını zorunlu kılmaz. Nitekim zimmîler şarap ve

30 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 6/10.

31 Ebû Zehrâ, *Milkiyye*, 50.

32 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/277.

domuzu mal edinmelerine rağmen şarap ve domuz mütekavvim sayılmamaktadır. Mütekavvimin varlığı, evvela mal niteliğinin varlığına bağlıdır. Mal kabul edilmeyen bir şeyde mütekavvim niteliğinin olup olmadığı sorgulanmaz. Zira bir şey insanlar tarafından mal edinilmemişse şeriatın o şeyi mubah saymasının akledilebilir bir hükmü ve etkisi olamaz.³³

İbn Âbidîn *Reddü'l-muhtâr* isimli meşhur haşiyesinin “Mal, Milk ve Mütekavvimin Tarifi Hakkında Bir Bölüm” şeklinde ifade edilen babda İbn Nüceym’in yukarıdaki aktarımına atıfla şu ifadelere yer vermektedir:

Mal, mütekavvimden daha genel ve daha kuşatıcı bir kavramdır. Çünkü mal, şarap örneğinde olduğu gibi mubah olmasa da biriktirmeye (iddihâr) elverişli şeyler için kullanılabilir. Ancak bir şeyin mütekavvim olabilmesi için biriktirmeye (iddihâr) elverişli olmasıyla birlikte mubah olması da gerekir. Buna göre şarap, mütekavvim olmayan maldır.³⁴

İbn Âbidîn aynı eserinde bir diğer bağlamda mütekavvim kavramını şu ifadelerle açıklamaktadır: “*Mütekavvim, şer’an kendisinden faydalanmanın mubah olduğu maldır.*”³⁵ Tanıma binaen bir şeyin “mütekavvim mal” niteliğini kazabilmesi için evvela mal için gerekli olan kriterleri karşılaması gerekir. Şeriatta bir şeyden yararlanmanın mubah sayılması ikinci aşamayı oluşturmaktadır. Mal tanımını karşılayan fakat şeriatta yararlanılması yasaklanan şeyler mütekavvim niteliğine sahip bulunmasa bile mal kapsamına girebilir.

Mecelle, mütekavvim malın tanımı ile ilgili şu ifadelere yer vermektedir: “*Mal-i mütekavvim, iki manaya istimal olunur. Biri intifa-ı mubah olan şeydir. Diğeri mal-i muhrez demektir. Mesela denizde iken balık gayrı mütekavvim olup istiyâd ile ihrâz olunduğunda mal-i mütekavvim olur.*”³⁶

Mütekavvim mal ile ilgili daha önce aktarılan Teftâzânî’nin yaklaşımı ile burada zikredilen *Mecelle*’nin tanımı karşılaştırıldığında her iki tanımın birbiriyle oldukça benzer olduğu görülür. Ebû Zehrâ,

33 Ebû Zehrâ, *Milkiyye*, 49.

34 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/8.

35 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/234.

36 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, md. 127.

*Mecelle'*nin tanımının Teftâzânî'den yararlanmak suretiyle yazıldığını ifade etmektedir.³⁷ Her iki tanım sonuç olarak şunu ifade etmektedir: Mütekavvim kavramı iki anlamı havidir. Birincisi, bir şey üzerinde hakimiyet kurulması anlamı, ikincisi şeriatın mubah saydığı şey anlamıdır. Herhangi bir şey için mütekavvim olmama niteliği söz konusu edildiğinde bununla, o şey üzerinde hakimiyet kurulmamış olması manası irade edilebileceği gibi şeriatın o şeyi mubah kılmadığı manası da irade edilmiş olması mümkündür.

Mütekavvim mal hakiki manada malı ifade eden bir kavramdır. Zira bu kavram, iktisadi değeri bulunan ve hukuk tarafından korunmuş mala karşılık olarak kullanılmaktadır. Bundan ötürü telef edilmesi durumunda tazmini gerekli olan mal, mütekavvim maldır. Mütekavvim olmayan malın ise itlafı durumunda tazmin gerekli olmaz. Zira mütekavvim olmayan mal, hukukun tanımadığı ve hukukun koruma altında olmayan maldır.³⁸ Ancak bu hükmün Müslüman kimseler için sabit olduğunu unutmamak gerekir. Müslüman bir bireyin, İslâm devletinin boyunduruğu altında yaşayan ve devletin vatandaşı olan bir zimminin şarap veya domuz benzeri mütekavvim olmayan bir malını itlaf etmesi halinde tazmin icap eder. Çünkü gayri mütekavvim mallar, zimmilerin yararlandıkları ve onların hukukuna göre kendilerine serbest ve mubah sayılan mallardır. Şeriat zimmiler lehine bu malların korunması gerektiğini bildirmiştir.³⁹

Mütekavvim mallar, her türlü meşru tasarruf ve hukuki uygulamaya tabi mallardır. Zira bu malların iktisadi değeri vardır ve bu mallar hukuk tarafından koruma altına alınmıştır. Bunun bir sonucu olarak mütekavvim mallar satım ve hibe benzeri sözleşmelerde akit konusu yapılabilir. Gayri mütekavvim mallar ise genel itibariyle hukuki tasarruflara konu edilmezler.⁴⁰ Bu malların sadece mirasa konu olmasına cevaz verilmiştir.⁴¹ Bu hüküm, asıl kuralın dışına çıkılan istisnai bir hale binaen sabit olmuştur. Bunun bir sonucu olarak gayri mütekavvim malın satım veya hibe gibi bir işlem ile akde konu edil-

37 Ebû Zehrâ, *Milkiyye*, 50.

38 Serahsî, *Mebûsât*, 11/96.

39 Serahsî, *Mebûsât*, 11/53, 102.

40 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/185.

41 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/437.

mesi caiz değildir. Ayrıca mal olma kriterlerini karşılamayan şeylerin de hukuki tasarruflara konu olması mümkün değildir.⁴²

3. Menfaat ve Hak Kavramı

Menfaate sözlükte “kişinin kendisiyle hedef ve maksadına ulaştığı (vasıta niteliği taşıyan) şey” anlamı verilmektedir. Menfaat kavramının içerisine temel gıda maddeleri ile yiyecek ve içeceklerin yanı sıra tatsız ve acı ilaçlar da girmektedir. Menfaat bazen somut ve maddi bezen de soyut ve manevi şeylerden yararlanma vesilesiyle ulaşılabilir bir şeydir. Meyve ve sebzeler ile hayvan postları maddi olan şeylere bağlı menfaate; bir konutta iskân (süknâ), bineğe binme ve öğretim soyut ve manevi şeylere bağlı menfaate örnek olarak sunulabilir.⁴³

Menfaat kavramını terim anlamı açısından ele alan birçok eser vardır. Bunlar arasında Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) tanımı dikkate şayandır. Yazır menfaati şöyle tanımlamaktadır:

Menfaat, bir aynın kullanılması ile meydana gelen ve elde edilen faydasıdır. Çoğulu menâfidir. Mesela bir evin menfaati içine oturmakla elde edileceği gibi bir hayvanın menfaati de ona binmekle elde edilir. Menfaat müşahhaslık niteliği taşımayıp, ma'dûm olduğundan aslında akde konu olmaması gerekirdi. Ancak zaruret ihtiyacına binaen mevcut telakki edilmiş ve akde konu olması caiz görülmüştür.⁴⁴

Menfaat kavramının terim anlamıyla bir diğer tanımı ise şöyledir: “Maddi varlığı bulunan malların kullanılmasıyla ortaya çıkıp elde edilen faydalardır.”⁴⁵ Her iki tanımın birbirine oldukça yakın olduğu söylenebilir.

Hak kavramı, sözlük manası bakımından “inkârı mümkün olmayan sabit şey” manasında kullanılmaktadır. Hakkın birçok tanımı yapılmıştır. Bunlar arasında “İnsan için maddi veya manevi şeyler

42 Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 210.

43 Ebu'l-Abbas Hatîbüddehşe Ahmet b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, “Nefaa”, *el-Misbâhu'l-münîr* (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1922), 2/849; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “Kaveme”, *Müfredâtü elfâzîl-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 502.

44 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 3/413.

45 İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 62.

üzerinde imtiyaz ve imkânların var olmasıdır"⁴⁶ şeklindeki tanımın oldukça açık ve kapsayıcı bir tanım olduğu söylenebilir. Ömer Nasuhi Bilmen ise hak kavramını şu ifadelerle tanımamaktadır: "Şahsa özel olan manevi bir kudrettir ki, insan bununla tasarruf salahiyetini veya bir şeye malik olma özelliğini kazanır."⁴⁷ Çağdaş İslâm hukukçularından Alî el-Hafîf'in tanımı ise şöyledir: "Sahibi için şer'an kazanılmış her maslahattır."⁴⁸ Mezkûr tanımlar incelendiğinde hak kavramının somut-soyut maddi-gayrı maddi ayrımı yapılmaksızın herhangi bir kimsenin mülkünde bulunan şeylere karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Hanefî fakihlerinin araştırmanın başında aktarılan mal tanımlarına bakıldığında hakların, mal sayılamayacağı açıktır. Zira Hanefî fakihlerine göre mal kavramının temel unsurlarından biri malın maddi bir varlığa sahip olmasıdır. Maddi varlığı bulunmayan haklar bu sebeple mal sayılmazlar.⁴⁹

4. Klasik Mal Teorisi Çerçevesinde Menfaat ve Hakların Durumu

Hanefî fakihlerinin araştırmanın başında aktarılan mal tanımları incelendiğinde menfaatler ve hakların mal kavramının dışında kaldığı görülmektedir. Zira menfaat ve haklar, mal olma kriterinin başında gelen maddi bir varlığa sahip olma niteliğini karşılamamaktadır. Bu hükümle ilgili olarak özel olarak menfaatlere dair söz konusu edilse de dolaylı olarak hakları da ilgilendiren şu gerekçelerin sunulduğu bilinmektedir:

– Mal niteliğinin sübutu için gerekli olan kriterlere bakıldığında menfaatlerin bu kriterleri taşımadığı görülecektir. Zira mal niteliğinin en önemli kriterleri arasında maddi bir varlığa sahip olma ve biriktirilebilme kriteri bulunmaktadır. Menfaatler, söz konusu kriterleri taşımadıkları için mal kavramına dahil değildir. Zira menfaatler özü itibarıyla maddi bir varlığa sahip olmadıkları gibi biriktirilebilmeye de elverişli değildir.⁵⁰

46 İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 60.

47 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/13.

48 Alî el-Hafîf, *el-Milkiyye fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1990), 9.

49 İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 61.

50 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/234; Zeydân, *Medhal*, 184.

– Bir şeyin mal sayılmasının en önemli sonuçlarından birisi itlafi durumunda tazminin gerekli olmasıdır. Menfaatler genel olarak ihlal edilmesi durumunda tazmin yükümlülüğü doğurmazlar ve menfaatlere karşılık ücret alınması da -icâre akdi hariç- uygun değildir. Malın en temel özelliği olan bu hükmün menfaatlere verilmemesi onların mal olarak değerlendirilmediğini açıkça göstermektedir.⁵¹

– Ölüm hastalığına⁵² maruz kalmış bir kimsenin, yetkisinde bulunan menfaatlerin tamamını bir başka kimseye bu başkası yararlınsın diye bedelsiz vermesine cevaz verilmektedir. Ancak aynı kimsenin sahibi bulunduğu mal türü şeylerin üçte birlik miktarından fazlasında tasarruf yetkisi yoktur. Bu da menfaatlerin mal kabul edilmediğini göstermektedir. Zira menfaatler mal olsaydı mallar için sabit olan hüküm onlar için de sabit olmalıydı.⁵³

– Menfaatler, kullanılmadan önce ma'dûm durumdadırlar. Ma'dûm olan bir şeyin mal olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.⁵⁴

5. Klasik Mal Teorisinden Doğan Sorunlar ve Çözümleri

Yukarıda zikri geçen Hanefî fakihlerinin klasik mal teorisine göre maddi varlığa sahip olmayan şeyler mal kapsamına giremezler ve akitlere konu edilemezler. Bu sebeple bu niteliğe sahip olmayan menfaat ve hakların satım akdine konu edilmesine klasik Hanefî fakihleri olumlu bakmazlar.⁵⁵ Çünkü menfaat ve haklar, peyderpey meydana gelen ve hali hazırda bir bütün olarak var olmayan soyut şeylerdir. Buna göre icâre sözleşmesinin de caiz olmaması gerekir. Ancak icâre sözleşmesi, genel kuralın bir istisnası olarak istihsan deliline

51 Ebu Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dekâik*, thk. Ahmed Azve İnâye (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 15/455.

52 Ölüm hastalığı: Bir hastalığın ölüm hastalığı olabilmesi için iki şart gereklidir. Birincisi, söz konusu hastalık sebebiyle ölümlerin galip olarak gerçekleşiyor olması, ikincisi, ölümün söz konusu hastalığa bağlı olarak bilfiil gerçekleşmesi. Hastalık genellikle beraberinde ölümlü getirmeyen basit bir hastalık olursa veyahut ölümcül bir hastalık olur da kişi bu hastalıktan iyileşecek olursa ölüm hastalığının varlığından bahsedilemez. Buna göre bir hastalığın tam olarak ölüm hastalığı olup olmadığı kişi öldükten sonra anlaşılır. Bk. Zekeriyâ el-Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevâris* (Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1973), 17.

53 İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 65.

54 Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", 104.

55 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/512; İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 61.

binaen cevaz hükmü bulmuştur. Menfaat ve haklarla ilgili olumsuz yaklaşım, tarih içinde ortaya çıkmış yeni bazı fetvalarla esnetilmeye başlamıştır.⁵⁶ İlgili fetvalara bakıldığında karşımıza zaruret ve örf gerekçeleri çıkmaktadır. Bu fetvalar hak türü bazı şeylerin bedele mukabil temlikine cevaz vermektedir. Bu sebeple bu fetvalar - fakihler tarafından mal oldukları açıkça söylenmese de – hakların mali yönüne itibar edildiğini göstermesi açısından değerlidir. Bu istisna fetvalara aşağıda özel başlıklar halinde yer verilmektedir.

5.1. İcâre Akdi

Fıkıhta ivaz mukabilinde menfaatin temlik olarak tarif edilen icâre akdinde akdin konusunu menfaatler oluşturmaktadır. Menfaatlerin mal olmamaları sebebiyle genel kural olarak akde konu edilmelerine cevaz verilmemelidir. Ancak Hanefî fakihleri icâre akdine istihsan deliline bağlı olarak cevaz vermişlerdir. İstihsan delilinin dayanağı ise bu konuda varit olan naslardır. Böylece icâre akdine genel kuralın bir istisnası olarak cevaz verilmekte ve menfaatlerin ivaza mukabil temlikine izin verilmektedir.⁵⁷

5.2. Menfaatlerin İhlali Halinde Tazmin Yükümlülüğü

Malın telef edilmesi tazmini gerektirir. Ancak menfaatler mal olmadığı için ihlal veya itlaf edilmesi tazmini gerektirmez. Fakat menfaatlerle ilgili bu yaklaşım menfaatin bazı türleri için esnetilmiştir. Hanefî fakihleri tarafından vakıf malları ile yetim mallarının izinsiz kullanılması suretiyle itlaf edilen menfaatlerin (kullanma edimlerinin) emsal ücret ölçü alınarak tazmin edilmesi gerektiğine dair fetvalar verilmiştir.⁵⁸

5.3. Kişinin Ücret Mukabili Sahip Olduğu Görevi Devretmesi (et-Tenâzül ani'l-vazîfe bi-mâl)

Haskefî (öl. 1088/1677), bir kimsenin -kamu, vakıf veya özel sektörde- hak ettiği vazifesinden çekilip bu vazifeyi başka bir kimseye

⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/33.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/512.

⁵⁸ Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevâris*, 16; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühû* (Dımaşk: Dârü'l-Fikir, 1989), 8/234.

ücret karşılığında devretmesine cevaz vermekte ve bu fetvayı şöylece ifade etmektedir:

Eşbah'da geçtiği kadarıyla şüf'a hakkı gibi mücerret haklara⁵⁹ karşılık bedel almak caiz değildir. Buna binaen vakıflardaki görevlere karşılık bedel almak caiz olmaz. Yine aynı eserin 'örfün lügat ile çelişmesi' konusunun sonunda şöyle bir açıklama gelmiştir ki, mezhepte asıl olan görüşe göre yerel örfе itibar edilmez. Fakat (Hanefî fakihlerinden) birçok âlim yerel örfе itibar edilebileceğine dair fetva vermişlerdir. Bu (son) hükme binaen mal/ücret karşılığı vazifeden vazgeçmek caizdir şeklinde fetva verilir.⁶⁰

Haskefi'nin İbn Nüceym'den naklettiği mezkûr aktarımda vakıflarda olduğu söylenen görevler; namaz kıldırma, hutbe okumak, müezzinlik yapmak, temizlik ve danışmanlık/kapıcılık gibi sorumluluklardır.⁶¹ Bu vazifeler, şahısların bu görevlere atanmasıyla şahıslar tarafından hak edilmiş haklardır. İlgili hak sahibinin bu hakkını devretmeye karşılık ücret alması, Hanefî fakihlerinin geneline göre caiz değildir. Çünkü bu haklar, "mücerret hak" olarak bilinen hak türleri olup bu haklar mal değildir.⁶² Mal olmadıkları için de bu haklardan feragat etmeye mukabil ücret alınmasına cevaz verilmemektedir. Fakat İbn Nüceym, özel örfе itibar edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle bir bölgede örfi bir uygulama olarak tebellür etmiş bu meseleye cevaz vermekte ve bu cevaz hükmünde yalnız olmadığını

59 Mücerred Hak: İster sulh yoluyla olsun ister ibrâ yoluyla olsun vazgeçildiğinde (hakkın düşmesi dışında) herhangi bir sonuç doğurmayan haktır. Buna göre hakkın karşı tarafı olan şahıs, hak sahibinin hakkından vazgeçmesi veya ibrâ etmesi durumunda söz konusu hak düşürmeden dolayı herhangi bir şekilde etkilenmez. Şüf'a hakkı, alacak hakkı ve müddeinin iddiasına dair delil getirememesi durumunda hasmına yemin ettirme hakkı gibi haklar buna örnek verilebilir. Gayrı Mücerred Hak: Vazgeçildiği zaman (hakkın düşmesi ile birlikte) sonuç doğurmayan haktır. Kısas hakkı buna örnek verilebilir. Kısas hakkına sahip olan kişi, bu haktan vazgeçmeden önce kısasın kendisine taalluk ettiği katil kısas hükmü gereği kanı korunmuş olmaktan çıkmış biriydi. Kısas hakkından vazgeçildikten sonra hüküm değişir ve katil kanı korunmuş olmaya devam eder. Hakkı bu şekilde kısımlara ayırmanın semeresi şöylece izah edilebilir: Gayrı mücerret hakka karşılık ücret almak caiz iken mücerret hakka karşılık ücret almak caiz değildir. Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/21.

60 Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395-396; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/32-33.

61 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/32.

62 Hanefî fikhında asıl olan, mücerred hakların satım akdine konu edilemeyeceği, üzerinde sulh yapılamayacağı ve telef edilirse tazminin söz konusu olmayacağıdır. Ancak cumhur aksi görüştedir. Bk. Sâlih Alî - Bâsil Hâfi, *Nazariyyetü'l-akd fi'l-fikhil-İslâmî ve tatbikâtühe'l-muâsıra* (Dimaşk: el-Yemâme, 2008), 201.

birçok fakihin mezhepte yerleşik olan görüşün dışına çıkarak⁶³ bu meseleye cevaz verdiğini beyan etmektedir.

İbn Nüceym'in de ifade ettiği gibi vakıflardaki görevleri devretmeye karşılık bedel alınması meselesine birçok Hanefî fakihinden bahsedilebilir. Bu fakihler cevaz hükmünü gerekçesi ile birlikte ortaya koymaktadırlar. Vakıflardaki görevleri devretmeye karşılık bedel alınması uygulamasının örfüne yerleştiği yer, Kahire şehridir. Buranın önde gelen fakihlerinden İbn Nüceym özel örfü esas alıp buna cevaz vermektedir.⁶⁴ Aynı meseleye genel kuralın dışına çıkılarak istisnai bir fetva olarak olumlu bakan Hanefî fakihlerinden biri de Bedrüddîn el-Aynî'dir (öl. 855/1451). Aynî, vakıflardaki görevleri devretmeye karşılık bedel alınması uygulamasının caiz olabilmesi için esas alınacak bir delilin bulunmadığını itiraf edip hukukçular ile yargıçların zaruret sebebiyle cevaz hükmü verdiğini dile getirmekte ve ihtilafa sebep teşkil etmemesi için nazırın imzasının şart koşulduğunu eklemektedir.⁶⁵ Bu uygulamaya cevaz veren Hanefî fakihlerinden bir diğeri de İbn Âbidîn'dir.⁶⁶ Ancak İbn Âbidîn dile getirdiği cevaz hükmünü İbn Nüceym gibi özel örfe veya Aynî gibi zaruret haline bina etmemektedir. Bunlar yerine bu uygulamanın caiz olmasının gerekçesini "emsal teşkil eden benzer meselelere mezhepte cevaz verilmiş olması" şeklinde ifade etmektedir. Buradan hareketle bu uygulamanın benzetilebileceği iki tür mesele olduğunu ifade edip birinci türde zararı engellemek için bir kimseye tanınmış şüf'a (ön alım) hakkı, çok eşli evlilikte eşlere tanınan kasm (pay) hakkı gibi haklar mevcuttur ki bu haklara karşılık anlaşma yapmak (sulh akdi) suretiyle bedel alınmasına cevaz vermemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen uygulama bu tür haklar ile benzer nitelik arz etmemektedir. İkinci tür ise zararı engellemek için değil direkt olarak (asaleten) fertlere tanınmış kısas hakkı ve nikah hakkı gibi haklardır. Bu ikinci tür haklara mukabil bedel almak caizdir. İbn Âbidîn'e göre bahsi

63 Mezhepte yerleşik olan asıl kural genel örf'e itibar edilip özel örf'e itibar edilmeyeceğidir. Bk. İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 113-114; Alî ve Hâfî, *Nazariyyetü'l-akd*, 200.

64 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/33.

65 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/33.

66 İbn Âbidîn bu muamelede geçen haktan vazgeçmeye karşılık ücret alınmasını caiz görse de bu muamelenin -hakkı satmak caiz olmadığından dolayı- satım akdi niteliği taşımadığını özellikle ifade etmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/32.

geçen uygulama için bu ikinci tür haklar emsal teşkil etmekte ve buna binaen caiz olmaktadır.⁶⁷

5.4. Hava Parası (el-Hulüv)

Hava parası fıkıh literatüründe “el-Hulüv” olarak ifade edilmekte olup “*müstecirin/kiracının kiralanan gayrı menkulden çıkması karşılığı aldığı bedel*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁸ Bir başka tanıma göre “*ev veya işyeri sahibinin, aylık verilecek kira miktarı muayyen olmakla birlikte kiralanan yerde süresiz veya uzun süre kalma hakkına karşılık kiracıdan aldığı bedel*” olarak tarif edilmektedir.⁶⁹ Tanımda geçen kiracı, ev veya iş yerinden ayrılmayı irade ettiğinde bu mahalde ikame hakkından feragat etmesi sebebiyle yeni kiracıdan bu feragat hakkına mukabil hava parası isteyebilir.

Hanefî fıkıh literatürü incelendiğinde henüz ortaya çıkmamış olmasına bağlı olarak ilk kaynaklarda hava parası konusuna rastlanmaz. Fakat aşağıda açıklanacağı üzere fıkıh tarihinin ilerleyen zamanı içinde İbn Nüceym’in hava parası ile ilgili değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. İbn Nüceym’in ardından diğer birçok Hanefî fakihinin de tartışmaya katıldığı bilinmektedir. Aşağıda ilgili değerlendirmelerin bir kısmına temas edilecektir.

Hava parasının hükmü konusunda Hanefî fakihlerinin olumlu ve olumsuz iki görüş çerçevesinde değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. İbn Âbidîn hava parasıyla ilgili görüş bildirenler arasındadır. Bu konuda İbn Nüceym’den bir alıntı ile onun görüşünü ortaya koyan İbn Âbidîn ardından kendi görüşünü ifade etmektedir. İbn Âbidîn, İbn Nüceym’in görüşünü özel örfün meşru olduğu şeklindeki temele bağladığını ifade edip İbn Nüceym’den şu aktarımda bulunmaktadır:

Özel örf binaen (kiralanan) dükkânlar için hava parası alımının bağlayıcı olduğuna fetva verilir. Bu uygulama, Kahire pazarlarında gerçekleşmektedir. Buna göre dükkânın hava parası kişinin (eski

67 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/34-35.

68 Sa'düddîn Muhammed el-Kibbî, *el-Muâmelâtü'l-mâliyetü'l-muâsıra fi dav'î'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2002), 460.

69 Kibbî, *el-Muâmelâtü'l-mâliye*, 468.

kiracı yeni kiraya verenin)⁷⁰ hakkı olur. Dolayısıyla dükkanla ilgili yetkili kişi, vakıf malı olsa dahi onu (eski kiracı yeni kiraya vereni) dükkândan çıkartamaz ve dükkânı bir başkasına kiraya veremez.⁷¹

Açıkça görüldüğü üzere İbn Nüceym, hava parasının caiz olduğu kanaatini paylaşmaktadır. Bu konuda olumlu kanaat bildiren bir diğer Hanefî fakihî Muhammed b. Bilal el-Hanefî'dir (öl. 957/1550).⁷² Muhammed b. Bilal el-Hanefî'nin bu konudaki olumlu görüşünü ortaya koymak üzere özel bir risale kaleme almıştır. Ancak bu konuda olumsuz kanaate sahip olan Hanefî fakihî Şürünbülâlî (öl. 1069/1659), Muhammed b. Bilal el-Hanefî'nin yazdığı risaleye karşı reddiye niteliğinde bir risale kaleme almış ve hava parasına cevaz verenleri ciddi bir şekilde eleştirmiştir.⁷³ Yukarıda İbn Nüceym'in de görüşünü aktaranlar arasında yer alan İbn Âbidîn, bu konuda önceki fakihlerden birçoğunun görüşünü aktarıp hava parasına cevaz vermeyen görüşün doğru olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁴ İbn Nüceym ve Muhammed b. Bilal el-Hanefî dışında hava parasına olumlu yaklaşanlar arasında Hamevî (öl. 1098/1687), Abdurrahman Efendi el-İmâdî (öl. 1223/1808)⁷⁵ ve Haskefî⁷⁶ de bulunmaktadır.

Haskefî'nin hava parasına olumlu yaklaşım ortaya koyduğu yukarıda aktarılmıştı. Haskefî, şu ifadelerle bu konudaki görüşü desteklemektedir:

Hava parasının caiz olduğu görüşünü *Zevâhiru'l-cevâhir* adlı eserin sahibi -Timurtâşî'nin (öl. 1055/1645)- *Vâkıâtü'd-Darîrî* adlı eserden naklettiği şu mesele desteklemektedir: Elinde (vakıf malı olup kendisine vakfın mütevellisi tarafından kiraya verilmiş) dükkân bulunan bir adam, ortalıktan kaybolursa ve vakfın mütevellisi olayı kadıya götürür de kadı dükkânın açılıp (başkasına) kiraya verilebileceğine

70 Buradaki kiraya veren aynı zamanda kiracıdır. Şöyle ki bir şahıs vakıf mallarını uzun süre kiralamakta ve kira müddeti sona ermeden bir başkasına kendisi kiraya vermekteydi. Böylece bir taraftan kiracı diğer taraftan kiraya veren pozisyonunda olmaktadır.

71 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 113-114; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/35.

72 Kibbî, *el-Muâmelâtü'l-mâliye*, 469.

73 Kibbî, *el-Muâmelâtü'l-mâliye*, 470. Bu konuda en keskin Hanefî fakihinin Şürünbülâlî olduğunu ifade etmiştik. Hava parasının caiz olduğu görüşünü reddetmek için müstakil bir risale kaleme almıştır. Risalesinin ismi *Müfîdetü'l-hüsnâ li-def'i zanni'l-huluvoi bi's-süknâ*'dır.

74 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/36-39, 587.

75 Alî ve Hâfî, *Nazariyyetü'l-akd*, 204.

76 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/35.

hükmederse, mütevellî buna binaen dükkânı başkasına (ikinci yeni bir kiracıya) kiraya verirse ve ardından kaybolup kendisinden haber alınamayan adam ortaya çıkarsa bu adam dükkânı almaya evla olur. Şayet bu adamın (kendisi yokken gerçekleşen yeni kiralamadan dolayı) hava parası alacağı varsa hava parasını almaya hak sahibidir. Sonuç olarak adam muhayyerdir. Dilerse kendisi kayıp iken başkası ile gerçekleşmiş icâreyi fesheder ve kendisi dükkânda (kiracı olarak) oturmaya devam eder dilerse de (kendisi kayıp iken gerçekleşmiş) icârenin geçerli olmasına izin verir ve (yeni) kiracıdan hava parasını alır.⁷⁷

Bu alıntı hava parasının caiz olduğunu açıkça bildirmektedir. Haskefi, bu aktarımla hava parasıyla ilgili olumlu görüşü benzer meseleyle destekleyip ona mezhep içinde meşruiyet niteliği kazandırmaya çalışmaktadır.

5.5. İrtifak Hakkı ve Mali Hak Kabul Edilen Bazı Hakların Miras Olarak İntikal Etmesi

Hanefî fıkhdında genel olarak miras olacak şeyde “mal olma” veya “mali bir hak olma” niteliği aranmaktadır.⁷⁸ Mali hak, mal üzerinde sabit olan veya mala bağlı olan hak demektir. Buna göre su hakkı (şürb), kanal geçirme hakkı (mesîl), geçiş hakkı (mürûr) ve kat atma hakkı (teâli) gibi irtifak hakları ile ayıp muhayyerliği ve tayin muhayyerliği benzeri muhayyerlik haklarının mala taalluk eden haklar oldukları ve miras olabileceğine hükmedilmiştir.⁷⁹ Malda maddi olma niteliğini arayan Hanefî fakihlerinin miras konusunda tamamen mal kavramına dâhil etmeseler bile bazı hakların kıymet ifade ettiğini ve bu kıymete itibar edilmesi gerektiğinin bildirdikleri görülmektedir. Bu itibarla ilgili hakları mali hak kabul eden Hanefî fakihleri bu hakların miras olarak intikaline cevaz vermişlerdir. Mal kavramının tanımında geçen maddi varlık olma niteliğinin esnetilmesi örneklerinden biri olması açısından bu hüküm önemli bir konumu haizdir.

77 Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 450; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/35.

78 Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevârîs*, 12.

79 Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevârîs*, 12; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/17. Hanefî mezhebinde genel olarak şart muhayyerliği ve görme muhayyerliğinin mali hak olarak değerlendirilmemesi diğer fakihler tarafından tenkide maruz kalmıştır. Bk. Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevârîs*, 16.

Sonuç ve Değerlendirme

Hanefî fıkıh eserleri incelendiğinde mal kavramının benzer tanımlarla ifade edildiği görülmektedir. Coğrafya ve yaşam koşulları birbirine yakın olan ve aynı hukuk okulunun mensubu olan bu fakihlerin bu konuda benzer yaklaşım göstermeleri olağan bir durumdur. Akit konusunun en önemli şartları arasında “mal olma” şartı bulunmaktadır. Hanefî fakihlerinin mal kavramıyla ilgili yaklaşımları akit hukuku açısından da bütünlüğün oluşmasına olanak sağlamış ve bu olumlu durum uzun yıllar büyük problemler oluşmadan uygulanmıştır. Fakat mal kavramının tanımında geçen özellikle maddi bir varlığa sahip olma niteliğinin hukuk tarihi içinde bazı problemler ortaya çıkarttığı ve bu problemlerin her beldenin fakihi tarafından mal kavramıyla ilgili genel yaklaşıma müdahale edilmeden istisna niteliğinde bazı fetvalarla giderilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Vakıf malları ile yetim mallarında menfaatlerin itlafı durumunda tazmin yükümlülüğünün getirilmesi,⁸⁰ vakıflarda namaz kıldırma, hutbe verme, müezzinlik yapma, temizlik ve danışmanlık/kapıcılık gibi vazifelerden ayrılıp başkalarına devretmeye mukabil bedel alınması,⁸¹ yine genel olarak vakıflarda yapılan dükkanlar için hava parası ödenmesi⁸² ile irtifak hakları, ayıp muhayyerliği, tayin muhayyerliği gibi hakların mali yönüne itibar edilip miras olmalarına cevaz verilmesi⁸³ bu istisna niteliğindeki esnek fetvalardan bazılarıdır.

Hanefî fıkıhındaki genel yaklaşımın dışına çıkılarak verilmiş fetvaların gerekçelerine bakıldığında bunların genel olarak örf ve zarurettir.⁸⁴ Bu istisna fetvaların, söz konusu dönem için bir çözüm olduğu doğrudur. Ancak Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesi ve mekaniğin ortaya çıkışı ile birlikte modern dönemde örfte büyük değişimler meydana gelmiş, zaruret ve zorluk durumları istisna fetvalarla çözülemeyecek boyuta ulaşmıştır. Zikri geçen problemler, menfaat ve hakların mütekavvim mal kabul edilmemesi neticesinde ortaya çıkmış problemlerdir. Hanefî fakihlerinin bu problemleri çözmek için öne sürdüğü gerekçeler örf, zaruret ve hakların

80 Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevâris*, 16; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/234.

81 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/32.

82 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/35.

83 Berrî, *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevâris*, 12; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/17.

84 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/32-33.

mali yönüdür. Modern döneme gelindiğinde telif, patent ve marka haklarında olduğu gibi menfaat ve hakların birçok türü, günümüz dünya ticâretinde maddi varlığı olan mallarla eşdeğer hale gelmiştir. Artık problem, mal kavramıyla ilişkili meseleler ile alakalı değil mal kavramının bizzat kendisiyle ilgilidir. Bu noktadan itibaren ya menfaat ve hakların mütekavvim mal kabul edilmemesinde ısrarcı olunup problemleri yamamaya devam edilmesi ya da örf ve zaruret gerekçeleri göz önünde bulundurularak mal kavramının yeniden ele alınması icap etmektedir. Böylece menfaat ve hak türü şeylerin incelenip mütekavvim mal kabul edilmesine olanak sağlanması ve problemin bütüncül olarak çözülmesi mümkün hale gelebilir.

Mal kapsamına girmeyeceğine dair açık yasaklayıcı bir nas bulunmayan haklar ve menfaatlerin klasik Hanefî fıkhında öne sürülen ayn olma unsurunun evrensel örf ve zaruret prensipleri işletilerek esnetilmesi suretiyle mal kapsamına dahil edilmesi mümkündür. Nitekim 20. yüzyıldan itibaren fetvaların bu yöne evrildiği görülmektedir. Örnek olarak *Mecelle'*nin yukarıda zikredilen ve menfaatleri mal kapsamı dışında tutan tarifî ciddi eleştirilere maruz kalmış ve sonraları Mecelle Tadil Komisyonu tarafından malda maddi varlığı bulunma şartı kaldırılarak zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir hale getirilip menfaat ve hakları da içine alacak şekilde düzenlenmiştir.⁸⁵ Ayrıca 1988 yılında Kuveyt'te bir araya gelen Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî, telif haklarının da içine girdiği manevi hakların⁸⁶ şeriat tarafından korunmuş mali haklar olduğunu ve bu haklar üzerinde tasarrufların meşru olduğunu karara bağlamıştır.⁸⁷

85 Ayşe Çoban, *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25.

86 Buradaki manevi hak ifadesi "maddi olmayan; soyut bütün haklar" şeklinde izah edilebilecek olan geniş anlamda kullanılmıştır. Bk. Muhyiddîn Alî el-Karadâğî, *Buhûs fi fikhî'l-muâmelâti'l-mâliyeti'l-muâsira* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2006), 398.

87 İlgili karar şöyledir: "1) Ticari isimler, ticari unvanlar, ticari markalar, telifler, buluşlar ve icatlar, sahiplerine ait haklardır. Bu haklar, insanlar tarafından mal kabul edildiklerinden muasır örfte bunlara mali bir değer biçilmiştir. Bu haklar, şeriat tarafından korunmuş haklar olup bu hakları çiğnemek caiz değildir. 2) Ticari isim, unvan ve markalarda mali hak olma yönleri göz önünde bulundurularak tasarrufta bulunmak veya garar ve kandırma olmaması kaydıyla mali bir bedele karşılık başkasına temlik etmek caizdir. 3) Telif, buluş ve icatlar şeriat tarafından korunmuş haklar olup sahiplerinin bu haklar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Bu hakların başkaları tarafından ihlal edilmesi caiz değildir." Ayrıntılı bilgi için bk. Karadâğî, *Buhûs fi fikhî'l-muâmelât*, 401-402.

Son tahlilde malın, “kendisinden faydalanılabilen/fayda unsuruna sahip şey” şeklinde tanımlanması mümkün olabilir.⁸⁸ Böylece mal tarifine maddi varlığı olan şeylerin girmesi mümkün kılındığı gibi maddi varlığı olmayan fakat fayda temin eden menfaat ve hak türü şeylerin girmesinin yolu da açılmış olur. Ancak mal olmak akde konu olmak için yeterli değildir. Bu sebeple menfaat ve haklar, mal kapsamına dahil edilseler bile akit konusu olmaları ile ilgili akdin diğer şartları çerçevesinde yeni bir değerlendirme yapılması icap etmektedir.

Kaynakça

- Aktan**, Hamza. “İhrâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alî**, Sâlih – Hâfî, Bâsil. *Nazariyyetü'l-akd fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbikâtü-he'l-muâsıra*. Dımaşk: el-Yemâme, 2008.
- Berrî**, Zekeriyâ el-. *el-Vasît fi ahkâmi't-terikâti ve'l-mevârîs*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1973.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts..
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmet Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1987.
- Cürcânî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çoban**, Ayşe. *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Dalgın**, Nihat. “İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Mart 1999), 97-127.

⁸⁸ Nitekim Hanefîler dışındaki cumhur, mubah olması kaydıyla menfaat ve hak türü şeylerin mal kapsamında değerlendirilebileceği görüşündedir. Bk. İdris, *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*, 56.

- Ebu Zehrâ**, Muhammed. *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Efendi**, Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Feyyûmî**, Ebu'l-Abbas Hatîbüddehşe Ahmet b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr*. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1922.
- Hacak**, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hafîf**, Alî. *el-Milkiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1990.
- Haskefî**, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heyet**. *Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, 2005.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 12 Cilt. thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rif. 2011.
- İbn Emîru Hâc**, Ebu Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tehbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Cemalettin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmet el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts..
- İbn Nuceym**, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts..
- İbn Nuceym**, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

- İbnü'l-Esîr**, Ebu's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhâmid es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İdrîs**, Ömer Muhammed. *el-Mâlû ve's-tihdâmâtühû*. Dubai: Cem'iyetü Dâri'l-Bir, 2013.
- İsfahânî**, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Karadâğî**, Muhyiddîn Alî. *Buhûs fi fikhî'l-muâmelâti'l-mâliyeti'l-muâsira*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2006.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebubekir b. Mesut b. Ahmet. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kıbbî**, Sa'düddîn Muhammed. *el-Muâmelâtü'l-mâliyetü'l-muâsira fi dav'i'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2002.
- Meydânî**, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Umeriyyetü, ts..
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts..
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mesut b. Fahrettin Ömer b. Burhanettin Abdullah el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tevdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts..
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi. *İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Zebîdî**, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk. *Tâcü'l-arûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: el Meclisü'l-Vataniyyü li's-Sekâfeti ve'l-Fünûni ve'l-Âdâb, 1998.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li-dirâseti's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

Zeylâî, Ebu Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azve İnâye. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Hz. Peygamber Döneminde ve Sonrasında Üsâme b. Zeyd

Usâma b. Zayd During and After The Period of Prophet Muhammad

Selma Rabia Nur ATALAY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,
İslam Tarihi, Ankara/Türkiye.

*Graduate Student, Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of
Graduate Programs, Department of Islamic History and Arts, Islamic
History, Ankara/Türkiye.*

srabianuratalay977@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1636-6395

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 28 Mart | March 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 9 Mayıs | May 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Atalay, Selma Rabia Nur. "Hz. Peygamber Döneminde ve Sonrasında
Üsâme b. Zeyd". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022),
147-164.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımları ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Hz. Peygamber Döneminde ve Sonrasında Üsâme b. Zeyd

Öz

Tarih bilimi, geçmişte yaşanmış olan olayların yeri ve zamanı gözetilerek neden sonuç ilişkilerinin kurulması ile elde bulunan belgelerin incelenmesi olarak ifade edilmektedir. İslâm Tarihi de tarihin alt dallarından biri olup aynı özelliklere sahiptir. Özel alanı İslâm dini olduğu için bu dinin peygamberi, dinin emirleri ve dinin ilk muhatapları gibi konular önem arz etmektedir. Bu konulardan yararlanarak o zamandaki fikirler ve davranışlar hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Üsâme b. Zeyd'i öne çıkaran özelliği, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in ailesinden sayılması ve İslâm dininin ilk muhataplarından biri olmasıdır. Öyle ki Üsâme b. Zeyd Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayların çoğunda peygamberin yanında olmuştur. Babası Zeyd b. Hârîse'nin İslâm tarihi ve Resûlullah'ın hayatındaki rolü ve önemi onun hayatına da etki etmiştir. Kendisinin Hz. Peygamber ve ailesi ile yakın ilişkilerinin olması vesilesiyle hayatına dair birçok hadisede ayrıntılı bilgi sahibiyiz. Araştırmamız Üsâme b. Zeyd'in Hz. Peygamber ve Dört Halife (Halifeler) dönemindeki hayatını kapsamaktadır. Hayatı Hz. Peygamber ile olduğu dönem esas alınarak işlenirken sonraki dönemlerde de hakkında bulunan bilgilerin özgün şekilde kullanılması hedeflenmiştir. Konuyla alakalı olarak literatürde ulaşılabilen veriler doküman inceleme yöntemiyle ele alınmış, tarihi bilgiler ışığında değerlendirilip kullanılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Zeyd b. Hârîse, Mûte, Üsâme b. Zeyd, Üsâme Ordusu.

Usāma b. Zayd During and After The Period of Prophet Muhammad

Abstract

The science of history is the study of documents available thanks to the establishment of the cause-and-effect relationship between the historical events by taking into account their location and time. Islamic history is a sub-discipline of history with similar characteristics. Because its special field is Islamic religion, the topics such as the Prophet of the religion, its religious commands, and its earliest addressees are important. By making use of these topics, we can have information about the ideas and behaviors of that time. The fact which makes Usāma well known is that he is a descendant of the Prophet Muhammad's family and one of the first addressees of the religion of Islam. In addition to this, he was present by the Prophet during most of the events that occurred throughout the Prophet's lifetime. The status and importance of his father Zayd b. Hāritha for the history of Islam and the life of the Prophet also affected his life. We have detailed information about many events that took place during this period due to his close relations with the Prophet and the Prophet's family. The study focuses on Usama's life during the reigns of the Prophet and the first four caliphs. While his life is based on the period he was with the Prophet, it is aimed to use the information found about him in a unique way in the following periods. The data accessed in the literature related to the subject have been handled with the document analysis method and tried to be evaluated in the light of historical information.

Keywords: Islamic History, Zayd b. Hāritha, Mu'ta, Usāma b. Zayd, Usāma's Army.

Giriş

Hz. Peygamber'den başlayarak günümüze kadar devam eden süreçte kimi zaman bazı savaşlar kimi zaman isyanlar kimi zaman ise seçilen komutanlar dönemi etkileyen yahut tartışma konusu üreten sebepler olmuşlardır. Üsâme b. Zeyd de Hz. Peygamber döneminde babası Zeyd b. Hârise'nin ve kendisinin komutanlık yaptığı savaşlar ile öne çıkmıştır. Ayrıca o Hz. Peygamber'e yakınlığı ile bilinen bir kimsedir. Elimizde bulunan verilere göre Üsâme b. Zeyd Resûlullah'ın evlatlığı ve azatlı kölesi olarak bilinen Zeyd b. Hârise ve Resûlullah'ın küçüklüğünden beri bakımı ile ilgilenen Ümmü Eymen'in evliliğinden dünyaya gelmiştir. Üsâme, anne ve babasının Resûlullah'ın hizmetinde olmasından dolayı çocukluğunu ve gençliğinin bir kısmını Hz. Peygamber'in yanında geçirmiştir. Hz. Peygamber de birçok zaman ona olan sevgisini ifade etmiştir. Üsâme, Hz. Peygamber'e olan sevgisi ve yaşamış olduğu birçok olaya da şahitlik etmesinden dolayı küçük yaşlarında Hz. Peygamber ile savaşlara katılmak istemiştir. Hz. Peygamber onun Bedir ve Uhud savaşlarında bulunmasına izin vermese de Üsâme'nin ısrarları sonucunda Hendek Savaşı'na katılmasına izin vermiştir.

Üsâme, Hz. Muhammed tarafından çeşitli görevlere getirilmiş, bu görevleri layıkıyla yapmaya çalışmış, yaptığı hatalar varsa da bunlara pişman olarak bir daha yapmamaya çaba göstermiştir. Zeyd b. Hârise'nin Mûte Savaşı'nda komutan olarak görevlendirilmesi ve bu savaşta şehit olması sonucunda Üsâme genç yaşına rağmen Hz. Peygamber tarafından Suriye'ye gönderilecek orduya komutan olarak tayin edilmiştir. Hz. Peygamber'in ona ve babasına vermiş olduğu görevler zaman zaman tartışmalara neden olmuştur. Bu durum toplumun İslâm öncesi zihin yapısından kalan yanlış düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in bu görevleri onlara vermesi câhiliye zihniyetini ortadan kaldırma açısından önem arz etmiştir. Babası azatlı bir köle olan ve genç yaşta bulunan Üsâme'nin önemli bir orduya komutan yapılması bu tarz tercihlerde mühim olanın isim, nesep, yaş değil ehliyet ve liyakat olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın ilk kısmında Üsâme b. Zeyd'in Hz. Peygamber dönemindeki hayatı; ikinci kısımda ise Hz. Peygamber'in vefatı sonrası hayatı ve aldığı önemli görevler ulaşılan kaynaklar çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Hz. Peygamber Döneminde Üsâme b. Zeyd

İsmi ve nesebi, Üsâme b. Zeyd b. Hârise b. Şerâhîl b. Abduluzzâ b. Zeyd b. İmrülkays b. Âmir b. en-Nu'mân b. Âmir b. Abdi Vüdd b. Avf b. Kinâne b. Bekr b. Avf b. Uzre b. Zeyd el-Lât b. Rufeyde b. Sevr b. Kelbî b. Vebre el-Kelbî şeklindedir.¹ Ayrıca Ebû Muhammed, Ebû Zeyd, Ebû Yezid, Ebû Hârice gibi isimlerle künyelenmiştir.²

Resûlullah'ın azatlı kölesi ve evlatlığı olan babası Zeyd b. Hârise aslen Yemenlidir. Zeyd b. Hârise annesiyle yapmış olduğu bir gezide kaçırılarak köle olarak satılmış ve Hz. Hatice'nin yeğeni tarafından satın alınmıştır. Sonrasında Zeyd'in sahibi olan Hz. Hatice de onu Resûlullah'a hediye etmiştir. Hz. Muhammed'in yanında mutlu bir yaşam süren Zeyd b. Hârise, ailesinin kendisini bulması üzerine onlarla gitmeyi değil, Hz. Peygamber ile kalmayı tercih etmiştir. Bundan sonra da Hz. Peygamber'in evlatlığı olarak anılmıştır.³ Zeyd b. Hârise İslâm'a ilk girenlerden olup Hz. Peygamber'den ayrılmamıştır.⁴ Üsâme'nin annesi ise Hz. Peygamber'in dadısı olan "annemden sonra annem" dediği Ümmü Eymen'dir. Resûlullah'ın annesiz kalmasından büyümesine kadar olan süreçte onun bakımını üstlenen Ümmü Eymen, Hz. Hatice ile Resûlullah'ın evliliğinden sonra azat edilmiştir.⁵

Hicretten sekiz yıl önce Mekke'de doğan Üsâme b. Zeyd annesi ve babasının Resûlullah'ın hizmetinde bulunmasından dolayı Hz. Peygamber'in yanında yetişmiştir.⁶ Hz. Peygamber Üsâme'nin babası

1 İbn Hacer el-Askalânî, *Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 44.

2 Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Çâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Beirut: Daru'l-Marife, 1997), 75.

3 Bünyamin Erul, "Zeyd b. Hârise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

4 Muhammed b. Sa'd b. Meni' Ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 4/57.

5 Bünyamin Erul, "Ümmü Eymen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

6 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l Çâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 75; Mehmet Salih Arı, "Üsâme b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

Zeyd b. Hârîse'yi oğlu olarak görmüş, ona olan sevgisini, Fâtîma'dan sonra insanların içinde kendisine en sevgili kişi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir.⁷ Zeyd b. Hârîse, Resûlullah'ın bu sevgisinden dolayı "hibbû Resûlullah"⁸ şeklinde isimlendirilmiştir.

Üsâme b. Zeyd babasından dolayı Hz. Peygamber'in torunlarından biri gibi onun sevgisine muhatap olmuştur.⁹ Hz. Peygamber Hz. Hasan'ı ve Üsâme b. Zeyd'i dizlerine oturtup "Allah'ım ben bu ikisini seviyorum, sen de sev." diye dua etmiştir.¹⁰ Üsâme aynı şekilde çocukken bir gün ayağı eşîğe takılıp düşmüş ve alnı kanamıştır. Hz. Peygamber Hz. Âişe'den Üsâme'nin yüzünü temizlemesini istemiş, Hz. Âişe'nin çekindiğini görünce Üsâme'nin alnındaki kanı kendisi silmiştir. Daha sonra "Eğer Üsâme bir kız olsaydı onu güzelce giydirir, süslerdim." buyurmuştur.¹¹

Hz. Peygamber Zeyd b. Hârîse ve ailesini kendi aile ve yakınları arasında görmüştür. Bunun göstergelerinden biri de Resûlullah'ın hicrette Ebû Râfî' ile Zeyd b. Hârîse'yi bir miktar para verip kızları Ümmü Gülsüm, Fâtîma, eşi Sevde bnt. Zem'a, Üsâme b. Zeyd¹² ve Ümmü Eymen'i¹³ getirmeleri için Medine'den Mekke'ye göndermiş olmasıdır. Hz. Peygamber Üsâme b. Zeyd'in de insanlar arasında en sevdiklerinden olduğunu söylemiştir.¹⁴ Babası gibi Üsâme de "hibbû Resûlullah"¹⁵ ya da "hibbû'bni'l-hib"¹⁶ olarak anılmıştır.

Hz. Peygamber'in Üsâme'ye olan sevgisini bilen insanlar zaman zaman Hz. Peygamber'e bizzat söylemekten çekindikleri bazı konuları Üsâme aracılığıyla bildirmişlerdir. Mekke'nin fethedildiği yıl Beni Mahzûm kabilesinden bir kadın hırsızlık yapınca bu kabile, kadına

7 M. Yusuf Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Divan Yayınları, 1990), 3/72.

8 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 75.

9 M. Tayyip Kâhyaoglu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 9.

10 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, 4/57.

11 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 76.

12 Hafız İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımaşki, *El-Bidaye ve'n-Nihaye* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), 4/499.

13 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

14 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 76.

15 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, 75.

16 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

had cezası uygulanmaması için Üsâme'ye başvurmuştur. Durumu Hz. Peygamber ile paylaşınca Hz. Peygamber kendisinden Allah'ın koymuş olduğu cezayı kaldırmasını istediği için Üsâme'ye kızmıştır. Üsâme bunun üzerine pişman olmuş ve Hz. Peygamber'den kendisi için istiğfar etmesini istemiştir.¹⁷ Hz. Âişe de olayla ilgili bu cesareti Üsâme'den başkasının gösteremeyeceğini söylemiştir.¹⁸

Hz. Muhammed ve Müslümanların Medine'ye hicreti sonrasında Medine'de yapılan ilk icraatla İslâm Devleti'nin temelleri atılmış, çeşitli müesseselerle de kurumsallaşmaya başlamıştır. Müslümanlar, İslâm Devleti'nin kurulması ve Medine'de bulunan Yahudi, putperest, diğer gruplarla yapmış oldukları Medine Antlaşması neticesinde önemli bir güç haline gelmiştir. Bu sayede Müslümanların mallarına el koyarak onlarla her türlü alışverişi keserek hicrete zorlayan müşriklerle mücadeleler Mekke'nin Fethi'ne kadar devam etmiştir.

Müslümanların Medine'ye hicreti sonrasında 2/624 yılında Ebû Süfyân'ın komutasında Suriye'ye gönderilen kervan Müslümanlar tarafından ele geçirilmek istenince Bedir Savaşı gerçekleşmiştir. Burada Müşrikler hem savaşı kaybetmiş hem de içlerinden önemli kayıplar vermişlerdir. Yakınlarını kaybetmeleri ve yenilgileri, intikam almak istemelerine sebep olmuş ve bu yüzden bir yıl sonra Uhud Savaşı gerçekleşmiştir. Üsâme, Bedir Savaşı'na yaşı küçük olduğu için katılamamıştır. Aynı şekilde Uhud Savaşı'nın gerçekleştiği zaman da küçük bir çocuk olmasına rağmen savaşa katılmak istemiş, Hz. Peygamber ise yaşının küçüklüğünden dolayı savaşa katılmasına izin vermemiştir. Üsâme buna çok üzülmüş ve ağlamıştır.¹⁹ Uhud Savaşı'ndan iki yıl sonra bazı Yahudi kabilelerinin Medine'den sürülmesi ve Mekkeli müşriklerin intikam isteklerinden dolayı Hendek Savaşı gerçekleşmiştir. Bu savaş öncesinde Üsâme yaşının küçüklüğünü saklayabilmek için parmak uçları üzerinde yükselerek Hz. Peygamber'e uzun boylu olduğunu göstermeye çabalamıştır. Üsâme'nin bu kadar istekli olması üzerine Resûlullah savaşa katılmasına müsaade etmiştir.²⁰

17 Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 2/144.

18 Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r Rivaye, 1982), 2/499.

19 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

20 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

Hz. Peygamber Benî Mustalik Gazvesi sonrasında gerçekleşen İfk Hadisesi ile alakalı olarak bazı kimselerle istişarelerde bulunmuştur. Üsâme de bu kişilerden biridir. Resûlullah'ın bu konuyla alakalı sorusuna "Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ehli olduğunu, onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini, bu dedikoduların da yalan ve asılsız olduğunu" söyleyerek cevap vermiştir.²¹ Üsâme Hz. Peygamber kendisi ile bu istişareyi yaptığında 15 yaşında olmasına rağmen yerinde bir beyanda bulunarak Hz. Âişe'nin masumluğunu ifade etmiştir.²²

Hz. Peygamber 6/628 yılında gördüğü bir rüya üzerine Müslümanlarla birlikte Mekke'ye doğru umre yapmak için yola çıkmıştır ancak Kureyşliler onları Mekke'ye sokmamıştır. Hz. Peygamber müşriklerle anlaşma sağlayabilmek için Hırâş b. Ümeyye'yi elçi olarak göndermiş fakat olumlu bir sonuç alınamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ikinci elçi olarak Hz. Osman'ı göndermiş o da müşrikler tarafından alıkonulmuştur. Bu tutumları sonrasında müşrikler, Müslümanların Hz. Osman için onlarla savaşacaklarını ve bu konuda kararlı olduklarını duymuş ve onu serbest bırakmıştır. Daha sonra Mekkeli müşriklerle Hudeybiye Antlaşması imzalanmıştır.²³ Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra çevre ülkelerdeki insanlara da İslâm'ı tebliğ etmek istemiştir. Bunun için çeşitli bölgelerin yöneticilerine mektuplar göndermiş ancak kimi zaman olumlu karşılık alınmış kimi zaman ise üzücü olaylar yaşanmıştır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in Gassani-Arap başkanlarından Şurahbil b. Amr'a gönderdiği elçi Haris b. Umeyr'in Şurahbil tarafından öldürülmesidir.²⁴ Hz. Peygamber bu davranış üzerine ordu hazırlayarak başına komutanlar tayin etmiştir. Tayin etmiş olduğu ilk komutan Zeyd b. Hârise'dir. Eğer o yaralanır yahut ölürse ikinci olarak Ca'fer b. Ebû Tâlib, eğer Ca'fer de herhangi bir zarara uğrarsa yerine Abdullah b. Revâha gelecek şekilde komutan tayin etmiştir.²⁵ Bu savaşta Hz.

21 Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990), 3/248.

22 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 18.

23 Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

24 Hüseyin Algül, "Mûte Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

25 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 78.

Peygamber'in daha önce köle olan Zeyd b. Hârise'yi komutan tayin etmesine insanlar karşı çıkmış ancak Hz. Peygamber onların tepkisini dikkate almamıştır. Üsâme babasıyla birlikte Mûte Savaşı olarak anılan bu savaşa katıldığında henüz 18 yaşındadır.²⁶ Hz. Peygamber'in görevlendirmiş olduğu ordu düşmanla karşılaşmıştır. Savaş sonucunda Zeyd b. Hârise daha sonra Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Hz. Peygamber'in tayin etmiş olduğu diğer bir komutan olan Abdullah b. Revâha şehit olmuştur. Komutaya Hâlid b. Velîd gelerek savaşın zaferle sonuçlanmasına katkı sağlamıştır.²⁷

Hz. Peygamber başta ordu komutanları olmak üzere Mûte'de şehit edilen Müslümanlara çok üzülmüştür. Babasının vefatından sonra Üsâme'yi görünce ağlamıştır. Bir rivayette Hz. Peygamber'e bu göz yaşının sebebinin ne olduğu sorulduğunda, "Bu sevenin sevgilisine duyduğu özlemin belirtisidir." buyurmuştur.²⁸

Müşrikler Hudeybiye Antlaşması'ndan kısa süre sonra antlaşmayı bozmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber İslâm ordusu ile birlikte Kâbe'yi putlardan temizlemek ve Mekke'yi de bir İslâm beldesi haline getirmek için Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Mekke'nin Fethi sonucunda başarılı olunmuştur. Üsâme, Mekke'nin Fethi'nde de Resûlullah'ın yanında bulunmuş ve onunla birlikte Kâbe'ye girmiştir.²⁹

Müslümanların Mekke'yi fethedip Kâbe içerisindeki putları kırmaları Hevâzin ve Sakîf kabilelerinin müşriklerin yaşamış olduğu yenilgiyi kendilerinin de yaşayacaklarını düşünmelerine sebep olmuştur. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Müslümanların kendilerine saldırmalarını beklemeden Müslümanlara saldırmak üzere harekete geçilmiştir. Bu olay Huneyn bölgesinde gerçekleştiği için Huneyn Savaşı olarak adlandırılmıştır. Müslümanların savaş başında çoklukları ile övünmeleri sonucunda şu ayet nazil olmuştur: "Allah birçok yerde, bu arada Huneyn Savaşı'nda gerçekten size yardım etmiştir. O gün çokluğunuz sizi böbürlendirmiş, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı; o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye

26 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

27 Algül, "Mûte Savaşı".

28 Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 3/139.

29 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakât-1-Kebir*, 4/59.

çekilmeye başlamıştınız.”³⁰ Ayette ifade edildiği gibi savaş başında Müslümanlar yenilgiye uğrarken Allah-u Teâlâ'nın yardımıyla ve Hz. Peygamber'in duaları ile savaş kazanılmıştır. Üsâme b. Zeyd bu savaşta Müslümanların yenilgisi sırasında kaçmayı düşünmeyerek Hz. Peygamber'in yanında kalmıştır.³¹

Üsâme, Hz. Peygamber'in yanında onun katıldığı savaşlarda bulunurken aynı zamanda Hz. Peygamber tarafından çeşitli ordularda görevlendirilmiştir. Bunlara örnek vermek gerekirse 628 yılında gerçekleşen Beşir b. Sa'd Seriyyesi'nde kumandan olmuş ve Gâlib b. Abdullah Seriyyesi'nde de bulunmuştur.³²

8/630 yılında Fedek bölgesinde yaşayan Mürre kabilesi üzerine bir sefer düzenlenmiştir. Üsâme de Gâlib b. Abdullah'ın komutanlığını üstlendiği bu orduya katılmıştır.³³ Fedek Yahudilerinden olan Mirdas İbn Nühayk bu dönemde yeni Müslüman olmuştur. O sırada İslâm dini, kabilesinde yaygın olmadığı için onun iman ettiği insanlar tarafından bilinmemiştir.³⁴ Ordunun kabileye yaptığı saldırı sonrasında Üsâme, Mirdas'ı yakalamış ona silah doğrultması üzerine Mirdas, kelime-i şehadet getirmiştir. Buna rağmen Üsâme onu öldürmüştür. Bu olayı Hz. Peygamber'e aktarırken onun ölümden kurtulmak için şehadet getirdiğini ifade etmiş ancak Hz. Peygamber buna çok kızarak “Kalbini yarıp da baktın mı?” demiştir. Üsâme yaptığından çok pişman olmuş ve daha önce Müslüman olmamayı o an Müslüman olmayı istemiştir. Olaydan sonra Hz. Peygamber'e bir daha kelime-i şehadet getiren herhangi bir kişiyi öldürmemeye dair söz vermiştir.³⁵

9/631 yılında Tebük Gazvesi gerçekleşmiş, bu sefer dönüşünde 10/632 yılında Hz. Peygamber Müslümanlarla birlikte Vedâ Haccı yapmıştır. Üsâme Vedâ Haccı'na da katılmıştır. Hz. Peygamber şeytan taşlarken Vedâ Hutbesi'ni verirken onun yanında bulunmuştur.³⁶ Hz. Peygamber Vedâ Haccı'nda Üsâme b. Zeyd'in yetişebilmesi

30 Tevbe 9/25, Kur'an Yolu (Erişim 10 Şubat 2022).

31 Kâhyaoğlu, Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti, 30.

32 Kâhyaoğlu, Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti, 23.

33 Arı, “Üsâme b. Zeyd”.

34 Hayri Erenay, “Kur'an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/4 (Eylül 2020), 199.

35 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 77.

36 Kâhyaoğlu, Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti, 32.

için Arafat'tan dönüşünü geciktirmiştir. Üsâme gelince bekleyenler arasında bulunan Yemenliler, "Biz bu gençten dolayı mı bekledik?" ifadeleriyle serzenişte bulunmuştur.³⁷ Urve'den rivayet edildiğine göre bu kişiler söyledikleri söz dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde dinden dönen kimselerden olmuşlardır.³⁸

Hz. Peygamber, Vedâ Haccı'nın yapıldığı aynı yıl Üsâme b. Zeyd'i Suriye'ye göndermek amacıyla orduya komutan tayin etmiştir. Ordu da sahâbîlerin ileri gelenlerinden Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir gibi isimler de vardır. Üsâme b. Zeyd'in bir köle çocuğu olmasından dolayı onun kumandanlığına olumsuz bakanlar olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Daha önce onun babasını kumandan tayin etmeme de karşı çıkmıştınız, babası kumandanlığa nasıl layıkça oğlu da öyle lâyıktır." buyurmuştur.³⁹ Ordu hazırlanmış ancak Hz. Peygamber'in rahatsızlığının şiddetlenmesi sebebiyle yola çıkamamıştır.

Üsâme, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında onu ziyarete gitmiştir. Hz. Peygamber kendisini görünce ellerini göğe kaldırmış sonra onun üzerine koymuştur. Üsâme, Hz. Peygamber'in bu hareketinden kendisine dua ettiğini anladığını ifade etmiştir.⁴⁰ Üsâme Resûlullah'ın vefatında Hz. Ali ile Resûlullah'ın yıkanması, kefenlenmesi gibi işlere yardımcı olmuştur.⁴¹ Hz. Peygamber vefat ettiğinde kaynaklarda yer alan bilgilere göre Üsâme 18-19⁴² ya da 20⁴³ yaşlarındadır.

2. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Üsâme b. Zeyd

Resûlullah'ın vefatından sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir seçilmiş ve öncelikli icraat olarak Resûlullah'ın kurmuş olduğu ve Üsâme'nin kumandanlığını üstlendiği orduyu tekrar harekete geçirmek istemiştir. Müslümanlardan bazıları Üsâme'nin genç olmasından ve Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen irtidad olaylarından dolayı bu ordunun gönderilmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Hz. Ömer'i

37 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, 4/59.

38 Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 2/438.

39 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, 4/61.

40 Ahmed Güner, *Üsâme Bin Zeyd'in Hayatı ve Rivâyetleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 13.

41 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

42 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (Beyrut: Daru'l Ceyl, 1997), 75.

43 İbn Hacer el-Askalânî, *Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*, 45.

bu konuda konuşması için Hz. Ebû Bekir'e göndermişlerdir. Hz. Ebû Bekir onların isteklerine onay vermemiş, Hz. Peygamber'in gönderilmesini istediği orduyu kesinlikle engellemeyeceğini söylemiştir ve orduyu harekete geçirmiştir.⁴⁴ Hz. Ebû Bekir bu orduyu yaya şekilde uğurlamıştır. Üsâme'den eğer uygun görürse orduda bulunan Hz. Ömer'i yanında yani Medine'de bırakması düşüncesiyle izin istemiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu isteğini Üsâme kabul etmiş, Hz. Ömer Medine'de kalmıştır.⁴⁵ Üsâme ve İslâm ordusu Suriye'de bulunan Belkâ bölgesine kadar gitmiş ve Übnâ köyüne saldırı düzenlemiştir.⁴⁶ Başarıyla sonuçlanan saldırının neticesinde Müslümanlardan kayıp verilmezken düşmandan öldürülenler ve esir alınanlar olmuştur. Hz. Ebû Bekir, Üsâme ve ordunun dönüşünü Müslümanlar ile sevinçle karşılamıştır.⁴⁷ Üsâme, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde bu ordu dışında Zü'l-Kassa Savaşı'nda başkomutanlık yapmış,⁴⁸ Hâlid b. Velid ile Yemâme'de zafere kadar savaşmıştır.⁴⁹

Hz. Ebû Bekir hilafetinin son günlerine doğru ashabıyla yapmış olduğu istişareler sonucunda kendi vefatından sonra Hz. Ömer'i ikinci halife olmak üzere tayin etmiştir.⁵⁰ Hz. Ömer döneminde yapılan fetihlerle birlikte İslâm Devleti'nin sınırları genişlemiş ve savaşlardan gelirler elde edilmiştir. Hz. Ömer fetihler sonucunda elde edilen bu gelirleri dağıtmış, paylaşımı yaparken de ashabın önem sırasını gözetmiştir. Dağıtım sırasında Üsâme'ye 5000 oğlu Abdullah'a 2000 dirhem vermiştir. Bunun üzerine İbn Ömer, Üsâme b. Zeyd'e daha fazla para verilmesine, Üsâme'nin kendisinden daha faziletli olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır. Hz. Ömer oğluna hitaben "Resûlullah onun babasını senin babandan, Üsâme'yi de senden daha çok seviyordu." ifadeleriyle Üsâme ve babası Zeyd b. Hârîse'nin Hz. Peygamber nezdinde önemini vurgulamıştır.⁵¹ Hz. Ömer, Hz.

44 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, 4/62; Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 41.

45 Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 2/42.

46 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

47 Ömer Sabuncu, "Hz. Ebû Bekir'in Üsâme Ordusunu Göndermesi", *Hazreti Ebu Bekir Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 93.

48 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 56.

49 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

50 Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2022).

51 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 76.

Peygamber'in Üsâme'yi kumandan olarak görevlendirmesini dikkate alarak ona "komutanım" şeklinde hitap etmiştir.⁵²

Hız. Ömer, Ebû Lü'lüe isimli kölenin efendisi ile arasındaki meselede Ebû Lü'lüe lehine karar vermediği için bu kişi tarafından bir suikasta maruz kalmıştı. Hız. Ömer bu olay üzerine kendisinden sonra halife tayini için aşere-i mübeşşereden bir şûra oluşturmuştur.⁵³ Şûrada alınan kararlar yeni halife olarak Hız. Osman seçilmiştir. Bir rivayete göre bu halife seçimi Üsâme b. Zeyd'in eşi Fâtıma bnt. Kays'ın evinde gerçekleşmiştir.⁵⁴

Hız. Osman'ın 12 yıl süren halifeliğinin son 6 yıllık dönemi bazı karışıklıklar meydana gelmiştir. Bu sebeple çevre bölgeler kontrol edilmek istenmiştir. Hız. Osman kontrolü sağlayabilmek için başkente uzak bu bölgelere teftiş için bazı kimseler göndermiştir. Yapılan bu görevlendirmelerde Basra'ya gönderilen Üsâme de yer almıştır. Üsâme, Basra'da yapmış olduğu inceleme sonucunda Hız. Osman'a olumsuz bir durumla karşılaşmadığını bildirmiştir.⁵⁵ Üsâme, Hız. Osman'ın Hız. Peygamber'in ashabından iktâ arazisi verdiği beş kişi arasında da yer almıştır.⁵⁶

Hız. Osman, Üsâme b. Zeyd'e her zaman değer vermiş, Üsâme de aynı şekilde Hız. Osman'ı sevmiştir.⁵⁷ Hilafetinin son dönemlerinde Hız. Osman'ın hilafetten çekilmesini isteyen isyancılar, yaşanan olaylar sonucunda Hız. Osman'ın evinden çıkışını engellemiştir.⁵⁸ Bu olay sırasında insanlar, Hız. Osman ve Üsâme b. Zeyd'in yakınlığına dayanarak Üsâme'nin Hız. Osman'a durumu anlatmasını söylemişlerdir. Ancak Üsâme bu konuları daha önce Hız. Osman ile konuştuğunu ve kapıyı açan ilk kişi olmak istemediğini belirtmiştir.⁵⁹ İlerleyen zamanlarda

52 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

53 Mustafa Fayda, "Ömer".

54 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 45.

55 Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 228.

56 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 46.

57 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 46.

58 İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2022).

59 Yusuf Tunç, *Cemel ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahâbiler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 76.

âsiler, Hz. Osman'ın evinin kapısını yakıp Kur'an okuduğu esnada Hz. Osman'ı şehit etmiştir.⁶⁰

Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle yeni bir halife seçme gerekliliği ortaya çıkmıştı. Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkas, Muğîre b. Şu'be, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd gibi isimlerin de olduğu ashabtan bir grup Mescid-i Nebevi'de toplanmıştır. Burada Hz. Ali'ye hilafet teklif edilmiştir. Elimizdeki verilere göre Hz. Ali'nin de birkaç kişiye halifeliği teklif ettiği ancak olumsuz yanıtlar alınmasının üzerine kendisine yapılan halifelik teklifini kabul ettiği ifade edilmektedir.⁶¹

Hz. Ali'de diğer halifeler ve ashab gibi Üsâme b. Zeyd'e önem vermiştir. Ona "Ey Üsâme! Biz seni kendimizden biri olarak görüyoruz." demiştir.⁶² Hz. Ali'nin bu ifadesine rağmen Üsâme Hz. Peygamber'e verdiği sözden dolayı Hz. Ali döneminde gerçekleşen olayların dışında kalmaya dikkat etmiştir. Hz. Ali'den sonra halifeliğe Muâviye b. Ebû Süfyân geldiğinde onu Dört Halife dönemindeki tutumunu düşünecek olursak Üsâme b. Zeyd'in Muâviye döneminde de tarafsızlığı sürdürdüğü söylenebilir.⁶³

Üsâme, Hz. Peygamber'e kelime-i şehadet getiren kişiyi öldürmeyeceğine dair verdiği sözden dolayı Müslümanlar arasında gerçekleşen karışıklıklara katılmamıştır. Bundan dolayı Hz. Osman dönemi ve Hz. Ali döneminde herhangi bir olayda taraf olmamıştır.⁶⁴ Hz. Ali'ye, bir ejderhanın ağzı içine elini soksa kendisinin de onun peşinden geleceğini ancak o dönem içerisinde Müslümanlar arasındaki karışıklıklara taraf olamayacağını söylemiştir.⁶⁵ Üsâme, ilerleyen zamanlar içinde Hz. Ali'nin yaşanan bu olaylarda haklı olduğunu düşünmüş ve ona yardımcı olmadığına pişman olmuştur.⁶⁶ İbn Haş-

60 Yiğit, "Osman".

61 Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), 122.

62 Güner, *Üsâme Bin Zeyd'in Hayatı ve Rivâyetleri*, 10.

63 Kâhyaoğlu, *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*, 51.

64 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

65 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Çâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 77.

66 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

rem'den rivayetle Resûlullah'ın ashabından fitneden selim olan bazı kişiler vardır ve bu kişilerden biri Üsâme b. Zeyd'dir.⁶⁷

Üsâme siyah tenli, basık burunlu bir kişidir.⁶⁸ Kendisi mahir, yiğit,⁶⁹ ihlaslı, zeki, mütevazı, dindar ve takva sahibi bir kişiliğe sahiptir.⁷⁰ Annesine de oldukça hürmet gösteren biridir. Hz. Osman zamanında hurma ağacının fiyatının çok yükseldiği bir dönemde Üsâme hurma ağacını yarıp özünü annesine yedirmiştir. Çevredekiler bu davranışı üzerine hurma ağacının fiyatının ne kadar olduğunu ona hatırlatmıştır. Üsâme ise annesinin kendisinden hurma ağacı özü istediğini ve onun isteğini yerine getirebilmek için elinden gelen her şeyi yapacağını söylemiştir.⁷¹

Üsâme, kaynaklarda ulaşılan bilgilere göre yedi evlilik yapmıştır. Eşlerinin isimleri Hint bnt. el-Fakihe b. Muğire, Dürre bnt. Adıyy, Fâtıma bnt. Kays, Ümmü'l Hâkem bnt. Utbe, Binti Ebî Hemdân es-Sehmi, Berze bnt. Rıb'î ve Zeyneb bnt. Hanzala'dır. Fâtıma bnt. Kays ve Zeyneb bnt. Hanzala ile yapmış olduğu evliliklere Hz. Peygamber vesile olmuştur. Dürre bnt. Adıyy ile evliliğinden Muhammed ve Hind, Berze bnt. Rıb'î ile evliliğinden Hasan ve Hüseyin, Fâtıma bnt. Kays ile yaptığı evlilikten de Cübeyr, Zeyd ve Âişe isimli çocukları dünyaya gelmiştir.⁷²

Üsâme, Hz. Peygamber'den duyduklarını nakletmiş, rivayet ettiği hadis sayısı 128'i bulmuştur. Sahâbeden Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas başta olmak üzere birçok kişi ondan rivayette bulunmuş, rivayetleri hadis kitaplarında da yer almıştır.⁷³

Üsâme b. Zeyd Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mizze bölgesi, Vâdilkurâ ve Medine'de yaşamıştır.⁷⁴ Muaviye'nin hilafeti sırasında

67 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, 77.

68 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Çâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 78.

69 Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 498.

70 Güner, *Üsâme Bin Zeyd'in Hayatı ve Rivâyetleri*, 6.

71 Kândehevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 3/32.

72 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, 66.

73 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

74 İbn Hacer el-Askânî, *Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*, 45.

Curf denilen yerde⁷⁵ bir rivayete göre 54⁷⁶ yılında bir rivayete göre ise 58-59⁷⁷ yıllarında vefat etmiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in ashâbı İslâm dininin ilk muhatapları ve uygulayıcıları oldukları için İslâmî ilimler açısından önem arz ederler. Müslüman olmaları, katıldıkları savaşlar, günlük yaşamları, önemli dönüm noktaları esnasındaki davranışları ve tutumları, kısaca hayatlarındaki her alan itibarıyla İslâm dinine inanan kişilere, yaşamlarını ve davranışlarını düzenlemelerinde örneklik teşkil etmektedir. Genel anlamda ashâbın özeldede Üsâme b. Zeyd'in hayatından bu manada çıkarımlar elde etmek mümkündür. Onun çocukluğu İslâm dininin ilk tezahür ettiği dönem ve çevrede geçmiştir. Bu durumun onun ahlak ve davranışları üzerinde olumlu yönde etki etmiş olduğu söylenebilir.

Câhiliye zihniyetinin yaygın olduğu ve insanların yerleşik fikirlerini değiştirmeye kapalı olduklarını söyleyebileceğimiz bir dönemde babası Zeyd b. Hârise'nin köle olması onun Hz. Peygamber tarafından önemli görevlere getirilmesini engellemiştir. Aynı şekilde Üsâme b. Zeyd de babasının vefatı sonrasında Mûte Savaşı'nın intikamını almak için gönderilen orduya genç yaşına rağmen komutan olarak tayin edilmiştir. Hz. Peygamber'in bu kararlarına baktığımızda kendisinin tebliğini yaparken belirli bir yöntem çerçevesinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Muhataplarını tanımış, onların buldukları durumlara uygun kararlar vermiştir. Örneğin Müslüman olmuş ancak yerleşik örf ve adet algısını değiştirememiş kişilerin geçmişten itibaren katı bir şekilde benimsemiş oldukları bazı inançlara karşı engelleyici ya da tamamen bu düşünceleri kabullenici bir tutum sergilememiştir. Aksine dengeli bir davranış biçimi göstererek sözleri, uygulamaları ve örnek davranışlarıyla olması gerekeni ifade etmeyi tercih etmiştir.

Hz. Peygamber insanlara değer vermiştir. Hz. Peygamber verdiği bu değer ve İslâm ahlakı sebebiyle köle ve güçsüz insanları gözetmiştir. Bu davranışı ile toplumu inşa ederken yerleşik olan zihniyet nedeniyle hor görülebilecek kesimlerden başladığını ve bu insanları

75 Arı, "Üsâme b. Zeyd".

76 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, 77.

77 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 78.

zenginlik, soy gibi kavramlarla değil insani özellik ve özverileriyle değerlendirdiğini söyleyebiliriz.⁷⁸ Hz. Peygamber az bir süre sonra topluma ve yönetime hâkim olacak gençlerin de hayatın içerisine girmesine ve yetişmesine önem verdiğini gençlerle istişare ederek onlara önemli sorumluluklar vererek göstermiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber tarafından bu tür sorumluluklar verilen birçok genç gibi Üsâme'nin de daha önce aynı alanda çeşitli görevler yapmış olması etkilidir.⁸⁰ Sonuç itibariyle Üsâme b. Zeyd'in hayatını ele almanın bizlere farklı gruplara karşı tutumun nasıl olması gerektiğini, gençlere verilmesi gereken değeri, kararlar alırken dikkat edilmesi gereken hususları Hz. Peygamber örneğinde hatırlattığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Acar, Cafer.** "Hz. Peygamberin Görevlendirmelerinde İnsan Yetiştirme Faktörü- Zeyd b. Hârîse ve Üsâme b. Zeyd Örneği". *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz*. ed. Yüksel Salman. 273-286. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Algül, Hüseyin.** "Mûte Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mûte-savasi>
- Apak, Âdem.** *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 24. Basım, 2020.
- Arı, Mehmet Salih.** "Üsâme b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usame-b-zeyd>
- Askalânî, İbn Hacer.** *Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi*. çev. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2009.

⁷⁸ Cafer Acar, "Hz. Peygamberin Görevlendirmelerinde İnsan Yetiştirme Faktörü- Zeyd b. Hârîse ve Üsâme b. Zeyd Örneği", *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz*, ed. Yüksel Salman (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 281-282.

⁷⁹ Yasemin Barlak, "Gençlerin Topluma Kazandırılmasında Sorumluluk Verme Metodu: Hz. Peygamber Ve Üsâme B. Zeyd Örneği", *Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, ed. Hasan Barlak vd. (Sinop: İkizler Matbaası, 2016), 1121.

⁸⁰ Muhammet Hazir el-Mecali, "Sahabe Hayatından Gençlere Rol Model Olarak Sunabileceğimiz Örnekler", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik"* ed. Fatih Kurt (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 251-252.

- Barlak**, Yasemin. “Gençlerin Topluma Kazandırılmasında Sorumluluk Verme Metodu: Hz. Peygamber Ve Üsâme B. Zeyd Örneği”. *Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, ed. Hasan Barlak vd. Sinop: İkizler Matbaası, 2016.
- Erenay**, Hayri. “Kur’an Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıkların Sebepleri”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/4 (Eylül 2020), 180-218.
- Erul**, Bünyamin. “Ümmü Eymen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-eymen>
- Erul**, Bünyamin. “Zeyd b. Hârise”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyd-b-harise>
- Fayda**, Mustafa. “Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/omer>
- Fayda**, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halîfe Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 9. Basım, 2019.
- Güner**, Ahmed. *Üsâme Bin Zeyd’in Hayatı ve Rivâyetleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hamîdullah**, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi>
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 3. Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 3. Basım, 1990.
- İbn Kesîr**, Hafız İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr Ed-Dımaşki, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*. thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türki. 4 cilt. Cize: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1997.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Ez-Zühri. *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Daru'l Marife, 1. Basım, 1997.

Kâhyaoglu, M. Tayyip. *Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kândehlevî, M.Yusuf. *Hayatü's-Sahâbe*, çev. Sıtkı Gülle. 3. Cilt. İstanbul: Divan Yayınları, 1. Basım, 1990.

Kur'ân Yolu. Erişim 10 Şubat 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Mecali, Muhammet Hazir. "Sahabe Hayatından Gençlere Rol Model Olarak Sunabileceğimiz Örnekler", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik"*, ed. Fatih Kurt. 234-255. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Nemerî, İbn Abdülber. *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrut: Daru'l Ceyl, 1997.

Sabuncu, Ömer. "Hz. Ebû Bekir'in Üsâme Ordusunu Göndermesi", *Hazreti Ebu Bekir Sempozyumu*, ed. Ali Aksu. 1/85-98. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Tunç, Yusuf. *Cemel Ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabîler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/osman>

Zehebi, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r Rivaye, 3. Basım, 1985.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2022

Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı

The Concept of Taqwâ in Elmalılı's Exegetical Work of Hak Dini Kur'an Dili

Yakup Özübek

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Tefsir, Ankara/Türkiye.

Graduate Student., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Tafsir, Ankara/Turkey.

yakup.ozubek@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2049-6440

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 26 Mart | March 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19 Mayıs | May 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Özübek, Yakup. "Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 165-190.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımları ile taranmuştur. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* Tefsirinde Takvâ Kavramı

Öz

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış, toplumun kodlarına yabancı olmayan çok yönlü bir ilim, fikir ve siyaset adamıdır. Hayatın her alanına dokunan aktif bir din anlayışına sahip olan Elmalılı, Allah-insan ilişkisinin sosyal hayata yansımalarını derinlemesine irdelemiş, bu bağın kuvvet derecesini "takvâ" ile izah etmeye çalışmıştır. Genel anlamda "Allah'ın korumasına girmek veya bu himayeyi sağlayacak davranışlar bütünü" olarak isimlendirilen "takvâ" kavramı, Kur'an'ın temel konularından biridir. Bu kavram Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eserinde de kendisine özel bir yer bulmuştur. Yerli kültürü ve İslâmî kimliği dışlayan Batılılaşma düşüncesinin revaçta olduğu, batıya sığınmanın tek çare olarak algılandığı bir dönemde, "eskimeyen mânanın yeni dilde vücut bulduğu" bu değerli eser; yalnız Allah'a sığınmak, O'nun korumasını talep etmek gibi bir anlam döngüsüne sahip olan takvâ kavramını farklı bir bakış açısıyla sunmaktadır. Bu makalede Kur'an'ın iki yüz elli sekiz ayetine temas eden "takvâ" kavramı, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri esas alınarak Elmalılı'nun penceresinden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Takvâ.

The Concept of Taqwâ in Elmalılı's Exegetical Work of *Hak Dini Kur'an Dili*

Abstract

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, who lived in the last period of the Ottoman Empire and the early years of the Republic, is a versatile scholar, intellectual and politician, also he is familiar with the codes of society. Elmalılı, who has an active understanding of religion that touches every aspect of life, deeply examined the reflections of the Allah-human relationship on social life and tried to explain the strength of this bond with "taqwâ". The concept of "taqwâ", which is generally referred to as entering into the protection of Allah or the whole of behaviors that will provide this protection, is one of the main subjects of the Qur'ân. This concept has found a special place in Elmalılı's work called *Hak Dini Kur'an Dili*. In a period of time, the idea of Westernization which excludes indigenous culture and Islamic identity, was popular and seeking refuge in the west was perceived as the only solution, this valuable work, "The ageless meaning embodied in the new language"; presents the concept of taqwa, which has a meaning cycle such as taking refuge in Allah alone and demanding His protection, from a different perspective. In this article, the concept of "taqwâ", which touches on the two hundred and fifty-eight verses of the Qur'ân, will be examined from the perspective of Elmalılı in his book of *Hak Dini Kur'an Dili*.

Keywords: Tafsir, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Taqwâ.

Giriş

Allah Teâlâ, insanoğlunu değerli kılmış, bu değeri hissetmesi ve varlığını anlamlı kılacak davranışlar sergilemesi için onu maddi ve manevi nimetlerle donatmıştır. Bununla birlikte insana; iman-inkâr, hak-bâtıl, hidâyet-dalâlet, iyi-kötü, zulüm-adâlet, takvâ-fücûr gibi değer ölçütlerini ayırt edebilecek akli vermiş, buna ilaveten de elçiler ve kitaplar göndermek suretiyle hayrı ve şerri göstermiş, yanlış yoldan sakındırmış, doğru yolu tavsiye etmiştir.

İnsan Allah'a ibadet için yaratılmış ve başıboş bırakılmamıştır. Bu denge içerisinde Rabbine karşı önemli bir sorumluluğun altına girmiştir. Kulluk olarak ifade edilen bu sistem, çift yönlü tercihe dayalı bir yaşantının yansıması olarak karşımıza çıkar. Bunlardan biri, bâtil yani yanlış yol, diğeri ise hak yani doğru yoldur. İlâhî nizamda yanlış yol olarak şirk, inkâr, isyan, haddi aşmak, düşmanlık, günah, nifak, zulüm vb. şerhler; doğru yol olarak da iman, ibadet, şükür, dua, sabır, iyilik, adâlet vb. hayırlar zikredilmektedir.

Bu temel ilkeler; Allah'ın gönderdiği bütün kitaplarda mevcuttur. Selim akıl da bunu kabul etmektedir. Başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere bütün peygamberler de bu temel ilkeler doğrultusunda, insanları şerhlerden uzak tutmak, hayırlara yönlendirmek, bu vesileyle Allah'ın rızasına uygun yaşayan bireyler ve toplumlar oluşturmak için çalışmışlardır.

Allah Teâlâ'nın akıl, kitap ve peygamber vâsıtasıyla sakındırdığı şeylerden uzak durarak ve teşvik ettiği şeylere yönelerek hayat sürmek ise "takvâ sahibi" olmak demektir. Kur'an-ı Kerim'in henüz başı olan Bakara sûresinin ikinci âyetiyle başlayıp, hemen hemen sonu sayılabilecek olan Alak sûresinin on ikinci âyetinde son bulan ve çok geniş bir kullanım alanına sahip olan takvâ, Kur'an'ı Kerim'in temel kavramlarından biridir.

Kur'an'da takvâ ile ilgili olarak Lütfullah Cebeci'nin "Kur'an'a Göre Takvâ", Ayşe Öz'ün "Bir Davranış Biçimi Geliştirme Olarak İttika", Hatice Şahin'in "Kur'an'da Takvâ Kavramı" ve Yasemin Şahin'in "Din Eğitimi Açısından Kur'an-ı Kerim'e Göre Takvâ" isimli çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca takvânın farklı yönlerine temas eden ismi-

ni burada zikredemediğimiz ilim adamlarının makale düzeyinde çalışmaları da söz konusudur. Ancak Elmalılı'nın takvâ kavramına bakışını yansıtan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu makalede Cumhuriyet döneminin büyük mütefekkirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı, ilmî kişiliği ve tefsiri hakkında genel bilgiler verildikten sonra, onun "takvâ" kavramına bakışı *Hak Dini Kur'an Dili* özelinde incelenecektir. Bununla birlikte görüşlerini tam olarak yansıtabilme adına meâl ve örnek kısımlarında Elmalılı'nın kaynak eserdeki tercihleri esas alınacaktır.

1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

1.1. Hayatı ve Çocukluğu

Büyük müfessir Muhammed Hamdi Yazır, Haziran 1878'de Elmalı'da, ilmî geleneğe sahip bir ailede dünyaya geldi. Babası, Aydın'da medrese ilimlerini tahsil etmiş ve daha sonrasında Elmalı'ya yerleşmiş olan Numan Efendi'dir. Annesi, Elmalı'nın ilmî eşrafından Sarılarlı Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır.¹ Müfessir, doğduğu yere nispetle Elmalılı namıyla meşhurdur. Yazır soyadını daha sonra almıştır. Hocasının isminin de Hamdi olması sebebiyle O'na "Büyük Hamdi" kendisine ise "Küçük Hamdi" denilmiştir.² Dört çocuğu olan Elmalılı 1942 yılının Mayıs ayında İstanbul'da vefat etmiştir. Sahra-ı Cedîd mezarlığında medfundur.³

1.2. Tahsili

Elmalılı eğitimine köyünde, babası Numan Efendinin nezaretinde başlamıştır. Sonrasında müderris Sofu İbrahim Efendi'nin ilim halkasına dâhil olmuş, bu sırada ilk ve orta öğretimini tamamlamıştır. İlme olan düşkünlüğü ve kıvrak zekâsı sebebiyle küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i hifzetmiştir. Dayısı vasıtasıyla 1895 yılında İstanbul'a gelmesi onun ilim hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Burada Küçük

1 Hüsrev Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: T.D.V., 1993), 318.

2 İshak Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (Eylül 2012), 327-328.

3 İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır Ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: T.D.V., 1993), 172.

Ayasofya Medresesi'ne yerleşmiş, aynı zamanda Beyazıt Camii'nde Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'nin derslerine devam etmiş ve ondan Arapça ve dinî ilimlerde icazet almıştır.⁴ Medreseyi bitirdikten sonra yapılan sınavda başarı göstermiş ve 1908 yılında Beyazıt Dersiâmı olmuştur. Ardından şimdiki ismi Hukuk Fakültesi olan Mekteb-i Nüvvâb'ı dereceyle bitirmiş, bir altın madalya ve beratla ödüllendirilmiştir. İyi bir medrese eğitimi alan Elmalılı, Arapçayı üst düzeyde bilmektedir. Fakat o, ilim dili olan Arapçayla yetinmemiş, şiir dili olarak kabul edilen Farsça'yı da öğrenmiştir.⁵ Tahsili sırasında matematik, felsefe, edebiyat gibi ilimlerle de ilgilenen âlim, Fransızca'yı da kendi kendine öğrenmiştir.⁶

1.3. Görevleri ve Siyasi Hayatı

Elmalılı, ilmî yönünün yanı sıra memuriyet ve siyaset alanında da aktif rol almış bir şahsiyettir. Beyazıt Medresesi'ndeki Dersiâmlık görevi iki yıl sürmüş, sonrasında 1877'de açılan ilk meclise Antalya milletvekili olarak girmiştir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi için düzenlenen hal' fetvasını yazmış, bu fetvaya karşı olan fetva emini Nuri Efendi'yi razı etmiştir.⁷ İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile iyi ilişkiler kuran Elmalılı, bu cemiyetin ilmiye şubesine de üye olmuştur. Şeyhülislâmlık müessesesinin çeşitli kademelerinde görev almış ve bu kurumun bünyesinde bulunan Darü'l-Hikmeti'l-İslâmîye başkanlığı yapmıştır. 15 Eylül 1919'da Âyan Heyeti (senato veya üst kamara benzeri bir kurum) üyeliğine atanmış ve üç yıl Meclis-i A'yân üyeliği yapmıştır. Damat Ferit Paşa hükümetlerinde Evkaf Nâzırlığı (vakıf görevlerinden sorumlu olan bakanlık) görevini yürütmüş ve bu esnada başarıları sebebiyle Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir. 1919 yılında siyasi olarak A'yân Heyeti üyeliğine getirilen Elmalılı, ilmi kariyer olarak da Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yüksel-

4 Özgel, "Çalışmalar Bibliyografyası", 328.

5 Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: T.D.V, 1993), 6.

6 Ersöz, "Elmalılı Tefsiri ve Özellikleri", 170.

7 Abdülhamid'in hal' fetvasını yazan biri olarak öne çıkan Elmalılı'nın, Abdülhamid hakkındaki düşüncelerinin sonraki dönemlerde değiştiğine ve bu fetva ile ilgili pişmanlığına tanık oluruz. Onun "Hayatımdaki en büyük hata, Sultan Hamid'in hal'ine karışmamdır." sözü bu pişmanlığının tezahürüdür. Recep Çiğdem, "Elmalılı Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 429.

tilmiştir. Cumhuriyet'in ilanına kadar bu pâyeleri haiz olarak ilmî ve siyasi hayatını devam ettiren müellif, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte görev yaptığı kurumlar lağvedilince açıkta kalmıştır.⁸

Şurası kayda değer ki Elmalılı milletvekilliği ve bakanlık seviyesinde aktif siyasette bulunmasına rağmen ilmî hayattan asla kopmamıştır. Bu sebeple "ilmiyye sınıfının nasiye-i pâki, medar-ı iftihar" iltifatıyla mecliste takdimi yapılmıştır. İstanbul Hükümeti ile ilişkileri sebebiyle İstiklal Mahkemeleri tarafından gıyaben idam cezası almış olsa da daha sonra çeşitli sebeplerden kırk günlük tutukluluk süresi sonrası beraat etmiştir. Bu aşamada toplumla ilişkisi iyice azalan Elmalılı, günlük ibadetleri için camiye gidip gelme dışında evinden hiç çıkmamış, maddi sıkıntı içinde hayatının geri kalan günlerini tamamlamıştır.⁹

1.4. İlmî Kişiliği

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bir zekâ numunesi idi. İslâm düşüncesine ve İslâmî ilimlere yönelik bütüncül bir bakış açısına sahipti. Muhtemelen bu özelliği nedeniyle dikkatleri üzerine çekmiş, daha önce Kur'an ilimleri ve tefsirle ilgili özel bir çalışması olmamasına rağmen tefsir yazma görevi kendisine verilmiştir. O da bu işi layıkıyla yapmıştır.¹⁰

Elmalılı, Batılılaşma ve Batı'ya benzeyerek yükselme düşüncesini şiddetle reddetmiştir. Batılılaşmanın ümmet şuuruna zarar vereceğini, toplumsal vicdanın zedelenmesine sebep olabileceğini, fayda beklerken büyük felaketlerle karşılaşmanın kaçınılmaz olduğunu yazılarında ısrarla belirtmiştir. Ona göre İslâm ümmeti, içinde bulunduğu sıkıntılı dönemden yine kendi iç dinamikleriyle kurtulabilir. Batı'nın değerlerinden değil, ilim ve fenninden yararlanmak gerekir. Çünkü insanlar ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilir. İnsanlık bir gün mutlaka İslâm'la yücecek ve İslâm daha iyi anlaşılıp uygulanacaktır.¹¹

8 Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 57.

9 Ersöz, "Elmalılı ve Tefsirinin Özellikleri", 170-171.

10 Asım Cüneyd Köksal – Murat Kaya, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 21.

11 Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/ 58.

Elmalılı'ya asıl ilmî pâyeyi kazandıran *Hak Dini Kur'an Dili* isimli meşhur tefsiridir. O, Kur'an-ı Kerîm'in herhangi bir dile bihakkın tercüme edilemeyeceği kanaatindedir. Tefsir ise zor olmakla birlikte, içerdiği manaların gerektiği şekilde keşfedilmesi, gerçek anlamlarının tam olarak ortaya koyulması, lafız-mana uyumunun sağlıklı yansıtılması ve metnin genel bağlamının dikkate alınması şartıyla mümkündür. Çünkü kastedilen asıl mana ile ikincil manalar ayırt edilmeden ifadenin genel kompozisyonu eksik kalabilir.¹²

Aşağıda *Hak Dini Kur'an Dili* isimli meşhur tefsiriyle ilgili bilgi verilecek olan Elmalılı'nın, Kur'an ilimleri dışında fıkıh, tasavvuf, felsefe ve kelâm ilimlerinde de otorite olduğu bilinmektedir. Şiir, mûsiki, hat sanatı gibi alanlarla da ilgili olan Elmalılı, bu geniş ilmî ve sanatsal yönüyle seçkin bir ilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır.

Elmalılı ilim ehli tarafından da hayırla yâd edilen bir şahsiyettir. Ömer Nasuhi Bilmen'e göre o, gerçek bir âlim, sanatkâr ve mütefekkir. İlgisiz ve bakımsız bırakılan Osmanlı medreselerinin, insanlık âlemine ilim ve irfan nurunu taşımak için yetiştirdiği son âlimlerdendir. Onun varlığı, kadim Osmanlı medeniyetinin ve medreselerinin ne denli büyük âlimler ve mütefekkirler yetiştirmiş olduğunu ispatıdır. O selef ulemasının vârisidir, ancak ona vâris olabilecek kişilerin bulunmasının pek de mümkün olmadığı bir gerçektir. Bilmen, Elmalılı'nın yerinin asla doldurulamayacağını hayıflanarak ifade etmiş ve onu üzüntü ile yâd etmiştir.¹³

2. Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri ve Yazılış Süreci

Hak Dini Kur'an Dili, "eskimeyen mânanın, yeni dilde vücut bulduğu" kıymetli bir eserdir. İslâm ümmetinin geleneğiyle geleceğinin, dünü ile yarınının farklılaştırılmaya çalışıldığı, geçmişle bağının koparılmak istendiği bir dönemde yazılmış, "İslâm Çağrısı"nın yeni harflere bürünmüş hâlidir.

Elmalılı, Türkiye'de İslâm'ın, dolayısıyla Kur'an'ın gelişmeye engel olarak görüldüğü, İslâm'la iç içe doğan ve gelişen yerli kültürün ve tarihi kimliğin reddedildiği, gelişmenin ve ilerlemenin ancak Batı

¹² Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/ 58.

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/ 787.

örneğine uygun bir toplum ve devlet düzeni kurmakla sağlanabileceği düşüncesinin en hareketli ve en sıkıntılı döneminde yaşamış çok yönlü bir âlimdir. *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eserini de bu çalkantılı dönemde, resmî talep üzere yazmıştır. İslâm'ın gelişmeye ve ilerlemeye engel olmadığı, Batılılaşma fikrinin İslâm'a, Müslümanlara ve dinî değerlere zarar verdiği, ümmet olma şuurunun diri tutulması gerektiği, kurtuluşun ancak bu değerlere sarılmakla gerçekleşeceği düşünce alt yapısı ile yazılan bu eser; bu süreçte yaşanan gelişmelerin İslâm üzerinde meydana getirdiği olumsuz duruma, tartışmalara, problem ve ihtiyaçlara Kur'an ve tefsiri açısından bir çözüm ve cevap bulma endişesi taşımaktadır.¹⁴

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti yıkılmış ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştu. Benimsediği zihniyet itibarıyla bu yeni yapılanma, köklü idari, siyasi ve kültürel değişiklikleri öngörüyordu.¹⁵ Bu yeni dönem birçok yeniliği de beraberinde getirdi. Medreselerin kapatılması ve din eğitiminde medreselerin alternatifi eğitim kurumlarının açılmamış olması bu alanda bir boşluk meydana getirmişti. Bu süreç ehliyetsiz kişilerce, daha çok ticari amaçlı dini eserler yazılmasına, yanlış ve tahriflerle dolu Kur'an tercümeleri telif edilmesine zemin hazırladı.¹⁶

Dinî alanda meydana gelen bu boşluğun daha fazla olumsuzluğa sebebiyet vermemesi, en azından Kur'an merkezli İslâmî kültürün millete kendi diliyle aktarılması gerekliliğini ortaya çıkardı. Bu ihtiyacın giderilmesi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde tartışılmış, uzun süren görüşmelerden sonra İslâm'ın temel kaynaklarının yeni dille neşrine karar verilmiş, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin Türkçeye tercüme/tefsir/şerh edilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı'na bütçe ayrılmıştı. Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılan değerlendirmeler sonucunda tercümenin Mehmet Akif'e, tefsirin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, Sahîh-i Buhârî'nin tercüme ve şerhinin de Babanzâde Ahmed Naim'e

14 Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Şubat 2022).

15 İbrahim Hilmi Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi YAZIR'ın Meal Yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 232.

16 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 1/8.

yaptırılması kararlaştırıldı.¹⁷ Daha sonra Mehmet Akif, uhdesine aldığı meâl yazma işinden Kur'an'ın yerine namazda okutulacağı endişesi ile vazgeçmiş ve bu görev de Elmalılı'ya verilmiştir.

Elmalılı'ya bu görevlerin verilmesi TBMM'nin talebi sonucunda olduğundan, bir yönüyle resmi bir özellik taşımaktaydı. Ancak bu durum söz konusu eserin, ülkede yaygınlık kazanan yeni düşünce sisteminin temel tercihleri doğrultusunda, onları haklılaştıracak tarzda kaleme alındığı anlamına gelmemektedir. *Hak Dini Kur'an Dili* mukaddimesi incelendiğinde Elmalılı'nın da tıpkı Mehmet Akif gibi "Türkçe Kur'an" endişesini taşıdığı, yaşadığı dönemde uygulamaya konan, ibadetlerin Türkçe ile yapılması düşüncesinin karşısında yer aldığı görülmektedir.¹⁸

Yazar kitabın mukaddimesinde belirttiği üzere Kur'an'ın Türkçeye tam manası ile çeviri yapılamayacağından bahsetmiştir.¹⁹ Eserin yazımı için Türkiye Cumhuriyeti ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır arasında bir mukavele imzalanmıştır. Bu mukavelede tefsir ile ilgili şartlar şöyledir:

Elmalılı bu şartlara bağlı kalmış ve neticede ümmete mâl olmuş değerli bir eser meydana getirmiştir. Sekiz ciltten oluşmuş büyük bir tefsir kitabı olan eserin fihrisi de ayrıca bir cilt teşkil etmektedir. Diyanet İşleri Riyaseti bütçesinden sağlanan tahsisat ile on iki senede tamamlanmış ve 1935- 1939 yılları zarfında on bin adet basılmıştır.²⁰

3. Takvâ Kavramı

3.1. Sözlük Anlamı

Takvâ kelimesi sözlükte "korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anlamlarındaki vikâye mastarından türemiştir. Yine kök birlikteliği olan ve "güçlü bir himayeye girerek korunmak, kendini koruma altına almak, korkup çekinmek anlamlarına gelen "ittikâ" mastarının isim şeklidir.²¹ V-k-y

17 Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili".

18 Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından M Hamdi Yazır'ın Meal Yöntemi", 232.

19 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/15.

20 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/787.

21 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 530; Ebü'l-

kökü ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de altmış üç surede, iki yüz otuz yedi âyette, toplam iki yüz elli sekiz kez geçmektedir.²²

İttikâ kelimesinde “tehlikeye karşı bir şeyi başka bir şeyle koruma altına alma”²³ manası da bulunmaktadır. Burada korkulması gereken bir durum, korkması gereken bir şahıs ve bir savunma vasıtası bulunmalıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Yarım hurmayla da olsa, kendinizi ateşten koruyun.”²⁴ hadisi bu üçlü döngüye işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Sizden biriniz yüzünü ateşten sakınsın.”²⁵ sözü, kişinin cehennem ateşi ile arasına ibadet ve sadaka kalkanı koymasıyla ateşten korunması anlamındadır. Dolayısıyla ittikâ veya takvâ dediğimiz bu durum bize, bir şey vasıtasıyla kendini savunma hâlini ifade etmektedir.²⁶

Takvâ kavramı korunma amaçlı tedbir almak anlamına da gelmektedir.²⁷ Hz. Ömer ile Übey b. Kâ'b arasında geçen şu konuşmada takvâ bu anlamda kullanılmıştır. Bir karşılaşmalarında Hz. Ömer'in takvânın ne anlama geldiğini sorması üzerine Übey b. Kâ'b, Hz. Ömer'e dikenli bir yola girip girmediğini sormuştur. Hz. Ömer, girdiğini, paçalarını sıvayarak kendini korumaya çalıştığını ifade edince Übey, “İşte bu tam da takvânın manasıdır.” demiştir.²⁸

Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/396; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1998), 2/1830; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1991), 2/ 20.

22 Mahmut Çanga, *Kur'anı Kerim Lüğati*, “İlavelerle Mu'cemü'l Müfrehes” (İstanbul: Timaş yayınları, 2005), 558; Lutfullah Cebeci, *Kur'an'a Göre Takvâ*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 30.

23 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Kâhire: Dâru İhyâ'i-Kütübî'l-Arabiyye, 1266), 6/131.

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Zekat”, 9,10; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374/1955), “Zekat”, 62.

25 Buhârî, “Zekat”, 9.

26 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdık el-'Ubeyd (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 17/378.

27 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 129.

28 Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed

Takvâ kelimesi, İslâm öncesi Câhiliye döneminde hemen hemen bütün varyantlarıyla maddi anlamda bir tehlikeyi önlemek üzere koyulmuş, hayvan olsun insan olsun, dışarıdan gelecek bir tehlikeye karşı bir kimsenin kendini savunması ve koruması şeklinde anlaşılmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren ise Câhiliyedeki "maddi korunma" anlamını özünde barındırmakla beraber manevi ve dini bir anlama doğru kaymış, Mekke ve Medine dönemlerindeki muhatap kitlenin inanç durumuna göre bir anlam genişlemesine uğramıştır.²⁹

Neticede İslâm öncesi dönem ile İslâm sonrası dönem arasında korunma algısı farklılaşmış ve mânevîleşmiştir. Öncesinde gelmesinden endişe edilen fiziksel ve dünyevî bir tehlike iken, bu anlam kayması sonrası uhrevî ve sakınmayı gerektiren bir boyuta dönüşmüştür.³⁰

3.2. Istilâhî Anlamı

İslâm öncesi dönemde tamamen dışardan gelebilecek maddi tehlikelerden korunmak anlamında kullanılan takvâ kelimesi, bünyesinde bulunan bu anlamı korumakla birlikte, İslâm vahyiyle şekillenerek manevi bir eğilimle yeni bir anlama kavuşmuştur. Takvâ, Kur'an'ın ihtiva ettiği temel kavramlardan biridir. Hattâ Kur'an'ın kapsamına giren bütün kavramların bir yönüyle temas ettiği şemsiye bir kavram olarak da değerlendirilebilir.³¹

Takvâ veya takvâ sahibi anlamındaki müttakî kelimelerinin birçok tanımı yapılmıştır. Hasan el-Basrî, (öl. 110/728) takvâ sahibi kimseleri, Allah'ın yasaklarından kaçınan ve emirlerini yerine getiren kişiler olarak ifade etmektedir. İbn Abbas ise Allah'ın emirlerinden uzaklaştığı takdirde Allah'ın azabına uğrayacağını bilen ve bundan

es-Selâme (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997), 1/40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/114.

29 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Buhûs ve'd-Dirayeti'l-Arabiyye, 1980), 3/190.

30 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.) 17-18; Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 45.

31 Adil Bor, "Kur'an'da Takvânın Bireysel ve Toplumsal Boyutu", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/3 (Eylül 2020), 758.

çekinen, Allah'ın emirlerini onaylayan ve Allah'ın rahmetini ümit eden kişiler olarak tanımlamaktadır.³²

Cürcânî (öl. 816/1413) takvânın, “Kişinin Allah'ın emir ve yasaklarına uyararak cezalandırmasından sakınması, yaptığı veya yapmadığı şeyler sebebiyle uğrayacağı azaptan yine Allah'a itaat ederek sığınması” anlamına geldiğini belirtir. Takvâ ile ihlas kavramları arasında bağlantı kuran Cürcânî, itaatler konusunda takvâ denince ihlasın, günahlar konu olduğunda ise terk ve sakınmanın anlaşıldığını belirtir.³³

Bilmen (öl. 1971) takvâyı, “Allahtan korkmak, insanı günah ve mezellete düşürme riski barındıran şeylerden sakınmak, nefsi meşru dairede olmayan şeylerden vikaye ve sıyanet etmektir.” şeklinde tarif eder. Böyle davranarak uhdesine düşeni yerine getiren kişi ise müttakîdir.³⁴

Ateş, Kur'an-ı Kerim'de takvânın üç boyutu olduğunu vurgulamaktadır.³⁵ Bunlardan ilki, şirk unsuru barındıran, inkâr ve nifak özelliği taşıyan şeylerden korunarak imana sarılmak;³⁶ ikincisi, büyük günahlara set çekerek, küçük günahlarda ısrarı terk ederek dinî görevleri yerine getirmek;³⁷ üçüncüsü ise kalbi meşgul ederek Allah'ı anmayı unutturan şeylerden temizleyip bütün varlığıyla Allah'a yönelmektir.³⁸

Bütün bu tariflerden anlaşılacağı gibi “takvâ”, Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından uzak durmak, kalbi günah kirlerinden temizlemek, isyan etmeyip, itaat etmek, Allah'ı anmak, O'nun vermiş olduğu nimetlere karşı nankörlük etmeyip şükretmek, şirkten sakınmak, bid'atten kaçınmak, din konusunda bütün zararlı şeylerden

32 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâl, ts.), 13/232-233.

33 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Mû'cemu't-tâ'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 58.

34 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 1/15.

35 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/99.

36 el-Fetih 48/26.

37 el-A'râf 7/96.

38 Âl-i İmrân 3/102.

sakınmak, mubah olsa bile faydasız olan şeylerle de fazla meşgul olmamaktır.

4. Elmalılı'da Takvâ Kavramı

Elmalılı'ya göre takvâ veya diğer adıyla ittikâ, vikâyeyi yani korunmayı kabul etmek, başka bir ifade ile vikâyeye girmektir. Vikâye ise aşırı koruma veya korunma hissidir. Karşılaşıldığında zarar ve eleme sebep olacak şeylerden sakınıp kendini iyice korumak demektir. O, yukarıda belirttiğimiz sözlük anlamlarını içerir şekilde, kendinden daha kuvvetli bulunduğu bir şeye sığınma isteğini ifade ederek takvâyı şöyle tanımlamaktadır; *"kuvvetli bir himâyeye girerek korunmak, hâsılı kendini iyi sakınıp korumak, bunun gereği olarak korkmak, kaçınmak, sakınmak ve çekinmektir."*³⁹ Elmalılı "korkmak, kaçınmak" derken sakınılması gereken tehlikeye, "korunmak" derken kişinin o anda yaşadığı psikolojik endişeye, "kuvvetli bir himaye" ifadesiyle de tehlikeyi bertaraf edebilecek bir güce işaret etmektedir. Dolayısıyla takvânın gerçekleştiği üçlü döngü Elmalılı'da da kendini göstermektedir.

Elmalılı ıstılâhî olarak takvâyı *"ahirette zarar verecek şeylerden emin olmak için insanın kendisini esirgemesi, Allah'a sığınarak O'ndan koruma talep etmesi, günahattan uzak kalarak sevaplara sarılması"*⁴⁰ olarak tanımlamaktadır. Bu noktada hakiki takvânın iki itibara sahip olduğunu belirten Elmalılı, bunların hakiki haşyet yani Allah'tan gerektiği şekilde korkma duygusu ve muhabbet yani gerçek sevgi olduğunu söyler. Bununla birlikte hakiki haşyet ve muhabbet duygusunun yalnız olumsuz ve soyut bir sakınma olmadığını da ısrarla ifade eder.⁴¹

Elmalılı'ya göre en etkili ve en sağlam koruma ancak Allah'ın korumasıdır. İnsanın koruması ise ne şimdide tamamen hâkim olup acı ve zararları defedebilir, ne de geleceğe dair bir endişeye hâkim olabilir. O yüzden hakiki korunma, ancak Allah'ın himayesine girmekle gerçekleşir. Rahmân isminin tecellisiyle birlikte yaratılışın bir gereği olarak bütün insanlar Allah'ın korumasından tabii ve zorunlu bir şekilde mutlaka istifade ederler ama Rahîm isminin tecellisi ile beraber insanların tercihleri sonucunda bu korunmayı istemeleri,

39 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72.

40 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72.

41 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72.

dinî yaşantıya ve Allah'tan gerektiği şekilde korkma hissine bağlıdır. Dolayısıyla müellifin takvâ tanımındaki "kuvvetli bir himaye" ile kastının Allah'ın koruması olduğu ve özelde müttakîleri kapsadığı böylece ortaya çıkmaktadır.⁴²

Elmalılı takvâyı ahiret için bir hazırlık olarak görmektedir. "Ey o bütün iman edenler! Hep Allah'a korunun ve baksın bir nefis yarın için ne takdim etmiş, hem Allah'tan korkun, çünkü Allah her ne yaparsanız şüphesiz habîrdir."⁴³ âyetinde takvânın dünya ve ahiret dengesine işaret eden tespitlerde bulunmuştur. Ona göre takvâ sahibi bir mü'min kıyamet sonrasında Allah'ın korumasını kazanabilecek amellere dünyada sınıksız sarılmalıdır. Allah'tan gerektiği şekilde sakınmalı; nifaktan, küfürden, zulümden ve şeytanın kötü âkıbete düşürmesinden uzak durmalıdır. Her işinde Allah'ın emir ve nehyini tutarak azabından emin olmalıdır. Yarın yani kıyamet için ne hazırlamış olduğuna bakmalı, hesap sorulmadan önce nefisini muhasebeye çekip kendi hesabına nazar etmelidir. Elmalılı âyetteki "yarın" ifadesini aşırı yakınlık olarak anlamış ve iki manayı ön plana çıkarmıştır. Birincisi yarının bugüne dünden daha yakın olmasıdır ve sanki yarın kıyamet kopacak endişesiyle takvâyâ sarılmaktır. İkincisi ise bugün, teklif zamanı dünya; yarın ise ceza ve mükâfat zamanı ahirettir. Her iki anlamda da öne çıkan mana kıyametin çok yaklaşmış olduğudur. Elmalılı ayette emir formatında iki kez geçen "Allah'tan korkun!" ifadesinin ilkinin Allah sevgisiyle, ikincisini Allah korkusuyla ilişkilendirmiştir. Yani buradaki mana Allah'a karşı duyulan sevginin emirlerle, Allah korkusunun ise yasaklarla irtibatıdır. Dolayısıyla sevgi emredilene yönlendirirken, korku yasaklardan uzak durmayı sağlamaktadır.⁴⁴

Yüce Allah yukarıdaki ayette "takvâlı olmayı", devam eden ayette ise "Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmamayı"⁴⁵ emretmiştir. Elmalılı bu iki emir arasındaki insicam hakkında tefsirinde özel bir izahatta bulunur. Ona göre Allah'ı unutan kimseler; Ondan korkmayan, yardım dilemeyen ve hukukunu tanımayan kimselerdir. Bu eğilimleri sebebiyle Allah da onlara kim

42 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72.

43 el-Haşr 59/18.

44 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/170,171.

45 el-Haşr 59/19.

olduklarını, varlık sebeplerini ve benliklerini unutturmuştur. Sarhoş gibi ne yaptıklarını bilmeyen, insanlık hukukunu çiğneyen, yarın için herhangi bir hazırlık derdi olmayan zelil kimselere dönüştürmüştür. Bu bir yönüyle dünyalık bir zillet gibi algılsa da ahiret hayatına etki eden yönüyle düşünüldüğünde ebedî bir hayal kırıklığının başlangıcıdır. Bir kimsenin, insan varlığının en önemli ayırıcı unsuru olan şuur nimetini kavrayamamış olması aynı zamanda fitratının da bozulmuş olduğunun kanıtıdır. Fitrat ise insanı insan yapan yegâne değerdir. İnsanın kendini hissetmesi ve tanınması fitrî olduğundan, ayette bunlardan gafil olanları uyarı mahiyetinde “unutma” ifadesi tercih edilmiştir. İşte kendi benliklerini bile unutacak kadar alçalanlar asla mü'minlerin benzemeyeceği kimselerdir.⁴⁶

Sonraki ayet⁴⁷ ise yukarıda zikri geçen iki insan tipinin, yani takvâli olanla olmayanın, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak korunanlarla, Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini unuttuğu ve ahirette korumasız kalacak olan kimselerin eşit olmadığını ifade etmektedir. Elmalılı'ya göre Allah'ı bırakıp da günaha dalmış fâsikler cehennemlik, takvâ ehli olan müttakî kullar ise cennetlidir. Bu iki grup ise asla denk değildir. Ebedî huzura erecek olan sadece cennet ehlidir. Mü'minler, Allah'ın razı olduğu toplulukla birlikte anılmak için takvâya sarılmalıdır. Ayrıca “her dünü her yeni günü” için fırsat bilmeli, Allah'ı anarak yarınına hazırlanmalı, Onu unutup da kendilerine yazık edenler gibi olmamalıdır.⁴⁸

Elmalılı'ya göre takvâ ile ilgili önemli kavramlardan biri de hayâdır. Takvâ-hayâ ilişkisini ilginç bir örnekleme yoluyla gösteren “*Ey Âdemoğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Hayırlı olan, takvâ elbisesidir. İşte bu(nlar), Allah'ın ayetlerindedir, belki düşünüp öğüt alırlar.*”⁴⁹ âyetidir. Elmalılı'ya göre Hz. Âdem ve Havvâ cennette saklı ve gizli bir şekilde dururlarken, ayıp yerlerinin açılması sebebiyle yeryüzüne inmişlerdir. Aynı şekilde insanoğlu da anne rahminde saklı ve gizli bulunurken doğumla birlikte dünyaya çıplak halde gelirler. Sonrasında ayıp yerlerini örtmek ve süslen-

46 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/171.

47 el-Haşr 59/20.

48 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/171.

49 el-A'râf 7/26.

mek maksadıyla elbiseye kavuşur, korunmaya, örtünmeye ve hatta güzelleşme ve süslenmeye imkân bulurlar. Bununla birlikte utanma duygusu ve Allah korkusuyla giyilen, insanı maddi ve manevi ayıptan, çirkinlikten ve tehlikeden koruyan takvâ elbisesi diğerine nazaran daha hayırlıdır.⁵⁰ Burada takvâ elbisesi dolaylı yönden günah ve kusurları perdeleyen, kötü duyguları örten, edep ve hayâ ile ruhu bezeyen bir erdem olarak takdim edilmiştir. Çünkü takvâ duygusuna sahip olanlar, hayâlî olmayı bir fazilet kabul edenler, her ne durumda olurlarsa olsunlar aynı Hz. Âdem ve Havvâ'da olduğu gibi iffetlerini muhafaza ederler.

Elmalılı takvânın zıttı olarak fücûr kavramına da değinmiştir. Ona göre fücûr; haktan ayrılmak, hak yolunu yarıp nizamından çıkmaktır. Yalan söylemek, zina etmek gibi edepsizlik ve günah içerikli davranışlar da fücûr olarak isimlendirilir. Bunun zıttı olarak takvâ ise, benliği arındırmanın, Allah'ın vikâyesinde fenalıktan emin olmanın adıdır. Kısaca akıbeti ilahî korunmayla sonuçlanan fiillerdir. Fücûr; zemm ve nehyi, takvâ; medh ve emri ihata etmektedir. Dolayısıyla fücûr yasaklanan, takvâ ise emredilen şeydir. Elmalılı "*Sonra da ona bozukluğunu ve korunmasını ilham eyleyene (yemin olsun).*"⁵¹ âyetinde fücûr ve takvânın ilham edilmesini, bir nefse fücûrdan uzak durmasını ve ondan korunmasını, fücûrun nefse zarar ve bozukluk; takvânın nefse fayda ve iyilik olduğunu, günah ve kötülük barındıran şeylerden sakınmayı, takvâyı kapsayan iyilikleri yapmayı ilham etmekte olduğunu söyler. Şüphesiz Allah her nefse, iyilikle kâr etme, kötülükle zarar etme duygusu vermiştir. Bunun birisi sonuç olarak kayıp, diğeri ise muvaffakiyettir. Bu sebeple insan zarardan kaçınır, kâra atılır. Böylece kendi nefsinin Allah'ın korumasına bırakmış olur.⁵²

Tevekkül sahibi olduklarını iddia ederek hazırlıksız hac yolculuğuna çıkan ve diğer insanlara yük olan Yemenli hacılara hitaben "*Azık edinin.*" buyrulması, ardından da "*Kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır.*"⁵³ denmesi takvâyı ayrı bir anlam katmaktadır. Bu âyet takvânın, istenilen şeylerin en özeli olduğuna vurgu yapar. Elmalılı'ya

50 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/100-102.

51 eş-Şems 91/8.

52 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/234-236.

53 el-Bakara 2/251.

göre insanın bütün yolculukları için azık lazımdır. Bunların insan için en iyi ve faydalı olanı ise ahiret azığı olan takvâdır.⁵⁴

Elmalılı'ya göre Allaha hakkıyla korkmak anlamındaki "hak takvâ", takvâ derecelerinin en üstünüdür. Hak takvânın iki manası vardır. Bunlardan ilki büyük peygamberlerden başkasının ve hatta onların bile ulaşamayacağı bir mertebedir ki Elmalılı tarafından her açıdan Allah'a itaat etmek, daima zikir üzere bulunup ve her durumda şükredip hiçbir nankörlüğe düşmemek şeklinde ifade edilir. İlâhî şan ve büyüklüğe layık olmayı beyan eden bu âyet nazil olduğunda Ashâb-ı Kirâm'ın bu takvâ derecesine ulaşma çabasıyla çok ibadet ettikleri ve bu sebeple ayaklarının şiştiği, yoğun ibadet sonucu alınlarının derilerinin soyulduğu, bunun üzerine de "Gücünüzün yettiği kadar Allah'tan korkun."⁵⁵ emrinin inmiş olduğu rivâyet edilmiştir. Hak takvânın ikinci manası ise Allah için gücü nispetinde gayret etmek ve bu konuda hiç kimsenin kınamasından çekinmemektir. Kendi menfaatlerine ters düşmesi yahut yakınlarının aleyhine olması durumunda dahî doğruluktan ayrılmamaktır. Elmalılı, "Gücünüzün yettiği kadar Allah'tan korkun!" emrinin, bu ikinci manayı açıklamakta olduğunu söyler. Ona göre Müslüman olarak ölebilmek, Allah'tan hakkıyla korkmaya ve her şeyden önce Allah'ın ipine toptan ve sınıksız sarılmaya bağlıdır. Allah'ın kudreti toplumla beraberdir. Önce kalplerin, sonra fiillerin birleşmesi hak dinin esaslarındandır ve bütün iman ehli, tek cümlede yani tevhitte fiillerini birbirlerine sıkıca bağlamadıkça Allah'a kavuşamazlar.⁵⁶

5. Elmalılı'da Takvâ Dereceleri

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde Kur'an'da takvâ kavramının, üç kademe olarak zikredildiğini ifade eden Elmalılı'nın takvâ kavramını bir derecelendirmeye tâbi tuttuğu görülür. Takvâ kavramı ve türevlerinin geçtiği birçok âyette geniş açıklamalar yapan müellif, aşağıda sunmaya çalıştığımız şekliyle bir takvâ sistemi oluşturmuştur. Elmalılı'nın belki de takvâ ile ilgili en geniş izahatlar da bulunduğu âyetler, içkinin haram kılınmasıyla bağlantılı olanlardır. Sahabe-i

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/251.

⁵⁵ et-Teğâbün, 64/16.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/61, 62.

Kirâmın takvâsına işaret eden bu âyetler, Elmalılı'nın düşüncesinde bir takvâ ölçütüdür.

Bilindiği gibi içkinin haram kılınması belirli bir periyod dâhilinde olmuştur. Bu konudaki vahiy süreci dört ayeti kapsar. İlk olarak Mekke'de, *“Hurma bahçelerinin ve üzüm bağlarının meyvelerinden de, hem bir sarhoşluk verici şey çıkarırsınız, hem de bir güzel rızık.”*⁵⁷ âyeti inmişti. Bu aşamada müslümanların içki içmelerine Hz. Peygamber ses çıkarmazdı. Medine dönemine gelindiğinde başta Hz. Ömer ve Muâz b. Cebel olmak üzere bazı sahâbîlerin, akli giderip malı telef ettiği gerekçesiyle içki hakkında Hz. Peygambere müracaat etmeleri sonucunda *“Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür.”*⁵⁸ âyeti nâzil oldu. Bu âyette yasaklık net olmakla birlikte caiz olma ihtimalini de barındırdığından hemen terk edenler olduğu gibi, henüz terk etmeyenler de oldu. Sonra içkinin bir namaz esnasında olumsuz davranışlara sebep olması üzerine, *“Ey iman edenler! Sarhoş iken namaza yaklaşmayın.”*⁵⁹ âyeti indi. Bu silsile âyetler içkinin zararını ve hükmî boyutunu derece derece netleştirirken, içki kullanımı da aynı oranda azalmaya devam etti. Ancak tamamen sonlanmadı. Nihayet bir içki ortamında tartışma, kavga ve yaralama olayı vuku bulunca son aşama olarak kesin haramlık bildiren *“Ey iman edenler! İçki, kumar, putlar ve fal okları hep şeytanın işinden olan murdar bir şeydir. O halde ondan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. İçki ile kumarda şeytan sırf arınıza düşmanlık ve kin düşürmeyi ve sizi Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymayı ister. Artık vazgeçiyorsunuz değil mi?”*⁶⁰ âyetleri nâzil oldu. Böylece haramlık periyodu tamamlandı.⁶¹

Elmalılı'ya göre bu süreçte sahâbenin takındığı tavır takvânın en güzel örneklerindedir. Şöyle ki; Hz. Ömer zikredilen son âyetleri işitince, *“Geri dönmek üzere vazgeçtik ya Rabbî!”* demiştir. Ayrıca *“Parmağımı şaraba sokmuş olsam, onu keser atardım.”* diyerek Allah'ın emrine karşı nasıl bir davranış içinde olduğunu göstermiştir. Hz. Ali ise *“bir damla içki düşen deniz kuruyup orada otlar bitse*

57 Nahl, 16/67.

58 Bakara, 2/219.

59 Nisa, 4/43.

60 Maide, 5/90,91.

61 Mustafa Baktır, *“İçki”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mart 2022).

hayvanlarımı otlatmazdım." diyerek bir teslimiyet ve takvâ örneği sergilemiştir. İşte Hz. Ali ve Hz. Ömer'in tepkisini takvâ ile ilişkilendiren Elmalılı, bu iki örnek üzerinden Hz. Peygamberin arkadaşlarının ne derece büyük bir iman ve takvâ üzere bulduklarını hayranlıkla ifade etmektedir.⁶²

Elmalılı içkinin haram kılınması aşamasını ve bu esnada sahabenin takındığı takvâ ve teslimiyet örneklerini bu şekilde anlattıktan sonra yine aynı ayetlerin devamı niteliğinde olan ve takvâ derecelerini toplu olarak kapsayan âyete geçiş yapmıştır. Rivâyete göre, içkinin haram kılınması sürecini tamamlayan âyet nazil olunca, Sahabe-i Kirâm Hz. Peygamber'e daha önce içki içmiş olup o halde ölen yakınlarının durumunun ahirette ne olacağını sormaları üzerine şu âyet nazil olmuştur: *"İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara, günahlardan sakındıkları ve imanlarını koruyup iyi işler yapmayı sürdürdükleri, sakınmaya devam edip imanlarına bağlı kaldıkları, hem günahlardan sakınıp hem en iyiyi yapmaya çalıştıkları takdirde daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah, iyi ve güzel davrananları sever."*⁶³

Takvâ ve güzel amelle imanı süsleme vurgusuna dikkat çeken bu ifadeler, insanın Allah katında sevgi ve rızaya kavuşarak muhsin seviyesine çıktığını haber vermektedir. Elmalılı, iç yüzü ve dış görünüşü yönüyle haramlardan sakınmada sebat gösteren, imanda ciddi olan, sâlih amellerde ısrarı elden bırakmayan kimseler için geçmişte yapmış oldukları içki içme fiili sebebiyle günahkâr olmadıklarını vurgulamaktadır.⁶⁴

Elmalılı'ya göre bu âyette takvâ, iman ve güzel amelin özel bir kullanımına şahit olmaktayız. İki defa iman ve güzel amel vurgusu, bu vurgunun arasına serpiştirilmiş üç takvâ zikri, sonrasında ise iman-amel-takvâ birlikteliğinin vücut bulmuş hali birlikte işlenmiş ve son olarak ihsan derecesine gelinmiştir. Elmalılı, âyette geçen takvâ kullanımının aynı zamanda bu kavramın çeşitli vecihlerine ve derecelerine işaret ettiğini belirtir. O, takvâ konusunda sistemli bir derecelendirme sunmamakla birlikte, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin

62 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/ 265.

63 el- Mâide 5/93.

64 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/ 266.

ilgili ayetleri dikkatlice incelendiğinde aşağıda sunacağımız şekliyle dörtlü bir sınıflandırma ortaya çıkmaktadır.

5.1. Başlangıç, Orta ve Nihâî Açından Takvâ

a) Başlangıç derecesi: Âhirette dâimi azaba uğramamak için Allah'a şirk koşmaktan kaçınarak iman ve takvâdır. Burada önemli olan samimi bir imandır. Şek ve şüpheden arınmış, şirk unsuru barındırmayan, hem dünyevî hem de uhrevî açıdan kişiyi mutlu edecek ve azaptan koruyacak olan iman, bu yönüyle takvânın ilk basamağıdır. Elmalılı takvânın bu derecesine "*Ve onları takvâ kelimesine bağladı.*"⁶⁵ âyetini delil getirmiştir. O, "Allah'ın himayesine sığınmak, emrine uyarak ikâbindan korunmak" şeklindeki takvâ tanımından sonra ayette geçen "kelime-i takvâ" terkibi üzerinde durur. Bu terkip için; "takvâ, yani korunmayı sağlamak için şart olan kelime", "müttakilerin alâmeti olan kelime" ve "takvânın aslı olan kelime" anlamlarını tercih etmiştir. "Kelime-i takvâ" için; kelime-i tevhit, kelime-i şehâdet, ihlas, sebat ve ahde vefa rivâyetlerine de yer veren müellif, takvânın başlangıç derecesini bu şekilde izah etmiştir.⁶⁶

b) Orta derecesi: Elmalılı bu aşamayı "dinin kesin bir dille yasakladığı, işlendiği taktirde hakkında dünyevî veya uhrevî ceza terettüp eden davranış olarak kabul edilen büyük günahları işlemekten, bunun dışında hatalı fiil olan küçük günahlarda ısrar etmekten sakınmak ve buna ilaveten farzları eda etmektir." şeklinde isimlendirir. Ona göre İslâm dininde genel kabul görmüş takvâ budur. "*O memleketlerin halkı iman edip Allah'ın azabından korunsalardı!*"⁶⁷ âyetini bu madde kapsamında sunan Elmalılı, eski kavimlerin, elçilerinin çağrısına kulak vermediklerini, Allah'ın türlü ikazlarını yeterince algılayıp kötülüklerden sakınmadıklarını, bunun sonucunda da yüce Allah'ın üzerlerine gökten ve yerden açacağı nice bereket kapılarından mahrum kaldıklarını ifade etmiştir.⁶⁸

c) Niha-i derecesi: Bu derece ise kalbi mâsivâdan arındırıp Allah'la sırlamak, ruhu Allah'ın gayrısıyla meşgul etmemek ve bütün

65 el-Fetih 48/26.

66 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72, 2/327.

67 el-A'râf 7/96.

68 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72, 2/327.

varlığıyla O'na yönelmektir ki, o da “*Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır biçimde korkun.*”⁶⁹ çağrısındaki gerçek takvâdır. Elmalılı bu tabakayı Allah Teâlâ'nın özel rahmetinin eseri olarak görür ve peygamberlerin himmetlerinin ulaştığı derece olarak ifade eder. Bu mertebede olanlar halk ile meşgul gibi görünseler de aslında Hak ile beraberdirler. Dünyada bulunan bedenleri, ruhlarının Allah'a yükselmesine engel olmamıştır.⁷⁰

5.2. Sakınılacak Şeyler Açısından Takvâ

a) Azaptan sakınmak için haramı terk etmektir.⁷¹ En kuvvetli himaye Allah'ın korumasıdır. Bu korumaya girerek azaptan uzak kalmak ve Allah'ın rahmetine kavuşmak için sorumluluk bilinciyle yaşamak gerekir. Bunun yolu ise günah, isyan, fücûr gibi sonu azapla karşılaşmaya sebep olabilecek şeylerden uzak bir hayat sürmektir.

b) Harama düşmemek için şüpheleri terk etmektir.⁷² Takvânın başlangıç derecesi inancı şirk ve şüphelerden arındırmak olduğu gibi, ibadet açısından da şüpheli şeylerden düşüncüyü ve bedeni arındırmak gerekir. Bu sayede harama düşme tehlikesinden korunmuş olunur.

c) Nefsi eksikliklerden arındırmak, helal dairesinde kalmakla beraber doğa ve alışkanlık kirlerinden temizlenmek için bazı mubah şeyleri terk etmektir. Nitekim “*Allah'ın size helal kıldığı güzel şeyleri siz haram etmeyiniz.*”⁷³ ilâhî sözünde de buna bir işaret vardır. Zira “*Güzel şeyler size helal kılındı.*”⁷⁴ âyeti delaletince helal kılınanlar zaten güzel şeyler olduğu halde, Allah'ın helal kıldığı güzel şeyler şeklinde ifade edilmesi, güzelinde güzelini arayıp bulmayı akla getirmektedir. Dolayısıyla bu da kıymetsiz olan mubahlardan çekinmeyi içine alır.⁷⁵

5.3. Üç Zaman Açısından Takvâ

Elmalılı'ya göre takvâ üç zamanı kapsamalıdır. İnsan hayatında üç zaman vardır. Bunlar geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman-

69 Âl-i İmrân, 3/102.

70 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/72, 2/327.

71 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/327.

72 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/327.

73 el-Mâide 5/87.

74 el-Mâide 5/4.

75 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/327.

dır. Kişinin dünü, bugünü ve yarını olarak ifade edilen ve birbiriyle bağlantılı olan bu döngü, takvânın üç zamanını ifade etmektedir. Yani geçmişte iyi ve yararlı işler yapmak, hali hazırda bu güzel amelleri devam ettirmek, gelecekte de sakınmaya devam edip bağlılıklarını ısrarla sürdürmek, kısacası üç zamanda da takvâli olmaktır.⁷⁶

5.4. Üç Hal Açısından Takvâ

a) İnsanın benliği ile baş başa kalmasını, kendisiyle yine kendi vicdanı ve kendi nefsi arasındaki bağlantıyı ifade eden takvâ ve imandır. İnsanın inanıp inanmadığını yine kendisine sorması, vicdan muhasebesi yaparak inancından emin olmasıdır. Şirk unsuru barındırmayan iman hali olarak da ifade edebileceğimiz bu aşama kişinin nefsiyle olan mücadelesine işaret etmektedir.

b) İnsanın kendisiyle çevresi arasında olan takvâ ve imandır. Kişinin çevresine karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi de takvâsının bir gereğidir. O halde iman eden bir kimsenin, inancının göstergesi olan davranışlarına takvâ elbisesi giydirmesi zorunludur. Takvâ elbisesi giyen bir kişi kendisini çevresinden ayrı düşünemez. İnsan toplumsal bir varlıktır ve adeta sosyal çevresi takvâsı için bir ölçüdür.

c) İnsanın yaratıcısıyla arasında olan takvâ ve imandır. İnsan takvânın zirvesi olarak kabul edilen ihsan mertebesine ulaşmak için çaba göstermelidir. Allah'a karşı takvânın gereği ise bu çabada sebat göstermektir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir sözünde, bu çabanın ürünü olan ihsanı "*Allah'a O'nu görüyormuşçasına kulluk etmendir, çünkü sen O'nu göremesen bile O seni görmektedir.*"⁷⁷ şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi imanın ihsana tebdil edilmiş hali "*takvânın en zirve noktası*"nı ifade etmektedir.⁷⁸

Sonuç

Takvâ, Kur'an-ı Kerîm'in temel kavramlarından biridir. Sözlükte "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anlamlarındaki vikâye mastarından

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/327.

⁷⁷ Buhârî, "İman", 37.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/327.

türemiştir. Yine aynı kökten gelen ve sözlükte; kuvvetli bir himayeye girerek korunmak, kendini muhafaza altına almak, bunun gereği olarak “korkmak ve çekinmek” anlamlarına gelen “ittikâ” mastarının da isim şeklidir.

Kur'an'da bütün türevleriyle birlikte altmış üç sûrede, iki yüz otuz yedi âyette, iki yüz elli sekiz defa geçmekte olan takvâ kavramı, Bakara sûresi ikinci âyetten Alak sûresi on ikinci âyete kadar, hemen hemen Kur'an-ı Kerim'in bütününe nüfuz eden bir anlam ve kullanım genişliğine sahiptir. Bu şekilde murad-ı ilâhi, insanoğluna, “Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olmayı” sık sık hatırlatmaktadır.

Öz olarak “takvâ”; Allah Teâlâ'nın emirlerini tutup yasaklarından kaçınmak, kalbi günahlardan temizlemek, isyan etmeyip, itaat etmek, Allah'ı zikretmek, O'nun nimetlerine karşı nankörlük etmeyip şükretmek, şirkten sakınmak, bid'atten kaçınmak, din hususunda, bütün zararlı şeylerden sakınmak, mubah olmakla birlikte faydasız olan şeylerle de fazla meşgul olmamaktır.

Elmalılı takvâyı; vikâyeyi kabul etmek, başka bir ifade ile vikâyeye girmek olarak tanımlar. Ona göre vikâyeye aşırı kuru(n)ma isteğidir. Bu korumayı talep eden insan, bu talebin muhatabı ise himaye ve korumanın gerçek sahibi yüce Allah'tır.

Elmalılı takvânın üç boyutundan söz etmektedir. Bunlardan ilki, şirk, küfür ve nifaktan korunarak imana sarılmak; ikincisi büyük günahları işlemekten, küçük günahlarda ısrar etmekten kendini alıkoymak ve dinî görevleri, farzları yerine getirmek; üçüncüsü ise kalbi Hak'tan meşgul edecek her şeyden temizleyip bütün varlığıyla Allah'a yönelmektir.

Sonuç olarak takvâ kavramı İslâm öncesi dönemde genel olarak maddi bir kuru(n)mayı ifade ederken, İslâm'ın gelmesiyle birlikte, bu anlamının yanı sıra manevi bir anlama doğru evrilmiştir. Nüzul sürecinin devamıyla birlikte, âhiret, azap, ceza, mükâfat vb. kavramlarla karşılaşılması ile de “ölüm sonrası” bir korunma istek ve arzusunu ifade eder olmuştur. Allah'a karşı sorumluluk bilincini ifade eden bu kavram, gereklerini yerine getirip “takvâ ehli, müttakî” olanlar için en güzel korunma olmuştur.

Kaynakça

- Ateş**, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Baktır**, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mart 2022. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/icki#3-İslâmnda>
- Bilgin**, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Şubat 2022. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hak-dini-kuran-dili>
- Bilmen**, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerimin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Bor**, Adil. "Kur'an'da Takvânın Bireysel ve Toplumsal Boyutu". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 755-780.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cebeci**, Lutfullah. *Kur'an'a Göre Takvâ*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Şihâbü'd-Dîn Ebû Amr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1998.
- Cürcânî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Mû'cemu't-tâ'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Cürcânî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Çanga**, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lügati, "İlavelerle Mu'cemü'l Müfehres"*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.

Ersöz, İsmet. "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 169-177. Ankara: T.D.V., 1993.

Hemedânî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Kâhire: Dâru İhyâ'i-Kütübî'l-Arabîyye, 1266/1850.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîr-rû'l-Ḳur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-'Ubeyd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 3.Basım, ts.

Karşlı, İbrahim Hilmi. "Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Yöntemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 231-255.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004.

Köksal, Asım Cüneyd – Kaya, Murat. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374/1955.

Özgel, İshak. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/ 19 (Eylül 2012), 327-362.

Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *"Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu"*. 2-21. Ankara: T.D.V., 1993.

- Râgıb el-İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî**, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1991.
- Soysaldı**, Mehmet. *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Subaşı**, Hüsrev. "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. 318-330. Ankara: T.D.V., 1993.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: el Buhûs ve'd-Di-rayeti'l-Arabiyye, 1980.
- Yavuz**, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır**, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.
- Zebîdî**, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

Habib Kartaloğlu. şiî-İmâmiyye’de Aklî Düşünce ve şerîf el-Murtazâ. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 232 s.

Duran Eski

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul/Türkiye.

*Research Assistant, İstanbul University, Institute of Social Sciences,
Department of Basic Islamic Studies, History of Islamic Sects,*

Istanbul /Turkey.

eskiduran@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4234-5360

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 30 Mart | March 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27 Nisan | April 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Eski, Duran. “Habib Kartaloğlu. şiî-İmâmiyye’de Aklî Düşünce ve şerîf el-Murtazâ. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 232 s.”. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 191-195.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

idrak’te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Habib Kartaloğlu. Şîî-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 232 s.

Öz

Ana hatlarıyla Şeyh Müfîd tarafından şekillenen Usûlî düşüncenin daha belirgin hale gelmesinde öğrencilerinden Şerîf el-Murtazâ'nın önemli bir rolü olmuştur. Eserde Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye ne tür katkılar sağladığının ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bu çalışmada ise söz konusu eserin incelenmesi ve değerlendirilmesi konu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kitap İncelemesi, Şîa, Usûlîlik, Şerîf el-Murtazâ.

Şîî-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ adlı bu eser, Habib Kartaloğlu'nun Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2016 yılında tamamladığı *Şerîf el-Murtazâ* (öl. 436/1044) ve *Şîî-Usûlî Gelenekteki Yerî* başlıklı doktora tezinin kitap haline getirilmesiyle oluşmuştur. Bununla birlikte eserde doktora tezinde bulunmayan bazı açıklamalara yer verilmiş ve yazarın "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar" adlı makalesi yeniden gözden geçirilerek kitabın birinci bölümüne ilave edilmiştir.

Eser kısa bir önsözün ardından giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın temel hedefi Usûlî düşünceyi Ahbârî düşünceden farklılaştıran noktalarda Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerinin incelenmesi, onun Usûlî düşünceye yaptığı katkıların ortaya koyulması ve Şîî-Usûlî gelenekteki yerinin tespit edilmesi olarak belirlenmiş, şahıs merkezli bir çalışma yapılacağı kaydedilmiştir. Bunun yanı sıra konunun önemi, sınırları, kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

"Şerîf el-Murtazâ Öncesi Şîî-Usûlî Düşünce" başlıklı birinci bölümde, dört başlık altında Şerîf el-Murtazâ öncesi dönemde Şîî-İmâmiyye'de Usûlî düşüncenin gelişimi konu edilmiştir. Burada Usûlî düşüncenin ortaya çıkış sebeplerinin neler olduğu/olabileceği, Usûlîlerin Ahbârîlerden ayrıldıkları noktalar bağlamında Usûlîliğin temel nitelikleri, Şeyh Müfîd öncesi dönemde düşüncenin gelişimine kimlerin katkı sağladığı ve Usûlî düşüncenin ana hatlarıyla şekillenmesinde en büyük pay sahibi olan Şeyh Müfîd'in katkıları üzerinde durulmuştur. Şeyh Müfîd'in sisteme yaptığı katkılar "imamet gerekliliği, imamın bilgisi, sehvü'n-nebî, haber-i vâhid, gaybet ve bedâ" gibi konu başlıkları ekseninde ele alınmıştır.

“Şerif el-Murtazâ’nın Hayatı ve İlmi Kişiliği” başlıklı ikinci bölümde, Şeyh Müfid’in vefatının ardından Şii-İmâmiyye’nin dini liderliğini üstlenen Şerif el-Murtazâ’nın yaşadığı dönem, hayatı, ilmi kişiliği ve siyasi kişiliği üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Büveyhî emirlerinin sağladığı imkanlardan yararlanan, farklı kesimlere mensup alimlerden ders alan ve birçok öğrenci yetiştirip eser telif eden Şerif el-Murtazâ’nın, kardeşi Şerif er-Râdî’den (öl. 406/1015) sonra Tâlibî nakibi olarak atanmasıyla siyasi bir figür olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu noktada Şerif el-Murtazâ, geleneksel Şii siyaset düşüncesinin aksine gayr-i meşru, gâsıp ve câir olarak görülen yönetimlerle uzlaşma yollarını aramış ve bu konuyla ilgili bir de risale yazmıştır (s. 110-112).

“Şerif el-Murtazâ’nın Usûlî Düşünceye Katkıları” başlıklı üçüncü bölümde Şerif el-Murtazâ’nın sisteme katkıları imâmet nazariyesine, diğer konulara (bedâ, rec’at, sehvün-nebî, Kur’an-ı Kerîm, sultân-ı câir ve imama ait görevlerin ulema tarafından devralınması) ve Usûlî yönteme etkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu bölümde Şerif el-Murtazâ’nın özellikle üzerinde durduğu aklî ilkeler çerçevesinde konuları nasıl ele aldığı ortaya koyulmak suretiyle Usûlî düşüncenin sistemli hale gelmesine yaptığı katkılar üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca aynı sistemi takip ettiği hocası Şeyh Müfid ile örtüştüğü ve ondan farklılaştığı noktalar üzerinde durulmuştur.

Sonuç kısmında da genel bir değerlendirme yapılmıştır. Doktora tezinin ek kısmında Şerif el-Murtazâ’nın yayınlanmış müstakil eser ve risalelerinin konu içeriklerinden hareketle alanlara göre sınıflandırılması yapılmış olmasına rağmen eserde bu bölümün çıkarıldığı görülmektedir.

Eserin planı ve muhtevası genel olarak bu şekildedir. Diğer taraftan yazarın çalışmaları incelendiğinde Şii düşünce ekollerinden olan Ahbârîlik ve Usûlîlik üzerine başka çalışmalarının da bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında yüksek lisans tezi, çevirisi ve makaleleri yer almaktadır. Bu bakımdan söz konusu çalışmalar eserin arka planında nasıl bir birikimin olduğuna işaret etmektedir.

Akademik bir dil ile kaleme alınan bu eserde konu, Şerif el-Murtazâ ve onun Usûlî düşünceye katkıları ile sınırlandırılarak derinleme-

sine incelenmiş ve müellifin kendi eserlerinden hareketle görüşleri tespit edilmiştir. Kaynaklardan bilgi taraması yapılmış ve ulaşılan bilgiler değerlendirilerek kayda geçirilmiştir. Eserde akıcı ve anlaşılır bir dil kullanılmış ve esas alınan akademik üslup çalışma boyunca korunmuştur.

Çalışma özü itibariyle iki aşamalı bir araştırma olduğundan kaynaklar da bu doğrultuda farklılık arz etmiştir. Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı dönem, hayatı, ilmi kişiliği ve siyasi kişiliğiyle ilgili bölümde rical ve İslam tarihi kitapları, temel tezinin ele alındığı bölümde ise başta Şerîf el-Murtazâ olmak üzere Şeyh Müfîd ve diğer Şîî müelliflerin eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca eserde pek çok çağdaş araştırmadan da istifade edilmiştir. Bu yönüyle çalışmanın oldukça zengin bir literatüre sahip olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan eserde Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî anlayışa etkisinin daha kapsamlı anlaşılabilmesi için söz konusu meseleleri ele alış biçiminin sonraki dönem eserlerine yansımalarına yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak burada eserin aslında bir doktora tezi olduğunu ve Usûlî düşüncenin uzun bir dönemi kapsadığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Usûlîlik, Şîî-İmâmîyye geleneğinde genel itibariyle hakim bir anlayış olmuştur. Bu eserde Şerîf el-Murtazâ'nın benimsemiş olduğu aklî metodoloji sayesinde Usûlî düşüncenin gelişimine önemli bir katkı sağladığından ve hocası Şeyh Müfîd ile birlikte Şîîliğin temel esaslarının aklî temeller üzerine yeniden bina edilmesine öncülük ettiğinden bahsedilmiştir. Ayrıca Şerîf el-Murtazâ'nın dini ilkelerin tek başına akıl vasıtasıyla bilinebileceği ve haber-i vâhidin itikatta olduğu gibi fıkhıta da delil olamayacağı şeklindeki görüşleriyle Şîî düşüncenin genel karakteristik yapısının dışında radikal bir aklî tutum benimsediği belirtilmiştir. İtikâdî meseleleri ele alış biçimi uzun süre Şîî kelamının genel çerçevesini oluştursa da haber-i vâhid konusundaki görüşlerinin sonraki dönemlerde kendine çok az sayıda destekçi bulabildiği ifade edilmiştir.

Şekil açısından bakıldığında eserde sayfa 44'te bir cümlelerin eksik kaldığı ve sayfa 169 ve 180'de olduğu gibi bazı başlıklarda diğerlerinden farklı puntolar kullanıldığı görülmektedir. Oysa doktora tezinde

böylesi bir hata söz konusu değildir. Bunların dışında ise genel olarak eserin titiz bir çalışmanın ürünü olduğu göze çarpmaktadır. Yazım kurallarına dikkat edilmiş, bölümlerin oluşturulması ve kaynakçanın hazırlanmasına da özen gösterilmiştir. İSNAD dipnotlu atıf sisteminin, dipnot ve kaynakça kısmında Arapça ve Farsça eser adlarının yazımında İSNAD transkripsiyon alfabesinin kullanılacağı belirtilmiş ve buna riayet edilerek belirli bir standart sağlanmıştır. Bazı kavram ve kelimeler kalın yazılarak okuyucunun dikkati çekilmiştir. Kelime ve anlam farklılıklarının net olarak ortaya koyulabilmesi için gerekli yerlerde kelimenin Arapça karşılığı da verilmiştir. Şerif el-Murtazâ’nın haber konusundaki görüşünün sayfa 184’te tablo haline getirilmesi de metne zenginlik katmıştır.

Sonuç olarak eserin, alana sağlayacağı muhtemel katkı açısından değerli olduğu söylenebilir. Zira ülkemizde Şîa hakkında yazılan çok sayıda kitap ve makale olsa da Şiî-İmâmiyye düşünce ekollerinden olan Ahbârîlik ve Usûlîlik üzerine yapılan çalışmalar oldukça azdır. Şüphesiz belirli periyotlar halinde ve şahıs merkezli çalışmaların yapılması, genellemelerden kaçınarak konunun derinlemesine incelenmesine olanak sağlamaktadır. Uzun bir dönemi kapsayan Usûlî düşüncenin geçirdiği değişim ve dönüşümleri daha iyi anlayabilmek için başka çalışmalara da ihtiyaç vardır.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-2 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 1

Ömer Mahir Alper ve Yasin Apaydın. Molla Lutfi ve Fütûhât'ı.
Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, 2021, 174 s.

Hasan Korkmaz

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim dalı, İslam Felsefesi, İstanbul/Türkiye.
Research Assistant, İstanbul University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy And Religious Studies, Islamic Philosophy,
İstanbul /Turkey.

hasan.korkmaz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7327-8834

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 13 Mayıs | May 2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 22 Mayıs | May 2022

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2022

Atıf | Cite as

Korkmaz, Hasan. "Ömer Mahir Alper ve Yasin Apaydın. Molla Lutfi ve
Fütûhât'ı. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, 2021,
174 s.". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022),197-203.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

**Ömer Mahir Alper ve Yasin Apaydın. *Molla Lutfi ve Fütûhât'ı*.
Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları, 2021, 174**

s.

Öz

Molla Lutfi ve Fütûhât'ı, Molla Lütfi'nin yeni keşfedilen bir eserinin tercüme ve neşrini ihtiva etmesinin yanında, II. Bayezid dönemi Osmanlı ilim ve fikir hayatının bilinmeyen pek çok yönünü de ortaya koymaktadır. Molla Lutfi'nin tefsîr, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâma dair elli problemi eleştirel bir analiz süzgecinden geçirerek analitik çözüm önerileri sunduğu *Fütûhât'ı*, hem problem hem de kaynaklar bakımından Osmanlı ilim ve fikir dünyasına dair kuşatıcı bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu değerlendirme yazısında, eserin genel şeması ile ana iddiaları özetlenmekte ve eserin bilimsel değerine dair çeşitli tespitlere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Molla Lutfi, Fütûhât, Osmanlı, II. Bayezid, es'ile.

İslam düşünce geleneğine eklenen Osmanlı ilim ve fikir dünyası, meydana geldiği altı asırlık tarihi süreç ve neşet ettiği coğrafyanın genişliği nedeniyle kuşatılması güç bir bütünlüğe sahiptir. Buna bir de modern dönem ile meydana gelen entelektüel kopuşun eklenmesi, Osmanlı düşünce tarihinin çeşitli önyargılara indirgenmesini beraberinde getirmiştir. Ancak söz konusu önyargılar, Osmanlı ilim ve fikir dünyasına yönelik giderek artan ilgi ile farklı alanlarda birçok keşfin eşlik ettiği yeni tarihi bakış açıları ile tashih edilmektedir. Bu bakımdan Alper ile Apaydın'ın yazarı olduğu *Molla Lutfi ve Fütûhât'ı* kitabı, "bir keşif" eşliğinde böylesi bir tashih çabasının son örneklerinden biri sayılabilir. Keşfedilen *Fütûhât* adlı eserinde Molla Lutfi (öl. 900/1495), ilgili alanda dönemin en gözde ve önemli kaynaklarından tefsîr, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâma dair elli problemi eleştirel bir analiz süzgecinden geçirerek analitik çözüm önerileri sunmaktadır. *Fütûhât'ın* hem problem hem de kaynaklar bakımından ulaştığı geniş yelpaze, Osmanlı ilim ve fikir dünyasının birçok yönünün ortaya çıkmasına katkı sunmuştur.

Eser, inceleme, çeviri ve Arapça metin olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. "Molla Lutfi ve *Fütûhât* Adlı Eseri" başlığını taşıyan ilk bölümde, sırasıyla II. Bayezid dönemi, Molla Lutfi'nin hayatı ile eserleri ve nihayet *Fütûhât'ın* Molla Lutfi'ye aidiyeti, ismi, yazılış nedeni ve muhteva analizi yapılmaktadır. İkinci bölüm risâlenin Türkçe tercümesine, üçüncü bölüm ise tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya, nr. 2268'de kayıtlı bulunan yazmanın neş-

rine hasredilmiştir. Türkçe ve Arapça metinlerin birlikte verilmesi, karşılaştırmalı bir şekilde okumaya imkân tanımaktadır.

İlk bölüm, Osmanlı Devleti'nde bilimsel zenginlik ve canlılığı belli bir döneme indirgeyen "altın çağ" söyleminin yanlışlığına tembih ile başlamaktadır. Yazarlar, II. Bayezid dönemi gibi hakkında henüz başlangıç seviyesinde dahi bilgi bulunmayan dönemleri, bu söylem çerçevesinde bilimsel bir kuraklık ve gerilik ile nitelemenin, genel ve indirgemeci bir tavır olduğunu ifade ederek böylesi aceleci yargılardan kaçınmanın önemini vurgulamaktadırlar (s. 19-20). Bu bağlamda Molla Lutfi'nin de birçok eserini telif ettiği II. Bayezid dönemi bilimsel hayatı, inceleme bölümünün ilk başlığı olarak yer almıştır.

Alper ve Apaydın, II. Bayezid dönemi düşünce hayatında özel bir telif tarzı haline gelen çeşitli risâle türlerinin yazılış nedenlerinden hareketle dönemin canlı tartışma atmosferi ve bilimsel telif tarzları hakkında bilgi vermektedirler. Bu anlamda Kara Seydî'nin (öl. 912/1507) *Umûr-ı âimme* risâlesi; Kestelî (öl. 901/1496) ile Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri üzerinden meydana gelen *Es'ile ve ecvibe*'leri ile Molla Lutfi'nin *es-Seb'u's-Şidâd*'ına Molla İzârî'nin (öl. 901/1496) yazdığı *Ecvibe*'si üzerinden dönemin ilmî canlılığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Kara Seydî'nin Bursa Sultaniye Medresesi'nde verdiği açılış dersini risâle haline getirip Sultan II. Bayezid'e sunması ve bu eserinde cisimlerin sonradan meydana gelişine dair ulemâ arasındaki bir başka tartışmaya işareti; yine Kestelî'nin II. Bayezid huzurunda *Şerhu'l-Mevâkıf*'a getirdiği eleştirileri övmesiyle II. Bayezid'in Sinan Paşa'dan zikredilen eleştirilere cevap yazmasını istemesi; aynı şekilde Molla Lutfi'nin Cürçânî eleştirilerine II. Bayezid'in Molla İzârî'den cevap yazmasını istemesi, dönemin canlı tartışma ortamına dair açık bir fikir vermektedir (s. 20-26). Doğrudan eserlerin kendilerinden hareketle inşa edilen II. Bayezid dönemi ilmî hayatının birkaç örnek üzerinden tasviri, kısa olsa da kazandırdığı perspektifle daha geniş incelemelere kapı aralamaktadır.

Eserde Molla Lutfi'nin de önemli bir entelektüel figür olarak temayüz ettiği II. Bayezid dönemi ele alındıktan sonra, Molla Lutfi'nin hayatı ve felsefî kişiliği ortaya konulmaktadır. Molla Lutfi hayatı ve

ölümü ile Osmanlı düşünce dünyasının tartışmasız en etkili isimlerinden biridir. Sinan Paşa'nın talebeliğinde Fatih döneminde eğitimini tamamlayan Molla Lutfî, dönemin birçok önemli medresesinde müderrislik yapmıştır. İzârî Çelebi, Hatibzâde (öl. 901/1496), Şucâeddin İlyâs er-Rûmî (öl. 929/1523), Fahreddin Acemî (öl. 865/1460), Leys Çelebi (912-3/1507-8) gibi çağdaşı olan ulemâ ile kurduğu olumsuz ilişkiler, onun 25 Rebûlâhir 900 (23 Ocak 1495) tarihinde At Meydanı'nda boynu vurularak şehit edilmesine kadar varmıştır (s. 26-29).

Molla Lutfî'nin çalkantılı hayat hikayesi, onun ilmî ve felsefî kişiliğinden bağımsız değildir. Bu bağlamda bu başlıkta yazarlar, öncelikle Molla Lutfî'nin eğitim aldığı hocalardan ve eserlerinden hareketle onun entelektüel ilgi alanlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Daha sonra yetiştirdiği öğrencilerin Osmanlı ilim ve fikir dünyasına sunduğu katkıları zikrederek, Molla Lutfî'nin sonraki dönemlere etkisine değinmişlerdir. Son olarak Molla Lutfî'nin kendi eserlerindeki ben anlatılarını esas alarak, onun entelektüel kimliğine dair çeşitli tespitlere yer vermektedirler.

Molla Lutfî'nin *Fütûhât*'a da yansıyan aklî ve şer'î ilimleri cem eden âlim portresi, öğrencisi olduğu Sinan Paşa ve İran havzasından İstanbul'a gelen Ali Kuşçu'da (öl. 879/1474) görülen bir ilmî yönelimdir. Molla Lutfî mantıktan metafiziğe, fizikten matematiğe kadar felsefî ilimlerin çoğu alanına eserlerinde yer vermiş; ayrıca hadîs, fıkıh, usûl-i fıkıh ve tefsîr gibi şer'î ilimlere de bîgâne kalmamıştır. Yine onun Şeyh Vefâ tekkesinde zaman zaman gözyaşları eşliğinde *Sahih-i Buhârî* okutuşu, aklî ilimler yanında naklî ilimlere olan ilgisini de göstermektedir (s. 29-31).

Molla Lutfî yetiştirdiği öğrenciler ile Osmanlı ilim ve fikir dünyasına yön vermiş bir düşünürdür. Başta Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) olmak üzere Vâsi Çelebi (öl. 944-5/1537-8), Hakîm İshak (öl. ?), Tâcîzâde Cafer Çelebi (öl. 921/1515), Alâeddin Ali Çerçin (öl. 933/1526), Bedreddin Mahmud el-Gulâm (öl. 937/1530), Seyyid Mahmud (öl. 943/1536), Molla Hüsameddin, Muslihuddin el-Amasyevî (öl. ?) onun öğrencilerinden bazılarıdır. Bazıları devlet kademelerinde de önemli mevkilere gelmiş olan bu isimler, sonraki dönemlerde Osmanlı ilim ve fikir hayatını belirleyen temel isimler olmuşlardır (s. 31-33).

Molla Lutfî hakkında başkalarının bazen olumlu nitelermelerine bazen de zındıklık ve ilhad gibi olumsuz ithamlarına, Molla Lutfî'nin hayatı kısmında yer verilse de; ilmî ve felsefî kişiliğinin ele alındığı bu kısımda, doğrudan onun kendi eserlerindeki ben anlatıları dik-kate alınmıştır. Böylece Molla Lutfî'nin yaşadığı dönemin âlimleri ve bilimsel ortamı ile bizzat kendini nasıl nitelediği ortaya konmuştur. Bu bağlamda o kendisini kişilik olarak mütevazî, heyecanlı bir hakikat talibi, yetenekli ve çağdaşlarından ilmî bakımdan üstün olarak nitelermektedir. Yine zikredilen meziyetlerinin kiskanılması, çağdaşlarının ona karşı düşmanlık etmelerine neden olmuştur. Molla Lutfî felsefî anlamda dinî ve şer'î ilimleri uzlaştıran bir tavra sahiptir. Yine Molla Lutfî'nin sıkı bir Cürcânî eleştirmeni olması ve eleştirilerinin çoğunda İbn Sînâcî iddiaları doğru kabul etmesi, dik-kate değer bir başka felsefî özellik olarak ortaya çıkar. Ayrıca onun sûfî yönü, eserlerindeki tasavvufî alıntılarla ortaya konulmaktadır (s. 35-38). Molla Lutfî'nin İshrâkî felsefeye karşı nasıl bir tavır takındığı hakkında suskun kalınması, bu bölümün önemli bir eksikliği olarak ön plana çıkmaktadır.

Molla Lutfî'nin aklî ve şer'î ilimleri uzlaştıran ilmî ve felsefî portresi, eserlerinin de bu ayrıma uygun olarak aklî ilimler, naklî ilimler ve dil ilimleri şeklinde tasnif edilmesine olanak sağlamıştır. Yazarlar, Molla Lutfî'nin tüm eserlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadırlar (s. 38-50). Eserlere dair ortaya konan kapsamlı anlatı, Molla Lutfî'nin henüz yazma halinde bulunan birçok eserinin içerik ve yeni nüsha bilgilerinin gün yüzüne çıkmasına imkân vermiştir. Bu anlamda ilgilileri için önemli bir rehber olması oldukça muhtemel görünmektedir.

İnceleme bölümünde son olarak *Fütûhât*'ın Molla Lutfî'ye aidiyeti ispat edilmekte, ismi, yazılış nedeni ve eserin muhteva analizi yapılmaktadır. Eserin Molla Lutfî'ye ait olduğu, şüpheye yer bırakılmayacak şekilde ispat edilmektedir (s. 51-60). Yine Molla Lutfî'nin eserini Şehzade Ahmed'e ithaf ettiği ve ilham ile elde edilen manalardan meydana geldiği için *Fütûhât* olarak isimlendirdiğine işaret edilmektedir (s. 61). Manaların ilham ile elde edilmesinin burhan ile ispat edilmesine engel olmadığını vurgulayan yazarlar, "ilham ile açılan burhan ile ispatı"nın İbnü'l-'Arabî sonrası sûfî geleneğinin temel yöntemi olduğuna vurgu yapmaktadırlar (s. 63).

Fütûhât, es'ile türünde yazılmış bir eserdir. Tefsîr, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâma dair elli mesele, doğrudan ilgili alanın otorite isimlerinden yapılan alıntılarla sorunsallaştırılmaktadır. Molla Lutfi probleme yönelik kendi eleştiri ve itirazlarını yaparak çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır. Bu bakımdan eser, Osmanlı ilim ve fikir dünyasının eleştirel felsefî düzeyini gösteren özgün bir yüksek değere sahiptir. Eserin eleştirel doğasının baskınlığı, döneme dair farklı düzeyde birçok yeni bilgi elde edinmeye imkân tanımaktadır. Nitekim bu eserde, tedavülde bulunan eserlerden yaygın olan felsefî problemlerin neler olduğuna, müellifin ilmî ve felsefî kişiliğinden sahip olduğu bilimsel tavra kadar birçok özel bilgiye ulaşmak mümkündür. Ayrıca getirilen çözümlerin bilimsel değeri, özel araştırmalara konu olacak düzeyde özgünlüğe sahiptir.

Eserin son kısmı *Fütûhât*'ın çeviri ve neşrine ayrılmıştır. *Fütûhât*'ta ortaya konulan meselelerin tamamı, birkaç alıntıdan sonra Molla Lutfî'nin de dahil olup eleştiri ve çözüm önerileri sunduğu üç ya da dört katmanlı bir içeriğe sahiptir. Bu da eserin ağıdalı ve teknik bir dil kullanılarak yazılmış olmasını beraberinde getirmektedir. Bu noktada Alper ve Apaydın, hem biçim bakımından Arapça metni sistemli bir paragraf formuna kavuşturmakta hem de açık ve anlaşılır bir Türkçe çeviri ile okuyucuyu itiraz, eleştiri ve çözümün neye ve nasıl olduğuna yakınlaştırmaktadırlar. Ayrıca köşeli parantez içinde yapılan ek açıklamalar, okuyucunun metne intibak etmesini kolaylaştırmaktadır. Metnin paragraflandırılma tarzı da alıntılarının açık bir şekilde birbirinden ayrılmasına imkân tanımaktadır. Eser dizgi ve mizanpaj bakımından da oldukça konforlu bir okuma sunmaktadır.

Sonuç olarak, Osmanlı ilim ve fikir dünyasının pek bilinmeyen II. Bayezid dönemine Molla Lutfî özelinde ışık tutan bu çalışma, alana önemli bir katkı niteliğindedir. Hiç bilinmeyen bir eserin keşfedilerek kapsamlı bir araştırmanın konusu edilmesi yine önemli bir yön olarak ortaya çıkar. Ayrıca Osmanlı düşüncesini tefsir, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâm bağlamında adeta bir sergi edasında ortaya koyan *Fütûhât*, Molla Lutfî'nin entelektüel yetkinliğini keşfetmek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Bu çalışma, Osmanlı düşüncesi çalışmalarında bir eser ve kişi ekseninde bir dönemin ilişkiler ağının nasıl ortaya konulması

gerektiği noktasında hem yöntem hem de içerik bakımından örnek olacak bir çalışma olarak değeriendirilebilir.

