

Sayı / Issue 25

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Eylül / September 2024

# Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

# Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.  
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity  
E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2024, SAYI 25 | SEPTEMBER 2024, ISSUE 25

## Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
(2012-2019)  
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 -  
Sayı/Issue 14

## ÇOMÜ Adına İmtiyaz Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Ramazan Cüneyt ERENOĞLU  
Rektör / Rector

## Editör / Editor

Dr. Fatmanur DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart  
University, [fatmanur.dikmen@comu.edu.tr](mailto:fatmanur.dikmen@comu.edu.tr)

## Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE, <https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [eminefe91@gmail.com](mailto:eminefe91@gmail.com)

Arş. Gör. Büşra YILDIRIM, <https://orcid.org/0000-0002-2641-9315>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [busravildirim@comu.edu.tr](mailto:busravildirim@comu.edu.tr)

## Yayın Editörü

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE, <https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [eminefe91@gmail.com](mailto:eminefe91@gmail.com)

## Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [myilmaz93@comu.edu.tr](mailto:myilmaz93@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Halil EFE, <https://orcid.org/0000-0003-3509-3078>,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart  
University, [efehalil@comu.edu.tr](mailto:efehalil@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KILIÇ, <https://orcid.org/0000-0001-5192-3444>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [hkilic@comu.edu.tr](mailto:hkilic@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY, <https://orcid.org/0000-0002-3937-5024>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale  
Onsekiz Mart University, [roguzay@comu.edu.tr](mailto:roguzay@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK, <https://orcid.org/0000-0002-9742-5771>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [hikmetsavluk@comu.edu.tr](mailto:hikmetsavluk@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar ÖKSÜZ, <https://orcid.org/0000-0003-3821-5085>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale  
Onsekiz Mart University, [alihaydar.oksuz@comu.edu.tr](mailto:alihaydar.oksuz@comu.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0002-8737-0789>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale  
Onsekiz Mart University, [mustafa.dikmen@comu.edu.tr](mailto:mustafa.dikmen@comu.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Ubeydullah İŞLER, <https://orcid.org/0000-0002-0040-7893>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz  
Mart University, [ubeydullahisler@comu.edu.tr](mailto:ubeydullahisler@comu.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Yusuf İzzettin AKTAŞ, <https://orcid.org/0000-0001-5905-9697>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale  
Onsekiz Mart University, [yusufaktas@comu.edu.tr](mailto:yusufaktas@comu.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Ahmet Bedri YAVUZ, <https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak  
Bülent Ecevit University, [abedriyavuz@beun.edu.tr](mailto:abedriyavuz@beun.edu.tr)

Arş. Gör. Metin ÇİFTÇİ, <https://orcid.org/0000-0002-8573-7807>,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart  
University, [metinciftci@comu.edu.tr](mailto:metinciftci@comu.edu.tr)

Dr. Süleyman ALTIN, <https://orcid.org/0000-0001-7907-4763>,  
[mslymnltn@gmail.com](mailto:mslymnltn@gmail.com)

Öğr. Gör. Halit TAYLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi /  
Çanakkale Onsekiz Mart University, [halittaylan@comu.edu.tr](mailto:halittaylan@comu.edu.tr)

#### **Yayın Kurulu/ Editorial Board**

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Adem APAK, *Uludağ Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Hasan HACAĞ, *Marmara Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Hasan MEYDAN, *Sakarya Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, *Uludağ Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Kemal ATAMAN, *Marmara Üniversitesi, TR*  
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, *Universität Osnabrück, D*  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Nimetullah Akın, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, *Uludağ Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Tevhit Ayengin, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*  
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, *Justus-Liebig-Universität Gießen, D*

#### **Danışma Kurulu/ Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, *Marmara Üniversitesi*  
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*  
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi*  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, *Bingöl Üniversitesi*  
Prof. Dr. İsmail KÖZ, *Ankara Üniversitesi*  
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Marmara Üniversitesi*  
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK, *Dokuz Eylül Üniversitesi*  
Prof. Dr. Mustafa KAYA, *Atatürk Üniversitesi*  
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, *Marmara Üniversitesi*  
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, *İstanbul Üniversitesi*  
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, *Marmara Üniversitesi*  
Doç. Dr. Ümit EKER, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN, *Uludağ Üniversitesi*  
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, *Uludağ Üniversitesi*

#### **İletişim / Corresponding Adress**

Dr. Fatmanur DİKMEN, Editör,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,  
Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29181)  
Faks: 0286-2180538  
E-posta: [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr)  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

#### **Sekreteryaya ve Mizanpaj**

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

*Kilitbahir*, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan uluslararası ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 140. sayfada yer almaktadır.

Kilitbahir teoloji alanında Türkçe, İngilizce ve Arapça özgün araştırma makalelerini yayınlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Kilitbahir, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Kilitbahir aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish, English, Arabic in the fields of theology. Kilitbahir does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Kilitbahir uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Kilitbahir is licensed by Creative Commons Attribution Non Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. Articles licensed under the CC BY-NC.

## Dizinler

**ROOTINDEXING**  
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/>

**ACARINDEX**  
academic researches index

<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297>

**SÖBIAD**

<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939>

**idealonline**

<https://idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uld=978>

# İçindekiler

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- et-Takrîb ve'l-irşâd* Eseri Bağlamında Bâkîllânî'nin Eş'arî Mezhebindeki Konumu** 1  
The Position of al-Bâqillânî in the Ash'arite Madhhab in the Context of *al-Taqrîb wa al-irshâd*  
*Şuheda BOZYEL*
- Bir Râvî Olarak Tâwûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri** 26  
Tâwûs b. Kaysân as a Narrator and His Place in Hadith Science  
*Furkan YÜKSEL*
- İbâzîlerin Yedi Harf ve Mushaf İstinsahı ile İlgili Yaklaşımları** 53  
The Ibâzîs' Approach to the Seven Letters and the Mushâf Istinsâh  
*Kenan AKLAN*
- Gazzâlî ve İbn Tufeyl Ekseninde Âlemin Ezeliliği Meselesine Dair Bir İnceleme** 73  
An Investigation on the Question of the Eternity of the Universe in the Axis of al-Ghazâlî and Ibn Tufayl  
*Mustafa EDEMEN*  
*Selahattin AKTİ*
- İslami Perspektiften Zekât ve Vergiler ve Bunların Toplumun Gelişimine Etkileri:  
Karşılaştırmalı Bir Çalışma** 88  
Zakat And Taxes From an Islamic Perspective and Their Impact on Community Development: A  
Comparative Study  
*Maged ABDEL MONEİM*  
*Tawfik AZRAK*
- Muvahhidler'in Mezhebî Kimliklerindeki Kelâmî Tezahürler ve İbn Tûmert'in Bu  
Tegahürlerdeki Etkisi** 115  
Theological Manifestations in the Sectarian Identity of the Almohads and IbnTûmart's Influence  
*Fikri GÖNCÜ*

## **Araştırma Makaleleri**

## ***et-Takrîb ve'l-irşâd* Eseri Bağlamında Bâkîllânî'nin Eş'arî Mezhebindeki Konumu\***

The Position of al-Bâqillânî in the Ash'arite Madhhab in the Context of *al-Taqrîb wa al-irshâd*

Şuheda BOZYEL\*

### **Öz**

Hicrî dördüncü asır âlimlerinden Bâkîllânî, Eş'arî kelâmının sistemleşmesinde etkili bir rol oynamıştır. Bâkîllânî'nin kelâm ilmi dışında usûl ilmi açısından da Eş'arî mezhebi için önemli bir konumu bulunmaktadır. Usûl ilminin olgunlaştığı bir dönemde bu ilmin bütün konularını içerecek şekilde ele aldığı *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eseri kurucu bir usûl eseri olma özelliğine sahiptir. Bâkîllânî bu eserde Eş'arî mezhebinin temel prensiplerini sistemli bir şekilde işlemiştir. *et-Takrîb*'in geç bir döneme kadar kayıp kalması akademik çalışmalara yeterince konu olmasını engellemiştir. Zira mütekellimîn yazım yönteminin öne çıkan kriterlerine sahip olduğu halde *et-Takrîb*'e, söz konusu yazım geleneğinin örnekleri zikredilirken çoğunlukla temas edilmemiştir. Halbuki Bâkîllânî'nin bu yöntemin tipik örnekleri olarak zikredilen eserlerin müellifleri Cüveynî ve Gazzâlî üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır. Cüveynî, eserleri vasıtasıyla Bâkîllânî'nin ilmi birikimini sonraki nesillere aktarmış, Gazzâlî de son dönem eseri *el-Müstasfâ*'da *et-Takrîb*'i yakından takip etmiştir. Bu çalışmanın amacı usûl ilmi açısından oldukça önemli bir konumda yer alan *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın ve bu eserin müellifi Bâkîllânî'nin usûlî yönünü ön plana çıkarmaktır. Bu kapsamda *et-Takrîb*'in Eş'arî iki âlim olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserleri üzerindeki etkisi incelenecektir. Son yıllarda *et-Takrîb*'in yeni bulunan bazı cüzleri tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırıldı. Bu çalışma yayınlanan bu parçalara dair bir değerlendirmeyi de içermektedir. Böylece *et-Takrîb*'den günümüze hangi kısımlarının ulaştığı ve hangilerinin henüz kayıp olduğuna dair zihinlerde bir netlik oluşacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'arî mezhebi, Mütekellim, Usûlcü, Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*.

### **Abstract**

Al-Bâqillânî, a fourth-century scholar, played an influential role in the systematization of Ash'arite theology. Apart from theology, al-Bâqillânî has an important position for the Ash'arite madhhab in terms of usûl al-fîqh. His work titled *al-Taqrîb wa'l-irshâd*, which he wrote at a time when the science of usul was maturing in a way to cover all the topics of this science, has the characteristic of being a founding work of usûl. In this work, al-Bâqillânî systematized the basic principles of the Ash'arite

\* Bu çalışma, Doç. Dr. Nail Okuyucu danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız "İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkîllânî'nin Usul Düşüncesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Arş. Gör. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD, İslam Hukuku Bilim Dalı, suhedagereksar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5043-8671, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28/05/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 16/08/2024, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2024.

madhhab. The fact that *al-Taqrîb* remained lost until a later period prevented it from being the subject of academic studies sufficiently. Although it contains the prominent criteria of the method of writing of the mutakallimûn, *al-Taqrîb* is often not mentioned when examples of this writing tradition are mentioned. However, al-Bâqillânî had a great influence on al-Juwaynî and al-Ghazâlî, the authors of the works mentioned as typical examples of this method. Al-Juwaynî transmitted al-Bâqillânî's scholarship to the next generations through his works, and al-Ghazâlî closely followed *al-Taqrîb* in his late work *al-Müstasfâ*. The aim of this study is to highlight *al-Taqrîb wa'l-irshâd*, which has a very important position in terms of the science of usûl, and the author of this work, al-Bâqillânî's usûlî aspect. In this context, the impact of *al-Taqrîb* on the works of two Ash'arite scholars, al-Juwaynî and al-Ghazâlî, will be analyzed. In recent years, some newly discovered volumes of *al-Taqrîb* have been criticized and brought to the scholarly world. This study includes an interpretation of these published fragments. Thus, there will be a clarity in the minds about which parts of *al-Taqrîb* have survived to the present day and which parts are still missing.

**Keywords:** Ash'arite madhhab, Mutaqallim, Usûlî, al-Bâqillânî, *al-Taqrîb al-irshâd*.

## Giriş

Eş'arî mezhebi, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935) ömrünün kırk yılını geçirdiği Mu'tezile'den ayrılarak kendi fikirlerini ortaya koyduğu bir kelâm mektebidir. İbn Fûrek (ö. 406/1015), İsferyânî (ö. 418/1027) ve Bâkîllânî (ö. 403/1013) Eş'arî'nin ikinci nesil talebeleri olup bu üç âlimin tedris ve telif çalışmaları ile Eş'arîlik sistemli bir görünüme kavuşmuştur.<sup>1</sup> Bâkîllânî, Eş'arî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli rol oynayan kelâmcı ve aynı zamanda bir usûl âlimidir. Diğer iki âlimden farklı olarak Bâkîllânî kelâm ilmi dışında usûl ilmindeki faaliyetleri ile de Eş'arîliğe önemli katkılar sağlamıştır. Kaleme aldığı *et-Takrîb ve'l-irşâd* eseri, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'i ve Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl*'ü ile birlikte hicrî dördüncü asırda usûl ilmine dair yazılmış kapsamlı ilk eserlerden biridir. Usûl ilminin bütün konularını kapsayacak şekilde ele alınan bu eserlerden sonra özellikle hicrî beşinci asırda yoğun bir usûl telifatı göze çarpmaktadır.<sup>2</sup> Bu artışta mezkûr üç âlimin katkısı olmalıdır.

Bâkîllânî, Mu'tezile'nin büyük bir etkisinin olduğu dönemin Bağdat'ında Eş'arî mezhebinin temel kabullerini sistemli bir şekilde işlettiği kapsamlı bir usûl eseri kaleme almıştır. Hüsün-kubhun şer'îliği, şer'den önce fiillerin hükmü,<sup>3</sup> kelânullâhın mahiyeti gibi

<sup>1</sup> Mezkûr üç âlime kadar Eş'arî'nin görüşlerinin Küllâbîlik içerisinde değerlendirildiği, Eş'arîliğin müstakil bir mezhep olarak anılmasında bu üç âlimin çabalarının bulunduğu dair ifadeler için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 48.

<sup>2</sup> Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlî Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 6.

<sup>3</sup> Müttekaddimîn döneminde hüsün-kubuh meselesi ve şer'in vürûdünden önce fiillerin hükmüne dair tartışmaları ele alan bir çalışma için bk. Hikmet Şavluk, "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının



Mu'tezile'nin kelâmî kabullerinin izlerini taşıyan usûl konularını Eş'arî bakış açısıyla yeniden teorize etmiştir. Kronolojik olarak çok daha erken dönemde tarih sahnesine çıktığı için Mu'tezile kelâm ve usûlü, Eş'arîliği önceleyen bir konumda yer alır. Bu açıdan Eş'arî kelâm anlayışına dayanan bir usûl tesis edilmeden önce İbn Süreyc (ö. 306/918), Sayrafi (ö. 330/942), Kaffâl eş-Şâfi (ö. 365/976) gibi Şâfiî âlimlerin Mu'tezile ile ortak bazı görüşlere sahip olduğu kaynaklarda nakledilir.<sup>4</sup> Bâkîllânî İmâm Eş'arî'nin temel ilkelerini sistemli bir şekilde usûl eserine yansıtmuş ve önceleri Mu'tezilî bakış açısıyla ele alınan ve kelâmî arka planı olan bu hususları yeniden teorize etmiştir. Bu açıdan kelâmî arka plana sahip bu eser Ehl-i Sünnet için ilk olma hüviyetine sahiptir ve kurucu bir usûl metni olarak vasıflandırılmayı hak etmektedir. *et-Takrîb ve'l-irşâd* sonraki dönemlerde sınırları belirlenmeye çalışılan fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki yazım metodlarından “mütekellimîn metodunun” da öncü eserlerinden biridir. Nitekim bu metodun tipik örnekleri arasında zikredilen eserlerin müellifleri olan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) Bâkîllânî'den çokça etkilenmiş âlimlerdir.

Çoğunlukla kelâmî yönüne vurgu yapılan ancak usûl tarihi için de oldukça önemli bir konumda yer alan Bâkîllânî ve onun bu öncü eserinin önemi yeterince aydınlatılabilmemiş değildir.<sup>5</sup> Bu çalışma literatürde sıklıkla Eş'arî bir kelâmcı olarak zikri geçen Bâkîllânî'nin usûlcülüğünü, usûl ilmindeki yerini ve bu alanda telif ettiği *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eserini konu edinmektedir. Bu kapsamda *et-Takrîb*'in Eş'arî mezhebinde önemli iki şahsiyet olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerine etkisi de ele alınacaktır. Çalışmanın ana iddiası Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* eserinin Mu'tezile karşısında konumlanan Ehl-i Sünnet kanadı için kurucu bir metin olma hususiyetine sahip olmasıdır. Bu doğrultuda ilk olarak Bâkîllânî'nin kelâmcı bir usûl âlimi olduğuna vurgu yapılacak ve tevarüs ettiği ilmi birikimine dikkat çekilecektir. Sonrasında ise *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın usûl ilmindeki önemi ortaya konacak ve Cüveynî ile Gazzâlî'nin metinleri üzerinden Bâkîllânî'nin etkisi ortaya konacaktır.

---

Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü”, *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* = *Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 3 (2021).

<sup>4</sup> Osman Güman, *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 35; Mu'tezile'nin Şâfiî usûlcüler üzerindeki etkisine dair geniş bir açıklama için bk. Davut Eşit, *IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlüünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 108-116.

<sup>5</sup> Müstakil olarak Bâkîllânî ve *et-Takrîb* eserine dair ülkemizde yapılan tek çalışma için bk. Hafsa Kesgin, “Bâkîllânî ve Et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020). Bu çalışmada Bâkîllânî ve söz konusu eserine dair genel bir çerçeve sunulduktan sonra hususen Bâkîllânî'nin Mâlikî usûlcüler üzerindeki etkisi üzerinde durulmuştur. Arap dünyasında Bâkîllânî ve usûl düşüncesine dair yapılmış çalışmalar için bk. Ahmned Şâhib Firâs Abdülhamit, *el-Arâu'l-usûliyye lî Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkîllânî fî'l-Mukaddimâti'l-Usûliyye ve Delâlati'l-Elfâz ve Avâridiha* (Câmi'atu Âlî 'l-Beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Kutub b. Mustafa Sânu, *Arâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkîllânî ve Eseruhâ fî İlmi Usûli'l-fıkıh* (Câmiatu'l-Melik Suûd, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

## 1. Eş'arî Bir Usûlcü Olarak Bâkılânî

Tam adı Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekr olan Bâkılânî, hicrî dördüncü asırda ticaret ile uğraşan bir ailenin oğlu olarak Basra'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hicrî 403 yılında vefat etmiş olması ve Şîi-Büveyhî hükümdarı Adududevle'nin (ö. 372/983) daveti ile Şîraz'a gittiğinde kendisinden “genç” olarak bahsedilmesi dikkate alındığında 330'lu yılların başında doğduğu tahmin edilmektedir. Her ne kadar “Bâkılânî” nisbesi ile meşhur olsa da aslında bakla ticareti ile meşgul olan kendisi değil babası veya büyük dedeleridir. Bundan ötürü kendisi için bazı eserlerde “ibnü'l-Bâkılânî” şeklinde bir kullanım da mevcuttur. Öte yandan “Bâkılânî” şeklindeki isimlendirmenin ashâbı içerisinde meşhur olmadığı, yaşadığı dönemde muhalif olan kimseler tarafından onu küçümsemek için kullanıldığı ifade edilir. İbnü'l-Mu'allim olarak tanınan Râfîzî âlim Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) onu tahkir etmek için bir münâzara esnasında yüzüne bakla fırlattığı kaynaklarda geçmektedir. Bununla birlikte zamanla çok kullanılmasından ötürü “Bâkılânî”, kötü anlamı çağrıştırmaktan ziyade onun için ayırt edici bir vasıf haline gelmiştir.<sup>6</sup> Bâkılânî'nin küçük yaşlarında babasına işlerinde yardımcı olduğu anlatılır. O, Basra'da doğup büyümüş, ilim tahsil etmek için bir süre Bağdat'a gitmiş sonrasında tekrar Basra'ya dönmüştür. Bâkılânî kaynaklarda “Şeyhu's-sünne”, “Lisânu'l-ümme”, “el-Kâdî”<sup>7</sup> gibi lakaplarla anılır. Doğduğu yere nispetle Basrî, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği yere nispetle Bağdâdî, itikâdî mensubiyeti ile Eş'arî; kelâmî meşguliyeti sebebiyle mütekellim ve usûl ilmindeki payesi sebebiyle usûlî şeklinde birçok nisbesi mevcuttur.<sup>8</sup>

Bâkılânî'nin ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği hicrî dördüncü asır, Abbâsî hilâfetinin etkisinin azaldığı ve küçük hanedanların ortaya çıkmaya başladığı bir dönemdir. Söz konusu dönemde Mısır'da İhşidîler, Fâtımîler, Irak'ta Büveyhîler, Şam'da Hamdânîler hüküm sürmekteydi. Onun doğduğu ve yetiştigi Basra ve Bağdat ise Büveyhîlerin hüküm

<sup>6</sup> Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkḥ*, thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât (Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022), 18-19 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>7</sup> Bu lakaplardan “el-Kâdî” olana vurgu yapan muhakkik, Eş'arîlik'te mutlak olarak Kâdî denince Bâkılânî'nin anlaşıldığını hatırlatmaktadır. Bâkılânî'nin el-Kâdî olarak anılmasının Cüveynî ile başladığı, öncesinde “Ebû Bekr b. Tayyib”, “Muhammed b. Tayyib”, “Ebû Bekr el-Eş'arî” şeklinde eserlerde kendisine atıf yapıldığı ile ilgili bk. Bâkılânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 16 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>8</sup> Bâkılânî'nin hayatı ile ilgili bilgilerin kaynağı çoğunlukla Kâdî İyâz'ın eseridir. Bunun için bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed E'râb (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982), 7/44-70. Bâkılânî'nin hayatına dair detaylı bilgiler için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/23-49 (Muhakkikin mukaddimesi).

sürdüğü bölgeler arasındaydı.<sup>9</sup> Bâkîllânî, Büveyhîlerin merkezi olan Şîraz'a davet edildiği sırada hükümdar Adudüddeve idi. Adudüddeve'nin Büveyhîlerin en güçlü hükümdarlarından biri olduğu ve onun döneminin nispeten istikrarlı bir dönem olduğu ifade edilir.<sup>10</sup> Adudüddeve, âlimleri severdi ve her ilim dalından âlimleri meclisinde barındırdı. Meclisindeki âlimlerin çoğunluğunu ise fakih ve kelâmcılar oluştururdu. Zaman zaman bu ilim meclislerinde münazâralar düzenlenirdi. Bunların birisinde hükümdar, Mu'tezilî kâdi'l-kudât Bîşr b. el-Hüseyn'e (ö. 381/991) neden meclisinde mezhebini savunacak Ehl-i İsbât'tan kimsenin olmadığını sordu. Kâdî'nin cevabı ise şöyle oldu: "Onlar taklit ve rivâyet ehli bir gruptur. Bir haberi zıddıyla rivâyet ederler ve ikisine de birlikte inanırlar. Onlardan bu işi yapabilecek kimseyi bilmiyorum." Ancak Adudüddeve, "yeryüzünde savunucusu olmayan bir mezhebin olması mümkün değildir. Münazâra yapılan yerleri araştır bak" diyerek bu isteğindeki ısrarı sürdürdü. Hükümdar ile kâdi'l-kudât arasında gerçekleşen bu diyalog sonrasında Bâkîllânî'nin saraya davet edilmesi ve sonrasında gelişen olaylar kaynaklarda şöyle aktarılmaktadır:

...Kâdî, hükümdarın bu kararlılığını anlayınca, "Basra'da bir şeyh ve gençten bahsediyorlar. Şeyh, Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (ö. 370/980) -bir rivâyete göre İbn Mücâhid (ö. 370/980)-, genç de İbnü'l-Bâkîllânî" (diye cevap verdi). Adudüddeve hemen Basrâ'daki âmiline bu kimseleri göndermeleri için mektup yazdı. Ayrıca yol masraflarının karşılanması için bir miktar para da gönderdi. Bu mektup onlara ulaşınca Şeyh Bâhilî şöyle dedi: "Bu Deylem kavmi kâfir, fâsık, Râfizî bir gruptur. Onların halısına ayak basmamız bize helâl değildir. Melik'in amacı da meclisinin bütün âlimleri kuşattığını düşündürmek istemesidir. Şayet onların bu konuda samimi olduklarını bilseydim kalkıp giderdim." Hocasının bu tavrına karşılık Bâkîllânî farklı bir fikirde idi: "İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve onun asrındakiler de böyle demişlerdi. Onlar Me'mûn (ö. 218/833) fâsık, zâlim biridir meclisine gitmeyiz dediler. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Tarsus'a sürüldü. Sonrasında başına nelerin geldiğini hepimiz biliyoruz. Şayet bu kimseler Me'mûn ile münazârada bulunup onu bu işten uzak tutsalar idi, bu konuda hüccetleri ortaya çıkmış olurdu. Sen de ey Şeyh onların yolundan gitmekteisin, şayet böyle olursa Ahmed'in başına gelenler fakihlerin başına da gelecektir. Onlar Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edip rü'yeti nefy ediyorlar. Sen gelmesen de ben gidiyorum." Hocası "öyleyse Allah sadrını açsın, dediğini yap" diye ona dua ederek onu gönderdi.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Hicrî dördüncü asırdaki siyasî, toplumsal ve kültürel durum hakkında bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/11-20 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>10</sup> Bu döneme dair müstakil bir çalışma için bk. Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

<sup>11</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/51-53; Bâkîllânî'nin bu daveti kabul etmesi ile Ehl-i Sünnet inancının halk önünde savunulması ve bunun gelecekteki kariyeri adına siyasi bir ağ kurması için mükemmel bir fırsat olarak

Bâkîllânî'nin saraya davet edilmesi kendisi açısından bir dönüm noktası olsa da öncesinde Eş'arîlik içerisinde önemli bir konumda olduğu ve tanındığı anlaşılmaktadır. Nitekim isminin saraydaki Mu'tezilî kâdi'l-kudâta ulaşmış olması buna işaret eder. Ayrıca saraya davet sebebiyle Şîraz'a gittiğinde onu karşılayan ve Eş'arî'nin öğrencilerinden biri olan İbn Hafîf (ö. 371/982) ile aralarındaki şu diyalog, Bâkîllânî'nin Eş'arî müntesipleri içerisindeki konumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir:

Şîraz'a doğru yola çıktım. Şehre girdiğimde sûfî ve Ehl-i Sünnet'ten bazı kimselerin de aralarında bulunduğu bir gruptan İbn Hafîf beni karşıladı. Bir yerde oturduğumuzda İbn Hafîf, ashabına Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *el-Lüma*'ını okutuyordu. Dersine devam etmesini istedim. "Allah hayrını versin, ben suyun yokluğundaki teyemmüm menzilesindeyim. Su bulununca teyemmüme ihtiyaç kalmaz" deyince ben de: Allah sana hayırla muamelede bulunsun. Sen teyemmüm konumunda değilsin, bilakis senin bu ilimde büyük bir payın var ve sen hak üzeresin, Allah yardımcın olsun" dedim.<sup>12</sup>

Bizzât Eş'arî'ye talebelik yapan bir zâtın Bâkîllânî'yi bu şekilde övmesi, saraya davet edilmeden önce de onun kendi mezhebi içerisinde bir şöretinin olduğunu göstermektedir.<sup>13</sup>

Bâkîllânî ilim meclisindeki ilk gününde Büveyhî hükümdarının teveccühüne mazhar olmuştur. Hükümdarın, Bâkîllânî'ye yakın ilgi gösterdiği, yanından ayırmadığı ve oğlu Samsâmüddeve'yi (ö. 388/998) Ehl-i Sünnet akâidini öğretmesi için ona yönlendirdiği kaynaklarda geçer.<sup>14</sup> Nitekim onun kelâm ilmine dair günümüze ulaşan eserlerinden *Temhîd*, Büveyhî hükümdarının oğluna Ehl-i Sünnet akâidinin öğretilmesi maksadıyla kaleme alınmıştır.<sup>15</sup>

Bâkîllânî, Eş'arî bir âlim olmakla birlikte yalnızca kelâmcılar değil, dönemin bazı önemli muhaddis ve fakihleri tarafından da takdir görmüştür. Örneğin hadis âlimi Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043), Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Bâkîllânî'ye teveccüh göstermesi sebebiyle kendisinden dersler almıştır.<sup>16</sup> Dönemin önemli Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Fazl et-Temîmî (ö.

---

değerlendirilmesi hususunda bk. Muhammed Seyyit Şen, "Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkîllânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 248.

<sup>12</sup> Bâkîllânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 43 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>13</sup> İbn Hafîf'in Eş'arî'nin öğrencisi olması ile ilgili bk. Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nûsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 190.

<sup>14</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/57; Güner, *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi*, 186.

<sup>15</sup> *Temhîd* eserinin söz konusu yazılış sebebine dair eserin muhakkikin ifadeleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdu'l evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 19.

<sup>16</sup> Herevî'nin anlattığına göre Dârekutnî, Bâkîllânî'yi alnından öperek onu "nâsıru's-sünne", "kam'ul Mu'tezile" (Mu'tezile'yi zapteden) şeklinde övmüştür. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46; ayrıca bk. Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 187.

410/1020) ile Bâkullânî'nin yakın dostlukları olmuştur.<sup>17</sup> Bâkullânî ile dostluklarını ifade ederken yedi yıl boyunca ondan hiç ayrılmadığını belirten Temîmî, vefât ettiği zaman münâdîden şu ifadelerle insanlara haberi ilan etmesini talep etmiştir: “Bu kimse nâsîru's-sünne ve nâsîru'd-dîndir. Bu kişi, Müslümanların imamı, şeriatı muhaliflerin dillerinden koruyan kimsedir. Bu, mühlidlere karşı yetmiş bin sayfa telif eden zattır.” Yakın öğrencileriyle üç gün boyunca taziye yerinden ayrılmayan Temîmî'nin her cuma Bâkullânî'nin kabrini ziyaret ettiği aktarılır.<sup>18</sup>

Ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren Bâkullânî'nin Mansûr Camii'nde, aralarında birçok meşhur âlimin de yer aldığı büyük bir ders halkasının bulunduğu kaynaklarda nakledilir.<sup>19</sup> Onun her gece vird edindiği yirmi rekâtlık namazını kıldıktan sonra yaklaşık otuz beş sayfa yazdığı ve sabah namazında öğrencilerine bu yazdıklarını okuttuğu ve eksik kalan kısımları imlâ ettirdiği aktarılır.<sup>20</sup> Eserlerini kaleme alırken başka kitaplardan nakiller yapmadığı, ele aldığı meselelere dair bilgisinin genişliğinden dolayı kısa yazmakta zorlandığı nakledilen bilgiler arasındadır.<sup>21</sup>

## 2. Bâkullânî'nin Tevarüs Ettiği Fıkıh Usûlü Birikimi

Bâkullânî, İmam Eş'arî'nin iki önemli öğrencisi olan İbn Mücâhid et-Tâî ile Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den ders almıştır. Bu iki hocasından İbn Mücâhid'in Bâkullânî üzerinde daha etkili olduğu ifade edilir.<sup>22</sup> Bu etkinin muhtemel kaynağı olarak İbn Mücâhid'in de onun gibi Mâlikî mezhebine mensup oluşu akla gelse de diğer hocası Bâhilî'nin insanlara karşı tutumu da bu alakayı etkilemiş olabilir. Nitekim bu hocasına dair Bâkullânî'nin şu ifadeleri dikkate değerdir:

Ben, İsferyînî ve İbn Fûrek, Eş'arî'nin talebelerinden olan Bâhilî'nin dersinde birlikte bulunuyorduk. Şeyh haftada yalnızca bir defa, cuma günleri bize ders verirdi. Ders esnasında aramızda bir örtü bulunurdu ve biz onu göremezdik. Mecnûn veya kendinden geçmiş derecede Allah'a ibâdetle çokça meşgul bir halde idi. Çoğu

<sup>17</sup> Muhammed Usame Onuş, *VI-VII. Asurlarda Dimaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 158.

<sup>18</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 221.

<sup>19</sup> Bâkullânî'nin öğrencilerine dair detaylı bilgi için bk. Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/33-38 ("Dirâse" kısmı); Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 59-90 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>20</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 219-220.

<sup>21</sup> Ebû Bekir el-Hârîzmî'nin (ö. 383/993) şöyle dediği aktarılır: “Bâkullânî hariç Bağdat'taki bütün musannifler, (başka) insanların kitaplarından nakiller yaparlardı. O ise kendisinin ve başkasının ilmini sadrında taşırdı.” Bu ifadeler için bk. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/47.

<sup>22</sup> Bâkullânî'nin İbn Mücâhid ile ilişkisinin daha kuvvetli olduğuna dair bk. Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakatü's-Şafîyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 5/368; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi* (Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963), 10-11.

zaman derste nerede kaldığımızı bilmezdi de biz ona hatırlatırdık. Ona aramızdaki bu örtünün sebebini sorduğumuzda şöyle demişti: Siz gaflet ehli insanların olduğu çarşılara gidiyorsunuz. Ve oraya baktığınız gözlerle bana bakacaksınız”. Hizmetinde bulunan câriyesine karşı da Bâhilî örtü ile saklanırdı.<sup>23</sup>

Bâkılânî'nin bu ifadelerinden hocası Bâhilî ile sınırlı düzeyde bir ilişkisinin, İbn Mücâhid ile ise daha yakın bağlarının olduğu anlaşılmaktadır. Bâkılânî Bağdat'a gittiğinde Hanbelî âlim Ebu'l-Hasan et-Temîmî (ö. 371/982) kendisini davet etmiş ve orada hocası İbn Mücâhid ile aralarında ichtihad meselesi üzerinde sabah namazına dek devam eden bir ilmi müzakere gerçekleşmiştir. Kimsenin üstünlük sağlayamadığı-bir rivâyete göre ise Bâkılânî'nin üstün geldiği- bu tartışma sonrasında Temîmî'nin ashabına dönerek Bâkılânî hakkında, “Bu adama tutunun. Sünnet konusunda ondan daha bilgili kimse yoktur” dediği anlatılır.<sup>24</sup>

Bâkılânî fıkıh eğitimini ise dönemin önemli Mâlikî âlimlerinden biri olan Ebherî'den (ö. 375/986) almıştır. Ebherî'nin, Irak Mâlikî ekolünün Kâdî İsmâil'den (ö. 282/895) sonraki en önemli temsilcisi olduğu<sup>25</sup> ve Irak Mâlikî ekolünün Ebherî ile birlikte tam bir “klasik fıkıh mezhebi” niteliği kazandığı ifade edilir.<sup>26</sup> Her ne kadar bazı kaynaklarda onun Şâfiî veya Hanbelî olduğunda dair görüşler yer alsada da Bâkılânî Mâlikî bir âlimdir.<sup>27</sup> Eş'arî mezhebinin Şâfiîlik ile özdeşleşmesi, Bâkılânî'nin yukarıda geçtiği üzere Hanbelî bazı âlimler ile yakın ilişkiler kurması ve vefat ettiğinde Ahmed b. Hanbelî'nin kabrinin yanına defnedilmesi bu ihtimalleri akla getirmiş olmalıdır. İki önemli hocası İbn Mücâhid ve Ebherî ile ders halkasındaki öğrencilerin birçoğunun Mâlikî olması Bâkılânî'nin amelî mezhebinin Mâlikî olduğuna bir kanıttır. Öğrencileri arasında yer alan Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) ve Ebû İmrân el-Fâsî (430/1039) önemli Mâlikî âlimlerdir. Dönemin Bağdat'ında Bâkılânî gibi güçlü bir Mâlikî simanın olmasının Endülüs, Fas ve Kuzey Afrika'daki Mâlikîleri buraya çektiğine

<sup>23</sup> İbn Asâkir, *Tebyñnü kezibi'l-müfterî*, 178.

<sup>24</sup> İbn Asâkir, *Tebyñnü kezibi'l-müfterî*, 221.

<sup>25</sup> Ebherî'nin Mâlikî mezhebi içerisindeki konumuna dair detaylı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 208-214.

<sup>26</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, ed. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 64.

<sup>27</sup> Bâkılânî'nin mezhebine dair ihtilâflar için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/43-44 (Dirâse kısmı); Bâkılânî'nin Mâlikî olduğuna dair bk. Kâdî İyâz, *Tertibu'l-medârik*, 7/45-46; Mâlikî âlim Ebu'l Velid el-Bâci (ö. 474/1081) *el-İhkâm* eserinin mukaddimesinde kendisinden Mâlikî âlimlerinin görüşlerini toplayan ve mezhebin meşhur âlimlerinin görüşlerini ihtiva eden bir usûl eseri kaleme alınmasının talep edildiğini ifade eder. Bâcî'nin eserinde Bâkılânî'ye çok fazla atıfta bulunması da onun Mâlikî bir âlim olarak şöhret bulduğunun bir göstergesidir. Bâcî'nin ifadeleri için bk. Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmü'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 44.

kaynaklarda temas edilir.<sup>28</sup> Bunlardan biri olan Ebû İmran el-Fâsî'nin Bâkullânî ile ilgili şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

Bağdat'a gittim. Daha öncesinde Mağrib'de ve Endülüs'te Ebü'l-Hasan el-Kâbisî'den ve Ebû Muhammed el-Asîlî'den fıkıh eğitimi almıştım. İkisi de usûlde âlimdi. Kâdî Ebî Bekr'in meclisine geldiğimde onun birbirine benzeyen ve farklılık arz eden meselelere dair usûl ve fıkha dair kelâmını görünce nefsimi hakir gördüm ve bu ilimde hiçbir şey bilmiyormuşum dedim. Bir mübtedî gibi Kâdî'ya yöneldim.<sup>29</sup>

Fâsî'nin bu ifadelerinden Bâkullânî'nin ders halkasında hem fıkıh hem de usûle dair dersler verdiği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Fürû fıkha dair derslerinin Mâlikî mezhebi odaklı olması uzak bir ihtimal değildir. Bu ders halkalarına katılan öğrenciler kendi diyarlarına gittikleri zaman Bağdat'taki bu ilmi müktesebatı da taşımışlardır.<sup>31</sup>

Bâkullânî'nin kelâm ve fıkhıdaki birikiminin Eş'arîlik ve Mâlikîlik şeklinde iki ayrı koldan beslendiği görülmektedir. Ancak aşağıda ele alacağımız üzere Bâkullânî'nin yazdığı usûl eserinde Mâlikîliğin bir yansıması bulunmadığı gibi Eş'arîlik içerisinde yaslandığı ve geriden güç almasını sağlayacak bir yazım geleneği de bulunmamaktadır.

### 3. et-Takrîb ve'l-İrşâd: Mütakellimîn Usûl Yazıcılığının Ehl-i Sünnet Kanadının Kurucu Usûl Metni

#### 3.1. Günümüze Ulaşan Kısımları

Bâkullânî'nin usûl ilmine dair günümüze ulaşan tek eseri *et-Takrîb ve'l-irşâd*'dir. Kendisine *el-Mukni' fî usûli'l-fıkh, el-Ahkâm ve'l-ülel* ve *Kitâbu emâlî icmâ'i ehlî'l Medîne* gibi başka usûl eserleri nispet edilmekte ise de bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Abdulhamit Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 248.

<sup>29</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46-47.

<sup>30</sup> Ebû Zer el-Herevî çok sayıda kişinin Bâkullânî'den usûlu'd-dîn, usûl-ü fıkıh ve fıkıh alanında dersler aldığını ifade eder. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46.

<sup>31</sup> Mağrib'de Eş'arîliğin yayılmasında Bâkullânî ve Cüveynî'nin etkisini ortaya koyan bir çalışma olarak bk. Ahmet Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkullânî ve Cüveynî'nin Etkileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018); Endülüs bölgesinde Bâkullânî'nin *Temhîd* eserinin ilgiye mazhar olması ile ilgili ayrıca bk. Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*, 244.

<sup>32</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/69-70; Bâkullânî'nin usûl eserlerini de kapsayan telifatlarının dökümü için bk. Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/74-82; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveşş (Kuveyt: el-Evkâf ve'ş-Şûni'l-İslamiyye, 2015), 64-83; *et-Takrîb*'in son yayınlanan kısmında muhakkik bu eserleri usûli'd-dîn, usûli'l-fıkıh, ulûmu'l-Kur'an, siyasi telifatlar şeklinde dört başlık altında toplamıştır. Ayrıca Bâkullânî'ye ait olduğu ifade edilen ve ilim dünyasında mütedâvel olan *İ'câzu'l-Kur'an* adlı eserinin ona nispetini sorguladığı özel bir başlık ayırmıştır. Bu hususlar için bk. Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 97-191.

Kaynaklarda geçen bilgilerden *et-Takrîb*'in *kebîr* (büyük), *vasît* (orta) ve *sağîr* (küçük) olmak üzere üç versiyonu olduğu anlaşılmaktadır. *Kebîr* olan versiyonunun on iki, *sağîr* olanın ise dört cilt olduğu nakledilmektedir.<sup>33</sup> *et-Takrîb*'den günümüze ulaşanlar ise *sağîr* olanın bazı cüzleri olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>34</sup> Peyderpey bulunup tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılan bu cüzlerden ilk yayınlanan *et-Takrîb*'in birinci cildir. Bu cildin sonuna müstensihinin düştüğü not sebebiyle eser sehven müstensihe nispet edilmiş ve kütüphaneye de bu şekilde kaydedilmiştir. Bu nedenle eserin Bâkîllânî'ye ait olduğu uzun zaman fark edilememiştir.<sup>35</sup> Söz konusu cildin ilk neşri 1998 yılında Ebû Züneyd tarafından tek nüsha üzerinden titiz bir çalışmayla tahkik edilmiş ve üç cilt halinde basılmıştır. Birinci cildin başında muhakkik, Bâkîllânî ve yaşadığı dönem ile ilgili önemli bilgilere yer vermektedir. Muhakkik ayrıca “*şer'î isimler*” ve “*müşterek lafız*” şeklinde iki önemli hususta Bâkîllânî'nin konu ile ilgili görüşlerini incelemiş ve sonraki dönemlerde bu meseleler ile ilgili ona atfedilen görüşleri ele almıştır.<sup>36</sup>

2015 yılında, *et-Takrîb*'e dair bazı yeni kısımlar bulunmuş ve *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-* ismiyle yayınlanmıştır. Muhakkik bu bölümlerin Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* eserinin son kısmına tekabül ettiğini ifade etmekle beraber daha önce Ebû Züneyd tarafından tahkik edilen *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*'in devamı olmayabileceğini ifade eder. Zira muhakkike göre *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın isimlendirmesi ile ilgili bir netlik yoktur. Her ne kadar Ebû Züneyd, yayınladığı birinci cildi *es-sağîr* olarak kayıtlandırmış olsa da bu kendi tasarrufudur. Zira bulunan cildin sonunda yer alan bilgide *et-Takrîb ve'l-irşâd* mutlak olarak geçmektedir. Bâkîllânî'nin kendi eserlerine atfında ve mütekaddimîn dönem âlimler arasında *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın bu şekilde kayıtlandırılmış bir isimlendirmesi bulunmamaktadır. Ayrıca

<sup>33</sup> Sübkî'nin, *et-Takrîb*'in *kebîr* versiyonunun on iki, *sağîr*'in ise dört cilt olduğuna dair ifadeleri için bk. İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/8 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>34</sup> Günümüze ulaşan bölümlerin *et-Takrîb*'in *sağîr* versiyonuna ait olduğunu eserde *vasît* ve *kebîr* şeklinde daha geniş muhtevalı eserlerine yaptığı atıflardan çıkarabiliriz. Ancak *vasît* ve *kebîr* şeklinde zikredilen bu eserlerin farklı telifler olması da ihtimal dahilindedir. Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'in söz konusu versiyonlarına atıfları için bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/420, 2/11.

<sup>35</sup> Muhakkik Ebû Züneyd, yıllar evvel *et-Takrîb* ile ilk karşılaşmasını şöyle anlatır: "Hindistan'daki Âsifiyye kütüphanesinde Hâfız Muhammed b. Muzaffer b. Hibetullâh b. Serâya el-Makdisî'ye nispet edilen “*et-Takrîb ve'l-irşâd*” ismi ile kaydedilmiş bir eser gördüm. Ancak bunun Kâdî'nin eseri ile isim benzerliği olduğunu zannettim bunun için eserin peşine düşmedim. Aradan on iki yıl geçtikten sonra bu nüshayı tekrar hatırlayınca yazmayı temin ederek Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *et-Telhîs*'indeki ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Bahru'l-muhîr*'indeki nakiller ile karşılaştırdım. O zaman bunun Bâkîllânî'nin eseri olduğunu anladım ve büyük bir mutluluk hissettim." Muhakkikin bu ifadeleri için bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/7-8; 2012 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yine aynı nüsha üzerinden yapılan baskı ise tek cilt olarak yayınlanmıştır. Bu baskı için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Seyyit Osman (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012).

<sup>36</sup> Dirâsede ele alınan bu kısımlar için bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/104-161.



bu kitaplar arasında bir karşılaştırma yapıldığında *İmlâu'l-Kâdî*'nin daha kısa ve özet olduğu, üç cilt olarak yayınlanan ilk kısmında ise meselelerin daha geniş açıklandığı görülecektir. Muhakkik, *et-Takrîb*'de *vasît* ve *kebîr* şeklinde atıfta bulunulan eserlerin *et-Takrîb*'in diğer versiyonları olduğuna dair elimizde yeterli veri olmadığını düşünmektedir. Muhakkik bu hususlara dayanarak her iki metnin kaynağının Bâkılânî'nin görüşleri olmakla birlikte bunların farklı iki telif olabileceğini söylemektedir.<sup>37</sup>

2022 yılında *et-Takrîb*'in bir kısmı daha tahkik edilerek yayınlanmıştır. Yayınlanan bu kısımlar bir arada düşünüldüğü zaman *et-Takrîb*'e dair elimizde ne var sorusuna şöyle cevap verilebilir: Elimizde Bâkılânî'nin *et-Takrîb* eserine dair üç ayrı parça bulunmaktadır.<sup>38</sup> İlk bulunan ve üç cilt olarak 1998 yılında yayınlanan kısım, *et-Takrîb*'in birinci cüzü olup Bâkılânî'nin kendi usûl tertibine göre “Hz. Peygamber’in fiilleri”ne kadar olan meseleleri ihtiva etmektedir. Bu cüz, usûl-i fikhın tanımına ve hitabın anlaşılmasına yönelik geniş açıklamalar ile başlamakta; emir-nehî, umûm-husûs ve beyâna dair meseleleri içermektedir. 2015 yılında yayınlanan bölüm ise *et-Takrîb*'in son kısmına tekabül etmektedir. Bu kısım “Hz. Peygamber’in huzurunda kıyas ile taabbüdün cevâzı” bahsi ile başlamakta taklit, hazr ve ibâhaya dair meseleleri ele almaktadır. 2022 yılında yayınlanan bölüm ise tercîhu'l-ille, istihsân ve ictihadda hata-sevap meselelerini ihtiva etmektedir. Bu bölüm ile 2015 yılında yayınlanan kısımlar birbirinin devamı niteliğinde olup 2022 baskısında kalan yerden 2015 baskısı devam etmiştir.

Sonuç olarak *et-Takrîb*'in *sağîr* olan versiyonunun dört cilt olduğuna dair görüşü dikkate aldığımızda elimizde üç cildin tamamı, bir cildinden ise bir kısmın bulunduğu anlaşılmaktadır. Yani birinci, üçüncü ve dördüncü ciltler -en azından muhtevası ile- elimizde, ikinci cildin büyük kısmı ise henüz kayıptır. Ancak burada *İmlâu'l-Kâdî* şeklinde yayınlanan kısmının *et-Takrîb*'in kendisi olmayıp onun özeti veya ondan derlenen notlar olması ihtimalini de akılda tutmak gerekir. Bâkılânî'nin fıkıh usûlü konularının tertibine dair ele aldığı fasıldan ve *et-Takrîb*'i ihtisar eden Cüveynî'nin *et-Telhîs*'indeki içeriğinden yola çıkarak şu bölümlerin henüz elimize ulaşmadığını söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in fiilleri, haberlere dair meseleler, icmâ ve kıyasın büyük bir kısmı.<sup>39</sup> Bu kısımlar bir arada düşünüldüğünde henüz kayıp olan cildin oldukça hacimli olduğunu tahmin etmek zor değildir.

<sup>37</sup> Muhakkikin buna dair ifadeleri için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, 121-122.

<sup>38</sup> Bu çalışmada *et-Takrîb*'in yayınlanmış bu her üç parçasına atıf yapılırken kafa karışıklığını engellemek adına farklı şekilde eser adının kısaltılması tercih edilmiştir. Buna göre, *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın baş taraflarına tekabül eden ve bize ulaşan en uzun kısmını oluşturanlar, *et-Takrîb ve'l-irşâd*; en son bulunan ve *et-Takrîb*'den bazı bölümleri ihtiva eden kısımlar, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*; son kısımlarına tekabül eden kısım *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî* şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>39</sup> Bâkılânî'nin konu tertibine dair ifadeleri için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/310-311. Günümüze ulaşan eserler incelendiğinde usûl-i fıkıh konularının tertibinin müstakil bir bâb başlığı altında açıklandığı ilk eserin *et-Takrîb* olmasına dair bk. Şuheda Bozyel, *İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkılânî'nin Usul Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 26.

### 3.2. Usûl İlmindeki Yeri

*et-Takrîb ve'l-irşâd* İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra usûlün bütün konularını içeren ilk metinlerden biridir.<sup>40</sup> Çağdaşı ve Ehl-i rey kanadına müntesip Cessâs'ın yazdığı usûl metni bir taraftan Hanefîlerin tarih içerisinde Mu'tezile ile kurduğu yakın bağların izlerini taşıdığı için mütekellimîn, diğer taraftan mezhebin fîrû müktesebatını temellendirdiği için fukahâ metodunun özelliklerini taşımaktadır.<sup>41</sup> Bâkılânî'nin yazdığı metnin ise sonraki dönemde sınırları belirginleştirilmeye çalışılan mütekellimîn metodunun tipik bir örneği olduğu söylenebilir.

Bâkılânî'nin bu eserinde usûl anlayışını belirleyen ana unsur amelî mezhebi değil, kelâmî mensubiyeti olmuştur. *et-Takrîb*'deki meseleleri ele alma tarzı bunu göstermektedir. Örneğin Bâkılânî, delîlu'l-hitâb ile ilgili ihtilâfı ele alırken İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ashabının çoğunluğunun Şâfiîlerle aynı kanaatte olduğunu ifade eder. Sonrasında "Şeyhuna" diyerek konu ile ilgili Eş'arî'nin görüşüne yer verir. Yine Bâkılânî'nin illete dair bir hususta konuyu ele alırken İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin ashabının çoğunluğuna atfettiği görüşleri bu mezhepler arasında bir tercihte bulunmaksızın zikrettiği görülür.<sup>42</sup> Bâkılânî'nin bu tavrı kendisini usûl görüşlerinde İmam Mâlik'e değil de İmam Eş'arî'ye nispet ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan Bâkılânî bu yaklaşımı ile çağdaşı Mâlikî âlim İbnü'l-Kassâr'dan (ö. 397/1007) da farklılaşmaktadır. Nitekim İbnü'l-Kassâr'ın *el-Mukaddime fi'l-usûl* eserinde İmam Mâlik'in görüşlerini belirlemeye çalışmasından hareketle eserinin fukahâ metodunun bir örneği olduğu söylenebilir.<sup>43</sup> Diğer taraftan Bâkılânî, Eş'arîlik içerisinde diğer iki önemli âlim olan İbn Fûrek ve İsferyâyî'den de farklılaşmaktadır. Bu iki

<sup>40</sup> İmam Şâfiî ve Cessâs arasında yazılan metinlerin usûlün belli başlı konuları ile ilgili olduğu ve bu açıdan mütekâmil metinler olmadığı ifade edilir. Yazılan bu metinlerin isimleri ve müelliflerinin görüşleri kaynaklarda zikredilse de bu metinlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. İmam Şâfiî ve Cessâs arasındaki yaklaşık bir asra tekabül eden bu dönem literatürde "kayıp halka" olarak adlandırılmaktadır. Bu döneme dair aynı zamanlarda yapılmış iki çalışma için bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usûl Al-Fîqh Between Al-Shâfi'i and Al-Jaşşâs During the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* (Santa Barbara: University of California Santa Barbara, Doktora Tezi, 2014); Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

<sup>41</sup> *Fukahâ ve mütekellimîn* şeklindeki ayrımı farklı bir bakış açısıyla değerlendirdiği yazısında Hasan Hacak, Hanefîlerin usûlünün ilk dönemden itibaren hem kelâmî hem fikhî özellikler taşıdığını belirtir. Usûlün "dinin rasyonel olarak temellendirilmesi" işlevini onun kelâmî özelliği, bu kelâmî ilkelerle "mezhebin temellendirilmesi" işlevini ise fikhî özelliği olarak ifade eden Hacak, bu anlayışı en güzel şekilde Cessâs'ın *el-Fusûl* eserinin yansıttığını ifade eder. Buna dair geniş açıklamalar için bk. Hasan Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/317, 323.

<sup>42</sup> İlgili ifadeler için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/332; Bâkılânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 331.

<sup>43</sup> İbnü'l-Kassâr'ın bu eseri ahlında müstakil bir eser olmayıp Mâlikî mezhebinin diğer mezheplerle ihtilâfını ele aldığı *Uyûnu'l-edille*'sine yazdığı bir mukaddimedir. Buna dair bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -el-Mu'temed ve el-Müstasfâ Karşılaştırması Işığında-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 30-32.

âlim Şâfiî mezhebine mensup olup usûle dair görüşlerine sonraki kaynaklarda çok sık atıf yapılmaktadır.<sup>44</sup> Ancak bu iki âlimin, Eş'arî ile İmam Şâfiî'nin farklılaştığı konularda amelî mezheplerini tercih ettikleri nakledilir. Örneğin Cüveynî *el-Burhân*'da Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mücerred emrin hükmü konusunda *vücûb* görüşünü benimseyerek Eş'arî'nin *vakf* görüşünü terk ettiğini ve Şâfiî ashâbı ile aynı kanaatte olduğunu ifade eder.<sup>45</sup> Dahası *kelâm-ı nefî* gibi Eş'arîlik için önemli bir teori dahi onlar tarafından sürdürülmemiştir. İmam Eş'arî'nin *kelâm-ı nefî* ve *tevakkuf* şeklindeki iki anlayışına vurgu yapan Vishanoff, onun iki önemli öğrencisinden Bâhilî ve İbn Mücâhid'in bu anlayışın farklı yönlerini koruduklarını belirtir. Buna göre, öğrencileri vasıtasıyla Eş'arî düşüncesinin Horasan'a yayılmasını sağlayan Bâhilî, *kelâm-ı nefî* anlayışını korumakla birlikte bu anlayışın bir devamı niteliğindeki *tevakkuf* prensibini terk etmiştir. Vishanoff'a göre İbn Fûrek, İsferâyînî ve Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi Eş'arî-Şâfiî âlimler Eş'arî'nin Şâfiî ile çelişen görüşlerinde amelî mezhepleri olan Şâfiîliği tercih etmişlerdir. Bunun somut bir göstergesi olarak umûm lafızlar ve emre dair hususları örnek veren Vishanoff, Eş'arî'nin bu görüşlerinin terk edilmesini Horasan'daki Eş'arîler'in "fıkıh kökenli paradigmaya kaymasının bir yansıması" olarak değerlendirmektedir.<sup>46</sup> Bâkullânî ise Eş'arî'nin her iki anlayışını da sistemli bir şekilde usûl eserinde takip etmiştir. Örneğin emir-nehî gibi konuları ele alırken ilk olarak *kelâm*'ın bir türü olması yönüyle bu meselelerin *kelâm*'ın özelliklerine tabi olması gerektiğini ifade eder.<sup>47</sup> Bundan dolayı *et-Takrîb*'in Eş'arî'nin *kelâmî* görüşlerinin sistemli bir şekilde sürdürüldüğü ilk usûl eseri olduğu söylenebilir. Çünkü İmam Eş'arî'nin usûle dair görüşleri nakledilse de usûle has bir eserin olup olmadığı bilinmemektedir.<sup>48</sup> Bâkullânî'nin hocası İbn Mücâhid'e kaynaklarda bir usûl eseri nispet edilse de günümüze ulaşmadığı için bu eserin muhtevası ve

<sup>44</sup> Bu iki âlimin usûle dair görüşlerine atıf yapılıyor ise de onların eserlerinin Bâkullânî kadar sonraki literatüre etkisi olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte fıkıh usûlünde şer'î delillerin asl, ma'akûlu'l-asl ve istishâbu'l-hâl şeklindeki üçlü tasnifinin İbn Fûrek'e dayandırıldığını ifade etmek gerekir. Muhtasar düzeydeki eserin bu üçlü delil tasnifi üzerinden takibi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî İbn Fûrek, *Mukaddime fî nuket min usûli'l-fikh (Mecmuu resâil min Usûli'l-Fikh'in içinde)* (Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906); İbn Fûrek'in bu tasnifinin İmam Şâfiî'nin beyân teorisine dayandığına dair ifadeler için bk. Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 50-51.

<sup>45</sup> İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmîatu Katar, 1978), 1/216; İsferâyînî'nin nesih konusunda da benzer bir tavrı takındığına dair bk. Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 295-296.

<sup>46</sup> Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 159.

<sup>47</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/5. Cüveynî de *kelâm*'ın hakikatine yönelik açıklamalara dikkat çekerek emir ile ilgili kısımlara başlar. Cüveynî'nin buna dair ifadeleri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/239-242.

<sup>48</sup> İbn Fûrek'in İmam Eş'arî'nin görüşlerini derlediği eserindeki bir bölüm usûle dair düşüncelerine hasredilmiştir. Bunun için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1987), 190-202; Bu eserdeki bilgilerden hareketle İmam Eş'arî'nin usûl düşüncesinin ele alınması hususunda bk. Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 184-199.

yazım tarzına dair bilgimiz bulunmamaktadır.<sup>49</sup> Bu açıdan *et-Takrîb*, Eş'arîlik gibi bir düşünce geleneğine ait olsa da dayandığı bir yazım geleneği ve kendisine örneklik teşkil edecek günümüze ulaşmış herhangi bir metin bulunmamaktadır. Nitekim çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr'ın yazdığı usûl metinlerinin Ehl-i rey anlayışının bir devamı niteliğinde olduğu malumdur. Her ne kadar usûl ilmi açısından Bâkılânî Eş'arî geleneğe eklenirse de bu ilme dair yazdığı eserin kendi mezhebi içerisinde bir ilk olduğu anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Bu açıdan yazdığı *et-Takrîb* eseri dar anlamda Eş'arîlik için, daha geniş anlamda da Ehl-i Sünnet için kurucu bir usûl metnidir. Zira Ehl-i rey kanadında mütekellimîn metodunun örnekleri olarak zikredilen Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin metinleri kendilerinden önceki Mu'tezile geleneklerine dayanmaktadır. Özellikle burada baba-oğul Cübbâiler'in önemli bir konumunun olduğunu belirtmek gerekir.

Bâkılânî, Eş'arî mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip bulunan ve aynı zamanda usûl ilmi açısından da önem arz eden Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210) derinden etkilemiş bir isimdir. Sözelimi Eş'arî-Şâfiî gelenek içerisinde önemli bir yeri olan Cüveynî, "Bâkılânî'nin kelâm ilmine dair yazdıklarından on iki bin varak ezberlemeden bu ilme dair tek bir kelime dahi konuşmadığını" ifade eder.<sup>51</sup> Eş'arî-Şâfiî çizgisi için bir diğer önemli âlim olan ve Cüveynî'ye talebelik yapan Gazzâlî de Bâkılânî'den oldukça etkilenmiştir. Böyle olmakla birlikte fıkıh usûlü yazım yöntemlerinden bahseden modern dönemdeki çalışmalarda fukâha ve mütekellimîn şeklindeki ikili taksimde mütekellimîn yönteminin önde gelen isimlerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin ismi sıklıkla zikredildiği halde Bâkılânî'ye neredeyse hiç atıf yapılmamaktadır.<sup>52</sup> Halbuki Cüveynî ve Gazzâlî'nin gerek usûl düşüncelerinin gerekse kelâmî nosyonlarının oluşumunda Bâkılânî önemli bir yere sahiptir. *et-Takrîb*'in mütekellimîn yazım yönteminde zikredilmemesinde İbn Haldun'un (ö. 808/1406) konu ile ilgili açıklamalarının takip edilmesinin etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira İbn Haldun, Mu'tezile mezhebi içerisinde Kâdî Abdülcebbâr'ın eserini mütekellimîn yazım yöntemi için bir örnek olarak zikrederken, Eş'arî mezhebi için aynı konum ve önemde olan Bâkılânî'ye

<sup>49</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 177.

<sup>50</sup> "Salt kelâmcı yöntemi" olarak ifade ettiği bu yöntemin iki türünün olduğunu ifade eden Hacak, bunun Hanefî-mütekellimîn türünün Mu'tezile-Mürjî merkezli olan ve dini temellendirme amacının bir devamı niteliğinde olduğunu belirtir. Mütekellimîn usûlünün diğer türü için Eş'arî çevreleri işaret eden Hacak, bu türün fîrû fıkıh ile ilgili olmadığını ve daha önce usûl geleneği de bulunmayan bir kelâm sisteminin sıfırdan ürettiği bir usûl tarzı olduğunu ifade eder. "Yeni" olarak üretilen bu eserlerin başlangıcının ise Bâkılânî'nin *et-Takrîb* eseri olduğunu belirtir. Bu açıklamalar için bk. Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", 1/324.

<sup>51</sup> Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/85; Ayrıca bk. el-Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/34.

<sup>52</sup> Örneğin mütekellimîn yazım yönteminin hususiyetlerinin ele alındığı şu eserlerin ilgili kısımlarında Bâkılânî'ye hiçbir atıf bulunmamaktadır: Abdülvehhab b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984), 446-451; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 39; Mehmed Seyyid, *Usûl-i fikh: Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 52-54; Şu iki eserde ise *et-Takrîb* mütekellimîn metodu ile yazılmış eserler arasında zikredilir: Ebû Hamid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 7; Mustafa Saîd Hın, *Dirâse Târihiyye li'l-fikh ve Usûlih* (Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984), 190-191.

atıfta bulunmamaktadır.<sup>53</sup> Buna karşılık Zerkeşî (ö. 794/1392), ansiklopedik eserinin başında fıkıh usûlü ilminin önemine ve tarihsel serencamına değinirken Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî'ye benzer misyonlar yükleyerek tarihi önemlerini şöyle vurgulamaktadır:

...İmam Şâfiî'den sonra birileri [usûl meselelerini] beyan ettiler, açıkladılar, yaydılar ve şerh ettiler. [Ehl-i] Sünnet'in kâdısı Ebû Bekir b. et-Tayyib ve Mu'tezile'nin kâdısı Abdülcebbar gelinceye kadar (bu böyle sürüp gitti). Bu iki âlim ibareleri genişlettiler, işaretleri çözdüler, mücmel olanları beyân ettiler, müşkülleri de çözdüler.<sup>54</sup>

Zerkeşî bu değerlendirmeleriyle, İmam Şâfiî'den sonra usûl alanındaki telifatın gelişimi bakımından Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'a hususi bir vurgu yapmış ve bu iki âlimin faaliyetlerinin usûl için yeni bir merhale olduğu izlenimini vermiştir. Bu yeni merhalenin belirgin niteliği, usûl konularının kelâmî anlayışa uygun olarak yeniden ele alınmasıdır. Kâdî Abdülcebbar bunu Mu'tezile için yapmışken Bâkılânî'nin bu faaliyeti Eş'arîlik ve daha üst paydada Sünnîlik için başlattığı söylenebilir.<sup>55</sup>

Fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki ayrımın başlangıç noktası, mahiyeti, bu ayrımın tam olarak neyi ifade ettiği ve kriterlerinin ne olduğu hususunda ortak bir kanaatin bulunmadığını ifade etmek gerekir.<sup>56</sup> Bununla birlikte usûlcünün herhangi bir mezhebin görüşünü esas almadan veya herhangi bir fikhî mezhebin görüşlerini temellendirme gayesi gütmeyen yazdığı eserler sonradan sınırları belirlenmeye çalışılan fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki usûl yazıcılığında mütekellimîn yönteminin bir hususiyeti olarak öne çıkar.<sup>57</sup> Ayrımı ifade ederken zikredilen bu husus *et-Takrîb*'de Bâkılânî'nin cümlelerinde şöyle dile gelir:

<sup>53</sup> *et-Takrîb*'in, mütekellimîn metodunun tipik özelliklerini taşıdığını belirten Yetkin, İbn Haldûn'un tasnifinde bu eserin yer almamasını dikkat çekici bir durum olarak ifade eder. İlgili yer için bk. Hacer Yetkin, "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazâralarının Rolü", *Kader* 21/1 (2023), 355; Demir de Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inin kelimacı usûlcülere temel teşkil ettiğini ve *el-Müstasfâ*'nın da bu eserin sistemli bir hali olduğunu ifade ederek İbn Haldûn'un mezkûr tasnifinin yanıltıcı olabileceğini söyler. Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 83.

<sup>54</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Âni (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/6.

<sup>55</sup> Bedir, fıkıh usûlü-kelâm ilişkisini ele aldığı başlıkta fıkıh usûlünü kelâmı uyumlu kılma çabasında hicrî 4. asrın sonu 5. asrın başına işaret eder. Bu tarihlerde Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlerin kelâmî mezheplerinin prensipleri usûl ilkeleri ile uyumlu olacak şekilde usûl eserleri kaleme aldığı belirtilir. Bedir, sonraki literatürde Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî'nin "Kâdî" olarak anılmasının ve kendilerine otorite olarak atıfta bulunulmasının onların kelâm ilkelerini sistematik bir şekilde usûl ilmine uyarlamasından kaynaklandığını ifade eder. İlgili ifadeler için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-23.

<sup>56</sup> Örneğin Başoğlu'nun, fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki yazım tarzının ayırt edilmesinde meslek farkı ve gelenek, fîrû'a isnad edip etmeme şeklinde ifade ettiği iki ölçüte dair değerlendirmeleri için bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 16-17.

<sup>57</sup> Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", 1/317, 323.

Bâb: Usûl-i fikhın herhangi bir fakihin asıllarını [temellendirmesi] veya herhangi bir mezhebe uygun düşmesi gerekmez.

Biliniz ki -Allah sizi muvaffak kılsın- bir görüş, sahibi onu savunduğu için değil, delil ona delâlet ettiği için benimsenir. Bunun için delillerin mezhepler üzerine değil, mezheplerin deliller üzerine bina edilmesi gerekir.<sup>58</sup>

Burada Bâkîllânî açıkça usûldeki meselelerde görüş sahibinin kimliğinin değil delilinin itibara alınması gerektiğini belirtir. Gazzâlî de bir delilin, kuvvetli olması hasebiyle tercih edilmesi gerektiği ve delilin müctehidin tercih etmesiyle güçlenmeyeceği şeklindeki görüşü Bâkîllânî'ye nispet eder.<sup>59</sup> Gerek Zerkeşî'nin konuya dair ifadeleri gerekse Bâkîllânî ve Gazzâlî'nin teyit edici açıklamaları *et-Takrîb*'in mütekellimîn metoduyla yazılmış eserler arasında zikredilmesi için yeterli verileri sağlamaktadır.

Bâkîllânî'nin Basra-Şîraz ve Bağdat hattında yoğun olarak geçen hayatında kendisinden sonra başka beldelere dağılacak pek çok öğrencisi olduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>60</sup> Bâkîllânî'nin öğrencileri arasında Mâlikî fakihi Kâdî Abdülvehhab<sup>61</sup>, Hanefî-Eş'arî Simnânî (ö. 444/1052)<sup>62</sup>, Eş'arî-muhaddis Herevî, devlet ricalinden Samsâmüddeve gibi muhtelif kesim ve ekollerden farklı isimler yer alır. Ancak bu çeşitliliğe rağmen sonraki nesillere usûl ilmindeki etkisinin bizzat talebeleri üzerinden değil de eserleri vasıtasıyla, özellikle Cüveynî kanalı üzerinden gittiği görülmektedir.

#### 4. *et-Takrîb*'in Özeti Olarak *et-Telhîs*

Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'i üzerine yapılan tek ihtisar, Cüveynî'nin *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh* adlı eseridir. Bu nedenle *et-Takrîb*'in günümüze ulaşmayan kısımlarında yer alan konulara dair görüşleri için sıklıkla *et-Telhîs*'e müracaat edilir.<sup>63</sup> Cüveynî, Kündürî'nin (ö. 456/1064)

<sup>58</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/305; Bu pasajın çevirisi için ayrıca bk. Davut İltaş, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 25.

<sup>59</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Nâci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/307; Ayrıca bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2019), 462.

<sup>60</sup> Bâkîllânî'den ders almış meşhûr öğrencilerinin listesi için bk. el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, 20-22.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülvehhâb'ın yazdığı usûl metinleri incelendiğinde Bâkîllânî gibi değil diğer hocası İbnü'l-Kassâr gibi sonrasında fukâhâ metodu olarak isimlendirilecek tarzda usûl yaptığı söylenebilir. Teklifi hükümler, amel-i ehli Medine'nin ve icmânın hücciyetine dair günümüze ulaşmış bu metinler için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fî'l-usûl: Dirâsât ve nusûs fî usûli'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 227-287.

<sup>62</sup> Simnânî'nin Eş'arî ve Hanefî bir âlim olması ile ilgili bk. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 259.

<sup>63</sup> Örneğin Eş'arî mezhebinin oluşum sürecinde bir delil olarak kıyasın mahiyeti ve hücciyetinin incelendiği bir çalışmada konu ile ilgili Bâkîllânî'nin görüşleri için *et-Telhîs* referans verilmiştir. Yazarın bunun sebebine dair açıklamaları için bk. Yasemin Yıkar, *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal

baskılarından dolayı memleketi Nîşâbur'dan 445 yılında ayrıldığı zaman, önce Bağdât'a oradan da Mekke ve Medine'ye gitmiştir. Cüveynî'nin *et-Takrîb* ile tanışması bu yolculuk sırasında Bağdât'a uğramasıyla olmalıdır. Zira *et-Telhîs* adlı eserini Bağdât'tan sonra geçtiği Mekke'de kaleme aldığı rivâyet edilir.<sup>64</sup>

Cüveynî'nin *et-Telhîs* eserinin *et-Takrîb*'in özeti ve yer yer şerhi niteliğinde olduğu söylenebilir. Cüveynî *et-Telhîs*'te *et-Takrîb*'den aynen nakilde hiç bulunmamış, ele aldığı meseleleri kendi cümleleri ile ifade etmiştir. Konuları ele alış, delillendirmesi ve meseleleri aktarım tarzı incelendiğinde Cüveynî'nin ilâve, hazif, takdim-tehir noktalarında *et-Takrîb* üzerinde tasarruflarda bulunduğu söylenebilir. *et-Telhîs* muhakkiki ise bu eserde Cüveynî'nin çok az tasarrufu olduğunu ve Bâkullânî'nin görüşlerine çok fazla muhalefet etmediğini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Ancak muhakkikin bu kanaatinin dayanağını bilemiyoruz. Zira *et-Telhîs* tahkik edildiğinde *et-Takrîb* henüz bulunmamıştı.<sup>66</sup> Çalışmanın bu aşamasında Cüveynî'nin *et-Telhîs*'teki tasarruflarının mahiyeti ele alınacak ve bu tasarruflar *et-Takrîb*'in elimizde mevcut bulunan “*es-sağîr*” versiyonu üzerinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu nokta özellikle Cüveynî'nin tasarruflarından biri olarak zikredeceğimiz “ilâve” kısmında göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bizim ilâve olarak yorumladığımız kısımların, *et-Takrîb*'in *vasît* ve *kebîr* versiyonlarında bulunma ihtimali vardır. *et-Takrîb*'in bu iki versiyonu muhteva açısından daha geniş ve hacim bakımından daha büyüktür. Örneğin fıkıh usûlünün kat'îliğine dair mesele *et-Takrîb*'de yer almazken *et-Telhîs*'te fıkıh ve usûl-i fikhın tanımından sonra bir itiraza cevap olarak söz konusu mesele gündeme gelmektedir.<sup>67</sup> Cüveynî'nin bu meseleyi kendisinin ilâve etmiş olması mümkündür. Ancak bu konuda sarîh bir ifadesi bulunmamaktadır. Bir başka ilâve olarak zikredebileceğimiz umûmun tahsisi ile ilgili meselede ise tahsis edilen miktarın sınırı ile ilgili hususa dair Cüveynî, Bâkullânî'nin ifadelerinin bulunmadığını açıkça belirtir.<sup>68</sup>

*et-Telhîs* adından da anlaşılacağı üzere özet bir eser olduğu için hazifler içermesi normal olmakla birlikte Cüveynî'nin bazı kritik noktalardaki tasarrufları Bâkullânî'nin *et-Takrîb*'deki amacının net olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin Cüveynî, *et-Takrîb*'deki bilgiye dair kısımlarda yalnızca tanımın amacı ve aklın mahiyetine yönelik açıklamalara yer vermiştir. Bâkullânî'nin yaptığı ilim tanımına kısaca yer vermiş, bu kapsamda Mu'tezile'nin tanımını ve Bâkullânî'nin bu tanıma yönelik eleştirilerini hazfetmiştir. *et-Takrîb*'de oldukça detaylı bir şekilde yer alan ilmin kısımları, oluşum şekli, zarûrî bilginin mahiyeti, nazarî bilgiden farkı ve hüsün-kubhun zarûrî bilgilerden olmadığına dair kısımların hiçbiri *et-*

Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3; Benzer durum icmâ ile ilgili şu çalışma için de geçerlidir. Taha Nas, “İcmâ Teorisi ve Bâkullânî'nin Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).

<sup>64</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/35 vd. (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>65</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/18.

<sup>66</sup> Muhakkikin de bu hususa dair ifadeleri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/67.

<sup>67</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/106-107.

<sup>68</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/181.

*Telhîs*'te yer almamaktadır. Eserin başında yer alan fikhın tanımı ve şer'î hüküm ile delil arasındaki ilişkiye dair *et-Takrîb*'deki ifadeler de *et-Telhîs*'te bulunmaz. Bu açıdan Bâkullânî'nin bilgi teorisinin yalnızca *et-Telhîs* üzerinden takip edilmesi, kapsayıcı olmayan sınırlı sonuçlar verecektir.<sup>69</sup> İlme dair hususları özetle aktaran Cüveynî'nin delil ile ilgili hususları daha ayrıntılı ele aldığı görülür. *et-Takrîb*'de yer alan delil tanımını aynen aktarmış, delil kavramından türeyen medlûl, medlûlün leh, müstedil gibi kavramların da tanımlarına yer vermiştir.<sup>70</sup> Nazar konusunda her iki eser paralel ilerlerken, *et-Takrîb*'de daha tafsilatlı yer alan delil-emâre ayrımı *et-Telhîs*'de özetlenmiştir.<sup>71</sup>

Bâkullânî, *et-Takrîb*'de mükellefin fiilleri meselesinde esas konu olan “teklif”e geçmeden evvel, fiilin anlamını açıklamakta, fiilden kastedilenin kullar söz konusu olunca “kesb” olduğunu belirtmektedir. Fıkıh usûlü kapsamında ele alınan şeyin fiilin mevcut veya hâdisliği değil kesbedilmiş olması olduğunu ifade etmektedir. Burada Mu'tezile'nin fiil tanımını eleştirmekte ve çeşitli itirazlar getirmektedir. Böyle bir girişten sonra teklif konusunu ele almaya başlayan Bâkullânî'nin aksine Cüveynî *et-Telhîs*'te teklifin manasını vererek konuya başlamış, Bâkullânî'nin ele aldığı fiil ve kesb ile ilgili meselelere, eserin ilerleyen kısımlarında kısaca değinmekle yetinmiştir.<sup>72</sup> Cüveynî bu bahisleri kelâm ilminin meseleleri olarak görmüş ve bu konuların detayı için kelâm eserlerini işaret etmiştir. Ancak Bâkullânî'nin sistematiğinde bu meselelerin konuların başında ele alınmasının hususi bir önemi bulunmaktadır. Bâkullânî meseleleri ele alırken kelâma taalluk eden konuların ayrıntılarını buna dair eserlere ircâ ederek usûl ile ilişkili gördüğü kısımları ele almakta ve hangi noktada usûl ile ilgisinin başladığını belirtme ihtiyacı hissetmektedir. Bâkullânî'nin her iki ilmin sınırlarına işaret eden açıklamalarının *et-Telhîs*'te hazfedilmiş olması konunun bu boyutunun tespitini zorlaştırmaktadır.

*et-Takrîb*'de usûl-i fıkıhta delil ile hareket etmenin gerekli olduğu ve bu ilmin farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olduğuna dair bâblar *et-Telhîs*'te hazfedilmiştir. Özellikle Bâkullânî nezdinde usûlün anlamını ve yazdığı eserdeki metodunu ifade eden bâbın çok önemli olduğunu belirtmek gerekir. Cüveynî, usûl-i fıkıh konularının nasıl bir tertip ile ele alınacağına dair fasıldaki açıklamaları faydadan uzak gördüğü için ele almayacağını açıkça ifade eder.<sup>73</sup> Bâkullânî'nin hitap ile ilgili hususlara başlarken yer verdiği kelâm-ı nefisî meselesini Cüveynî'nin, emir bahislerinin önüne alması, *et-Telhîs*'te dikkat çeken tasarruflarından biridir.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Bu hususları karşılaştırmak için bk. Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/174-201; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/107-114.

<sup>70</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/202-210; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/115-122.

<sup>71</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/221-227; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/131-133.

<sup>72</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/232-239; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/146.

<sup>73</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/174.

<sup>74</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/317-318; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/239-242.



Cüveynî'nin tasarruflarını görmek adına örnek kabilinden zikredilen bu hususlar çoğaltılabilir. Burada bir fikir vermesi açısından yalnızca mukaddime kısımlarındaki bahisler karşılaştırılmıştır. Buna göre *et-Telhîs*'in, Bâkullânî'nin özellikle *et-Takrîb*'in henüz ortaya çıkmayan kısımlarında yer alan görüşlerinin bilgisini edinmek için bir avantaj sağlasa da Bâkullânî'nin inşa ettiği usûl sisteminin anlaşılmasına etki eden kimi tasarrufları açısından bir dezavantaj arz ettiği söylenmelidir.

### 5. *et-Takrîb*'in Sistematik Bir Hali Olarak *el-Müstasfâ*

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* eserinin başında üç mukaddime bulunmaktadır. İlk mukaddimedede -ki bu müellif mukaddimesi olup diğer ikisi kitabın mukaddimesi ve mantık mukaddimesidir- yaptığı ilimler taksiminde akıl ve sem'in bir arada bulunduğunu ve ilimlerin en şereflişinin fıkıh ve fıkıh usûlü olduğunu belirtmektedir. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-i sa'âdet* gibi eserlerden sonra *el-Müstasfâ*'yı yazdığını belirten Gazzâlî, hacim olarak uzun veya kısa olmasından kaçındığı bir eser kaleme almak istediğini ifade eder. Eserinde farklı bir sistem geliştirdiğini ve bu sistem sayesinde okuyucunun daha ilk andan usûl ilminin maksadını daha kolay anlayabileceğini belirtir.<sup>75</sup> “*Semere*”, “*müsmir*”, “*müstesmir*” ve “*turuku'l-istismâr*” şeklinde “*semere*” metaforu üzerinden fıkıh usûlünü dört ana bölüme ayıran Gazzâlî'nin bu tasnifi *el-Müstasfâ*'nın orijinal bir yönüdür. Bununla birlikte bu taksimde yer alan hususların içeriği incelendiğinde *et-Takrîb* ile büyük oranda benzerlikler olduğu görülmektedir.

*el-Müstasfâ*'nın “*semere*” şeklindeki birinci ana bölümü büyük oranda *et-Takrîb*'de Bâkullânî'nin fıkıh usûlü tanımında yer alan kavramlardan hareketle ele aldığı mukaddimedeki bilgileri ihtiva etmektedir. Gazzâlî, Bâkullânî'nin şer'î hükme dair ele aldığı meseleleri “*hüküm*”, mükellefe dair ele aldığı meseleleri “*mahkûmun aleyh*”, mükellefin fiillerine dair meseleleri ise “*mahkûmun fih*” başlıkları altında incelemiştir. Hükümün rükünlerinden biri olan “*hâkim*”e dair Gazzâlî'nin ifadelerinin mefhûmu da *et-Takrîb*'te farklı bağlamlarda yer alan Bâkullânî'nin açıklamaları ile paraleldir.<sup>76</sup>

İkinci ana bölüm olan ve Gazzâlî'nin “*müsmir*” adını verdiği hükümlerin delillerine dair hususlar incelendiğinde şunlar ifade edilebilir: Birinci asıl olarak ifade ettiği “Kitabın Hakikati ve Manası” ile ilgili fasılda Gazzâlî'nin kelâm-ı nefsiye dair açıklamaları, bu konuda delil olarak getirdiği âyetler ve Allah'ın kelâmı ile insanların kelâmının birbirinden farkına dair ifadeleri *et-Takrîb*'deki konu ile ilgili pasajların özetlenmiş halidir.<sup>77</sup> Burada şu hususu ifade etmek gerekir ki Gazzâlî, Bâkullânî'den farklı olarak “kelâm”ın müşterek bir lafız olduğunu,

<sup>75</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 32-33; *el-Müstasfâ*'nın sistematğine dair bilgiler için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İsam yayınları, 2017), 203-204; Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh*, 219-220.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 183-184; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/183-184.

<sup>77</sup> Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 224-225; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316, 317, 336.

ibâreler ve bu ibârelerin medlûlü şeklinde iki anlamının bulunduğunu ifade eder. Bâkılânî ise kelâmın hakikatının nefiste kâim mana olduğunu ve bu manaya delâlet eden ibârelere kelâm denmesinin mecazen olduğunu açıkça belirtir. Bâkılânî'nin hitabın hükme delâletinin kelâmî ve lügavî zeminini inşa etmeye yönelik ele aldığı meselelerin bir kısmına Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da birinci asıl olan Kitap bölümünde, diğer kısmına üçüncü ana bölüm olan “*turuku'l-istismâr*”da yer vermiştir. Gazzâlî, Kur'an'da mecazın varlığı, Kur'an'ın Arapça olmayan sözcükleri barındırması, Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin anlamı şeklinde doğrudan Kur'an ile ilgili hususlara, hükümlerin ilk delili olan Kitap başlığında yer vermeyi tercih etmiştir. Dillerin kökeni, dilin kıyas yoluyla sabit olup olmaması, örfî ve şer'î isimler, müfid kelâmın anlamı, hitapla muradın anlaşılması ve hakikat-mecaza dair hususları ise üçüncü ana bölümde “*manzûm ile istidlâl*” başlığı için mukaddime olarak ele almıştır. Zikredilen bu meselelerin tamamı Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inde Kitap ve Sünnette varit olan hitabın anlaşılmasına yönelik ele aldığı mukaddimede geçmektedir. Gazzâlî, bu hususları çoğunlukla *et-Takrîb*'den özetlemiştir.<sup>78</sup>

Gazzâlî'nin hükmün delilleri kapsamında yer verdiği nesih konusu ile Sünnet, kıyas ve icmâ delilleri *et-Takrîb*'in henüz bulunmayan kısımlarında yer alır. Bu nedenle söz konusu meseleleri iki eser arasında karşılaştırma imkânı bulunmamaktadır. Gazzâlî'nin “mevhum deliller”den biri olarak yer verdiği istihsân konusu ise *et-Takrîb*'in son yayınlanan kısmında yer almaktadır. Gazzâlî de istihsân konusuna Bâkılânî gibi İmam Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşünü ifade ederek başlamaktadır. İstihsânın anlamlarına dair açıklamaları ve bu delili kabul edenlerin öne sürdüğü üç gerekçe *et-Takrîb*'de aynen yer almaktadır.<sup>79</sup> Gazzâlî'nin mevhum deliller arasında zikrettiği şer'u men kablenâ, sahabe kavli ve istislâh delillerinin *et-Telhîs*'teki içerik dikkate alınır, *et-Takrîb*'de yer almayan konular olduğu söylenebilir. Burada Bâkılânî'nin bu hususlara *et-Takrîb*'in diğer versiyonlarında yer vermiş olması, Cüveynî'nin bu hususları *et-Telhîs*'te hazfetmesi ve *et-Takrîb*'de müstakil başlık altında olmasa da bu meselelere farklı bağlamlarda değinilmiş olması ihtimallerinin de bulunduğunu söylemek gerekir.

*el-Müstasfâ*'daki üçüncü ana bölüm olan “*turuku'l-istismâr*” yani delillerden hüküm çıkarma kısmı incelendiğinde şunları söyleyebiliriz: Lafzın manzûmundan, mefhûmundan ve ma'kûlünden hüküm elde etme yöntemlerinin incelendiği bu kısımlarda manzûm ile istidlâlin mukaddimesinin muhtevası *et-Takrîb*'deki ilgili konu başlıklarından oluşmaktadır. Bâkılânî'nin örnek kabilinden yer verdiği hususları Gazzâlî'nin kimi zaman daha üst bir başlık altında toplamayı tercih ettiği görülür. Örneğin Bâkılânî'nin farklı konular bağlamında ele aldığı mücmelliği ihtilâflı olan âyetleri ve buna dair hususları Gazzâlî, “*Mücmel-Mübeyyen*”

<sup>78</sup> Bu hususlarda Bâkılânî'nin Gazzâlî'ye tesiri konusunda ayrıca bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 30-42.

<sup>79</sup> Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 463-469; Bâkılânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 345-360.

şeklinde bir bâb altında toplamayı tercih etmiştir. Bâkullânî her ne kadar mücmel ve mübeyyene dair açıklamalara yer verse de bunları tek bir başlık altında toplamamıştır.<sup>80</sup> Öte yandan Bâkullânî'nin umûm-husûs konularından sonra yer verdiği "Beyân" meselesini Gazzâlî, manzûm ile istidlâl kısmında ele almayı tercih etmiştir.

Üçüncü bölümde yer alan emir-nehîy, umûm-husûsa dair meseleler *et-Takrîb*'deki ilgili konular ile karşılaştırıldığında Gazzâlî'nin bu hususlara dair ele aldığı görüşler, meseleleri temellendirmesi ve konu ile ilgili açıklamalarının büyük oranda *et-Takrîb* ile paralel olduğu görülmektedir. Örneğin umûmun bir sîgası olup olmadığı hususundaki görüş ayrılığında Gazzâlî'nin umûmu kabul edenlere dair yer verdiği görüşler ve bu kimselerin öne sürdükleri deliller ve bu delillerin nakzedilmesine yönelik açıklamaların kaynağı Bâkullânî'nin *et-Takrîb*'deki ilgili ifadeleridir.<sup>81</sup> Bununla birlikte Gazzâlî kimi zaman *et-Takrîb*'de yer alan meseleleri farklı yerlerde incelemeyi tercih etmiştir. Örneğin Bâkullânî'nin emir-nehîy konusunda ele aldığı muhayyer vâcibe dair hususları Gazzâlî teklifi hükümleri tanımladıktan sonra ele almıştır.<sup>82</sup> Yine Bâkullânî'nin emir-nehîy bağlamında yer verdiği şu hususları Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da umûm-husûs ile ilgili kısımda ele almıştır: Emirlerin kapsamına kadın, erkek, köle ve hür kimselerin girmesi, erkeklere yönelik hitaba kadınların da dâhil olması, ümmete yönelik hitaba Hz. Peygamber'in dâhil olup olmaması.<sup>83</sup>

*el-Müstasfâ*'daki dördüncü ana bölüm olan "müstesmir" yani müctehid bölümünde yer alan ictihadın tanımı,<sup>84</sup> kelâmî, usûlî ve fikhî konulardaki kat'î olan hususlarda doğrunun tek olmasının detaylandırılması,<sup>85</sup> ictihadda hata-isabet konusunda Câhiz (ö. 255/869) ve Anberî'nin görüşlerinin değerlendirilmesine dair ifadeler ilk bakışta iki eser arasında ciddi bir benzerlik olduğunu gösterir.<sup>86</sup> Yine bu bölümde yer alan tercîhu'l-ille kısmı *et-Takrîb*'in ilgili kısımları ile paraleldir.<sup>87</sup> Gazzâlî'nin illetlerin tercihi ile ilgili zikrettiği yirmi vecih *et-Takrîb*'in ilgili bölümünden özetle aktarılmıştır.

Mütekaddimîn dönem kelâmcı usûlcülerin delâlet anlayışını dakik bir şekilde tahlil ettiği doktora çalışmasında İltaş, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* eserinin Bâkullânî'nin *et-Takrîb*'inin sistematik bir özeti sayılabileceğini ifade etmektedir.<sup>88</sup> Aynı zamanda *el-Müstasfâ*'nın çevirisini yapan Apaydın da ilgili maddede eserin büyük oranda Bâkullânî'nin *et-Takrîb*'i ve Cüveynî'nin

<sup>80</sup> Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 504-513; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/344-348, 370, 371.

<sup>81</sup> Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 600-610; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/16-49.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 151-154; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/147-167.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 639-641; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/173-181.

<sup>84</sup> Karşılaştırmak için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 895; Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 377.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 910-911; Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 378-379.

<sup>86</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 913-914; Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 386-390. Câhiz'in konu ile ilgili görüşüne bir usûl eserinde ilk defa yer verilmesinin *et-Takrîb* ile başladığını belirten muhakkik, bu konuda *el-Müstasfâ*, *el-Mahsûl*, *el-İhkâm* gibi eserlerin onu takip ettiğini ifade eder.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 991-1001; Bâkullânî, *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd*, 297-317.

<sup>88</sup> İltaş, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı*, 39.

*et-Telhîs*'inden faydalanılarak kaleme alındığını belirtir.<sup>89</sup> Burada dört ana bölüm üzerinden ortaya koyduğumuz iki eser arasındaki benzerlikler bunların haklı tespitler olduğunu göstermektedir. Ancak burada bizim de başlığa yansıttığımız “*el-Müstasfâ*’nın daha sistematik olması” özelliğine dair şunu ifade etmek gerekir: *et-Takrîb*’e göre *el-Müstasfâ*’nın daha sistemli bir görüntü arz edişi, müellifi tarafından eserde takip edilen yöntemin açıkça ifade edilmesinden ileri gelir. *et-Takrîb*’de böyle bir açıklama yer almamaktadır. Ancak yazarı ifade etmese de her eserin kendi içinde bir sisteminin bulunduğu izahıta varestedir. *el-Müstasfâ*’dan yaklaşık yüz yıl önce kaleme alınmış *et-Takrîb*’in de kendi içinde bir sisteminin olduğunu söylemek gerekir.

## Sonuç

Kelâmcı bir usûl âlimi Bâkılânî’nin ve onun *et-Takrîb ve'l-irşâd* eserinin usûl alanındaki çalışmalara konu olması nispeten yenidir. Literatürdeki çalışmaların daha çok Bâkılânî’nin kelâmî yönüne yoğunlaştığı görülmektedir. Bâkılânî ve onun *et-Takrîb* eserinin merkeze alındığı bu çalışma, onun usûl ilminde önemli bir konumunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bâkılânî, amelde Mâlikî mezhebine mensuptur. Bununla birlikte usûl eserinde İmâm Eş'arî’nin temel prensiplerini sistemli bir şekilde takip etmiştir. Bu yönüyle Eş'arîlik için diğer iki önemli âlim olan İbn Fûrek ve İsferyânî’den farklılaşmaktadır. Bâkılânî’nin kaleme aldığı *et-Takrîb*, dönemin Mâlikî âlimlerinin eserlerinden de farklıdır. Bu açıdan *et-Takrîb*’in kendisinden önce dayandığı bir yazım geleneği olmadığı söylenebilir. Kelâmî arka plana sahip bu eser Mu'tezile'nin karşısında konumlanmakta ve daha geniş paydada Ehl-i Sünnet için kurucu bir usûl metni olma özelliği taşımaktadır. Böyle olmakla birlikte mütekellimîn usûl yazım yönteminde kendisine çok az atıf yapılmaktadır. Bunun İbn Haldûn’un konuya dair eksik ve yanıltıcı ifadeleri, *et-Takrîb*’in geç bir dönemde bulunmuş olması ve bu yüzden akademik çalışmalarda incelenmesinin ihmal edilmesi ile ilgili olabileceği sonucuna varılmıştır.

## Kaynakça

- Ahmed, Şâyib Firâs Abdülhamit. *el-Arâu'l-Usûliyye li Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkılânî fi'l-Mukaddimâti'l-Usûliyye ve Delâlati'l-Elfâz ve Avâridiha* (Câmiatu Âli 'l-Beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi*. Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963.

<sup>89</sup> Yunus Apaydın, “*el-Müstasfâ*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/125.

- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Seyyit Osman. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveş. Kuveyt: el-Evkâf ve's-Şûuni'l-İslamiyye, 2015.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Cüz'un mine't-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdu'l evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-Kütubi's-Sekâfiyye, 1987.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bozyel, Şuheda. *İlahî Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkullânî'nin Usul Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmîatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Çelik, Ahmet. "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkullânî ve Cüveynî'nin Etkileri". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Demir, Hilmi. "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.
- Dündar, Abdulhamit. *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984.
- Eşit, Davut. *IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horsan'da Şâfiî Fıkıh Usûlüünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Nâci es-Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Güman, Osman. *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Hacak, Hasan. "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Hın, Mustafa Saîd. *Dirâse Târihiyye li'l-Fıkh ve Usûlih*. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî. *Mukaddime fi nuket min usûli'l-fıkh (Mecmuu resâil min Usûli'l-Fıkh'ın içinde)*. Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-Mukaddime fi'l-usûl: Dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fıkhî'l-Mâlikî*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usûlcüilerin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa'îd Ahmed E'râb. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kesgin, Hafsa. "Bâkullânî ve et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağır İsimli Usûl Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İsam yayınları, 2017.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. ed. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkullânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).
- Onuş, Muhammed Usame. *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sânû, Kutub b. Mustafa. *Arâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkullânî ve Eseruhâ fi İlmi Usûli'l-fıkh*. Riyâd: Câmiatu'l-Melik Suûd, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i fıkh: Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

- Şa'ban, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 3 (2021).
- Şen, Muhammed Seyyit. "Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkullânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 243-261.
- Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşûl Al-Fıkh Between Al-Shâfi'î and Al-Jaşşâş During the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. Santa Barbara: University of California Santa Barbara, Doktora Tezi, 2014.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Yamanus, Ayşe Nur. *Eş'arî Hadis Ekolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yetkin, Hacer. "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkh Münazâralarının Rolü", *Kader* 21/1 (2023), 350-377.
- Yıkar, Yasemin. *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkh Usûlünde el-Bâkullânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yılmaz, Ayşegül. *Fıkh Usûlünde Husûn-Kubuh -El-Mu'temed ve el-Müstasfâ Karşılaştırması Işığında-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

## Bir Râvî Olarak Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri\*

Tâvûs b. Kaysân as a Narrator and His Place in Hadith Science

*Furkan YÜKSEL\*\**

### Öz

Yemen’de doğan Tâvûs b. Keysân, (ö. 106/725) farklı bölgelerdeki ders halkalarına katılarak ilmî gelişimini tamamlamış ve Mekke’de h. 106 yılında vefat etmiştir. O, h. 1. asır hadis râvîlerinden biri olarak tanınır ve hadis ilminin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. “İmâm”, “fakîh” ve “hâfız” unvanlarıyla anılan Tâvûs, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve İbn Ömer (ö. 73/692) gibi muksirûn sahâbîlerin ilminden istifade ederek, onların önemli talebeleri arasında yer almıştır. Tabiîn neslinin önde gelen simalarından Tâvûs, özellikle İbn Abbas’ın meclisinde uzun süre kalmış ve onun ashabı arasında kabul edilmiştir. Hac vesilesiyle Harem-i Şerife devamlı gelip giden Tâvûs’un ilmi gelişimine Yemen’den ziyade Mekke’nin önemli katkı sağladığı anlaşılmıştır. Kendisinden en çok rivayette bulunan oğlu dışında daha çok Mekke’de talebe yoğunluğu yakalamıştır. Netice itibariyle bu çalışma, Yemen ve Mekke ilim dünyasını somut olarak değerlendirmek amacıyla Hz. Peygamber’in sünnetinin aktarılmasında önemli bir rol oynayan tabiîn âlimlerinden Tâvûs b. Keysân’ın hadisçiliğini inceleyecektir. Bu çerçevede Tâvûs’un hayatı, ilmî kişiliği, hadis ilmindeki yeri, hadislerin yazılması ve imhası, lafzen rivayet vb. hadis meselelerine bakışı, hoca-talebe ilişkileri, ilmî seyahatleri, cerh ve tadil durumu ve rivayetleri farklı açılardan detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Tâvûs’un tabiînin önde gelen ilmî şahsiyetlerinden biri olduğu ve özellikle İbn Abbas’ın birçok rivayetinin günümüze intikal etmesinde ve onun bakış açısının aktarılmasında önemli bir rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Tâvûs’un farklı kimselerden elde ettiği ilmi, oğlu Abdullah aracılığıyla sonraki nesle taşınmıştır. Tâvûs’un hadis ilmindeki yerini ve etkisini belirlemeye çalışan bu çalışmada kaynak taraması yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın ana kaynakları arasında tarih ve tabakât eserleri bulunmakla birlikte modern çalışmalar ve araştırmalar da incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tâvûs b. Keysân, İbn Abbas, Tâbiîn, Yemen, Mekke.

---

\* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2017 yılında Prof. Dr. Hasan Cirit danışmanlığında yaptığım “Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri” isimli yüksek lisans tez çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ORCID: 0009-0003-4459-7072, [furkanyuksel@ohu.edu.tr](mailto:furkanyuksel@ohu.edu.tr), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/07/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 17/09/2024, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2024.



## Abstract

Tâvûs b. Kaysân (d. 106/725) was born and raised in Yemen, but he completed his scholarly development in various regions and died in Mecca in 106 hijri. He is recognized as one of the prominent hadith scholars of the first hijri century and played a significant role in the development of hadith sciences. Tâvûs was referred to with titles such as “İmam,” “Fakih,” and “Hafız” and he was one of the distinguished students of prominent companions like Ibn Abbas (d. 68/687-88), Ibn Umar (d. 73/692), and Abu Huraira (d. 58/678). A leading figure among the Tabiîn generation, Tâvûs particularly remained in Ibn Abbas’s circle for an extended period and was considered among his disciples. Although Tâvûs frequently traveled (rihla) to the Haram in Mecca for pilgrimage, it is understood that Mecca significantly contributed to his scholarly development more than Yemen. He attracted a substantial number of students in Mecca, aside from his son, who was his primary transmitter. This study aims to evaluate the scholarly environments of Yemen and Mecca by examining the hadith scholarship of Tâvûs b. Keysân, who played a crucial role in transmitting the Sunnah of the Prophet Muhammad, the second source of Islam. The study will delve into Tâvûs’s life, scholarly personality, position in hadith sciences, views on issues like the writing and destruction of hadiths, verbatim transmission, his teacher-student relationships, scholarly travels, jarh wa al-ta’dil status, and his narrations from various perspectives. The research concludes that Tâvûs was a leading muhaddith of the Tabiîn generation and played a significant role in transmitting many of Ibn Abbas’s narrations and thought processes to future generations. Furthermore, the knowledge he obtained from various individuals was passed down to subsequent generations through his son Abdullah. This research aims to determine Tâvûs’s place and influence in hadith sciences by employing a literature review methodology. The main sources of the study include historical and biographical works, as well as modern studies and research.

**Keywords:** Hadith, Tâvûs b. Kaysân, Ibn Abbâs, Tabiîn, Yemen, Mecca.

## Giriş

Hicrî 1. asır Hz. Peygamber’in sahâbîlerinin ve kibarî tâbiîninin yaşadığı, İslam tarihinin önemli bir dönemi olarak öne çıkmaktadır. Bu zaman diliminde hadis rivayeti ve bu rivayetlerin kuralları şekillenmeye başlamış, Hz. Peygamber hadislerin doğru aktarımı konusunda sahâbîleri teşvik etmiştir.<sup>1</sup> Tâbiîn nesli ise sahâbîlerden aldıkları bilgileri sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu dönemde meydana gelen fitne hadiseleri sebebiyle siyasî ve itikadî gruplaşmalar oluşmuş ve hadis uydurmacılığı faaliyetleri artış göstermiştir.<sup>2</sup> İnsanlar arasında güven duygusu kaybolduğundan isnad ve cerh-ta’dil çalışmalarının önemi artmıştır.<sup>3</sup> Bu dönemde ortaya çıkan önemli tartışmalardan biri de hadislerin kitâbeti meselesidir. Hz. Peygamber’den hem müsbet hem de olumsuz rivayetlerin gelmesi, sahâbe ve tabiîn’in bir kısmı

<sup>1</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 42.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrıncı, “Fitne” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996), 13/158.

<sup>3</sup> Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 53-57.

hadislerin yazılmasını desteklerken diğerleri karşı çıkmıştır.<sup>4</sup> Ancak hadisleri kayıt altına alanların, sonraki nesle yazılı malzeme bırakmaktan ziyade ezberlerine yardımcı olması amacıyla bu faaliyet içerisinde oldukları bilinmektedir.<sup>5</sup>

Yemen, İslamiyet öncesinde ve sonrasında önemli bir kültürel ve dini merkez olmuştur. Hz. Peygamber'in "İman Yemenlidir, hikmet de Yemenlidir"<sup>6</sup> şeklindeki ifadesi, Yemen'in hadis tarihi açısından önemini vurgular. Birçok önemli muhaddis, Yemen'e ilmî seyahatlerde bulunmuş ve buradan hadis öğrenmişlerdir.<sup>7</sup> Yemen'de doğup büyüyen Tâvûs, Yemen ve Mekke ilim dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Tâvûs her ne kadar Yemen'de doğup büyüye de Haremeyn bölgesi onun ilmî gelişimi noktasında önemli bir merkez olmuştur. Zira her yıl hacca giden Tâvûs burada birçok sahâbîyle görüşmüş onlardan hadis dinlemiştir.<sup>8</sup> Özellikle de İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi muksirûn sahâbîlerin ilim meclislerine katılmıştır. Öyle ki İbn Abbas'ın ve Ebu Hureyre'nin ashapları (en yakın talebeleri) arasında sayılmıştır.<sup>9</sup> Tâvûs İbn Abbas'tan aldığı birçok rivayeti kendisinden en çok nakilde bulunan oğlu Abdullah dışında yine Mekke'deki talebeleri vasıtasıyla sonraki nesle taşımıştır. Yemen ve Mekke'de kadılık müftülük gibi görevlerde bulunan Tâvûs'un yaşadığı dönem itibariyle önde gelen tabiînden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Tâvûs'un kendi döneminde önemli ilmi şahsiyetlerden olması, hakkında araştırma yapılmasını gerekli kılmıştır. Literatür taraması yöntemiyle yapılan bu çalışmada Tâvûs'un hayatı, ilmi kişiliği, hadis ilmindeki yeri, hadislerin yazılması ve imhası, lafzen rivayet vb. hadis meselelerine bakışı, hoca-talebe ilişkileri, ilmî

<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığına dair rivâyetler için bk.Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, thk. Yûsuf el-'Uş (y.y.: Dârü İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 29-48. Yazılmasını müsaade ettiğine dair nakiller için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, 64-113.

<sup>5</sup> Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmla Geleneği", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler*, (2011), 41.

<sup>6</sup> Buhârî, "Menâkıb", 1; "Meğâzî", 74; Müslim, "İman", 82. Bu rivayetle alakalı geniş bilgi için bk. Ayşe Esra Şahyar, "İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir" Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", *Hadis Tetkikleri Dergisi X/1* (2012), 7-33.

<sup>7</sup> Hicri ikinci asır özelinde Yemen'e yapılan rihlelere dair veri için bk.Hatice Demirci, *Hicrî İkinci Asırda Yemen'de Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 43.

<sup>8</sup> Ebû'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 13/361; İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Ali b. Mes'ûd Ömer Selâmî (Beyrût : Dâru Sadır, 1996), 5/9; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru al'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/47.

<sup>9</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/17, 39; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/9; İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd Ali Muhammed Muavvid (Beyrût, 1995), 2/330; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*. (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,.) 5/333.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dımaşki el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (y.y., 1969), 1/24.

seyahatleri, cerh ve tadil durumu ve rivayetleri farklı açılardan ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

Çalışmanın ana kaynakları arasında tarih ve tabakât eserleri bulunmaktadır. Tâvûs'un rivayetlerinin, hoca ve talebelerinin tespitinde *Kütüb-i sitte* temel kaynaklardan olmuştur. Ayrıca modern akademik çalışmalar ve araştırmalar da bu çalışmanın temel kaynakları arasında yer almıştır. Ülkemizde Tâvûs b. Keysân ile ilgili doğrudan akademik çalışmalar yapılmamış<sup>11</sup> olsa da Arap dünyasında birkaç önemli araştırma gerçekleştirilmiş ve bunların bazılarında faydalanılmıştır. İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkâdir, *Fıkhü Tâvûs b. Keysân* isimli bir yüksek lisans çalışmasında onun fikhî görüşlerini derlemiş ve bunu sonra kitap olarak yayımlamıştır.<sup>12</sup> Bu eser, Tâvûs'un fikhî görüşlerinin tespitinde başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca Abdullah Osman Ahmed *Tâvûs b. Keysân el-Yemânî: Merviyâtühû ve âsâruhû fi't-tefsîr*<sup>13</sup> adlı bir yüksek lisans tezinde Tâvûs'un tefsir ilmindeki yerini belirlemeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra, Tâvûs hakkında daha başka çalışmalar da yapılmıştır.<sup>14</sup> Bununla birlikte doğrudan olmasa da dolaylı olarak Tâvûs'la ilgili bilgiler bazı araştırmalarda yer almıştır. Mustafa Canlı'nın *Hicrî İlk Üç Asırda Yemen'de Hadis*, Hatice Demirci'nin *Hicrî İkinci Asırda Yemen'de Hadis* çalışmaları bunlardan bazılarıdır.<sup>15</sup> Bu makalede ise literatür taraması yöntemiyle tarih ve tabakât eserlerinde yer alan Tâvûs'la alakalı bilgiler toplanarak hadis ilmindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca Tâvûs'un *Kütüb-i sitte* rivayetleri incelenerek isnatlar üzerinden hoca talebe ilişkileri tespit edilmiştir. Bu tespit Cevâmiu'l-Kelîm isimli hadis programından istifade edilmiştir. Daha sonra bu veriler tarih ve tabakât kitaplarından elde edilen bilgilerle karşılaştırılarak yakın hoca ve talebeleri ortaya çıkarılmıştır. Tâvûs'un daha çok kimin halkasından istifade ettiğinin ve bu ilmi, hangi bölgedeki talebeleri aracılığıyla sonraki nesle aktardığının mülâhazası yapılmıştır.

<sup>11</sup> Bu hususta Tâvûs'la alakalı olarak bir DİA maddesi bir de akademik olmayan bir çalışmadan söz edilebilir. Bk. Abdullah Kahraman, "Tâvûs b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); M. Sadık Faruki, *Dervişlerin Gözdesi Tavus Bin Keysan*, (Nun Yayıncılık, 2008).

<sup>12</sup> İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkâdir, *Fıkhü Tâvûs b. Keysân* (Riyad, 2006).

<sup>13</sup> Abdullah Osman Ahmed, *Tâvûs b. Keysân el-Yemânî: Merviyâtühû ve âsâruhû fi't-tefsîr* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

<sup>14</sup> Ahmed el-Hâc Ali Ahmed, *el-İmâm Tâvûs b. Keysân ve Fıkhühû fi'l-mu'âmelât*, (Nablus: Câmîatü'n-necâh el-vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1944); Sâmî Muhammed Hasan Deyûlî, *el-İmâm Tâvûs ve ârâ'ühû fi fıkhî'l-'ibâdât ve'l-büyû'* (Medine: el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi 1989); Ahmed Abd Ömer ed-Deylemî, *Tâvûs b. Keysân ve ârâ'ühû'l-fıkhîyye* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

<sup>15</sup> Mustafa Canlı, *Hicrî İlk Üç Asırda Yemen'de Hadis* (İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2017); Demirci, *Hicrî İkinci Asırda Yemen'de Hadis*.

## 1. Hayatı

Tâvûs b. Keysân'ın tam adı kaynaklarda “Ebû Abdurrahmân Tâvûs b. Keysân el-Hemedânî el-Yemenî el-Cenedî el-Hımyerî el-Ebnâvî el-Havlânî”<sup>16</sup> şeklinde zikredilmektedir. Tâvûs'un doğum tarihi, kaynaklarda net bir şekilde belirtilmemesi veya çeşitli tarihlerin verilmesi sebebiyle net olarak tespit edilememektedir. Ziriklî (1893-1976), onun h. 33 yılında doğduğunu ve h. 106 yılında vefat ettiğini zikreder.<sup>17</sup> Nevevî ö. 676/1277) de Tâvûs'un ortalama yetmiş yıl yaşadığını hesap ederek yine bu tarihlerde doğduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Bununla birlikte bazı kaynaklar onun doksan yıl yaşadığını ve h. 106 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda doğum yılının h. 16 olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş, Zehebî'nin (ö. 748/1348) Tâvûs'un Hz. Osman'ın hilafet yıllarında veya daha öncesinde doğmuş olabileceği yönündeki ifadesiyle<sup>20</sup> de uyum arz etmektedir. Netice olarak bu farklı rivayetler, Tâvûs'un doğum tarihi hakkında kesin bir sonuç vermese de onun erken İslam tarihinin önemli isimlerinden biri olduğunu ve en iyi ihtimalle Hz. Osman'ın hilafeti döneminde dünyaya geldiğine işaret etmektedir.

Tâvûs b. Keysân, h. 1. asırda yaşamış tabiîn âlimlerindedir. Yemen'in Cened şehrinde doğup, hayatının büyük bir kısmını bu bölgede geçirmiştir.<sup>21</sup> Ancak ilim ve ibadet amacıyla sık sık Mekke ve Medine'ye seyahatlerde bulunmuş ve bu şehirlerde çeşitli dönemlerde uzun süreler geçirmiştir. Hac mevsiminde her sene Mekke'ye uğradığı ve toplamda kırk kez hac için bu kutsal şehre gittiği kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca ilmî çalışmalar için de Mekke'ye Abdullah b. Abbas'ın yanına seyahat ettiği bilinmektedir.<sup>23</sup> Tâvûs'un doğumunun Hz. Ömer veya Hz. Osman'ın hilafet yıllarına denk gelmesi nedeniyle, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan fitne olaylarına tanıklık ettiği bilinmektedir. Fitne ortamının sebep olduğu kargaşadan uzaklaşmak amacıyla insanlarla ve devlet yetkilileriyle fazla ilişki kurmaktan kaçınmıştır.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (Beyrût: Dâru Sadır, 1968), 5/537; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani (Beyrût: 1400), 1/122; Mizzî, *Tehzîb*, 13/357.

<sup>17</sup> Ziriklî Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşki, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikun* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 3/224.

<sup>18</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/251.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beyrût, 1407), 4/365; Mizzî, *Tehzîb*, 13/373; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/10.

<sup>20</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/38.

<sup>21</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/537; Ziriklî, *A'lâm*, 3/224; Mizzî, *Tehzîb*, 13/359; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/8-10; Zehebî, *Siyer*, 5/39

<sup>22</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 4/3; Mizzî, *Tehzîb*, 13/361; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; Zehebî, *Siyer*, 5/47.

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/39.

Nitekim Süfyân es-Sevrî, Tâvûs'un bu dönemdeki yaşantısıyla alakalı olarak, Tâvûs'un sürekli evinde oturduğunu bir keresinde ona neden her zaman evde olduğu sorulduğunda, “İnsanların bozulması ve devlet adamlarının zulmü nedeniyle evde kalmayı tercih ediyorum” şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır.<sup>24</sup> Her ne kadar Tâvûs yöneticilerle mesafeli olmaya gayret etse de, kaynaklar ilmî faaliyetlerinin yanı sıra onun San'a ve Cened'de kadılık yaptığını<sup>25</sup> ve Emevîler döneminde Yemen'de vergi toplama işinde (zekât âmili olarak) görev aldığını<sup>26</sup> belirtmektedir.

Tâvûs b. Keysân, Yemen'in önemli ailelerinden birine mensuptur. Fars kökenli babası Keysân, İran kralı tarafından Yemen'i Habeşlilerin hâkimiyetinden kurtarmak üzere olarak Yemen'e gönderilmiştir.<sup>27</sup> Bu sebeple Tâvûs'un babası askeri bir görevde bulunmuş bir komutan olarak bilinmektedir. Tâvûs'un “Yemenî” nisbesini ise, babasının Yemen'e taşınması ya da Yemen'de doğup büyümesi sebebiyle aldığı düşünülmektedir. Aile hayatına dair çok fazla bilgi bulunmasa da Tâvûs'un Abdurrahman adındaki oğlundan dolayı künyesinin Ebû Abdurrahman şeklinde kaynaklarda kaydedildiği belirtilmektedir.<sup>28</sup> Diğer oğlu Abdullah'ın da Tâvûs'tan ders aldığı ve onun ilmî mirasını devraldığı bilinmektedir.<sup>29</sup>

Hadis ilmiyle tanınan Tâvûs b. Keysân, özellikle Yemen ve Mekke gibi önemli İslam ilim merkezlerinde yaşamış ve bu şehirlerde birçok sahâbîden hadis naklinde bulunmuştur. Hayatı boyunca elli veya yetmişden fazla sahâbîyle görüştüğü nakledilmektedir.<sup>30</sup> İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi önde gelen birçok sahâbî ile karşılaşan ve onların ilim meclislerine iştirak eden Tâvûs 106/725 senesinde ömrünün son yıllarını geçirdiği Mekke'de hac günlerinde vefat etmiştir.<sup>31</sup>

## 2. İlmî ve Ahlakî Kişiliği

“İmâm”, “fakîh” ve “hâfız” gibi sıfatlarla nitelenen<sup>32</sup> Tâvûs b. Keysân hicri 1. asırda yaşamış önemli tabiîn âlimlerindedir. Hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinde şöhretiyle ön plana çıkan Tâvûs, özellikle İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi önde gelen sahâbîlerden ilmi

<sup>24</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/4.

<sup>25</sup> İbn Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, 1/24.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/541.

<sup>27</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/38; Mizzî, *Tehzîb*, 13/357.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/537; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/365; *et-Târîhu's-sagîr*, 1/287; Ebû Yûsuf Yakub b. Süfyan b. Cüvvan el-Farisi el-Fesevi, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 1/705; Zehebî, *Siyer*, 5/38.

<sup>29</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/358; Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>30</sup> Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'î's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dârü'l-Liva, 1986), 607.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/542.

<sup>32</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/38; *Tezkire*, 1/90; Süyûtî, *İs'âf el-mubatta' bi ricâli'l-muvatta'*, 14.

mirası almıştır.<sup>33</sup> Hayatı boyunca elli ile yetmiş arasında sahâbeyle görüşmüş<sup>34</sup> ve bu sahâbilerden aldığı hadisleri sonraki nesle aktarmıştır. İbn Abbas'ın önde gelen talebelerinden biri olarak kabul edilen Tâvûs, onun ilmî meclislerinde uzun süre bulunmuş<sup>35</sup> ve İbn Abbas tarikiyle rivayet ettiği hadislerle tanınmıştır.

Tâvûs, sadece hadis ilminde değil tefsir ve fıkıh alanlarında da öne çıkan kimselerdendir. Daha önce belirtildiği gibi Tâvûs, İbn Abbas'ın seçkin talebeleri arasında yer almaktadır ve İbn Abbas'ın Mekke'de oluşturduğu tefsir ekolünde adı sıkça anılmaktadır.<sup>36</sup> Bazı tefsir âlimleri, "Ayetlerin anlamını ve dil özelliklerini öğrenmek isteyenler, Mücâhid, İkrime ve Tâvûs'a kadar olan rivayet zincirlerini bilmelidir"<sup>37</sup> şeklinde ifadeleriyle, Tâvûs'un tefsir ilmindeki önemine dikkat çekmektedirler. Ancak yapılan araştırmalara göre Tâvûs'un tefsire dair kendi görüşleri sınırlıdır, yaptığı tefsirler çoğunlukla İbn Abbas'ın tefsirleriyle benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik nedeniyle Tâvûs, tefsirde İbn Abbas'ın râvîsi olarak değerlendirilmiştir.<sup>38</sup>

Tâvûs b. Keysân, fıkıh ilminde de dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Mekke ve Yemen'in önde gelen fakihi olarak tanınan<sup>39</sup> Tâvûs'un derin fikhî bilgiye sahip olduğunu vurgulamak için dönemindeki bazı kimseler "Kendi zamanında haram ve helali en iyi bilen tabiîndir"<sup>40</sup> şeklinde görüş bildirmişlerdir. Yine Zeyd b. Eslem'in Abâdile vefat ettikten sonra fıkıhın mevaliye intikal ettiğini ve bu süreçte Yemen'in fakihinin ise Tâvûs olduğunu belirtmesi<sup>41</sup> bu duruma işaret eder. Tâvûs'un Mekke'de yaşamış olması ve Mekke müftüsü olarak görev yapması<sup>42</sup>, onun fıkıh ilmindeki yetkinliğini gözler önüne sermektedir. Fıkıh ilmindeki yaklaşımıyla da dikkat çeken Tâvûs, naslara dayalı içtihatlarını geliştirmiş ve genellikle re'y yerine naslara bağlı kalmıştır.<sup>43</sup> Ancak bazı meselelerde cumhûru'l-fukahâdan ayrılarak kendi içtihatlarını ortaya koyduğu belirtilmektedir.<sup>44</sup>

<sup>33</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/358; Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>34</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/359; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 607.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>36</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 2007), 2/242.

<sup>37</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/188.

<sup>38</sup> Abdullah Muhammed Selkinî, *Habru'l-Ümme Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhû fi't-Tefsîri bi Mekke* (Kahire: Dârü's-Selam, 1986), 124.

<sup>39</sup> İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, ed. Muhammed Avvame (Haleb: Dârü'r-Reşid, 1988), 1/281.

<sup>40</sup> Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 73.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 25. Yâkût er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldan*, (Beyrût, 1374), 2/354; İbnu'l- Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'n*, 1/22.

<sup>42</sup> İbnu'l- Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'n*, 1/24.

<sup>43</sup> İbrâhim Tâhâ İbrâhim, *Fikhü Tâvûs b. Keysân*, 527.

<sup>44</sup> İbrâhim Tâhâ İbrâhim, *Fikhü Tâvûs b. Keysân*, 527.

Ahlakî kişiliğiyle de tanınan Tâvûs, doğruluk ve dürüstlük konusunda örnek bir şahsiyettir. Amr b. Dinar'ın ifadesiyle, "Aramızda Tâvûs'tan daha doğru dürüst, güvenilir kimse yoktur"<sup>45</sup> şeklinde övgüyle anılmıştır. Güvenilirliğiyle tanınan Tâvûs, hem Allah'a hem de insanlara karşı dürüstlükten taviz vermemiştir. Cömertliği ve misafirperverliği de ahlakî kişiliğinin önemli unsurlarındandır. İbn Abbas'ın kölesi İkrime'yi Yemen'de ağırlayıp ona değerli bir hediye sunması<sup>46</sup>, Tâvûs'un ilme ve ilim talebelerine verdiği değeri gösteren bir örnektir. Ayrıca, insanlarla olan ilişkilerinde yumuşak huylu ve nazik davranışlarıyla da bilinir. İbrahim b. Meysere'nin belirttiği gibi, Tâvûs söz ve davranışlarında incitici olmaktan kaçınmış ve insanların kalplerini kazanmıştır.<sup>47</sup> Tâvûs'un hükümdarlarla olan mesafeli duruşu<sup>48</sup> da onun ahlakî kişiliğinin bir parçasıdır. Emevî idaresinin zulmüne karşı çıkmış ve hükümdarların siyasî otoritelerinden uzak durmuştur.<sup>49</sup> Bu tutumu, onun ilmî ve ahlakî değerlere bağlılığının bir yansımasıdır.

Sonuç olarak, Tâvûs b. Keysân, h. 1. asırda hem ilmî hem de ahlakî kişiliğiyle öne çıkan tabiîn âlimlerindedir. Hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerindeki bilgisiyle tanınan Tâvûs, aynı zamanda doğruluğu, cömertliği, yumuşak huyluluğu ve hükümdarlarla olan mesafesiyle de örnek bir şahsiyettir. Tâvûs, hadis ilminde önemli bir yere sahip olup, İbn Abbâs gibi önemli sahâbîlerden hadis öğrenmiştir. Tefsir ve fıkıh ilimlerinde de tanınmış bir kişiliktir.

### 3. Hoca ve Talebeleri

Tâvûs'un önemli hocaları arasında İbn Abbâs, Ebû Hureyre, İbn Ömer gibi muksirûn sahâbîler bulunmaktadır. Bunlar Hz. Peygamber'den en çok rivayette bulunan kimseler arasında yer aldığı için hadis ilmi konusunda Tâvûs'a önemli katkılar sağlamışlardır.

Tâvûs'un talebeleri arasında Abdullah b. Tâvûs, Amr b. Dinâr, Muhammed b. Müslim, Mücâhid b. Cebr, Habib b. Ebî Sâbit, Hanzala b. Ebû Süfyan, İbrahim b. Meysere ve Leys b. Ebû Süleym gibi önemli isimler bulunmaktadır. Bu talebeler, Tâvûs'un ilmî mirasını sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu konu daha sonra rivayetleri bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 4. Hadis İlmindeki Konumu ve Güvenilirliği

Tâvûs b. Keysân, Yemen'de doğup büyümüş İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi önemli sahâbîlerden hadis öğrenmiş ve bu hadisleri sonraki nesillere aktarmıştır. Özellikle İbn

<sup>45</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/359; Zehebî, *Siyer*, 5/46.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/44.

<sup>47</sup> Ebu Nuaym, *Hilye*, 14/16; Mizzî, *Tehzîb*, 13/371; Zehebî, *Siyer*, 5/41.

<sup>48</sup> Hükümdarlardan uzak duran üç kişiden birisi olarak zikredilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/10.

<sup>49</sup> Emevi idarecilerinin halktan kendilerine itaat konusunda biat almaları ve itaatlarından dönmeleri halinde eşlerinin boş olacağına dair zorla yemin ettirmelerine karşı çıkmıştır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/45.

Abbas, onun eğitiminde ve ilmî gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Tâvûs İbn Abbas'ın en seçkin talebelerinden biri olmuş ve onun ilmî mirasını ve hadis bilgisini büyük bir titizlikle korumuş ve rivayet etmiştir. Tâvûs'un hadis ilmindeki konumu, sadece öğrenimi ve öğretimiyle sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda birçok talebeye de hadis ilmini aktarmış bunun sonucu olarak bu alandaki bilgileri geniş bölgelere yayılmıştır.

#### 4.1. Hadisçiler Arasındaki Yeri

Tâvûs, bölgesinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak tanınmış, yaşadığı dönemde güvenilirliği ve ilmî otoritesiyle saygı görmüştür. Hadis ilmi açısından büyük bir değere sahip olan Tâvûs, kendisine ilmi konularda danışılan bir otorite olmuştur. Nitekim Süleyman b. Mûsâ'nın (ö. 119/737) ifadelerine göre, “Hicaz'da Zührî ve Atâ, Şam'da Mekhûl, Irak'ta Hasan-ı Basrî ve Yemen'de Tâvûs'tan gelen hadisler muteber kabul edilmekteydi.”<sup>50</sup> Buna göre fitne ortamının getirdiği kargaşa sebebiyle hadis râvîleri, güvenilir kişilerin hadislerini almak için çaba göstermiş ve bu süreçte Tâvûs gibi hadis ilminde temayüz etmiş kimselerin onayladıkları rivayetler tercih edilmiştir.

Tâvûs'un güvenilirliği çağdaşları tarafından da teyit edilmiştir. Örneğin, Eyyûb es-Sahtiyânî'nin bir ilim talibine “Aleyke fülân” (şu kişiye gitmelisin)<sup>51</sup> diyerek, Tâvûs'a işaret etmesi onun ilmî değerini ve hadis ilmindeki konumuna vurgu olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde Eyyûb es-Sahtiyânî, Leys b. Ebû Süleym'e Tâvûs ve Mücâhid'den duyduklarına sarılmasını, ancak Vehb b. Münebbih ve Amr b. Şuayb'ın nakillerinden sakınmasını tavsiye etmiştir. Çünkü bu iki isim, rivayetlerini vicâde yoluyla elde ettikleri kitaplardan nakletmekteydi<sup>52</sup> ve bu tür rivayetler hadis âlimleri tarafından tarih boyunca zayıf kabul edilmiştir.<sup>53</sup> Bu nedenle Eyyûb es-Sahtiyânî, talebesi Leys b. Ebû Süleym'e Tâvûs'un nakillerini öncelemesini ve onlardan yararlanmasını istemiştir. Netice itibarıyla bu bilgiler Tâvûs'un, bölgesinde önde gelen ilmi şahsiyetlerinden olduğunun döneminin hadis âlimleri tarafından ikrar edildiğini göstermektedir.

<sup>50</sup> Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî (Dımaşk, 1980), 1/315; Fesevi, *Ma'rife ve't-târih*, 2/404-10.

<sup>51</sup> İbn Ebû Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût, 1371), 6/238.

<sup>52</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mîzânu'l-itidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvid, v.dğr. (Beyrût, 1415), 3/265.

<sup>53</sup> Muhaddislerin vicadeyi zayıf bir yöntem olarak kabul ettiklerine dair bk. Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman b. Hallâd er-Râmezü'müzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. M. Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404), 212.



## 4.2. Rihleleri

Hız. Peygamber'in vefatını takip eden dönemde sahâbîlerin çeşitli bölgelere dağılması, hadislerin farklı coğrafyalara yayılmasına yol açmış ve bu durum, hadis taliplerinin kaynaklara en yakın kişilere ulaşma arzusuyla uzak diyarlara seyahat etmelerini zorunlu kılmıştır.<sup>54</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre, bu ilmi seyahatlerin iki ana amacı vardır: Birincisi, doğrudan hocadan dinlemek ve âlî isnad elde etmek; ikincisi ise, hadis hafızlarıyla buluşup onlarla müzakerelerde bulunarak istifade etmektir.<sup>55</sup>

İslam ilim geleneğinde rihle olarak bilinen ilim tahsili ve ilim yayma amacıyla yapılan sistemli yolculuklar her ne kadar ilk dönemlerde geniş kitleler halinde yaygın bir şekilde gerçekleştirilmiyorsa da belli birtakım seyahatlerin yapıldığı söylenebilir.<sup>56</sup> Bu dönemdeki rihlelerin genel itibarıyla bir bütün olarak o bölgedeki veya şahıstaki hadislerin tamamını almak olarak tezahür etmediği bunun yerine tek hadis veya mesele için yapıldığı ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Bu bağlamda Tâvûs'un Mekke ve Medine'ye olan seyahatleri dikkat çekicidir. Mekke'de İbn Abbas'ın öğrencisi olarak belli bir süre ikamet eden Tâvûs, burada aldığı ilimle kendisini geliştirmiş ve İbn Abbas'ın en yakın beş talebesinden biri olarak anılmıştır.<sup>58</sup> Mekke ve Medine, o dönemde ilimle meşgul olanlar için merkezî yerlerdendi ve Tâvûs da bu bölgelere sık sık giderek ilmi çalışmalarını sürdürmüştür. Hac ve umre dışında da Mekke'ye düzenli olarak gidip gelmesi, onun bu bölgedeki ilmi meclislerde aktif rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca Medine'de otuz kadar tanınmış sahâbeden hadis aldığı, bunlar arasında Ebû Hureyre, Zeyd b. Sabit, İbn Ömer ve Hz. Âişe gibi önemli isimlerin bulunduğu bilinmektedir.<sup>59</sup> Ebû Hureyre'nin altı kişilik seçkin talebeleri arasında anılması<sup>60</sup>, Tâvûs'un Medine'deki seyahatlerin önemini vurgular. Medine, Hz. Peygamber'in yaşadığı ve sahâbenin yoğun olarak bulunduğu bir şehir olması nedeniyle Tâvûs'un ilmî gelişiminde önemli bir yer tutmuştur.

Kaynaklara göre Tâvûs'un Haremeyn dışında başka bölgelere ilmi seyahatler yaptığına dair net bilgilere rastlanmamaktadır. Bu husus o dönemde ilim merkezlerinin başında Mekke ve Medine'nin geldiğini ve bu bölgelerin ilimle meşgul olanların uğrak yerleri olduğunu göstermektedir. Tâvûs'un Yemen'den Mekke ve Medine'ye yaptığı seyahatler, ilim öğrenme

<sup>54</sup> Huriye Martı, *Hadis, Usul ve Hayat* (İnsan Yayınları, 2014), 130.

<sup>55</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd, 1403), 378.

<sup>56</sup> İlk dönem rihlelerin mahiyetine ve sistemli olmadığına dair bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 109-110.

<sup>57</sup> Bu konuda bilgi ve örnekler için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 108-9.

<sup>58</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/39; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; *İsâbe*, 2/330.

<sup>59</sup> Furkan Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 71.

<sup>60</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/333; Ali b. Medinî, *Süülâtü Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li Alî b. Medinî*, 82.

ve öğretme sürecinde önemli rol oynamıştır. Mekke ve Medine dışında farklı bölgelerdeki kişilerden hadis tahammül etmesi veya onlardan rivayette bulunması, ya Tâvûs'un bu kişilerin bulunduğu yerlere gitmesi ya da bu kişilerin Tâvûs'un bulunduğu yerlere gelmesiyle açıklanabilir. Ancak bunlardan daha önemlisi ve bu dönemdeki rihlelerin mahiyetini yansıtmaya açısından hac yolculukları bu hususta önem arz etmektedir. Zira hac ve umre yolculuklarının ilk asırlarda hadis talipleri için doğal bir rihle görevi gördüğü söylenebilir.<sup>61</sup> Tâvûs'un kırk kez hac için Mekke ve Medine'ye gittiği belirtilmektedir.<sup>62</sup> Onun bu seyahatler sırasında hem yakın hocaları ve talebeleriyle ilmi alışveriş yaptığı hem de diğer ilim talipleriyle görüşerek hadis nakli veya kabulünde bulunduğu ifade edilebilir. Netice olarak Tâvûs b. Keysân yaptığı bu ilmî seyahatler sayesinde, farklı bölgelerdeki âlimlerden hadis almış, onların ilmi birikimlerinden de istifade etmiştir. Ayrıca Tâvûs bu seyahatler sırasında kendi ilmî birikimini de farklı bölgelere taşımış ve yaymıştır. Onun bu kısmi seyahatleri, sadece kendi ilmî gelişimine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda ilminin farklı coğrafyalarda yayılmasına da önemli bir katkı sunmuştur.

#### 4.3. Tâvûs b. Keysân'ın Cerh ve Ta'dîl Durumu

Tâvûs b. Keysân, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından genel itibariyle güvenilir biri olarak değerlendirilmiştir.<sup>63</sup> Örneğin, Yahyâ b. Maîn<sup>64</sup>, İclî<sup>65</sup>, Ebû Zür'a er-Razî<sup>66</sup> ve İbn Hacer<sup>67</sup>, onun güvenilirliğini vurgulamış ve "sika" olarak nitelendirmişlerdir. Yine *Sikât* sahibi İbn Hibbân'ın eserinde Tâvûs'u zikretmesi onun güvenilir olduğuna işaret eder.<sup>68</sup> Bununla birlikte onun cerh ve ta'dîl durumu üzerine bazı tartışmalar ve iddialar da bulunmaktadır.

Tâvûs b. Keysân, münekkitler tarafından sika olarak kabul edilmesine rağmen, bazı kaynaklar onun doğrudan sahâbilerden işitmediği birtakım hadisleri rivayet ettiğini ve bu nedenle tedlis yaptığını belirtmişlerdir.<sup>69</sup> İbn Hacer'in *Tabakâtü'l-müdekkisîn* adlı eserinde, Kerâbisî'nin Tâvûs'u müdekkis râvîler arasında zikrettiği zira onun İbn Abbas'ın hadislerini kölesi İkrime'den aldığını ancak İbn Abbas'tan doğrudan rivayet etmiş gibi naklettiği ifade edilmektedir. Ayrıca, Hz. Aişe'den hadis rivayet etmesine rağmen Yahya b. Maîn, Tâvûs'un

<sup>61</sup> Bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 109.

<sup>62</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/361; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; Zehebî, *Siyer*, 5/47.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/500, 501; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî, *es-Sikât* (Haydârâbâd, 1392), 4/391; Bâcî, *Ta'dîl ve't-tecrîh*, 607.

<sup>64</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Târîh*, 117.

<sup>65</sup> Ahmed b. Abdullâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetu's-sikât* (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 1/477.

<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/501.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 281.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, 4/391.

<sup>69</sup> Tedlîs, bir râvînin görüştüğü bir kişiden işitmediği halde işiterek aldığı vehmini uyandıracak şekilde rivâyette bulunmasıdır. Bk. Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1427/2006, ts.), 73.

Hz. Aişe'den hadis işitmediğini belirtmiştir. Ebû Dâvûd da bu görüşü desteklemiştir.<sup>70</sup> Görüldüğü üzere Kerâbisî, Tâvûs'un en çok nakilde bulunduğu İbn Abbas'tan yaptığı nakillerinde tedlis şüphesi olduğunu iddia etmektedir. Ancak Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* adlı eserinde, hadisçiler tarafından muteber kabul edilen bazı râvîler hakkında şüphe uyandıracak eserler yazıldığını ve Kerâbisî'nin *Kitabü'l-müdellesîn* adlı eserinin de bu tür bir çalışma olduğunu öne sürmektedir.<sup>71</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Kerâbisî'nin bu eseri hakkında uyarıda bulunarak, kitabın hadis muhalifleri için delil toplamak amacıyla yazıldığını ve dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>72</sup> İbn Receb el-Hanbelî de bu kitabın Mu'tezili düşüncedeki kimseler tarafından hadis ehline karşı kullanıldığını ve bazı hadis ehlinin bu kitaptan etkilendiğini belirtmiştir.<sup>73</sup> Bu sebeplerden dolayı, Kerâbisî'nin Tâvûs hakkındaki müdelles iddialarına ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

Tâvûs'un İbn Abbas'tan yaptığı nakiller dışında, Ali b. Medîni, onun Muaz b. Cebel'den; Yahya b. Maîn, Hz. Aişe'den; Ebû Zür'a ise Hz. Osman'dan rivayet ettiği hadislerde tedlis veya irsal şüphesi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>74</sup> İbn Hacer Tâvûs'u birinci derece müdelles râvîler arasında sınıflandırmakta ve bu kategorideki râvîlerin tedlislerinin kabul edilebilir olduğunu vurgulayarak<sup>75</sup>, Tâvûs'un güvenilirliğine dikkat çekmiştir.

Tâvûs b. Keysân bazı kaynaklarda Şiilikle de itham edilmiştir. İbn Kuteybe<sup>76</sup> ve Şehristânî<sup>77</sup>, eserlerinde Tâvûs'un Şii olduğundan bahsederken, Süfyân es-Sevrî de onu Şiilik eğiliminde biri olarak nitelendirmiştir.<sup>78</sup> Zehebî, eserinde Süfyân es-Sevrî'nin bu değerlendirmesini aktarmış ve Tâvûs'un Şiilik durumunun aşırı düzeyde olmadığını ve bu durumun onun cerh edilmesi için bir sebep sayılmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Bununla birlikte Şii rical eserlerinde de Tâvûs'un biyografisine rastlanmaktadır. M. Enes Topgül, *Hadis Râvîlerinde Şiilik Eğilimi* adlı yüksek lisan tezinde, Şii müellif Tûsî'nin Tâvûs'u Ali b. el-Hüseyin'in ashabı arasında saydığını ve diğer Şii rical müellifi olan İbn Dâvûd'un

<sup>70</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tabakâtu'l-müdellesîn* (Zerka:Mektebetü'l-Menar, 1983), 21.

<sup>71</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 254.

<sup>72</sup> Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Nûruddîn Itr (Riyâd, 1421), 2/893.

<sup>73</sup> İbn Receb, *Şerhu'l-İ'lel*, 2/893.

<sup>74</sup> Alâî, *Camîu't-tahsil*, 201; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellesîn*, 21.

<sup>75</sup> Bk. İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellesîn*, 13,14.

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 624. İbn Kuteybe, eserinin bir başka yerinde onun biyografisini vermektedir. Ancak burada herhangi bir Şiilik eğiliminden veya ithâmından bahsetmemiştir (bk. İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 455).

<sup>77</sup> Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilani (Kâhire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1380), 1/190.

<sup>78</sup> Radiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. İbrahim et-Taberi, *el-Müntehab fi İlmi'l-Hadis*, (Beyrût: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2012), 636.

<sup>79</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/43, 45.

kitabında Tâvûs'a yer verdiğini belirtmiştir.<sup>80</sup> Bu durum, Tâvûs'ta Şiilik eğilimleri olabileceğine dair bir işaret olarak görülmektedir. Netice olarak Tâvûs b. Keysân, Yahyâ b. Maîn, İclî, Ebû Zûr'a er-Râzî ve İbn Hacer gibi Sünnî ricâl âlimleri tarafından güvenilir olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı Sünnî müellifler, onun Şii eğilimlere sahip olabileceğini öne sürmüşlerdir. Ancak ilk dönemlerde Şii kavramının, Hz. Ali'yi diğer sahâbîlerden daha üstün tutan ve ona daha fazla sevgi besleyen gruplar için kullanıldığı<sup>81</sup> dikkate alındığında, Tâvûs'a yöneltilen Şiilik suçlaması ile ne kastedildiği daha anlaşılır hale gelmektedir.

## 5. Tâvûs b. Keysân'ın Hadis ve Sünnet Anlayışı

### 5.1. Hadisçiliği

Tâvûs b. Keysân, hadis ilminin gelişiminde önemli bir yere sahip olan ve hadis rivayetinde titizliğiyle tanınan bir âlimdir. Onun hadisçiliği, hadislerin korunması ve doğru bir şekilde nakledilmesi açısından büyük bir önem arz eder. Tâvûs'un hadisçiliği, hadislerin lafzen rivayeti, yazılması, yazılı malzemelerin imhası ve ricâl tenkidi gibi çeşitli konularda belirgin özellikler taşır.

#### 5.1.1. Lafzen Rivayet Meselesi

Tâvûs b. Keysân'ın hadis rivayetine dair tutumu, onun hadisleri lafzen yani kelimesi kelimesine ve harfi harfine aktararak nakletme konusundaki titizliğiyle dikkat çekmektedir. Bu konuda talebesi Leys b. Ebû Süleym, Tâvûs'un hadisleri işittiği şekilde aktardığını belirtmiştir.<sup>82</sup> Aynı şekilde Tâvûs'un hadisleri harfi harfine ezberlediği ve bu şekliyle rivayet ettiği belirtilmiştir.<sup>83</sup> Bu bilgiler Tâvûs'un hadisleri lafzen rivayet etmeye verdiği önemi ve tahammül ettiği şekliyle hadisleri nakletme hassasiyetine sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca bir başka rivayette Habîb b. Ebî Sâbit, Tâvûs'un kendisine "Sana bir hadis aktardığım zaman, onu emin olarak aktarırım. Aktardığım hadis hakkında başkalarına bir şey sorma!"<sup>84</sup> dediğini rivayet etmiştir. Tâvûs bu ifadelerle her râvînin sahip olması gereken tesebbüt ve titizliğe dikkat çektiği gibi kendisinin hadisleri duyduğu şekliyle aktarma çabasını da ortaya koymaktadır. Zira hadislerin anlamlarının değişmemesi ve Hz. Peygamber'in sözlerinin tam olarak korunması amacıyla, hadisleri aynen öğrendiği şekilde

<sup>80</sup> Muhammed Enes Topgül, *Hadis Ravilerinde Şiilik Eğilimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 164.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/94.

<sup>82</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7/191.

<sup>83</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/360.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/541; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1408), 1/281; Mizzî, *Tehzîb*, 13/360; Zehebî, *Siyer*, 5/46; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/249.

nakletmeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun bu hassasiyeti nedeniyle kendisi için “O, aramızda Basra’daki İbn Sîrîn gibidir” ifadesi kullanılmıştır.<sup>85</sup>

### 5.1.2. Hadislerin Yazılması

Hadis rivayetinin ilk dönemlerinde önemli tartışma konularından biri, hadislerin kitabeti meselesidir. Hz. Peygamber’den hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin yanı sıra buna müsaade eden nakillerin de bulunması, sahâbe ve tabiînin bir kısmının kitabete karşı olması diğerlerinin ise bunu gerekli görmesi, bu tartışmanın ana unsurlarını oluşturmaktadır.<sup>86</sup> İlk dönemlerde Hz. Peygamber, Kur’ân’la karışır endişesi nedeniyle bazı durumlarda hadislerin yazılmasını yasaklamış, ancak belli şahıslara bu konuda izin vermiş ve bazı zamanlarda da hadisleri bizzat kendisi yazdırmıştır.<sup>87</sup> İlk dönem âlimleri hadisleri yazarken esas amaçlarının gelecek nesillere yazılı malzeme bırakmak olmadığını, öğrendikleri bilgileri hafızalarına yardımcı olmak amacıyla kayıt altına aldıklarını belirtmişlerdir.<sup>88</sup>

Tâvûs b. Keysân, hadislerin yazılı olarak muhafaza edilmesi konusunda da dikkatli bir tavır sergilemiştir. Yazılı hadisler, zamanla unutulma veya yanlış anlaşılma riskine karşı bir tedbir olarak görüldüğünden Tâvûs, hadislerin yazılı olarak kaydedilmesine önem vermiştir. Tâvûs, hadislerin yazılmasına karşı çıkmamış, hatta bizzat kendisi yazdırmıştır. Hasan-ı Basri, Tâvûs’un Kâbe’de büyük bir topluluğa hadis yazdığını gözlemlemiş, Leys b. Ebû Süleym ise Tâvûs’u büyük bir levhaya yazı yazarken gördüğünü ve daha sonra Tâvûs’un kendisine imla ettirdiğini belirtmiştir.<sup>89</sup> Buna göre Tâvûs’un hadislerin kitabetine karşı olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Tâvûs’tan nakledilen diğer bir rivayete göre, onun İbn Abbas’ın ilim meclisinde bulunduğu, Said b. Cübeyr’in söylenenleri yazdığı, fakat Tâvûs’un yazmadığı ifade edilmiştir.<sup>90</sup> Bu durum, Tâvûs’un ilim öğrenirken yazmak yerine hafızasına güvendiğini göstermesi açısından önemlidir.

### 5.1.3. Yazılan Malzemelerin İmhası

Hz. Osman’ın şehadetinden sonra meydana gelen fitne ve beraberindeki toplumsal güvensizlik, hadis uydurma faaliyetlerinin artmasına yol açmış, bu da bazı âlimlerin hadis nakletmekten vazgeçmelerine ve bazılarının ise hadis naklinde son derece temkinli olmalarına

<sup>85</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/541; Zehebî, *Siyer*, 5/39; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/9. İbn Sirin’in (ö. 110/728) lafzen rivayetteki titizliği konusunda bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/194.

<sup>86</sup> Hz. Peygamber’in hadislerin yazılmasını yasakladığına dair rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-ilm*, 29-48. Yazılmasına müsaade ettiğine dair nakiller için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-ilm*, 64-113.

<sup>87</sup> Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (Ocak 2014), 117. Hadislerin kitabetinin yasaklanmasının arka plandaki nedenleri için ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-ilm*, 49-60.

<sup>88</sup> Yücel, “Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmlâ Geleneği”, 41.

<sup>89</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/260.

<sup>90</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/405.

neden olmuştur.<sup>91</sup> Tâvûs, bu fitne döneminde “Ne öğretirsen kendi nefesine öğretmiş olursun. İnsanlarda emanet duygusu kalmadı”<sup>92</sup> diyerek, toplumdaki güven kaybını ve emanet duygusunun yokluğunu dile getirmiştir. İnsanların birbirlerine olan güvenlerinin kaybolduğu bu atmosferde Tâvûs’un ilmin ehil olmayan kimselerin eline geçmesi veya hadislerin yanlış anlaşılma ve hadislerde değişiklik yapma riskine karşı, yazdığı hadis metinlerini imha ettirdiği bildirilmektedir.<sup>93</sup> Yazılan malzemenin imha edilme uygulaması, Tâvûs’a özel bir durum olmayıp, aksine o dönemdeki birçok âlimin de fitne döneminde hadis metinlerinin ehil olmayan kişilerin eline geçme endişesiyle yazdıklarını yaktığı veya yakmalarını vasiyet ettiği bilinmektedir.<sup>94</sup> Tâvûs’un hadis malzemelerinin imhası konusundaki yaklaşımının temelinde dönemin fitne ortamının getirdiği güvensizlik bulunmaktadır. Onun ezberlemek için kayıt altına aldığı rivayetleri hıfzettikten sonra veya unuttuğu yerleri hatırlamak için sakladığı metinleri vefatına yakın imha ettiği söylenebilir. Böyle bir bakış açısına sahip olması hadislerin titiz ve dikkatli bir şekilde sonraki nesillere aktarılmasına verdiği önemi göstermektedir.

#### 5.1.4. Ricâl Tenkidi

Hicrî 1. asrın son çeyreğinden itibaren hadisler için isnad sisteminin önem kazandığı ve bu nedenle senetlerde yer alan râvîlerin güvenilirliklerinin titizlikle incelenmesi gerektiği kaçınılmaz hale gelmiştir. İsnad sistemi, hadislerin kimler tarafından ve nasıl aktarıldığını gösterdiği için muhaddisler râvîlerin yeterliliklerini belirlemeye öncelik vermişlerdir. Bu incelemeler cerh ve ta’dil ilmi olarak bilinen râvîlerin adalet ve zabt açısından değerlendirilmesini içeren bir ilim dalının doğmasına neden olmuştur.<sup>95</sup>

Tâvûs b. Keysân gibi bazı tabiîn âlimleri, rical tenkidi yaparak râvîlerin güvenilir olup olmadığını belirlemeye çalışmışlardır. Tâvûs b. Keysân, Said b. Cübeyr, Nehaî, Şa’bî ve İbn Sirin gibi isimler bu dönemin önemli münekkitleri arasında sayılmaktadır.<sup>96</sup> Örneğin, Tirmizî, tabiîn âlimlerinden rical tenkidi yapanlar arasında Tâvûs’un da bulunduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup> Tâvûs, bu dönemin münekkitleri arasında kabul edildiğinden tabiîn döneminde rical

<sup>91</sup> İbn Sirin’in “İlk zamanlarda isnad aramazlardı. Ancak fitne meydana gelince onlar ‘Bize hadisi kimden aldığımızı söyleyin’ dediler. Şayet hadisi rivayet edenler sünnet ehli iseler hadisleri kabul ettiler, bid’at ehli iseler reddettiler” sözü muhaddislerin aldığı tedbirlere örnek olarak verilebilir. Bk. Müslim, “Mukaddime”, 15. Fitnenin tarihi ve hadis ilmi açısından değerlendirmesi için bk. Arif Ulu, “Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XII/1(2012), 119-166; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 89-94.

<sup>92</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/541; Mizzî, *Tehzîb*, 13/360; Zehebî, *Siyer*, 5/46; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 5/9.

<sup>93</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-ilm*, 61.

<sup>94</sup> Bk. Yücel, “Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmlâ Geleneği”, 44.

<sup>95</sup> Emin Âşıkutlu, “Cerh ve Ta’dil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 55.

<sup>96</sup> Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Mütekellimûn fi’r-ricâl* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrût, 1410/1990), 94-96.

<sup>97</sup> Tirmizî, *Sünen (Kitâbü’l-İlel)*, 5/738.

hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun Hasan-ı Basri ile birlikte Ma'bed el-Cühenî'yi kaderi olduğu için eleştirmesi<sup>98</sup> ve Katâde'nin kaderî olması nedeniyle ondan uzak durması<sup>99</sup>, onun rical tenkidinde bulunduğu bazı örneklerdendir. Bununla birlikte kaynaklar, Tâvûs'un sistematik bir cerh ve ta'dil faaliyeti yürütmediğini, az sayıda râvî hakkında değerlendirme yaptığını belirtmektedir.<sup>100</sup> Bu durum dönemin şartları gereği yaygın bir uygulama olup<sup>101</sup>, tabiûn dönemi râvîlerinin genel olarak güvenilir olmaları ve hadis aldıkları kimselerin çoğunlukla sahâbe olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca bu dönemdeki râvî tenkitlerinin genellikle adalet vasfıyla ilgili olduğu, bid'at ehli olma veya dini emir ve yasaklara dikkat etmeme gibi hususlara odaklandığı, dolayısıyla muhteva bakımından çeşitlilik arz etmediği görülmektedir. Bunun yanı sıra onların zabtlarına yönelik tenkitler de mevcuttur ancak adalet vasfına yönelik tenkitler daha ağır basmaktadır. Tâvûs'un Ma'bed el-Cühenî'yi bidat ehli olarak tenkit etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Fitne dönemi ve sonrasındaki güvensizlik nedeniyle Tâvûs, rivayetleri doğru bir şekilde tahammül edebilmek amacıyla cerh-ta'dîl durumunu bildiği kimselerden hadis almak konusunda titiz davranmıştır. Nitekim Şafiî Tâvûs'un da içinde bulunduğu münekkit tabiîn âlimlerinin hadisleri yalnızca güvendikleri ve tanıdıkları kişilerden sema ettiklerini zikreder.<sup>102</sup> Ayrıca Tâvûs, hadis rivayet edenlerin geçimlerini sağlamakta zorlanabileceklerini belirterek, tahdis karşılığı ücret almanın caiz olduğunu savunmuş ve bunu bir tenkit sebebi olarak görmediği belirtilmiştir.<sup>103</sup> Bu durum onun müteşeddit münekkitlerden olmadığı şeklinde anlaşılabilir.

## 5.2. Tâvûs b. Keysân'ın Sünnet Anlayışı

Sünnet, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve onaylarından oluşan bir uygulamalar bütünü olup, İslam dininin ikinci temel kaynağıdır.<sup>104</sup> İlk dönem âlimleri, sünnetin anlamı ve tespiti konusunda farklı bakış açılarına sahip olmuşlardır. Ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak bilinen iki ana ekol, sünnetin tespitinde ve anlaşılmasında farklı yöntemler kullanmışlardır.<sup>105</sup> Tâvûs'un

<sup>98</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 27/247; Zehebî, *Siyer*, 7/207; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/203.

<sup>99</sup> İbn Ebî Hayseme, *Tarih*, 3/309; Mizzî, *Tehzîb*, 23/509; Zehebî, *Siyer*, 9/331.

<sup>100</sup> Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 63.

<sup>101</sup> Hicri 1. asırda tenkit edilen kişilere örnek olarak Hâris el-A'ver (ö. 65/684), Muhtar es-Sekafî (ö. 74/693), ve Asım b. Damre (ö. 74/693) gibi çok az sayıda isim örnek verilebilir. Bkz. Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavliüh*, 173.

<sup>102</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn, (Dâr Kuteybe, 1996), 7/256.

<sup>103</sup> Hatib el-Bağdadî, *Kifâye*, 155-156; Irâkî, *et-Tebsera ve't-tezkire*, 1/340; Emir es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 2/352.

<sup>104</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 284.

<sup>105</sup> Ehl-i hadis ve ehl-i rey sünnet tespit yöntemlerine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybani Örneği*. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2015); Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

sünnet anlayışını tespit etmek için onun bu iki ekolden hangisine daha yakın olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Her ne kadar Tâvûs'un yaşadığı dönemde bu ekoller tam anlamıyla oluşmamış olsa da sahâbe döneminden itibaren bu düşünce yapılarına rastlanmaktadır.

Tâvûs'un ehl-i hadis ekolüne yakınlığını gösteren birçok rivayet vardır. Bu durum onun bu gruba dâhil olduğunu düşündürmektedir. Nitekim ashâbu'l-hadis anlayışının öncüsü olarak görülen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in: "Ashâbu'l-hadis'in şu işine şaşılır: Herhangi bir meseleyle karşılaştıklarında, o konuda Hasan, İbn Sirin, Atâ ve Tâvûs'tan görüşler nakledildiği halde, ashâb-ı re'ye gidip konuyu onlara sorarlar. Oysa kendi ilimlerine baksalar ve tefakkuh etseler olmaz mı?"<sup>106</sup> ifadesi, Şafiî'nin "İbn Sirin, Nehaî, Tâvûs ve diğer birçok tabiûn, sadece ne ezberleyip rivayet ettiğini bilen sika râvîden hadis kabul ederdi. Ehl-i hadisten bu mezhebe muhalefet eden kimse görmedim"<sup>107</sup> sözü ve Tâvûs'un bilmediği konularda fetva vermekten kaçındığını belirten Hanzala b. Ebî Süfyan'ın anlatımı<sup>108</sup> onun ehl-i hadis düşünce yapısına yakın olduğunu göstermektedir. Öte yandan, Tâvûs'un fukahaya yakın olduğunu gösteren rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Tâvûs, Mekke ve Yemen bölgelerinin önde gelen fakihlerinden biri olarak tanınmaktadır.<sup>109</sup> Yaşadığı dönemde fıkıh alanında önemli bir otorite olarak kabul edilmiş, Mekke'de bir süre yaşamış ve hatta bir dönem Mekke müftüsü olarak görev yapmıştır.<sup>110</sup> Onun hakkında "Kendi zamanında haram ve helali en iyi bilen tabiîn"<sup>111</sup> gibi övgü içeren ifadeler kullanılması, onun tabiînin fakihlerinden olabileceği fikrini desteklemektedir. Netice olarak bu bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Tâvûs'un hadis ilmiyle yoğun bir şekilde ilgilenmesi ve bu alanda önde gelen şahsiyetlerden biri olarak kabul edilmesi, onu ehl-i hadis taraftarı yapmaktadır. Ancak gerektiğinde reyini kullanarak çeşitli yorumlarda bulunması ve meselelerde fıkhi bakış açısını ortaya koyması, Mehmet Özşenel'in de belirttiği üzere, onun ehl-i hadisin fıkıh bilenleri arasına dâhil edilebileceği fikrini öne çıkarmaktadır.<sup>112</sup>

Tâvûs'un ehl-i hadisin fakihlerinden olduğu anlaşılmıştır. Onun açık bir nas olan konularda ona tabi olduğu, ancak böyle bir nas olmadığında ise fakih gibi davranarak görüşünü ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim onun, kedinin artığını köpeğin artığına kıyas ederek cumhuru'l-fukahanın aksine kedinin artığını necis saydığı kaynaklarda

<sup>106</sup> İbn Ebî Ya'lâ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikhî, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 1/238.

<sup>107</sup> İbn Abdilber, *Temhîd*, 1/39.

<sup>108</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/43.

<sup>109</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 1/281; İbn Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, 24

<sup>111</sup> Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 73; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb*, 1/134.

<sup>112</sup> İlk üç asırdaki ulemayı tasnif ettiği çalışmasında ehl-i hadisin bir grubunu "Temel uğraşları itibariyle hadis mütehasısı olmakla birlikte, tefakkuh etmiş kimseler" olarak tanımlamıştır. Bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları*, 131.

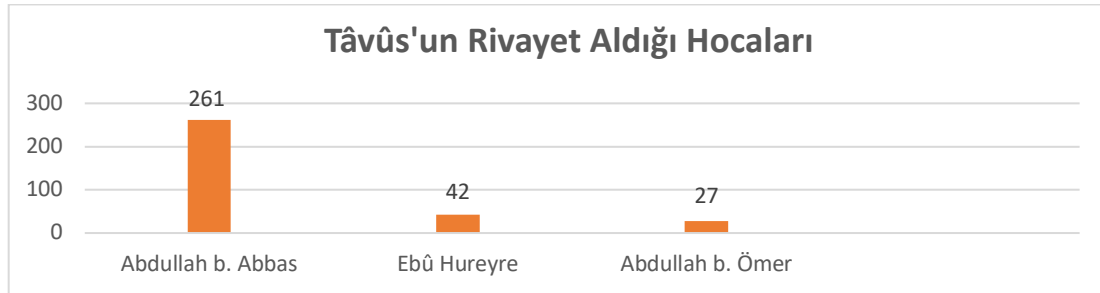


zikredilmektedir.<sup>113</sup> Bu durum onun ehl-i hadisinin geneli gibi sadece rivayetle ve rical tenkidiyle uğraşan bir kimse olmadığını aksine nas olmayan hususlarda kendi reyine başvurması onun sünnet anlayışını ortaya koyar. Her ne kadar o ehl-i hadisin tefakkuh eden grubuna dâhil olsa da onun haber, sünnet konusunda ehl-i hadisin genel bakışına uyumlu hareket ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Şafî, haber-i vahidin kabulünde icma olduğunu belirtmek ve bunların sünnetin bir parçası olduğunu ortaya koymak için Tâvûs ve diğer tabiîn âlimlerinin bu konudaki görüşünü örnek olarak verir.<sup>114</sup> Bu durum Tâvûs'un haber-i vahidi kabul edip onunla amel etmesi ve sünnetin bir cüzü olarak görmesi onun ehl-i hadis sünnet anlayışını yansıttığı söylenebilir. Zira ehl-i hadise göre hadis eşittir sünnet olup Hz. Peygamber'den gelen her türlü bilgi sünnet olarak kabul edilmiştir.<sup>115</sup> Netice olarak tüm bu bilgiler ışığında Tâvûs'un sünnet anlayışı, ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerinin bir sentezi olarak değerlendirilebilir.

## 6. Tâvûs b. Keysân'ın Rivâyetleri

### 6.1. Hocalarına Göre

**Tablo 1: Tâvûs'un Rivayette Bulunduğu Râvîler**



Tâvûs b. Keysân'ın *Kütüb-i sittede* geçen rivayetleri incelendiğinde ilim tahsil ettiği ve rivayette bulunduğu hocaları arasında İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi meşhur sahâbilerin isimleri öne çıkmaktadır. Tabakât eserleri de bu durumu doğrulamaktadır. Nitekim İbn Abbas, Tâvûs'u övgüyle anmış ve onu seçkin talebeleri arasına almıştır.<sup>116</sup> Kaynaklar İbn Abbas'ın en yakın beş talebesi (ashabı) arasında Tâvûs'u zikretmektedir.<sup>117</sup> Ayrıca Tâvûs, rivayet ettiği hadislerin büyük çoğunluğunu İbn Abbas'tan almıştır. Bu, Tâvûs'un İbn Abbas'ın ilim meclisinde uzun süre bulunduğunu, Yemenli olmasına rağmen Mekke'de İbn Abbas'ın halkasından derinlemesine istifade ettiğini ve bunun sonucu olarak

<sup>113</sup> İbrâhim Tâhâ İbrâhim, *Fıkühü Tâvûs b. Keysân*, 527.

<sup>114</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafî, *İhtilâfu'l-hadîs*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 22-23. Ayrıca bk. a.mlf., *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 448 vd; a.mlf., *Ümm*, 15/54.

<sup>115</sup> Bk. Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, 105.

<sup>116</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/44.

<sup>117</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/17, 39; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; *İsabe*, 2/330.

onun ashâbı arasında kaydedildiğini gösterir. Süfyân b. Uyeyne ile Ubeydullah b. Ebû Yezîd arasında geçen bir konuşma, Tâvûs'un İbn Abbas'a ne derece yakın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ubeydullah b. Ebû Yezîd, kendisinin İbn Abbas'ın yanına sıradan insanlarla girerken, Tâvûs'un özel kişilerle birlikte girdiğini belirtmiştir.<sup>118</sup> Bu da onun İbn Abbas'ın seçkin talebeleri arasında olduğunu vurgular.

Tâvûs'un ilmî birikimine önemli katkı sağlayan diğer bir hocasının Ebû Hureyre olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hureyre'nin yakın talebeleri arasında Tâvûs'un kabul edilmesi, onun Ebû Hureyre'den belli rivayetlerin nakli konusunda istifade ettiğini göstermektedir. Hatta o, Ebu Hureyre ile olan birlikteliğini ileri seviyeye götürerek onun altı kişilik ashâbı arasında sayılmıştır.<sup>119</sup> Tabloya göre Tâvûs'un çok rivayette bulunduğu diğer sahâbî İbn Ömer'dir. İbn Ömer'in meclislerine katıldığı anlaşılan Tâvûs, İbn Ömer için "Onun gibi takvalı birisini görmedim"<sup>120</sup> diyerek övgüyle bahsetmiştir.

Tâvûs'un ilminin büyük çoğunluğunu Mekke'deki sahâbilerden elde ettiği anlaşılmaktadır. Zira onun rivayet sayısı olarak, *Kütüb-i sitte*'deki diğer rivayetlerine oranla yüzde yetmişini İbn Abbas'tan aldığı görülmektedir.<sup>121</sup> Bununla birlikte Tâvûs'un rivayette bulunduğu sahâbîler arasında Medine'de yaşayanların sayısının daha fazla olduğu görülmektedir.<sup>122</sup>

**Tablo 2: Rivâyet Alıp veya Naklettiği Râvîlerin Şehirleri**

Râvî Sayısı	Mekke	Medîne	Kûfe	Yemen	Basra	Şam	Mısır	Vâsıt	Cizre	Horasân	Hemedân	Merv	İsfehân
33	46	32	22	17	9	4	1	2	1	1	1	1	

Tâvûs'un ifadesine göre elli veya yetmiş sahâbî ile görüşmesine<sup>123</sup> ve Medine'de daha çok sahâbîden hadis nakletmiş olmasına rağmen, ilmi birikiminin büyük kısmını Mekke'deki

<sup>118</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 3/139.

<sup>119</sup> Hatib el-Bağdadi, *Târihu Bağdâd*, 5/333.

<sup>120</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/496.

<sup>121</sup> Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 71-72.

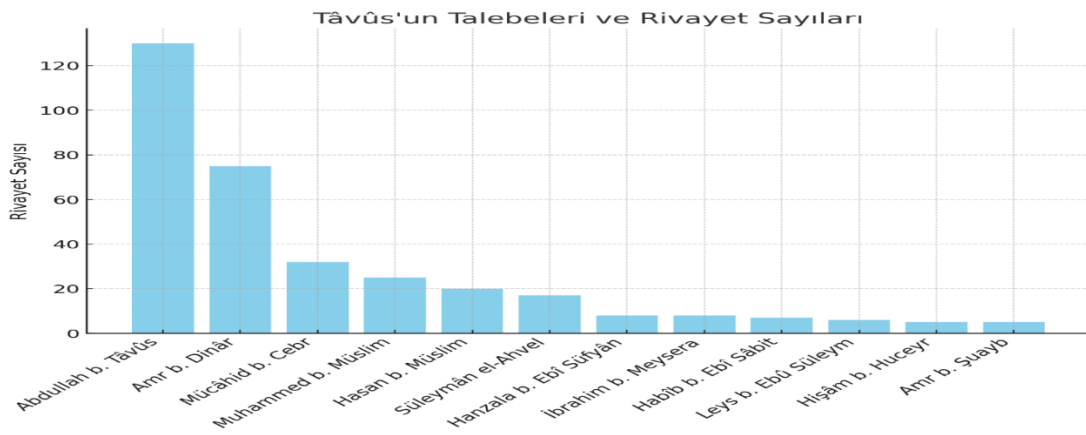
<sup>122</sup> Otuza yakın Medine'deki sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Bk. Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 104-108. İlk asırda ravilerin hadis almak için Medine'ye gittiği bilinmektedir. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 262.

<sup>123</sup> Tâvûs, "Elli sahâbîyle karşılaşma imkânım oldu." Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 13/359. Bir başka rivayete göre ise, "Elli ila yetmiş arasında Peygamberimizin ashâbıyla görüşüm." Bk. Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 607.

sahâbîlerden edindiği anlaşılmaktadır.<sup>124</sup> Bu bilgiler, Tâvûs'un ilmi olarak daha çok Mekke'ye yoğunlaştığını ve burada bulunan sahâbîlerden istifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca onun ilminin çoğunluğunu Haremeyn bölgesinden elde ettiği anlaşılmaktadır. Tâvûs'un her sene hacca gitmesinin<sup>125</sup> bu verilere doğru orantılı bir şekilde etki ettiği söylenebilir. Tâvûs'un Haremeyn bölgesinden daha fazla yararlanması ilk asırlardaki ilmi bakış açısının genel atmosferini ve koşullarını yansıtmaktadır. Zira İslam'ın doğup yayıldığı ve Hz. Peygamber'in sahâbîlerini yetiştirdiği Haremeyn bölgesinin doğal olarak ilmi anlamda öne çıkması ve burada daha fazla ilim meclisinin kurulması, ilim talebelerinin dikkatlerini bu bölgelere yöneltmesine sebep olmuştur. Diğer taraftan Tâvûs'un farklı bölgedeki kimselerden hadis alması da yine hacın rivayet etmeye olan etkisiyle açıklanabilir.

## 6.2. Talebelerine Göre

**Tablo 3: Tâvûs'dan Rivayette Bulunan Râvîler**



Tablo incelendiğinde *Kütüb-i sitte* özelinde Tâvûs'tan en çok rivayette bulunan râvîler arasında Abdullah b. Tâvûs, Amr b. Dinâr, Mücâhid b. Cebr, Muhammed b. Müslim, Hasan b. Müslim gibi isimlerin dikkat çektiği görülmektedir.

Oğlu Abdullah b. Tâvûs, Tâvûs'un en önemli talebelerinden biridir ve babasından pek çok hadis nakletmiştir. Tabakât eserleri de bu bilgiyi doğrulamaktadır.<sup>126</sup> *Kütüb-i tisa*'da 219, *Kütüb-i sitte*'de ise 130 hadis rivayet eden Abdullah, babasının ilmi bilgisini büyük ölçüde almıştır. Zira Abdullah b. Tâvûs'un mükerrerleri de dâhil olmak üzere toplamda 243 hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. Bu hadislerden 219'u babası Tâvûs'tan gelmektedir. Bu bilgi, Abdullah'ın hadis bilgisinin büyük ölçüde babasına dayandığını ortaya koymaktadır.

<sup>124</sup> On bir Mekkeli kişiden hadis rivayetinde bulunmuştur. Bk. Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 104-108.

<sup>125</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/361; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; Zehebî, *Siyer*, 5/47.

<sup>126</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 13/358; Zehebî, *Siyer*, 5/39; 6/103.

Tâvûs'un diğer önemli talebesi ise Amr b. Dinâr'dır. Abdullah b. Tâvûs'tan sonra en fazla hadis aktaran kişi olduğu görülmektedir. Tâvûs, Amr b. Dinâr'ın Mekke'deki ilmi mirası taşıdığını vurgulamıştır. Zira rivayete göre "Mekke'de İbn Abbas'ın bilgisi Tâvûs, Sa'îd b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh, İkrime ve Mücâhid aracılığıyla Amr b. Dinâr'da toplanmıştır."<sup>127</sup> Bu nedenle Tâvûs, oğluna "Mekke'ye geldiğinde Amr b. Dinâr'dan faydalanmaya çalış. Çünkü o, kulakları âlimlerin bilgilerini toplayan bir huni gibidir (tüm âlimlerin görüşlerini bilir)"<sup>128</sup> diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. Amr b. Dinar, Tâvûs'un kendisine "Sana bir rivayette bulunursam onu iyi bir şekilde anla" dediğini bildirmiştir.<sup>129</sup> Yine Amr b. Dinar'ın Tâvûs hakkında "Aramızda Tâvûs'tan daha doğru dürüst, güvenilir kimse yoktur"<sup>130</sup> şeklindeki ifadeleri ikili arasındaki irtibatın varlığına işaret etmektedir. Tablo incelendiğinde bir diğer talebesinin Mücâhid b. Cebir olduğu anlaşılmaktadır. *Kütüb-i tisa* özelinde Mücâhid'in Tâvûs'tan 154 rivayetinin olduğu tespit edilmiştir. O, İbn Abbas'ın Mekke'de bulunan meclisine iştirak eden aynı dönem tabiîn âlimlerindedirler. Kaynaklarda geçen rüya meselesi, Mücâhid b. Cebr ve Tâvûs arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemlidir. Mücâhid, Tâvûs'a rüyasında gördüğü bir olayı anlatır: "Ey Ebû Abdurrahman, seni rüyamda Kâbe'de namaz kılarken gördüm. Peygamber Efendimiz de Kâbe'nin kapısında ve sana yönelerek başındaki örtüyü aç ve okuduğun ayetleri sesli oku, dedi." Bu sözleri duyunca Tâvûs, "Bunu kimseye söyleme, sessiz ol," diyerek Mücâhid'i uyarır.<sup>131</sup> Ayrıca beraber aynı meclislerde bulduklarına dair nakillerin olması<sup>132</sup> ikili arasındaki irtibata işaret eder.

*Kütüb-i sitte* özelinde Tâvûs'tan rivayetleri az olup da aralarında hoca talebe ilişkisi olabileceği düşünülen birtakım kimselerin olduğu da bilinmektedir. Nitekim Habib b. Ebî Sâbit Tâvûs'un ilmi şahsiyeti hakkında "Yanımda beş kişi toplandı ve onların benzerleri başka bir yerde bir araya gelmemiştir. Bu beş kişi şunlardır: Ata, Tâvûs, Mücâhid, Said b. Cübeyr ve İkrime"<sup>133</sup> diye ifade kullanması ikili arasındaki irtibatın varlığına işaret eder. Ayrıca Habib b. Ebi Sabit'in, Tâvûs'un kendisine: "Sana bir hadis aktardığımda, o hadisin doğru olduğundan emin olabilirsin. O hadisi başkalarına sorma!"<sup>134</sup> şeklindeki ifadesi ve İbrahim b. Meysera'nın "Tâvûs b. Keysân'dan başka güçlü ve zayıfı aynı mertebede gören kimseyi görmedim"<sup>135</sup> demesi aralarındaki hoca talebe ilişkisine vurgu olarak anlaşılabilir. Yine Hanzala b. Ebû

<sup>127</sup> Ali b. el-Medîni, *İlelül-hadîs*, 131, 145. Bk. Ayhan Tekineş, *Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnâd*, 250.

<sup>128</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/479.

<sup>129</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/706.

<sup>130</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/359; Zehebî, *Siyer*, 5/46.

<sup>131</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 13/363; Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>132</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/115.

<sup>133</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye'*, 9/248; Zehebî, *Siyer*, 5/47.

<sup>134</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/541; Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/281; Mizzî, *Tehzîb*, 13/360; Zehebî, *Siyer*, 5/46; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye'*, 9/249.

<sup>135</sup> Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/16; Mizzî, *Tehzîb*, 13/371; Zehebî, *Siyer*, 5/41.

Süfyan'ın "Tâvûs'dan daha çok 'bilmiyorum' diyen kimsenin olmadığını"<sup>136</sup> ifade etmesi ayrıca Katâde'nin Kaderî olarak suçlanmasından dolayı Tâvûs'un ondan uzak durduğunu belirten ifadelere yer vermesi<sup>137</sup> aralarındaki hoca-talebe ilişkisinin varlığını gösterir. Leys b. Ebû Süleym'in ise, Tâvûs'un ilminin genişliği ve fıkhi yetkinliği sayesinde insanların bir konuda katı davrandıklarında onlara kolaylık sağlamak için ruhsat tarafını seçtiğini, ancak insanlar gevşek davrandıklarında ise daha titiz ve sıkı davrandığını dair ifadesi<sup>138</sup> aynı şekilde Leys'in, Tâvûs'un kendi huzurunda imla ettirdiği hadisleri büyük bir levhaya yazarken görülmesi,<sup>139</sup> aralarındaki hoca talebelik bağına işaret eder. Yine Leys b. Ebû Süleym'in Tâvûs'un vefatına sebep olan hastalığı zamanında yatakta namaz kıldığını ve secdelerini yatağa yaparak ibadet ettiğine dair ayrıntılı bilgileri nakletmesi<sup>140</sup> aralarındaki yakınlığı ortaya koymasından önemlidir.

Tâvûs'un rivayetleri incelendiğinde, talebelerının çoğunun Mekkeli olduğu görülmektedir. Bu, Tâvûs'un ilmî mirasını en çok Mekke'deki öğrencilerine aktardığını göstermektedir ve onun Mekke'ye olan ilmi katkısını oldukça önemli kılmaktadır. Mekke dışındaki talebeleri sayıca fazla değildir. Özellikle hoca yoğunluğu olarak çokça istifade ettiği Medine'den az sayıda talebenin kendisinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Yemen'de doğup büyümesine rağmen Yemenli öğrencilerinin sayısının az olduğu görülmektedir. Ancak Tâvûs'un oğlunun tek başına onun rivayetlerinin büyük çoğunluğunu sonraki nesillere aktardığı söylenebilir. Her ne kadar durum böyle olsa da Tâvûs'un asıl ilminden faydalandığı yer Mekke olmuş ve oradan aldığı ilmi yine o bölgedeki talebelerin istifadesine sunmuştur. Tâvûs, Yemen'de yaşamış ve orada çeşitli görevlerde bulunmuş olsa da ilmi hayatı boyunca sürekli olarak Harem-i Şerif'e gidip gelmiş ve bu süre zarfında hem o bölgedeki hem de farklı şehirlerden gelen diğer ilim talebeleriyle görüşerek hadis alıp naklettiği söylenebilir. Tâvûs'un ilim yolculuğunun ağırlıklı olarak Hicaz'da geçmesi talebelerinin büyük bir kısmının Mekke'de bulunmasını doğrulamaktadır. Ama rivayet yoğunluğu olarak Tâvûs'un haberlerinin büyük çoğunluğunun -oğlu olması hasebiyle- Abdullah aracılığıyla nakledildiği de gözden kaçmaması gereken bir husustur.

---

<sup>136</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/43.

<sup>137</sup> İbn Ebî Hayseme, *Tarih*, 3/309; Mizzî, *Tehzîb*, 13/509; Zehebî, *Siyer*, 9/331.

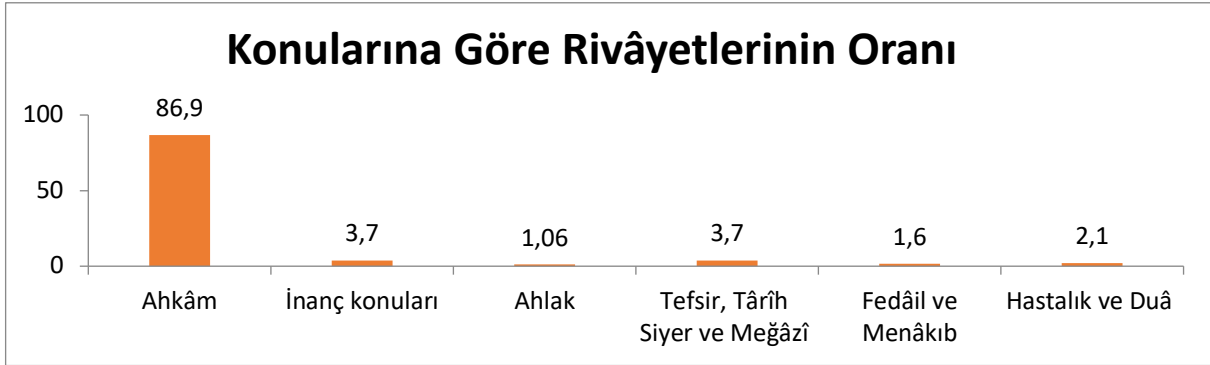
<sup>138</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/43.

<sup>139</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/260.

<sup>140</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/542.

### 6.3. Konularına Göre

Tablo 3: Konularına Göre Tâvûs'un Rivâyetlerinin Oranı



Tâvûs'un *Kütüb-i sitte* özelinde rivayetlerinin konularına göre dağılımı incelendiğinde en çok ahkâma yönelik hadislerin ön plana çıktığı görülmektedir. Mekke ve Yemen'in fakihi olarak anılan<sup>141</sup> ve "Kendi zamanında haram ve helali en iyi bilen tabîndir"<sup>142</sup> şeklinde övgüler alan Tâvûs'un dini hükümler konusundaki üstün yetkinliği, rivayetlerine de açıkça yansımıştır. İbn Abbas ve İbn Ömer gibi önde gelen sahâbîlerin meclislerine katılması, onun ahkâm konularındaki rivayetlerinin geniş kapsamlı olmasında etkili olmuştur. Tâvûs, muamelatla ilgili neredeyse her konuda hadis rivayet etmiş, ibadet alanında ise özellikle namazla ilgili hadislere yoğunlaşmıştır.<sup>143</sup> Pek çok kez hac için Mekke'ye gitmesi, hac konusundaki rivayetlerinin fazlalığını açıklamaktadır ve bu, râvîlerin hayat tecrübelerinin hadislerin içeriğine olan etkisini ortaya koyan önemli bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

İnanç konularında özellikle kader mevzusundaki rivayetlerinin fazlalığı, yaşadığı dönemde bidat fırkalarla mücadelesinin bir yansımasıdır. Ma'bed el-Cühenî'yi<sup>144</sup> ve Katâde'yi<sup>145</sup> kaderî olarak eleştirmesi, bu mücadelesinin somut örneklerindedir. Ancak Mekke tefsir ekolünün önde gelen isimlerinden biri olmasına rağmen tefsirle ilgili rivayetlerinin azlığı, onun tefsirde sanıldığı kadar ön planda olmadığına işaret olarak görülebilir.

Tâvûs'un ahkâma dair rivayetlerinin fazlalık göstermesi onun katıldığı bu meclislerin bazılarının hadis meclisi olmaktan ziyade fetva (soru cevap) meclisleri olduğunu düşündürmektedir. Zira bu asırlarda sonraki dönemlerde olduğu gibi sistemli bir şekilde sırf hadislerin nakledildiği meclislerin azlığından bahsedilmektedir.<sup>146</sup> İlk dönemlerde her âlimin

<sup>141</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/39.

<sup>142</sup> Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 73; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb*, 1/134.

<sup>143</sup> Bk. Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 77-8.

<sup>144</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 28/247; Zehebî, *Siyer*, 7/207; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/203.

<sup>145</sup> İbn Ebî Hayseme, *Tarih*, 3/309; Mizzî, *Tehzîb*, 23/509; Zehebî, *Siyer*, 9/331.

<sup>146</sup> Ebu Hureyre gibi halka kurarak hadis nakledenler olduğu gibi ihtiyaç hasıl olduğunda hayatın doğal akışı içinde hadis nakleden sahâbîler de olmuşlardır. Genel itibarıyla muksirün sahâbîler nispeten ihtiyaç olmasa

hadis meclisinden ziyade onların önde gelenlerinin oluşturmuş olduğu fetva meclislerinin varlığından söz edilmektedir. Bu meclislerde fetva veya fikhî meselelere dair ilim öğrenilirken otomatik olarak fetvaya kaynaklık teşkil etmesi amacıyla hadis nakli de gerçekleşmiş olduğu ifade edilmektedir.<sup>147</sup> Tâvûs'un da naklettiği rivayetlerinin çoğunun ahkâma dair olması da bu durumu doğrular nitelikte olduğu söylenebilir. Zira Tâvûs'un hem merfu rivayetlerinde ahkâma yönelik nakillerin fazlalık göstermesi hem de maktu nakiller bağlamında kendi fikhî görüşlerinin oran olarak çok olması<sup>148</sup> yukarıda ifade edilen iddiayı desteklediği ifade edilebilir. Bu sebeple Tâvûs'un katıldığı bu meclislerin bazılarının doğrudan hadislerin nakledildiği bir sema meclisi olmadığı ihtimali güçlenmektedir. Ayrıca ilk dönemlerde Ebu Hureyre gibi istisnai şahsiyetler dışında sema meclisi kurup peş peşe rivayette bulunan sahâbî meclislerinden bahsedilmemesi bu iddiayı doğrular niteliktedir.<sup>149</sup> Bu durumla alakalı olarak Tâvûs'un İbn Abbas aracılığıyla rivayet ettiği Buhari'deki hadisleri genellikle ahkâma ilişkin konularla ilgili iken Ebû Hureyre kanalıyla gelen rivayetleri incelendiğinde, ahkâm dışındaki çeşitli konuları kapsayan hadislerden oluştuğu görülmektedir.<sup>150</sup> Bu tablo, Tâvûs'un fikhî bilgilerini ve ahkâma dair rivayetleri büyük ölçüde İbn Abbas'ın meclisinden edindiğini göstermektedir.<sup>151</sup> Tâvûs'un Mekke'nin fetva veren âlimlerinden biri olması ve müftülük görevinde bulunması, Mekkeli hocası İbn Abbas'a olan yakınlığı ve ondan aldığı derslerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte peş peşe hadis nakleden ve hadis meclisi kurmakla meşhur olan Ebu Hureyre'den Tâvûs'un ahkâm dışındaki rivayetleri aktarması o dönemdeki ilmi meclislerin durumu hakkında ifade edilen görüşü desteklemesi açısından önemlidir.

## Sonuç

Kibâr-ı tâbiünden sayılan Tâvûs b. Keysân, Yemen'de doğmuş, farklı bölgelerde ilmi gelişimini tamamlamış ve h. 106 yılında hac aylarında Mekke'de vefat etmiştir. Tâvûs, Yemen'de doğup büyümesine rağmen çeşitli yerlerde pek çok hocaların derslerine katılmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Tâvûs'un farklı bölgelerdeki râvîlerden tahammül veya edada bulunması onun sistemli rihlelerde bulunduğunu göstermeyebilir. Zira onun döneminde henüz ilim (hadis) için seyahatlerin tam olarak sistemleşmemesi bu hususta etkili olmakla birlikte

---

da hadis nakletmişlerdir. Bunların oranları her sahâbî için farklılık arz etmiştir. Geniş bilgi için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 43-99.

<sup>147</sup> Bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 43-44, 62.

<sup>148</sup> Demirci, *Hicrî İkinci Asırda Yemen'de Hadis*, 68. Yapılan bu çalışmada onun maktu nakiller bağlamında kendi fikhî görüşlerinin tüm rivayetlerine oranı yüzde 60 olarak gerçekleşmiştir.

<sup>149</sup> Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 44.

<sup>150</sup> Tâvûs'un Buhari'deki senedleri ve bab başlıkları için bk. Yüksel, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, 82-90.

<sup>151</sup> İbn Abbas'ın meclisine gelenler ona çeşitli konulardan soru sorduğunu onun da hadis rivayet ederek buna karşılık verdiği dair bilgi ve örnekler için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 59-62.

hac ve umre vazifesinin ilk asırlarda hadis talipleri için doğal bir rıhle görevi gördüğü söylenebilir. Tâvûs'un birçok kez hac için Haremeyn'e gitmesiyle bu usulde bir ilmi alışveriş gerçekleşmiştir.

Tâvûs'un hadislerin lafzen rivayetini önemseydiği, hadislerin yazılmasına karşı çıkmadığı, Kaderî olanlarla mücadele ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Tâvûs, tabiîn döneminde ricalle ilgili değerlendirmelerde bulunanlar arasında yer alsa da onun sistematik bir cerh ve ta'dil faaliyeti içinde olmadığı anlaşılmıştır.

Tâvûs hem İbn Abbas'ın hem de Ebû Hureyre'nin hadis meclislerine katılmış ve onların ashapları (önemli talebeleri) arasında kabul edilmiştir. Rivayet ettiği hadislerin çoğu İbn Abbas tarikiyle nakledilmiştir. Bu durum İbn Abbas'ın pek çok rivayetinin günümüze ulaşmasında ve düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasında Tâvûs'un kritik bir rol üstlendiğini ortaya koyar. Tâvûs'un önde gelen talebeleri arasında Abdullah b. Tâvûs, Amr b. Dinâr, Mücâhid b. Cebr, Hanzala b. Ebû Süfyan, Leys b. Ebû Süleym gibi önemli isimler yer almaktadır. Talebelerinin büyük kısmının Mekke'li olması, Tâvûs'un ilmî birikimini en yoğun şekilde Mekke'de aktardığını gösterir. Ancak Tâvûs'un rivayetlerinin çoğu oğlu Abdullah aracılığıyla sonraki nesle aktarılmıştır. Onun rivayetlerinin konularına göre dağılımında en çok ahkâma yönelik hadisler ön plana çıkmıştır. Bu durum onun hem hadis meclislerine hem de fetva (fıkıh) meclislerine katıldığını gösterir. Buhârî özelinde senedler ve bab başlıkları incelendiğinde ahkâma dair hadisleri fakihliğiyle tanınan İbn Abbas aracılığıyla aldığı, ahkâm dışındaki rivayetleri ise ilk dönemlerde hadis meclisi kurmakla meşhur olan Ebu Hureyre'den naklettiği tespit edilmiştir. Bu tespit Tâvûs'un katıldığı meclislere işaret etmesi açısından önemli olarak değerlendirilmiştir. Diğer rivayet eserleri özelinde yapılacak bir çalışmayla bu husus daha da netlik kazanmış olacaktır.

### Kaynakça

- Abdullah Osman Ahmed. *Tâvûs b. Keysân el-Yemânî: Merviyâtühû ve âsâruhû fi't-tefsîr*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. Beyrût, 1408.
- Âşikkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlâları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. Riyad: Dârü'l-Liva, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. Beyrût, 1407.
- Canlı, Mustafa. *Hicrî İlk Üç Asırda Yemen'de Hadis*. İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2017.



- Çağrıci, Mustafa. "Fitne". İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996.
- Demirci, Hatice. *Hicrî İkinci Asırda Yemen'de Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh. *et-Târîh*. thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî. Dımaşk, 1980.
- Fesevi, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvan el-Fârisî. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd, 1403.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdu'l-ilm*. thk. Yûsuf el-'Uş. y.y.: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût, 1371.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Muavvid. Beyrût, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tabakâtu'l-müdellesîn*. Zerkâ, 1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Ali b. Mes'ûd Ömer Selâmî. Beyrût: Dâru Sadır, 1996.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. haz. Muhammed Avvame. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî. *es-Sikât*. Haydârâbâd, 1392.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. y.y., 1969.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Nûruddîn Itr. Riyâd, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Beyrût: Dâru Sadır, 1968.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-Hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1427/2006, ts.
- İbrâhim Tâhâ İbrâhim Abdülkâdir. *Fikhü Tâvûs b. Keysân*. Riyad, 2006.
- İclî, Ahmed b. Abdullâh b. Sâlih. *el-Ma'rifetü's-sikât*. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Martı, Huriye. *Hadis, Usul ve Hayat*. İnsan Yayınları, 2014.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybani Örneği*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Râmehmürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallâd. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. M. Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Selkînî, Abdullah Muhammed. *Habru'l-Ümme Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhu fî't-Tefsîri bi Mekke*. Kahire: Dâru's-Selam, 1986.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani. Beyrût, 1400.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 2007.
- Şahyar, Ayşe Esra. “İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir’ Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* X/1 (2012), 7-33.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilani. Kâhire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1380.
- Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvîlerinde Şülik Eğilimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (Ocak 2014).
- Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmla Geleneği”. *Anadolu’da Hadis Geleneği ve Daru’l-Hadisler*, 2011, 37-48.
- Yüksel, Furkan. *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-itidâl*. thk. Ali Muhammed Muavvid, v.dğr. Beyrût, 1415.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-v.dğr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

## İbâzîlerin Yedi Harf ve Mushaf İstinsahı ile İlgili Yaklaşımları\*

The Ibâzîs' Approach to the Seven Letters and the Mushâf Istinsâh

Kenan AKLAN\*\*

### Öz

Bu makalede, Hâricîlerin/Muhakkime'nin ılımlı bir kolu olduğu söylenen ve günümüzde varlığını sürdüren İbâzî ekolüne mensup âlimlerin kıraatlerin temel meselelerinden olan yedi harf ve Kur'an'ın Mushaf haline gelme sürecine dair yaklaşımları ele alınmıştır. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Kur'an kelimelerinin telaffuzu noktasında Müslümanlara tanınan kolaylık şeklinde kendisini gösteren yedi harf ruhsatının mahiyeti ve kapsamı günümüzde bile hâlâ tartışılan konulardandır. Çünkü konuyla ilgili hadislerde yedi harf ruhsatının mahiyetine dair açık bir hüküm bildirilmemiştir. Bu bağlamda öncelikle yedi harf meselesiyle ilgili öne çıkan rivayetler ve âlimlerin görüşlerine temas edilmiş, ardından mukayese yöntemi uygulanarak İbâzîlerin yedi harfe dair yaklaşımlarına yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber hayatta iken kitaplaştırılmamıştır. Bunun başlıca nedeni vahyin devam ediyor olmasıdır. Bu süreçte Hz. Peygamber hem kendisine inen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırıyor hem de sahâbe bu âyetleri hifzediyordu. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından kısa süre sonra Kur'an âyetlerinin bir araya getirilme fikri gündeme gelmiş ve hayata geçirilmiştir. Hz. Ebû Bekir devrinde Kur'an âyetlerinin bir araya getirilmesi ve Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'ların belli merkezlere gönderilme faaliyetleri Kur'an metninin beşerî planda muhafazası bağlamında önemli kilometre taşlarıdır. Bu kapsamda çalışmanın ikinci kısmında Kur'an'ın Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetiyle ilgili İbâzî âlimlerin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Buna bağlı olarak çalışmanın amacı, İbâzî âlimlerin, yedi harf ve Mushaf istinsahı ile ilgili temel paradigmadan ayrılan bir yaklaşımının söz konusu olup olmadığının gösterilmesi ve/veya örtüşen noktalarının tespit edilmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Yedi harf, Mushaf imlâsı, İbâzîlik.

### Abstract

In this article, the approaches of the scholars belonging to the Ibâzî school, which is said to be a moderate branch of the Khâricîs/Muhaqqimeen and which continues to exist today, to the seven letters, one of the basic issues of the Qur'an and the process of the Qur'an becoming a Mushaf. The nature and

\* Bu çalışma, Doç. Dr. Mustafa Kılıç danışmanlığında devam eden "İbâziyye'de Kıraat Tasavvuru" doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2024).

\*\* Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı, ORCID: 0000-0002-2209-3071, [kenanaklan@comu.edu.tr](mailto:kenanaklan@comu.edu.tr), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 23/05/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 26/08/2024, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2024.

scope of the seven-letter concession, which manifested itself as the convenience granted to Muslims in the pronunciation of the words of the Qur'an with the spread of Islam, is still one of the issues that are still debated even today. Because there is no clear ruling on the nature of the seven letter concession in the hadiths on the subject. In this context, first of all, the prominent narrations and the views of the scholars on the issue of the seven letters are touched upon, and then, by applying the method of comparison, the approaches of the Ibâzîs to the seven letters are included. The Holy Qur'an was not published while the Prophet was alive. The main reason for this was the continuation of revelation. In this process, the Prophet was both dictating the verses that were revealed to him to the scribes of revelation and the Companions were memorizing these verses. However, shortly after the Prophet's death, the idea of compiling the verses of the Qur'an came to the fore and was realized. The gathering of Qur'anic verses during the reign of Prophet Abū Bakr and the sending of the Mushafs to certain centers during the reign of Prophet 'Uthman are important milestones in the context of human preservation of the Qur'anic text. In this context, the second part of the study includes the evaluations of the Ibâzî scholars regarding the Qur'ân's printing activities during the reign of Prophet 'Uthman. Accordingly, the aim of the study is to show whether there is a divergent approach of the Ibâzî scholars from the basic paradigm regarding the seven letters and the Mushaf inscription and/or to identify the overlapping points.

**Keywords:** Qur'an, Qiraat, Seven letters, Mushaf orthography, Ibâziism.

## Giriş

Kur'an, nüzülü ile paralel olarak sadece hayata tatbik edilmekle kalmamış, aynı zamanda onun lafzı da hifzedilip gerek vahiy katipleri gerek diğer sahâbe tarafından yazılarak koruma altına alınmıştır. Sonraki süreçte genişleyen İslâm coğrafyası, Arap kabilelerinin arasında söz konusu olan lehçe farklılıkları, Müslümanlar içerisinde okuma-yazma bilmeyenlerin yanı sıra yaşlılar ve çocukların varlığı gibi faktörler bazı Kur'an kelimelerinin telaffuzu noktasında birtakım değişik okuyuş izni tanınması sürecinin başlamasına yol açmıştır. Bu bağlamda yedi harf ruhsatı da anılan sorunların çözümüne yönelik Müslümanlara verilen ilahi bir kolaylıktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber hayatta iken vahiy devam ettiği için Kur'an âyetleri müstakil bir kitap haline getirilmemişti. Ancak onun vefatından sonra İslâm'ın fetihlerle genişlemesi, bazı Müslümanlar arasında irili ufaklı ihtilafların söz konusu olması ve ashâbın ileri gelenlerinin Kur'an'la ilgili Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında yapmış olduğu tahrifin benzerinin yaşanacağı endişesi Kur'an'ın iki kapak arasına alınması gerekliliğini doğurdu.

Bu makalede İbâzîlerin kıraat ilminin temel meselelerinden addedilen yedi harf ve Mushaf imlâsıyla ilgili değerlendirmeleri genel hatlarıyla incelenecektir. İbâzîlik, Hâricîliğin/Muhakkime'nin<sup>1</sup> günümüze ulaşan ılımlı bir kolu olarak görülen ve halen varlığını

---

<sup>1</sup> İslâm tarihi kaynaklarında genel kabul, Hâricîlerin Sıffin Savaşı'nda tahkimin kabulüyle Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldığı yönündedir. Bu süreçte en erken ortaya çıkan grup, Hz. Ali'nin hakemleri kabul etmesi üzerine ona verdikleri desteği geri çekenler tarafından kuruldu. Kendilerini Muhakkime olarak tanımlayan bu grup,

sürdüren, Umman'ın resmi mezhebi kabul edilen, bunun yanı sıra az da olsa Cezayir, Tunus ve Zanzibar gibi ülkelerde mensupları bulunan bir ekoldür. İbâziyye ekolü siyasi ve fikirsel bir konjonktürde önce tahkim sonra da Ezârîka'nın şiddet yanlısı faaliyetlerine karşı ortaya çıkmış, sonrasında devrin şartlarına göre belirli süre gizlilik içerisinde hayatını sürdürmeye çalışmış bir ekoldür. Ayrıca bazı öncü İbâzî komutanların üstün gayret ve faaliyetleriyle sınırlı da olsa belirli bir alana yayılma şansı bulmuştur.<sup>2</sup> Fırkaya, ilk fakihlerinden olan Abdullah b. İbâz'a<sup>3</sup> nispetle İbâziyye denmiştir.<sup>4</sup>

Yapılan kapsamlı tarama sonucunda İbâzîlerin kıraat tasavvuruna dair kaleme alınmış müstakil kitap, tez ya da makale bulgusuna ulaşamadığından bu makalenin alandaki boşluğu doldurması hedeflenmektedir. Çalışmada öncelikle yedi harfle ilgili öne çıkan bazı rivayetler ve konuya dair âlimlerin görüşlerine temas edildikten sonra İbâzîlerin değerlendirmelerine yer verilecektir. İkinci kısımda ise aynı yöntemle önce Kur'an'ın mushaflaşma sürecine dair mücmel bazı bilgiler verildikten sonra İbâzîlerin bu konudaki argümanları ele alınacaktır. Çalışmada yararlanılan başlıca kaynaklar ise İbâzîlerin öne çıkan âlimlerinden Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (öl. 280/893 civarı) *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*'i, Ebû Muhammed Saîd el-Umânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) kıraate dair *el-Kitâbü'l-‘evsat fi ‘ulûmi'l-kurâ'ât*'i, Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî'nin (öl. 1190/1777) ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili *Kitâbü't-tehzi'b fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*'i, Saîd el-Kindî'nin (öl. 1207/1792) *et-Tefsîru'l-müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Muhammed b. Yûsuf et-Tafeyyîş'in (öl. 1332/1914) *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* ve *Teysîru't-tefsîr* adlı eserleridir.

---

tahkimin Kur'an ve sünnete aykırılığını öne sürüyorlardı. Ancak tahkimden önce de gelecekteki potansiyel ayrılık ve isyanların izlerini taşıyan fikir ayrılıkları ve zaman zaman ortaya çıkan gruplar göz önünde tutulduğunda Muhakkime'nin de birdenbire ortaya çıkmış bir fırka olduğunu söylemek zordur. Bk. İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1967), 67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâîl Kâşif (Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 140; Süheyr Kalamâvî, *Edebü'l-Havâric fi'l-asri'l-Emevî* (Kahire: Matbaatü Lücneti'Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1945), 2; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 53; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 55.

<sup>2</sup> Amr Halife en-Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, çev. Orhan Ateş (Ankara: Astana Yayınları, ts.), 104.

<sup>3</sup> Abdullah İbn İbâz'la ilgili kaynaklarda "İmâmü'l-Müslimîn, İmâm-u Ehli't-Tahkîk ve'l-Umde (ve'l-Adl) gibi vasıflar zikredilmiştir. Bk. Ebü'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâh* (Londra: Dâru'l-Hikme, 2014), 155; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd Ebü Osmân b. Abdulvâhid Bedreddîn eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer* (Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987), 39; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 225; Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 85.

<sup>4</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/151-154; Nâmî, *İbâzîlik Araştırmaları*, 21, 23. Bazı araştırmacılar, İbâziyye'nin kurucusu olarak sadece Abdullah b. İbâz isminin zikredilmesini doğru bulmazlar. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 82.

## 1. Yedi Harf

İbâzî müellifler, eserlerinde yedi harf tartışmalarına bazen müstakil konu başlıklarında bazen âyetleri yorumlamaları esnasında yer vermiş, zaman zaman da konuyla ilgili kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ancak konunun mahiyetinin anlaşılması açısından öncelikle “yedi harf” kavramıyla ilgili rivayetlere ve bu meselede öne sürülen çeşitli değerlendirmelere temas edilecektir.

### 1.1. Yedi Harfle İlgili Rivayetler ve Âlimlerin Görüşleri

Yedi harfle ilgili rivayetler<sup>5</sup> derinlemesine tetkik edildiğinde görülecektir ki Araplar arasında okuma yazma bilmeyenlerin çoğunlukta olması, Arap kabilelerinin dağınık bir şekilde ve genellikle şehirlerden uzak bir yaşam sürmeleri farklı lehçelerin ortaya çıkmasında önemli faktörlerden olmuştur. Ayrıca toplum içerisinde ihtiyar, çocuk, kadın, köle ve düşkünlerin bulunması gibi nedenler, Kur’an’ın sadece bir lehçe ile okunmasını zorlaştırmıştır.<sup>6</sup> Ebû Ca’fer et-Tahâvî’ye (öl. 321/933) göre yedi harf ruhsatı verilmesinin ana sebebi ilk dönem Müslümanlarının kendi lehçesi dışında diğer lehçelerle Kur’an okumaları noktasında karşı karşıya kaldıkları güçlüktür. Çünkü İslâm’la müşerref olan ilk dönem Müslümanlarının büyük bir çoğunluğu ümmî idi. İçlerinden pek azı okuma yazma biliyordu. Bunun sonucu olarak da kendi kabilesinde dillerinin alışkanlık haline getirdiği kelimeleri başka lehçelerde telaffuz etmek ancak büyük bir zorluğun sonucunda mümkün olabiliyordu. Nihayetinde anlamı aynı fakat lafzı farklı olan kelimelerle (müterâdif) telaffuz konusunda kendilerine ruhsat tanındı. Ancak sonraki dönemlerde okuma-yazma oranının artmasıyla birlikte daha önce telaffuz zorluğu yaşayanların sayısı azaldı.<sup>7</sup> Bu görüşten yola çıkarak okuma-yazma bilenlerin oranının yükselmesinin sonucunda sözü edilen telaffuz zorluklarının azaldığı söylenebilir.

Konuyla ilgili hadislerden ve âlimlerin değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre yedi harf; Hz. Peygamber’in talebi üzerine, Allah’ın kullarına vermiş olduğu okuma kolaylığı ve ruhsatıdır. Ancak yedi harfin mahiyeti, kapsamı ve ruhsatın geçerlilik süresi ile ilgili net bir bilgiye ulaşılamadığından ilk dönemden günümüze kadar âlimler bu hususu tartışmışlar ve konuya dair çeşitli görüşler serdetmişlerdir.<sup>8</sup>

Yedi harf söz konusu olduğunda en çok zikredilen rivayetlerden birisi Abdullah b. Mes’ûd’dan (öl. 32/652-53) aktarılan “إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ وَهُوَ كَقَوْلِ أَحَدِكُمْ هَلُمَّ وَتَعَالَى وَأَقْبِلْ” /

<sup>5</sup> İlgili hadisler aşağıda verilecektir.

<sup>6</sup> Mustafa Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi Zemaşeri Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 105. Örnek için bk. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1994), 8/125.

<sup>7</sup> Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 8/115.

<sup>8</sup> Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi*, 106.

Kur'an'ı yedi harf üzere okuyunuz. Bu durum sizden birinin 'هَلَمْ/gel!' (yerine) 'تَعَال' veya 'وَأَقْبِلْ' demesi gibidir." ifadesidir.<sup>9</sup>

Bir diğer rivayet de Hz. Ömer'den aktarılmıştır: "Allah resulü hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in namazda Furkân sûresini okuduğunu işittim. Ancak Hişâm Furkân sûresini Resûlullah'ın bana okutmadığı şekilde okudu. Neredeyse üzerine atılacaktım ama selam vermesini bekleyerek sabrettim. Selam verdikten sonra yakasından tutarak 'Bu sûreyi bu şekilde sana kim okuttu?' diye sordum. Bunun üzerine Hişâm: 'Allah resulü okuttu', dedi. Ben de 'Yalan söylüyorsun! Zira Resûlullah bu sûreyi, senin okuduğundan farklı bir şekilde bana okuttu.' dedim. Ardından yakasından tutarak onu Resûlullah'ın huzuruna götürdüm ve dedim ki: 'Ey Allah'ın Resulü! Bunun Furkân sûresini senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu işittim.' Resûlullah bunun üzerine: 'Ey Ömer, Hişâm'ın yakasını bırak!' buyurdu. Daha sonra ona 'Ey Hişâm oku!' dedi. Hişâm da kendisinden duyduğu gibi okudu. Bunun üzerine Allah resulü: 'Bu sûre böyle indirilmiştir', buyurdu. Ardından bana dönüp: 'Oku ey Ömer!' diye buyurdu. Ben de onun zamanında bana okuttuğu şekilde okudum. Allah resulü bunun üzerine bana: 'Bu sûre böyle de indirilmiştir. Bu Kur'an, yedi harf üzere indirilmiştir. Bu harflerden hangisi kolayınıza gelirse o şekilde okuyun' buyurdu."<sup>10</sup>

Yedi harf içerikli hadislerde müterâdif okumayla ilgili genelde şu ifade ağırlık kazanmıştır: "O yedi harfin tamamı şâfi ve kâfidir (açık ve yeterlidir): Şayet "غَفُورًا رَحِيمًا" veya "سَمِيعًا عَلِيمًا" ya da "عَلِيمًا سَمِيعًا" dersin, azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap yapmazsan (okuyuşun doğrudur)."<sup>11</sup> Bazı araştırmacılara göre yedi harfle ilgili hadisler incelendiğinde

<sup>9</sup> İbn Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 347; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenüs-sağîr*, thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmîatü Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1989), "Fedâilu'l-Kur'ân", (No. 1003).

<sup>10</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), *Fezâilu'l-Kur'ân*, 5/27; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tevhîd, 53; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Bed'u'l-Halk, 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Daru İhyâ'it-Türâsü'l-arabiyye, 1955), Salâtü'l-Müsâfirîn, 270; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebt Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Mektebetü'l-'Asriyye, 2009), Vitir, 22; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), Kırâat, 11; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), İftitâh, 36; Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004), 2/281; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 75; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 218-219. Benzer bir rivayette de Übey b. Ka'b'ın başından bu olayın benzeri geçmiştir. Resûlullah, Übeyy'e "Ey Übey, bu Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Onların hepsi de kâfi ve şâfidir." şeklinde bir cevap vermiştir. Bk. Nesâî, *el-Kübrâ*, 2001, 2/153; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 100.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), 5/124.

azap âyetiyle rahmet âyetini veya rahmet âyetiyle azap âyetini değiştirmeme şartı bulunmaktadır. Dolayısıyla azap ile rahmet, aynı anlama gelen kelime türünden olmayıp zıt anlamı ifade ettiklerinden yedi harf ruhsatı müterâdifleri de aşmaktadır.<sup>12</sup>

Hadislerde geçen “el-ahrufü’s-seb’a” tabirindeki “harf”in üslûp, okuyuş, lûgat ve özellikle vecih olarak değerlendirilmesini yedi harf-kıraat bağlamında daha doğru gören âlimler olmuştur.<sup>13</sup> “el-Ahrufü’s-seb’a” ifadesindeki “seb’a”nın içerdiği anlam konusunda da âlimler tarafından birçok görüş ortaya konulmuştur. Çalışmanın boyutunu aşmamak amacıyla bu görüşlerin öne çıkanlarından bazıları incelenecektir. Nitekim Ebû Muhammed Ca’fer Muhammed b. Sâdân (öl. 231/845) ve Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), nasıl ki Kur’an’da muhkem ve müteşâbih âyetler var ise hadiste de muhkem ve müteşâbihlerin varlığının söz konusu olduğunu, “el-ahrufü’s-seb’a” ifadesindeki “seb’a”nın yani “yedi harf”in ise te’vilinin bilinmesi mümkün olmayan müteşâbihlerden sayılması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.<sup>14</sup>

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (öl. 255/869),<sup>15</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Sa’leb (öl. 291/903), Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (öl. 458/1065) gibi öne çıkan kimi âlimlere göre ise yedi harf, yedi Arap kabilesinin lehçesidir.<sup>16</sup> Sözü edilen bu kabilelerin hangi kabileler olduğuyla ilgili de onlarca görüş öne sürülmüştür.<sup>17</sup> Örneğin Ebû’l-Kâsım el-Hüzeli

<sup>12</sup> Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur’an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 144; İhsan Sütşurup, *Sa’lebî’nin el-Keşf ve’l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*, ed. Kenan Aklan - Resul Akcan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 92-95.

<sup>13</sup> Çetin, *Yedi Harf*, 35; Kılıç, *Kırâat-Tefsîr İlişkisi*, 108.

<sup>14</sup> Ebû’l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz ulâ ‘ulûm tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 93; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrü’l-havâlik ‘alâ Muvatta’i Mâlik*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr (Beyrut: Dâri’l-Fikr, 2005), 1/178; Çetin, *Yedi Harf*, 123.

<sup>15</sup> Süyûtî, *Tenvîrü’l-havâlik*, 1/47. Süyûtî, Sicistânî’nin bu yedi kabileyi Kureyş, Hüzeyl, Temim, Ezd, Rabia, Hevazin ve Sa’d b. Bekr olarak zikrettiğini aktarır. Aynı eserde İbn Kuteybe’nin bu görüşü reddettiği belirtilmektedir.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 1/43-44; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec en-Nisâbüri, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâ’ibü’l-furkân*, thk. Zekeriyya Ümeyrat (Dâri’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 1/24; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Fezâ’ilü’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995), 135; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. M. Ebu’l-Fazl İbrahim (Kahire: Darü’t-Türâs, 1957), 1/217; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kurâti’l-aşr*, thk. Zekeriyya Umayrât (Beyrut: Dâru’l- Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 1/24; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İcâzü’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nübüvve* (Beyrut: Dâri’l-Kitâbi’l-Arabî, 2005), 50; Çetin, *Yedi Harf*, 124.

<sup>17</sup> Bu görüşlerin ayrıntıları için bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 94; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/217; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 9/24; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. M. Ebu’l-Fazl



(öl. 465/1073), *el-Kâmil* isimli eserinde bu yedi lehçeyi şöyle sıralamıştır: “Kureys, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen.”<sup>18</sup> Bazıları da sözü edilen kabilelerin beş olduğu kanaatindedir ve sözü edilen kabilelerin “Saîd, Sakîf, Kinâne, Hüzeyl ve Kureys” olduğunu belirtmişlerdir.<sup>19</sup>

Yedi harfle ilgili bir diğer yorum aynı anlama gelen lafızların yedi farklı şekli olduğudur. Dolayısıyla bir kelimeyle aynı mânaya gelen yedi farklı kelime (müterâdif) bu görüşün kapsamına girmektedir. Nitekim “gel” anlamındaki “هَلُمَّ ، تَعَالَ ، أَقْبِلْ ، إِلَيْ ، فَصَدِي ، نَحْوِي ، قُرْبِي” lafızları bu duruma örnek teşkil etmektedir.<sup>20</sup> Abdullah b. Vehb (öl. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/813), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (öl. 321/933) gibi âlimleri bahsi geçen görüşü savunanlar arasında saymak mümkündür.<sup>21</sup>

Konuyla ilgili zikredilen diğer bir yoruma göre “el-ahrufü’s-seb‘a” ifadesindeki “seb‘a” (yedi), çokluktan kinayedir. Dolayısıyla kastedilen, bilinen yedi sayısı değil; genişlik, kolaylık ve çokluktur. Bu kanaatte olan âlimlerin başında Kâdî İyâd (öl. 544/1149), Kâsımî (1914) ve Râfi‘î (1937) gibi isimler bulunmaktadır.<sup>22</sup>

“Yedi harf” ifadesindeki “yedi”nin mahiyetiyle ilgili kuvvetli görülen kanaatler içerisinde bunları “yedi vecih” olarak değerlendirenlerin görüşleri bulunmaktadır. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebü'l-Fadl er-Râzî (öl. 454/1062), Kâdî b. Tayyib el-Bâkılânî (öl. 403/1013), Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1948), Subhî es-Sâlih (öl. 1986) ve Abdussabûr Şâhin (öl. 2010) gibi âlimler yer almaktadır.<sup>23</sup> Yedi harfin yedi vecih olduğunu savunan bu kadar çok âlim olmasına rağmen yedi vechin içeriği hakkında her birinin müttelik olduklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin Ebû Hâtim es-Sicistânî bu yedi vechi (1) bir kelimeyi başka bir kelimeye çevirmek, (2) bir harfi başka bir harfe çevirmek, (3) takdîm-tehîr, (4) harf ziyadesi ya da noksanlığı, (5) hareke

İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 1974), 1/47; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012); Çetin, *Yedi Harf*, 125-126.

<sup>18</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 92.

<sup>19</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93.

<sup>20</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 1/42-43; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/220-222; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/46-47; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, t.s.), 1/174-175; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1979), 107; Çetin, *Yedi Harf*, 129.

<sup>21</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/25; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 1/42; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/220; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/46; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/174; Çetin, *Yedi Harf*, 129-130.

<sup>22</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/45; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/64; Râfi'î, *İ'câzî'l-Kur'ân*, 68; Çetin, *Yedi Harf*, 136.

<sup>23</sup> Çetin, *Yedi Harf*, 141.

değişimi, (6) i'rab farklılığı, (7) tefhîm-terkîk, idgam-izhâr, feth-imâle gibi farklılıklar olarak zikretmiştir.<sup>24</sup> İbn Kuteybe'nin yedi vecihle kastettiği farklılıklar ise şunlardır: (1) Kelimenin i'rabında ya da harekesinde meydana gelen ancak yazısında ve anlamında değişikliğe sebep olmayan farklılıklar, (2) kelimenin i'rabında ya da harekesinde meydana gelen, anlamı değiştiren ancak yazılışının değişmediği farklılıklar, (3) kelimenin harflerinde meydana gelip yazının değişmediği ancak anlamın değiştiği farklılıklar, (4) kelimedeki yazılışın değiştiği ancak anlamın değişmediği farklılıklar, (5) hem yazılışın hem de anlamın değiştiği farklılıklar, (6) takdîm-tehîr suretiyle gerçekleşen farklılıklar, (7) ziyade ve noksanlık şeklinde meydana gelen farklılıklardır.<sup>25</sup>

Yedi harfin yedi vecih olduğunu ileri süren âlimler de olmuştur. Ancak bu görüşe yönelik itirazlarda Kur'an'ın tamamında kıraat farklılığı bulunan her kelimedeki yedi vecih mümkün olmadığı için söz konusu görüşün tutarsız olduğu yorumu ağırlık kazanmıştır. Nitekim İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), *et-Temhîd* adlı eserinde yedi vecih; Kur'an'ın bütün harfleri, kelimeleri ve âyetlerinde değil pek az yerde geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Abdülber bu görüşüne delil olarak “تَشَابَهَ عَلَيْنَا”<sup>26</sup> ve “وَعَبَدَ الطَّاعُوتَ”<sup>27</sup> âyetlerini göstermiştir.<sup>28</sup> İbn Kuteybe ise “Bildığım kadarıyla, Kur'an'da yedi vecih üzere okunan herhangi bir âyet yoktur.” diyerek itirazını dile getirirken İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) ise İbn Kuteybe'nin bu sözünün hata olduğunu savunmuştur. Çünkü “وَعَبَدَ الطَّاعُوتَ” ve “يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ”<sup>29</sup> örneklerinde görüleceği üzere bazı âyetlerde yedi vecih bulunmaktadır. Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267) bu itirazda bulunanların “Kur'an'ın bazısı yedi harf üzere nazil olmuştur, tamamı değil.” görüşünü savunduklarını söylemiştir.<sup>30</sup>

Yedi harf ruhsatının kıyamete kadar devam edip etmeyeceği ile ilgili de çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Öne çıkan bu görüşlerden bazısına göre yedi harf ruhsatı, Hz. Osman'ın Kur'an'ı Kureyş lehçesi üzerine istinsah faaliyeti sonrasında kaldırılmıştır. Öncesinde de Hz.

<sup>24</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Bağdat: Mektebetü l-Hâncî, 1954), 221-228; Çetin, *Yedi Harf*, 142.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 29-32; Çetin, *Yedi Harf*, 142-143. Diğer âlimlerin tasnifleri ve farklı yedi vecih değerlendirmeleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Yedi Harf*, 141-147.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/70.

<sup>27</sup> el-Mâide 5/60.

<sup>28</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 100. Örnek olarak verilen âyetlerde yer alan “تَشَابَهَ” ve “عَبَدَ” lafızlarında yedi vecih olduğu öne sürülse de bu görüşe karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân verilen örneklerden “تَشَابَهَ” kelimesinde on iki, “وَعَبَدَ الطَّاعُوتَ”ta yirmi iki farklı vecih saymış ve her birerinin tevcihini yapmıştır. Bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/419, 3/529-531; Mustafa Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 243.

<sup>29</sup> Yûsuf 12/12.

<sup>30</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 98; Kılıç, “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”, 49.

Ömer'in İbn Mes'ûd'a yazdığı mektupta "...Allah Kur'an'ı Kureyş lehçesine göre indirmiştir. Mektubum sana ulaştığında insanlara Kureyş lehçesi ile oku. Hüzeyl lehçesiyle oku(t)maktan vazgeç!" ifadesi bu görüşü doğrular mahiyettedir.<sup>31</sup> Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Taberî, Tahâvî, İbn Abdilberr, Mekki b. Ebû Tâlib ve İbnü'l-Arabî bu görüşü savunanlar arasında bulunmaktadır.<sup>32</sup> Bazı âlimler de yedi harf ruhsatının neshedilmediği ve kıyamete kadar geçerli olacağı kanaatini taşımaktadırlar. Bu âlimlere göre Hz. Peygamber'in "Ümmetimin buna gücü yetmez." Sözü, sadece sahâbe dönemiyle sınırlandırılmaz; Muhammed ümmeti, kıyamete kadar bâkî olacağına göre Kur'an'ın tilavetinde kolaylığa dair verilen izin, onun i'câzî gibi devamlıdır.<sup>33</sup> Dâni, konuyla ilgili şunları söylemiştir: "Bu yedi harfin tamamı, Hz. Peygamber'den sudûr edip meşhur olmuştur. Ümmeti ise bunları, ondan çeşitli şekillerde almış ve muhafaza etmişlerdir. Yedi harfte şüphe duyulan hiçbir şey söz konusu değildir. Hz. Osman ve arkadaşları bu harflerin tamamını Mushaflarda belirleyip, onların sıhhatini haber vermişlerdir. Übey b. Ka'b'in harfi de Zeyd b. Sâbit'in harfi de bu harflerdendir. Hz. Osman ve diğer sahâbe ancak bilinmeyen, sabit olmayan batıl okuyuşları ve harfleri Mushaf metnine sokmamışlardır."<sup>34</sup>

## 1.2. İbâzîlerin Yedi Harfe Bakışı

İbâzîlerin ilk müfessirlerinden Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, kıraat ilminin temel tartışma noktalarından olan yedi harf konusuna, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tefsîru kitâbillâhi'l-Azîz* eserinin sadece mukaddime kısmında değinmiştir. Müellif bu kısımda Kur'an'dan ilk ve son nazil olan âyetlerle ilgili rivayetleri zikrettikten sonra yedi harf konusuna dair kıraat ve tefsir kaynaklarında sıkça atıf yapılan şu meşhur hadise yer

<sup>31</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93. Rivayeti, İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849), *Târîhu'l-Medîne*'de, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ise *Târîhu Medînedi'l-İslâm* adlı eserlerinde tahriç etmişlerdir. Bk. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1979), 2/711; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Medînetü's-Selâm)*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 4/176. Fakat cehâletü'r-râvî gerekçesiyle rivayetin isnâdı zayıf görülmüştür. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 5/589.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlip, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nahzati Mısır, 1960), 3, 27; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 106; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân* (Mısır, 1966), 10/1/43; İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 22; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/213, 221-222; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/47; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *İrşâdüs-sârî* (Mısır: 1872, ts.), 7/504; Çetin, *Yedi Harf*, 180.

<sup>33</sup> Zürkânî, *Menâhîlü'l-irfân*, 1/176; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1985), 224; Çetin, *Yedi Harf*, 184.

<sup>34</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Mukni' fi rasmî mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.), 106; Çetin, *Yedi Harf*, 185-186.

vermiştir:<sup>35</sup> Abdurrahmân b. Ebû Bekre'nin babasından rivayetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: Bana Cebrâil ve Mîkâil geldiler. Cebrâil sağıma, Mîkâil ise soluma oturdu. Cebrâil “Bismillâh” dedi. Aynı kişinin (Abdurrahmân b. Ebû Bekre) başka rivayetine göre “Cebrâil şöyle dedi: ‘Ey Muhammed! Kur’an’ı bir harf üzerine oku!’ Mîkâil bana yöneldi ve dedi ki: ‘Ondan artırmasını iste!’ Ben de: Cebrâil’e ‘Artır!’ dedim. Cebrâil ise ‘Onu (Kur’an) iki harf üzerine oku!’ deyince bu sefer Mîkâil tekrar ‘Ondan arttırmasını iste.’ dedi. Ben de: ‘Onu bana arttır.’ dedim. Cebrâil: ‘Üç harf üzerine oku!’ dedi. Mîkâil: ‘Arttırmasını iste!’ dedi. Ben: ‘Onu bana arttır.’ dedim. Cebrâil: ‘Dört harf üzerine oku!’ dedi. Mîkâil: ‘Arttırmasını iste!’ dedi. Ben: ‘Onu bana arttır.’ dedim. Cebrâil: ‘Beş harf üzerine oku!’ dedi. Mîkâil: ‘Arttırmasını iste!’ dedi. Ben: ‘Onu bana arttır.’ dedim. Cebrâil: ‘Altı harf üzerine oku!’ dedi. Mîkâil: ‘Arttırmasını iste!’ dedi. Ben: ‘Onu bana arttır.’ dedim. Bunun üzerine Cebrâil: ‘Yedi harf üzerine oku! Rahmet âyetini azap âyetiyle veya azap âyetini mağfîret âyetiyle değiştirmedikçe hepsi şâfîdir, kâfîdir.’ dedi.” Başka bir rivayette “Rahmet âyetini azap âyetiyle ya da azap âyetini rahmet âyetiyle değiştirmedikçe” şeklinde ikinci “mağfîret” kelimesi yerine “rahmet” ifadesi geçmektedir.<sup>36</sup>

Hevvârî bu nakillerinden sonra İbn Mes‘ûd’dan yapılan şu rivayeti ele alır: “Kur’an okuyanları işittim ve onların kıraatler konusunda ihtilaf ettiklerini gördüm. Onlara dedim ki: ‘Nasıl öğrendiyseniz öyle okuyun, gereksiz tartışma ve ihtilaftan sakının. Çünkü bu (Kur’an âyetleri) sizin ‘هَلْمٌ’ veya ‘تَعَالٌ’<sup>37</sup> demeniz gibidir.” Müfessirin bu naklin devamında aktardığı bir başka İbn Mes‘ûd rivayeti ise yedi harfle ilgilidir: “Kur’an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bu, senin ‘أَقْبَلٌ’, ‘تَعَالٌ’ ve ‘هَلْمٌ’ demen gibidir.”<sup>38</sup>

Hevvârî yedi harfle ilgili Kur’an’ın izin verilen bütün lehçelerde indirildiği görüşünü seleften bazılarına dayandırarak aktarır. Buna göre “Hiçbir lügat yoktur ki Kur’an o lügat üzerine indirilmiş olmasın. Ancak bunlardan bir tanesi varlığını sürdürmektedir.”<sup>39</sup> Son cümlede müellif, muhtemeldir ki Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerle okunması ruhsatının kaldırılışından bahsetmektedir. Nitekim Hevvârî, izin verilen harfin Zeyd b. Sâbit’in harfi olduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup> Müfessir, Mushaf istinsahı sonrası sadece bir harfin varlığını sürdürdüğü konuyla ilgili başka âlimlerden de görüşler nakletmiştir. Buna göre Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), kendisinin okumadığı bir harf (kıraat) okunduğunda “Böyle olmaz.” demedi de “Bense böyle okurum.” dedi. Riyâhî’nin mezkûr diyalogu İbrâhîm b. Sa’d’a (öl.

<sup>35</sup> Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/63-65.

<sup>36</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 1/63.

<sup>37</sup> Her iki kelime de “Gel!” anlamına gelmektedir.

<sup>38</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 1/63.

<sup>39</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 1/63.

<sup>40</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 1/63-64.

183/799) ulaştığında “Riyâhî bu sözüyle ‘Herhangi bir harfi inkâr eden bütün harfleri inkâr etmiş gibi kâfir olur.’ diye düşünmüş olabilir.” şeklinde bir yorumda bulunmuştur.<sup>41</sup>

Hevvârî, her ne kadar yedi harf kavramına eserinde çok az değinmiş olsa da kıraatleri ele aldığı yerlerin çoğunda “harf” kelimesini kullanmıştır. Örneğin Sebe’ sûresindeki “وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ” âyetindeki<sup>42</sup> “صَدَّقَ” fiilinin mâlum ve meçhul okunuşlarını izah ederken “Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), bu harfi ‘صَدَّقَ’ okumuştur.” şeklinde bir ifadede bulunmuştur.<sup>43</sup>

Ettafeyyiş ise -tespit edebildiğimiz kadarıyla- tefsirinde yedi harf olgusuna sadece bir yerde değinmiştir. Aslında -açıkça zikretme de- yedi harfin tazammun ettiği lehçeler arasındaki farklı telaffuzlar ile imâle, teshil, sâd (ص) harfinin işmâmı gibi fonetik farklılıkların onun tefsirinde oldukça yekûn tuttuğunu söylemek mümkündür. Yukarıda zikredildiği üzere yedi harf kavramına bir yerde de olsa değinmesi ve yedi harfin içeriğine dahil olduğuyla ilgili hakkında görüşler bulunan birtakım farklılıklara sıkça temas etmesi onun yedi harfi bildiği ve kabul ettiği sonucunu göstermektedir.

Ettafeyyiş, yedi harf konusuna sadece Nisâ sûresinin 162. âyetini<sup>44</sup> yorumlarken yer vermiştir. Bu âyette bulunan “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ibaresinin tefsirinde Hz. Âişe rivayetini zikretmiştir. Bu rivayete göre Hz. Âişe, “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ”, “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” ve “إِنَّ” âyetlerinde lahnin varlığıyla ilgili soruya “Bu (şekilde yazılmaları), kâtiplerin işidir. Onlar Kur’an’ı yazarken hata ettiler.” diye cevap vermiştir. Ettafeyyiş, Hz. Âişe’nin bu rivayetine “Zikredilen âyetler, yedi harften birinin tercih edilmesi nedeniyle bu şekilde yazılmıştır.” diyerek cevap vermiştir. Ayrıca nakledilen Hz. Âişe rivayetinin doğru olmadığıyla ilgili görüşler bulunduğunu söylemişse de bu görüşleri zikretmemiştir.<sup>45</sup>

Râşid el-Mi’velî (öl. 1190/1777), yedi harfle ilgili aktarılan “Kur’an, yedi harf üzerine nâzil olmuştur.” hadisini değerlendirirken bu yedi harfin neye tekabül ettiğine dair âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Ona göre yedi harfle ilgili öne çıkan dört görüş vardır:

<sup>41</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 1/63-64.

<sup>42</sup> Sebe’ 34/20.

<sup>43</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-‘azîz*, 3/396. Hevvârî bu âyette Mücâhid’in mezkûr kelimeyi meçhul vezninde “صَدَّقَ” şeklinde okuduğunu da belirtmiştir.

<sup>44</sup> “لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ” “وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا”

Meâli: Şu kadar ki onlardan ilimde yüksek payeye erenlerle mü'minler, (gerek) sana indirilene (Kur'an-ı Kerim), (gerek) senden evvel indirilenlere iman ederler. (Onlar) namazı dosdoğru kılanlar, zekatı verenler, Allaha ve ahiret gününe inananlardır. İşte onlara biz çok büyük bir ecir vereceğiz.

<sup>45</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsi el-Adevî Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Uman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 5/257-258.

1. Yedi harften kastedilen, va'd-vaîd, haram-helâl, emr-nehîy, öğütler ve darb-ı mesellerdir.
2. Yedi harf, haram-helâl, emir-nehîy, önceki kavimlerin haberleri, sonradan geleceklerin haberleri ve darb-ı mesellerdir.
3. Yedi harf, Kur'an'ın farklı yerlerinde bulunan yedi lehçedir. Çünkü Kur'an'da tek bir kelimedede yedi lehçenin tamamı bulunmaz.
4. Yedi harf, bir kelimedede bulunan yedi lehçedir.<sup>46</sup>

İbâzî âlimlerden Ebü'l-Fazl el-Berrâdî (öl. IX./XV. yüzyılın başları), *el-Cevâhirü'l-müntekâ* adlı eserinde Hz. Osman'ın kendince yanlış gördüğü uygulamalarını anlatırken onun yedi harfle ilgili tasarruflarını eleştirel bir dille aktarmıştır. Buna göre Hz. Osman, özel sahâbe mushaflarını yaktırmış, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın harflerini (kıraatlerini) yasaklamıştır. Ayrıca farklı harfle okuyanların da bu uygulamaya tâbi tutulmasını emretmiştir.<sup>47</sup> Halbuki Resûlullah, "Bu Kur'an, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Her biri şâfi ve kâfidir." buyurmuştur. Berrâdî'ye göre yedi harf, müterâdif kelimelerle ilgilidir. Yukarıda da değinildiği üzere bu "هَلِّمَ/gel!" yerine onunla aynı anlama gelen "أَقْبِلْ" fiilinin, "إِذْهَبْ/git!" yerine ise aynı anlamdaki "أَنْطَلِقْ" fiilinin kullanılması gibidir.<sup>48</sup> İbn Mes'ûd kıraatinin yasaklanmasını eleştiren Berrâdî, zikrettiği bir hadisle bu görüşünü desteklemiştir. Nitekim Hz. Peygamber, "Kur'an'ı nâzil olduğu gibi terütaze okumak isteyen kimse İbn Ümmü Abd'in<sup>49</sup> kıraati üzere okusun." buyurmuştur.<sup>50</sup>

Bir diğer İbâzî müellif, Saîd b. Halfân el-Halîlî (öl. 1287/1870) muhtelif konulardaki soruların cevaplandırıldığı *el-Ecvibetü'l-muhakkik* adlı eserinde kendisine yöneltilen "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Bütün hepsi şâfi ve kâfidir."<sup>51</sup> hadisi hakkında ne düşündüğü sorusuna cevap sadedinde bu yedi harften anlaşılması gerekenin Kureyş veya Temîm gibi yedi lehçe telaffuzları olduğunu belirtmiştir. Her kıraatin tek bir kelimedede toplanabileceğini ancak

<sup>46</sup> Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*, thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017), 1/203-204.

<sup>47</sup> Ebü'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekâh* (Londra: Dâru'l-Hikme, 2014), 73.

<sup>48</sup> Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekâh*, 2014, 74.

<sup>49</sup> İbn Mes'ûd'un annesinin adı Ümmü Abd olduğu için annesine nispetle kendisine İbn Ümmü Abd denilmiştir. Bk. Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekâh*, 2014, 74.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Mektebetü Ebi'l-Muâtîf, ts.), 1/97; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 3/336.

<sup>51</sup> "نُزِّلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ" Bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Fezâ'ilü'l-Kur'ân, 4992); Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Salâtü'l-Müsâfirîn, 1896); Nesâî, *el-Kübrâ*, 2001, (el-İftitâh, 937); Ebû Amr b. Amr el-Ezdî el-Ferâhidî el-Basrî er-Rebî' b. Habîb, *Müsnedü'r-Rebî' b. Habîb (el-Câmi'u's-Sahîh)*, thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1994), (Zikru'l-Kur'ân, 14).

hazif-ısbât, ziyade gibi telaffuzlar neticesinde tek kelimedede toplanması mümkün olmadığına yedi harf ruhsatından söz edilebileceğini söylemiştir. Bu görüşünü desteklemek için de yedi harf söz konusu olduğunda en çok gündeme getirilen hadislerden birine atıf yapmıştır. Bu rivayette Hz. Peygamber “Şu Kur’an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Her biri şâfi ve kâfidir. Sizler bundan kolayınıza geleni okuyunuz.”<sup>52</sup> buyurmuştur. Halîlî zikredilen hadisin Hz. Peygamber tarafından sahâbenin kıraatle ilgili tartışmaya girdiği bir ortamda dile getirildiğini belirtmiştir. Halîlî’ye göre yedi harfin tazammun ettiği mâna ihtimallerinden birisi de Kur’an-ı Kerim’deki emir-nehî, va’d-va’id, nâsîh-mensûh, kıssa ve darb-ı mesellerdir. Ancak yedi harfin yedincisinin kıssa ve darb-ı meseller olduğu görüşü ona göre doğruya en uzak görüştür.<sup>53</sup>

Çağdaş İbâzî müfessir Ahmed Hamed el-Halîlî (d. 1942), *Cevâhiru’t-tefsîr* adlı eserinde Fâtiha’nın birden fazla nüzûlüyle ilgili değerlendirmelerde bulunurken “Muhtemeldir ki Fâtiha sûresi, önce bir harf üzere nâzil olmuş, sonrasında ise başka bir harf üzere nâzil olmuştur.” diyerek -zımnen de olsa- yedi harf konusuna temas etmiştir. Buna göre Fâtiha sûresi öncelikle “مَلِكٌ”<sup>54</sup> kıraatiyle indirilmiş, sonrasında ise “مَالِكٌ” kıraatiyle -ya da tam tersi bir sırada- indirilmiştir.<sup>55</sup>

İbâzî âlimlerin konuyla ilgili görüşleri değerlendirildiğinde görülecektir ki Hevârî, eserinde sadece mukaddime kısmında yedi harfe değinmiştir. O, söz konusu yerde yedi harf meselesiyle ilgili zikredilen meşhur rivayetlere yer vermiş, Kur’an’ın muhtelif lehçelerle indirildiğini ve bunlardan sadece birinin varlığını sürdürdüğünü bu lehçenin de Kureyş lehçesi olduğunu söylemiştir. Benzer şekilde Eттаfeyiş de sadece bir yerde konuya değinmiş ve Hz. Âişe’den nakledilen rivayete yedi harfî delil göstererek itiraz etmiştir. Mi’velî, yedi harf’teki yedi’nin izahıyla ilgili mevcut öne çıkan görüşleri zikretmiştir. Halîlî yedi harfin lehçe telaffuzları olduğu değerlendirmesinde bulunmuş, bir kelimedede birden fazla kıraatin gösterilmesi mümkün olmadığına ancak yedi harf ruhsatından söz edilebileceğini belirtmiştir. İbâzî âlimlerden sadece tarihçi Berrâdî konuya eleştirel yaklaşmış ve Hz. Osman’ın Kureyş lehçesi dışındaki lehçeleri ve sahâbe mushaflarını yasaklamasını tenkit etmiştir. Ona göre yedi harf ruhsatı varlığını sürdürdüğü için Hz. Osman’ın uygulaması yanlıştır.

<sup>52</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, ed. Şuayb el-Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, 1986), 2/153; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvsa*, 6/142.

<sup>53</sup> Saîd b. Halfân b. Ahmed b. Sâlih b. Ahmed b. Âmir Halîlî, *Ecvibetü’l-Muhakkik el-Halîlî*, thk. Bedr b. Abdullah er-Rahbî vd. (Mektebetü’l-Ceyl el-Vâid, 2010), 1/375.

<sup>54</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>55</sup> Şeyh Ahmed b. Hamed el-Halîlî, *Cevâhiru’t-tefsîr envâru min beyâni’t-tenzîl* (Umman: Mektebetü’l-İstikâme, 1984), 1/161.

## 2. Kur'an'ın Mushaf Haline Getirilmesi

Kur'an âyetleri, Hz. Peygamber hayatta iken vahiy katipleri tarafından ince ve yassı taşlara, tahta, kemik, deri, hurma dalı gibi çeşitli materyallere yazılıyordu. Ayrıca sahâbe, inen âyetleri ezberliyor ve sürekli bir şekilde tekrar ediyordu. Nüzul süreci devam ettiği için bu yöntem, Hz. Peygamber'in vefatına kadar sürdürülmüştür. Bu bölümde, Kur'an'ın dört halife döneminde kitap haline getirilmesi ve çoğaltılması konusunun tarihsel serencamı üzerinde kısaca durulduktan sonra İbâzîlerin konuya dair görüşleri ele alınacaktır.

### 2.1. Mushaflaşma Sürecinin Tarihi Seyri

Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an, iki kapak arasına alınmamıştı. Kitap haline getirmek zorluğa neden olabilirdi, sonradan nâzil olan ilahi bir nesih, âyetlerin şer'î hükümlerini ya da söz dizimini etkilemek suretiyle uygun bir yere dahil edilmeyi gerektirebilirdi.<sup>56</sup> Hz. Peygamber'in vefatının ardından nesih ve yeni birtakım düzenlemelerden söz edilemeyeceği için, özellikle birçok hafız sahâbenin Yemâme savaşında (12/633) şehit olmalarının da ortaya çıkardığı kritik durum sonucunda, Hz. Ömer'in teklifi üzerine halife Hz. Ebû Bekir'in direktifiyle âyetler bir araya getirilmiş ve muhafaza altına alınmıştır.<sup>57</sup> Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet, yazılı malzemeyi ve ashâbın hafızasında yer alan âyetleri bir araya getirmişlerdi. Bu derleme işi sona erince *Suhuf* adı verilen malzeme, Hz. Ebû Bekir'in nezaretinde devlet arşivine alındı.<sup>58</sup> Hz. Osman döneminde Azerbaycan ve Ermenistan savaşlarına katılmış olan Huzeyfe b. el-Yemân'ın (öl. 36/656) Irak ve Suriyeli Müslümanlar arasında Kur'an'ın telaffuzuyla ilgili yaşanan sürtüşmeye yol açan lehçe farklılıklarına dikkat çekmesi ve "Hıristiyan ve Yahudiler gibi ihtilafa düşmeden bu ümmeti kontrol altına almalısın." şeklindeki uyarısı sonucu halifenin emriyle bir araya gelen heyet tarafından Kur'an âyetleri yeniden derlenmiştir.<sup>59</sup> Hz. Osman, insanları tek bir mushafta birleştirmeyi hayata geçirmek amacıyla Kur'an Zeyd b. Sâbit başkanlığında, Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen ve daha sonra Hz. Hafsa tarafından muhafaza edilen Suhuf'la karşılaştırarak yeniden istinsah ettirmiştir.<sup>60</sup> Başka bir görüşte ise halife, Suhuf'la karşılaştırmadan Mushaf'ın derlenmesini emretmiştir. Rivayetlere göre istinsah heyetinde

<sup>56</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 117.

<sup>57</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Cem'u'l-Kur'ân), 4986; Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Davud, *Kitabü'l-Mesâhif*, ed. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 6-9; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecfz*, 72; A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 173.

<sup>58</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Fezâilü'l-Kur'ân), 3; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 281; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 3102.

<sup>59</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 4987; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 282; A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 129.

<sup>60</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/990-991; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/203.



Zeyd b. Sâbit başkan olmak üzere Saîd b. el-Âs (öl. 58/678), Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (öl. 43/663-64) yer almıştır. Hz. Osman bu dört kişilik heyete şu uyarıyı yapmıştır: “Eğer Kur’an’ın yazımıyla ilgili herhangi bir konuda Zeyd’le ihtilafa düşerseniz Kur’an’ın indiği dil olan Kureyş lehçesinde yazın.” Nitekim Zeyd hariç diğer üç sahâbî Kureyşli idiler.<sup>61</sup> İstinsah edilen nüshalar çeşitli şehirlere gönderildi. Bu nüshaların sayısı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre birisi Medine’de kalmak üzere Kûfe, Basra ve Şam’a gönderilen dört nüshanın varlığından söz edilmektedir. Bazıları Mekke’yi ilave etmek suretiyle bu şehirlerin sayısının beş olduğunu söylerken kimi âlimler de Yemen, Bahreyn, Mısır, Cezire’yi zikretmişlerdir. Nüshaların gönderilmesinin ardından Hz. Osman, Müslümanların elindeki diğer Kur’an parçalarının imha edilmesini emretmiştir.<sup>62</sup>

## 2.2. İbâzîlerin Kur’an’ın Mushaf Haline Getirilmesine Dair Görüşleri

Hevvârî, nüzûl süreci tamamlandıktan sonra en önemli kilometre taşlarından olan Kur’an’ın kitap olarak bir araya toplanması faaliyetiyle ilgili mukaddimesinde birtakım görüş ve rivayetlere yer vermiştir. Nitekim onun ifadesiyle Mushafları ilk yazdıran kişi Yemâme Savaşı’na katılan hafız sahâbîlerin şehadeti sonrasında Hz. Ebû Bekir, bu Mushafları tek bir mushafta cemedden ise Osmân b. Affân’dır. Müfessir, sahâbeden Huzeife b. el-Yemân’ın Hz. Osman’a “Ehl-i kitap’ın yaptığı gibi ‘Falancanın kıraati, filancanın kıraati’ diye söylendiğinde ne yapacaksınız?” dediği zaman halifenin Kur’an’ı tek mushafta bir harf üzerine cem ettiğini söylemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi Hevvârî bu harfin Zeyd’in harfi olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup> Pek çok kaynakta Hz. Osman’ın yedi harften Kur’an’ın imlasına müsait olan okumalara izin verdiği, geri kalanları ise yasakladığı bilgisine temas edildiği gibi<sup>64</sup> yedi harften Hz. Zeyd’in harfinin tercih edilmiş olduğu ayrıntısı da ele alınmıştır. Nitekim ihtilaf durumunda halife tarafından Kureyş lisanının tercih edildiğine yönelik rivayetler ağırlıkta olmasına rağmen Zeyd’in okuyuşunun esas alınmasıyla ilgili nakiller de mevcuttur.<sup>65</sup> Örneğin Ebû Amr ed-Dânî, Hz. Osman’ın istinsah faaliyetini planlama esnasında, Mushaf yazımıyla ilgili görevlendirilen kişilere “Eğer bir kelimenin yazımı konusunda ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lisanına göre yazın. Çünkü Kur’an, Kureyş lisanına göre inmiştir.” dediğini aktarmıştır.<sup>66</sup> Konuyla ilgili “تَابُوت” kelimesinin yazımı konusundaki ihtilaf, Kureyş lehçesinin esas alınmasına dair örnek teşkil etmektedir. Buna göre mezkûr kelimenin yazımına sıra geldiğinde Mushaf istinsah heyetinden bazıları tâ-i meftûha ile “تَابُوت” şeklinde yazılması

<sup>61</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 9/11 (4987); İbn Ebî Davud, *Kitabü’l-Mesâhif*, 19-20; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ’ilü’l-Kur’ân*, 282; A’zamî, *Kur’an Tarihi*, 131.

<sup>62</sup> A’zamî, *Kur’an Tarihi*, 136.

<sup>63</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî’l-‘azîz*, 1/64-65.

<sup>64</sup> Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 6/183; İbn Ebî Davud, *Kitabü’l-Mesâhif*, 88-91.

<sup>65</sup> Dânî, *el-Muknî*, 14.

<sup>66</sup> Dânî, *el-Muknî*, 14.

gerektiğini söylerken Zeyd b. Sâbit ise tâ-i merbûta ile “تَائِبَةٌ” diye yazılması fikrini savunuyordu.<sup>67</sup> Konu Hz. Osman’a intikal edince halife, tâ-i meftûha ile yazmalarını çünkü Kur’an’ın Kureyş lehçesi ile nazil olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Bir başka rivayette ise Zeyd’in Mushaf istinsahındaki önemli rolü, kendisini gösterir. Bahsedilen rivayet şu şekildedir: “Huzeyfe b. el-Yemân, Hz. Osman’a ‘Ehl-i kitâbın düştüğü durum gibi ‘Bu falanın kıraati, şu da falanın kıraati’ denildiği zaman ne yapacaksın?’ dediğinde halife, insanları bir mushafın etrafında birleştirdi. Bu mushafın lisanı Zeyd’in harfidir.”<sup>69</sup> Bu ifadeden Hevvârî’nin “Zeyd’in harfi” sözünden kastettiği mana daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Ayrıca erken dönem literatüründe bu kelime (harf), kıraat ihtilafı anlamında da kullanıldığı için “Zeyd’in harfi” sözünden anlaşılmanın “Zeyd’in kıraati” şeklinde olması mümkündür. Nitekim Eттаfeyyiş, mezkûr kelimenin izahında Übey ve Zeyd b. Sâbit’in “التَّائِبَةُ” şeklinde okuduklarını naklettikten sonra bu kıraatin ensârın lehçesi olduğunu belirtmiştir. Böyle okunma gerekçesini de hâ (ه) harfini tâ (ت) harfinden bedel olarak getirilmesiyle izah etmiştir. Çünkü her iki harf de hems<sup>70</sup> sıfatını haizdir.<sup>71</sup>

Bir önceki başlık olan “Yedi Harf” konusunda da değinildiği üzere İbâzî tarihçi Berrâdî, Hz. Osman’ın İbn Mes’ûd ve Übey b Ka’b kıraatlerini yasaklamak ve sahâbe mushaflarını yaktırmak faaliyetlerini onun İslâm cemaatinde fitneye yol açan uygulamalarından saymıştır. Müellif bu görüşlerini desteklemek amacıyla bazen hadislerle bazen de sahâbe sözlerine yer vermiştir. Mushafların yaktırılması ile ilgili Hârûn b. Sa’d ez-Zühelî’den nakledildiğine göre Ebû Zerr’in, Osman’ın mushaflarını yaktığını öğrendiğinde “Ey Osman, Allah’ın kitabını yakanların ilki sen olma! Yoksa Allah da senin kanını yakar.” dediği rivayet olunmaktadır. Konuyla ilgili ikinci rivayet de Haccâc b. Amr el-Ensârî’nin şu sözüdür: “Ey Osman, mushafı yakarak çok büyük bir hata işledin. Kur’an’ı yok etmeye cüret edip yeltendin. Allah, meleklerin en hayırlısı olan Cebrâil’le Kur’an’ı inzal ettikten sonra onu sen mi yok edeceksin?”<sup>72</sup> Ebu Bekr b. el-Arabî, istinsah faaliyeti sonucunda yazılan mushafların dışındaki

<sup>67</sup> “تَائِبَةٌ” örneğinde olduğu gibi tâ (ت) şeklinde resmedilen kelimelerin farklı yazımına ilişkin değerlendirmeler için bk. Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 152-157, 107-165.

<sup>68</sup> Dâni, *el-Muknî*, 14-15.

<sup>69</sup> Dâni, *el-Muknî*, 16.

<sup>70</sup> Harfi telaffuz ederken nefesin akarak çıkmasıdır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/202; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 225; Osman Bostan, “Mukaddimetü’l-Cezerî’nin Muhtevası ve Metodu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 195.

<sup>71</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 3/321.

<sup>72</sup> Berrâdî, *el-Cevâhîru’l-Müntekâh*, 2014, 74.

bütün lehçe ve kıraatlerin ortadan kalktığını ve bu durumun salt Hz. Osman'la sınırlı olmayıp sahâbenin icmâi sonucu meydana geldiğini söylemiştir.<sup>73</sup>

## Sonuç

Makalede günümüzde varlığını sürdüren İslâmî ekollerden biri olan İbâzîlerin yedi harf ve Kur'an'ın kitaplaştırılma sürecine dair yaklaşımları ele alınmıştır.

İbâzî âlimler, yedi harf meselesine eserlerinde bazen ayrı bir başlık açarak bazen âyetleri tefsir ederken bazen de diğer konuların muhtevasında temas etmişlerdir. Buna göre Hevârî gibi kimi âlimler, yedi harf söz konusu olduğunda sıkça rivayet edilen hadislere ve sahâbe sözlerine yer vermek suretiyle yedi harfin varlığını kabul noktasında ipucu vermişlerdir. Aktarılan bu rivayetlerden hareketle, onların bazısının yedi harfi, Arap lehçeleriyle ilgili tanınan bir ruhsat ve anlam değişmedikçe müterâdif okumalara verilen bir izin olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Kur'an'ın Mushaf haline getirilme faaliyetinde tek bir lehçeye izin verildiğini, bu lehçenin de Kureyş lehçesi olduğunu belirtmişlerdir. Berrâdî örneğinde olduğu gibi kimi âlimler de Hz. Osman'ın Kur'an'ın kitaplaştırılması ve çoğaltılması faaliyetinde yedi harf ruhsatının varlığı söz konusuysen onun bir harfe müsaade edip diğer harfleri yasaklaması ve resmü'l-mushaf haricindeki diğer mushafları imha ettirmesi işlemlerine itirazlarını dile getirmişlerdir. Ayrıca bu uygulamaları İslâm toplumunda meydana gelecek fitnenin nedenlerinden saymışlardır. Ancak bu değerlendirmeler bireysel itirazlar olup İbâzîlerin genelinin Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti esnasında yapmış olduğu faaliyetlere karşı çıkmadıkları anlaşılmıştır.

## Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1967.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Berrâdî, Ebû'l-Kâsım b. İbrahim. *el-Cevâhiru'l-Müntekâh*. Londra: Dâru'l-Hikme, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenüs-sağîr*. thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî. Pakistan: Câmiatü Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>

<sup>73</sup> Ebû Bekr İbnü'l Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/612-613.

- Bostan, Osman. “Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 185-212. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1274261>
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fî rasmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, İbn Miskîn el-Herevî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. Uman: Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Halîlî, Saîd b. Halfân b. Ahmed b. Sâlih b. Ahmed b. Âmir. *Ecvibetü'l-Muhakkik el-Halîlî*. thk. Bedr b. Abdullah er-Rahbî vd. Mektebetü'l-Ceyl el-Vâid, 2010.
- Halîlî, Şeyh Ahmed b. Hamed. *Cevâhiru't-tefsîr envâru min beyâni't-tenzîl*. 3 Cilt. Umman: Mektebetü'l-İstikâme, 1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd (Medînetü's-Selâm)*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*. thk. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.
- İbn Ebî Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitabü'l-Mesâhif*. ed. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995.

- İbn Kuteybe Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Mektebetü Ebi'l-Muâtî, ts.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medînetü'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde, 1979.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Zekeriyya Umayrât. II Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Jeffery, Arthur. *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Bağdat: Mektebetü l-Hâncî, 1954.
- Kalamâvî, Süheyr. *Edebü'l-Havâric fi'l-asri'l-Emevî*. Kahire: Matbaatü Lücneti'Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1945.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâil Kâşif. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: 1872, ts.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 217-258.
- Kılıç, Mustafa. *Kirâat-Tefsîr İlişkisi Zemaşeri Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. Mısır, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlip, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nahzati Mısır, 1960.
- Mi'velî, Muhammed b. Âmir b. Râşid. *Kitâbü't-tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*. thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî. 2 Cilt. Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsü'l-arabiyye, 1955.
- Nâmî, Amr Halîfe. *İbâzilik Araştırmaları*. çev. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, ts.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Şuayb el-Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyya Ümeyrat. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *İcâzû'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Rebî b. Habîb, Ebû Amr b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *Müsnedü'r-Rebî b. Habîb (el-Câmi'u's-sahîh)*. thk. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf. Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1994.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1985.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1979.
- Sütşurup, İhsan. *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. ed. Kenan Aklan - Resul Akcan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr . *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvatta'i Mâlik*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd Ebû Osmân b. Abdolvâhid Bedreddîn. *Kitâbü's-siyer*. Umman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Ivazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. baskı., t.s.

# Gazzâlî ve İbn Tufeyl Ekseninde Âlemin Ezeliliği Meselesine Dair Bir İnceleme\*

An Investigation on the Question of the Eternity of the Universe in the Axis of al-Ghazâlî  
and Ibn Tufayl

Mustafa EDEMEN\*\*

Selahattin AKTİ\*\*\*

## Öz

Âlemin özü ve yapısı antik Yunan filozoflarından beri üzerine düşünülen ve tartışılan bir meseledir. İlk çağ filozoflarından sonra Platon, Aristoteles, Plotinus gibi meşhur filozoflar bu meseleye dair fikir beyan eden kişilerdendir. Felsefenin İslam coğrafyasına intikali ile beraber bu ve buna benzer meseleler İslam coğrafyasında da tartışılmaya başlanmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mezkûr meseleye dair yorumları sonrasında birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Sorunu tartışmaya açan Gazzâlî ve onun ile başlayan *Tehâfut* geleneği, İslam felsefesi tarihinde yeni bir dönemin başlamasına vesile olduğu söylenebilir. Bu gelenek meşşâî filozoflar ile Gazzâlî arasında geçen fikrî çatışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır.

Gazzâlî, tüm İslam aleminde olduğu gibi Endülüs'te de etkili olmuş ve İbn Tufeyl'in eserlerinde kendisine yer bulmuştur. İbn Tufeyl'in doğup büyüdüğü ve vezirlik makamını işgal ettiği çağda Gazzâlî Endülüs'te oldukça tartışılan ve güçlü otoritesi olan bir âlimdi. Kitaplarının yakılması ve yasaklanması ile beraber Gazzâlî'nin otoritesi ve onun taraftarları Endülüs'ün siyasi hayatında önemli bir denge unsuru haline gelmiştir. Bu nedenle, zikredilen olayların ortasında devletin ileri düzey yöneticiliğinde bulunmuş olan İbn Tufeyl'in Gazzâlî hakkındaki görüşleri ve felsefi olarak ondan ne derece etkilenmiş olabileceği sorusu önem kazanmaktadır.

Bu çalışmada âlemin ezeliliği/kıdemi meselesinin tarihsel seyrine kısaca yer verilmiş, her iki düşünürün mesele hakkındaki görüşleri mukayese edilerek Gazzâlî'nin bu meselede İbn Tufeyl üzerindeki olası etkisi araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ezeliyet, Âlem, Gazzâlî, İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzân.

\* Bu çalışma "Gazzâlî'nin İbn Tufeyl Üzerindeki Etkileri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale, 2024).

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ORCID: 0009-0001-2748-7002, [medemen25@gmail.com](mailto:medemen25@gmail.com), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 23/07/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2024, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2024.

\*\*\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-5464-8740, [selakti@comu.edu.tr](mailto:selakti@comu.edu.tr)

**Abstract**

The essence and structure of the universe is an issue that has been thought and discussed since ancient Greek philosophers. After the philosophers of the first age, famous philosophers such as Plato, Aristotle and Plotinus are among the people who expressed their opinions on this issue. With the transfer of philosophy to the Islamic geography, this and similar issues began to be discussed in the Islamic geography. After al-Fārābî and Avicenna's interpretations of the aforementioned issue, some problems arose. It can be said that al-Ghazālî and the Tehâfut tradition, which began with him, led to the beginning of a new era in the history of Islamic philosophy. In a way, this tradition emerged as a result of the intellectual conflict between the Peripatetic philosophers and al-Ghazālî.

Al-Ghazālî was influential in Andalusia, as in the whole Islamic world, and found a place in Ibn Tufayl's works. At the time when Ibn Tufayl was born and raised and occupied the position of vizier, al-Ghazālî was in a position that was highly debated and subject to major events in Andalusia. With the burning and banning of his books, al-Ghazālî's authority and his followers became an important counterweight in the political life of al-Andalus. For this reason, the question of Ibn Tufayl's views on al-Ghazālî and the extent to which he may have been philosophically influenced by him, who was a high-level administrator of the state in the midst of the aforementioned events, gains importance.

In this study, the historical course of the issue of the eternity of the universe is briefly analysed, the views of both thinkers on the issue are compared, and al-Ghazālî's possible influence on Ibn Tufayl on this issue is investigated.

**Keywords:** Eternity, Universe, al-Ghazālî, Ibn Tufayl, Hayy b. Yaqdhân.

**Giriş**

İslam felsefesi geleneğinin öncüleri, Yunan coğrafyasından kendilerine tevarüs etmiş olan felsefi mirası, çeviri hareketleri vasıtasıyla Arap diline kazandırmış, dolayısıyla felsefenin tekrar dirilmesine vesile olmuşlardır. Kendi dillerine çevirdikleri bu birikim üzerine derin düşünce faaliyetleri gerçekleştiren Müslüman düşünürler, edindikleri bilgileri kendi coğrafyalarının düşünce sistemine entegre etmeye çalışmışsalar da bu çabalar kimi zaman içinden çıkılmaz tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalardan biri olan âlemin ezeliliği meselesi, İslam felsefesi tarihi boyunca harareti dinmeyen *Tehâfut* tartışmalarının başlamasına sebep olan meselelerden bir tanesidir. İslam düşünürlerinin önde gelen isimlerinden olan Gazzâlî, meşşâî filozofların metafizik âlem hakkında öne sürdükleri iddiaların birçoğuna karşı çıkmış, onların argümanlarını *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde değerlendirerek eleştirilerini ortaya koymuştur. Bu eleştiriler İslam felsefesi tarihinde önemli bir yer tutmaktadır.

Gazzâlî'nin eleştirileri sonrasında süregelen bu tartışma geleneği, İslam dünyasında düşüncenin ilerlemesine katkı sunmuş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun düşünceleri hem kendi çağında hem de kendisinden sonra birçok düşünürün değerlendirmesine konu olmuştur. Bu değerlendirmeler sonucunda Gazzâlî kimi zaman haklı görülse de kimi zaman da sert eleştirilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin gerek kendi çevresinde gerekse de Endülüs



gibi kendisinden uzak çevrelerde hem siyasi hem de fikrî olarak etkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>1</sup> Onun *İhyâ'u-'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin Endülüs'te bir taraftan geniş kitleler tarafından rağbet görmesi diğer taraftan elli yıl ara ile iki kez toplatılarak yakılması<sup>2</sup> bu görüşü destekler niteliktedir.

Gazzâlî'nin Endülüs'teki etkisini İslam düşünce tarihinin üç önemli ismi üzerinden de takip edebilmemiz mümkündür. İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd. Bu üç isim çeşitli meselelerde Gazzâlî'nin fikirlerini incelemiş ve onun fikirlerine karşı kendi düşüncelerini öne sürmüş Endülüslü düşünürlerdendir. Dönemin siyasi konjonktürü göz önünde bulundurulduğunda İbn Tufeyl'in içerisinde bulunduğu tarih aralığı ve işgal ettiği sosyal ve siyasi konumun önemi, zikredilen diğer iki düşünürden daha fazla dikkat çekici olarak görülebilir.<sup>3</sup> Buna bağlı olarak İbn Tufeyl'in Gazzâlî hakkındaki beyanları, Gazzâlî'nin fikirlerine karşı takındığı tavır bir hayli önem arz etmektedir. İbn Tufeyl'in alegorik tarzda yazmış olduğu *Hayy b. Yakzân* adlı eseri, gerek Fârâbî, İbn Bâcce, İbn Sînâ ve gerekse Gazzâlî hakkında birtakım değerlendirmeler içermektedir. Bu değerlendirmelerden hareketle onun Gazzâlî'yi dikkate değer bulduğu ve görüşlerini dikkate aldığı sonucuna varılabilir. İbn Tufeyl'in kurgusal metni içerisinde kimi zaman açık, kimi zaman örtük ifadeler onun felsefi kimliğinin anlaşılması açısından önemlidir. Metnin yazılış amacı hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmış olsa da<sup>4</sup>, içerik ele alındığında birtakım meselelerin İbn Tufeyl'in felsefi düşüncesini açığa çıkardığı aşikardır. Bu nedenle çalışmada metnin yazılış amacına dair söylemlere eğilmekten ziyade, spesifik bir konu olarak âlemin ezeliliği tartışmasına yoğunlaşmış ve her iki düşünürün mesele hakkındaki görüşleri mukayese edilmeye çalışılmıştır.

## 1. Âlemin Ezeliliği Tartışmalarının Tarihsel Süreci

Âlemin ezeliliği meselesinin tarihsel sürecinin antik Yunana kadar dayandığını söylemek mümkündür. Sokrates sonrası antik Yunan filozoflarından olan Platon, *Timaios* diyaloglarında âlemin özüne ve yapısına dair şu soruları sormuştur:

<sup>1</sup> Şihâbuddîn el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968), 5/359; M. A. Ğinan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990), 3a/161-163.

<sup>2</sup> Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 245-309.

<sup>3</sup> Abdulvâhid Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammad Zaynhum Muhammad (Kahire: Dâru'l-Farcânî, 1994), 201; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, thk. Hasan Abbâs (Beyrut, 1978), 7/134.

<sup>4</sup> Metnin yazılış amacına dair görüşler için bkz. Avner Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017); Selahattin Akti, *Dînî, Siyasi ve Felsefi Arka Planıyla Hayy bin Yakzân* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022).

Bütün göğü ya da evreni (âlemi) ele alalım; ona daha uygun bir ad verebilirsek verelim ve başlangıçta her şey için sorulması gereken şeyi soralım. Acaba (âlem) başlangıçsız zamandan beri var mıydı? Bir başlangıcı olmadı mı? Yoksa bir başlangıcı olmuş yani doğmuş mudur? (...) Evrenle (âlem) alakalı olarak sormamız gereken bir soru daha vardır: Yapıcısı (fâil) onu (âlem) bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır? Değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi yoksa doğmuş (sonradan meydana gelmiş) olana mı?<sup>5</sup>

Anlaşıldığı üzere âlemin ezeliliği meselesi Platon'da da kendisinden öncekilerden tevarüs edilen bilgiler ışığında sorgulanmış ve onun (âlem) yapısına dair birtakım sorular ortaya çıkarmıştır. Bu soruların antik Yunandan beri süregelen ve İslam felsefesi literatüründe de tartışılmaya devam edilmesi şaşırılacak bir durum değildir. Zira daha önce bahsedildiği üzere, İslam felsefesi literatürü bir nevi Yunan coğrafyasından nakledilen düşüncelerin üzerine yürütülen çalışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır denilebilir. Nitekim ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, Platon ve Aristoteles gibi isimlerin ilmî olarak ata kabul edilmesi gerektiğini ve onlardan gelen bilgilerin bu bakış açısıyla işlenmesi gerektiğini savunur.<sup>6</sup> Dolayısıyla çalışmanın konusu kapsamında tarihsel süreç ele alındığında Aristoteles'in meseleye dair görüşlerinin de dikkate alınması gerekmektedir.

Aristoteles için bir şey zorunlu olarak varlık sahasına gelmişse ezelîdir. Ezelî olan ise zorunlu olarak vardır. Buradaki en önemli nokta Aristoteles için maddenin ezelî ve yaratılmamış olması düşüncesidir. Zira ona göre hiçbir şey yokluktan meydana gelmemektedir.<sup>7</sup>Bu anlayış İslam felsefesi literatürüne aktarılırken birtakım değişimlere uğramıştır. Netice olarak Aristoteles için âlem her şekilde ezelîdir ve bu yapısı Tanrı tarafından belirlenmiştir. Sonradan meydana gelen şeyler doğal olarak başkalaşıma uğrar ve nihayetinde yok olur. Halbuki âlem, sonradan var edilmediği için doğal olarak yok da olmayacaktır. Bu nedenle Aristoteles için mutlak bir yok oluşun var olmadığı söylenebilir.<sup>8</sup>

İslam felsefesi literatürüne meşşâî filozoflar yoluyla giren ve daha sonra büyük tartışmalara neden olan bu mesele, aslında Sokrates öncesi filozofların düşünce faaliyetlerinin birer meyvesi olarak görülebilir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin bu konuya dair reddiyelerinin temel sebeplerden en önemli olanının, meşşâî filozofların âlem anlayışlarını İslam'a uyarlayarak, aslında İslam'a aykırı bir Tanrı-âlem ilişkisi oluşturma çabalarına karşı çıkmak olduğu söylenebilir. Meselenin tarihsel sürecine bu kısa bakıştan sonra Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki görüşlerine göz atmaya çalışalım.

<sup>5</sup> Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (Cumhuriyet, 2001), 28.

<sup>6</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 141.

<sup>7</sup> W.D Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcı, 2011), 111.

<sup>8</sup> S. Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 69.

## 2. Gazzâlî'nin Âlemin Ezeliliği Meselesine Dair Görüşleri

Gazzâlî, âlemin ezeliliği tartışmalarında sonradan yaratılma görüşünü, yani zamansal olarak sonralığı (hudûs) savunmuştur. *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde meşşâî filozofların görüşlerini, ileri sürdükleri delillerden hareketle dört başlıkta ele almıştır. Zira ona göre bu dört delil (iddia), diğerlerine göre daha tehlikeli ve diğer delillere nazaran daha kafa karıştırıcıdır. Gazzâlî meşşâî filozofların bu dört delilini aktardıktan sonra kendi görüşlerini öne sürmüştür.<sup>9</sup> Bilindiği gibi âlemin ezeliliği meselesi Gazzâlî'nin meşşâî filozofları tekfir ettiği üç meseleden (cesetlerin dirilmesi, tikellerin Tanrı tarafından bilinmesi) birisidir. Bu bağlamda mesele inanan insanlar açısından itikâdî bir yönü olması hasebiyle de oldukça ciddi bir meseledir.<sup>10</sup>

Gazzâlî ilk olarak meşşâî filozofların kadîm (başı olmayan) olandan hâdis (sonradan yaratılan) olanın meydana gelmesinin imkânsız olduğu görüşünü ele almıştır. Onlara göre böyle bir durum mümkün değildir. Zira böyle bir durum kabul edildiğinde kaçınılmaz olarak bir tercih edenin (müreccih) var olmadığı sonucuna varılacaktır. Nitekim âlemin varlığı mutlak olmasından kaynaklanmaktadır. Meşşâî filozoflara göre âlemin hâdis olduğu görüşü kabul edildiğinde, tercih edenin niçin yenilendiği (değişime uğradığı), âlemin zamansal olarak meydana gelmesindeki öncelik-sonralık ilişkisinin neye göre belirlendiği, daha önce meydana gelmemesindeki sebebin tercih edenin kudretinin yetmemesinden mi kaynaklandığı, yahut tercih edenin bu fiili gerçekleştirmesinde bir alıkoyucu gücün mü olduğu, veya tercih edeni bu fiili gerçekleştirmesi için iten, sonradan ortaya çıkan bir sebebin mi var olduğu şeklinde sorular ortaya çıkmaktadır. Meşşâî filozoflara göre bu sorular sonsuza kadar sürüp gidecektir.<sup>11</sup>

Bu nedenle meşşâî filozoflara göre kadîm olan müreccihten, kendisinde herhangi bir değişim ortaya çıkmaksızın hâdis olanın meydana gelmesi (sudur) imkânsız bir durumdur. Zira kadîm olanda bir değişimin meydana gelebileceği düşüncesi başlı başına imkansızdır. Böylelikle meşşâî filozoflar açısından âlemin ezeli/kıdemi olduğu görüşü kesin olarak kanıtlanmıştır.

Gazzâlî meşşâî filozofların bu argümanına iki şekilde cevap vermiştir. Birincisi; âlem meydana geldiğinde (hudûs) şeyleri zamansal açıdan birbirlerinden ayırt edebilme gücüne sahip olan, kadîm bir irade edici (müreccih) tarafından meydana getirilmiştir. Âlemin ezeli olduğu görüşü, feleklerin sonsuz şekilde dönmesini gerekli kılacağından reddedilmesi gereken bir görüştür. Çünkü birtakım gezegenlerin diğerlerinden daha hızlı bir şekilde döndükleri

<sup>9</sup> M.Caner Ilgaroğlu - L.Hatem Yaqoob, "Alemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/32 (2019), 326.

<sup>10</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 174-177.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1976), 91.

bilinmektedir. Nitekim gezegenlerin (felek) dönüş hızları birbirlerine oranla üçte bir, altıda bir ve dörtte bir şeklinde derecelenmiştir.<sup>12</sup> Bu oran esas alındığında sonsuza uzanan cisimler arasında matematiksel bir tutarsızlığa yol açacaktır.

Gazzâlî, meşşâî filozofların bu argümanına dair ikinci cevabında ise; kadîm olan yaratıcıdan (müreccih) hâdis olan şeyin meydana gelmesinden/ortaya çıkmasından başka bir yol bulunmadığını ifade etmiştir. Zira herkesin bildiği ve onayladığı üzere, âlemde sonradan var olan, ortaya çıkan şeyler bulunmaktadır. Bu sonradan varlığa gelenler (hâdis) sürekli şekilde başka sonradan varlığa gelenlere (hâdis) dayandırıldıkları/bağlandıkları takdirde, ortaya bir tercih edene (müreccih) ihtiyacı olmayan, kendi kendine teşekkül edebilen ve içeriğinde müsebbibe yer olmayan bir sistem meydana gelecektir ki, bu akla sahip olan bir kimsenin kabul edebileceği bir durum değildir, böyle bir durum mümkün de değildir.<sup>13</sup> Gazzâlî'nin öne sürdüğü bu görüşlerden hareketle, ona göre sonradan meydana gelen (hâdis) varlıkların, kendisinden önceki diğer hâdis varlıklara dayandırılmaksızın, kadîm olan, sonradan irade ve tercih eden bir müreccihe bağlanması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Meşşâî filozofların söz konusu mesele hakkındaki ikinci delilleri (argüman) ise zaman ile alakalıdır. Bu delile göre Tanrının âlemden önce olması ya zâtî ya da zamansal olarak mümkündür. Zât bakımından önce olması, illetin malulden önce gelmesine benzer. Bu, bir sayısının iki sayısından önce olması gibidir. İnsan gölgesinin insanın hareketine bağımlı olup, hareketten hemen sonra olması da bu duruma örnek olarak verilebilir.<sup>14</sup> Bu örnek kendisiyle beraber iki varsayımı ortaya çıkarmaktadır. Tanrı ve âlem birbirlerine bağımlı olarak ya hâdistir (sonradan meydana gelmiş) ya da kadîmdir (öncesi olmayan). Tanrının sonradan meydana gelmesi (hudûs) gibi bir durumun söz konusu olamayacağı açıktır. Buna bağlı olarak âlem zorunlu olarak Tanrı ile beraber kadîm (öncesi olmayan) olmak mecburiyetindedir. Böylelikle Tanrı, zikredilen şekilde illet-malul ilişkisinde olduğu gibi zât, mertebe ve üstünlük/şeref yönünden âlemden önce gelmektedir. Zamansal öncelik (tekaddüm) ise âlemin varlığa gelmeden önce yok olduğu (mâdum) bir vaktin bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. Zaman sonsuz bir olgu olduğuna göre, bu durumun kabulü, onun bir başlangıcının bulunmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum zamanın başlangıç bakımından sonsuz, nihayeti bakımından sonlu bir olgu olduğu sonucuna çıkmaktadır ki, meşşâî filozoflara göre böyle bir sonuç çelişki barındırmaktadır. Bu sebepten dolayı miktar belirten zaman olgusu kâdim olmak zorundadır. Hareket kabiliyetine sahip olan âlemin ezelî olması ancak böylelikle mümkün olabilir.

Gazzâlî, meşşâî filozofların bu argümanına özetle şu şekilde karşılık vermiştir: Zaman, âlemin yaratılmasına (hudûs) bağlı olarak meydana gelmiştir ve buna bağlı olarak zamanın

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 99.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 107.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 110.

kendisi de sonradan meydana gelmiştir (hudûs). Gazzâlî'ye göre aslında zamandan önce başka bir zaman mevcut değildir. Bu nedenle zamanı âlemden önce meydana gelmiş varsaymak yalnızca bir yanılgıdan ibarettir. Nitekim Gazzâlî'ye göre bizi bu düşünceye sevk edecek akli bir delil bulunmamaktadır. Gazzâlî'nin Tanrının zamandan ve âlemden zamansal olarak önce gelmesi açıkça şu şekilde ifade edilebilir; Tanrı vardı ve Tanrıyla beraber varlık sahasında hiçbir şey yoktu. Yani Tanrının zamansal olarak her şeyden önce gelmesinden kasıt, O'nun tek başına olması durumu ile açıklanmıştır.<sup>15</sup>

Meşşâî filozofların mezkûr mesele ile alakalı öne sürdükleri üçüncü delil (iddia) ise imkân ile alakalıdır. Öne sürmüş oldukları bu delil ile âlemin varlığının mümtenî (imkânsız) olmadığını, yani âlemin kendi varlığından önce mümkün olabileceğini (var olabileceğini) ispatlamaya çalışmışlardır. Meşşâî filozoflara göre imkân, bir varlığın meydana gelmesini mümkün hale getiren ezeli bir kategoridir. Bu açıklamaya bağlı olarak, mümkün kategorisindeki bir varlık ezeli bir biçimde mevcut olabilmektedir. Nitekim mümkün varlık, muhâl (belirsiz) kategorisinde bulunamaz. İmkânın, bir önceki aşamasının evvel (önce) olduğu kabul edildiğinde dolaylı olarak varlığa gelmeden önce mümkün olanın imkânsız kategorisine dahil edilmesi gerekecektir ki, böylesi bir durum Tanrının gücünün, âlemin var olmasından önce buna yetmeyeceği sonucunu doğurmaktadır. Bu durum ise meşşâî filozoflara göre imkânsızdır.<sup>16</sup>

Gazzâlî bu iddiaya karşı âlemin ezeli olarak sonradan meydana gelmesinin (hudûs) mümkün (mümkünü'l-hudûs) kategorisinde yer aldığını ve Tanrının herhangi bir zamanda âlemi yaratabilmesinin mümkün olduğu iddiası ile reddetmiştir. Ayrıca Gazzâlî, sonu gelmeyen bir varoluşun mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>17</sup>Bu nedenle meşşâî filozofların bu delilinin Gazzâlî için ikna edici bir yanı bulunmadığını söylemek mümkündür.

Meşşâî filozofların mesele ile alakalı öne sürdükleri dördüncü delil (iddia) ise maddenin imkânı ile alakalıdır. Bu delil, sonradan meydana gelen şeyin (hudûs) maddeye ihtiyaç duymamasının imkânsız olduğu savını içermektedir. Zira her hâdisin (sonradan meydana gelen) kendisinden önce maddesi gelmektedir. Buna bağlı olarak maddenin kendisinin hâdis olması mümkün değildir, yalnızca suretler, keyfiyetler ve arazlar hâdis (sonradan meydana gelen) kategorisine dahil edilebilir. Nitekim hâdis olanın mümtenî (varlığı imkânsız) olması imkansızdır. Zira mümtenî, varlık sahasında bulunması imkânsız olan şeyler için tabir edilen bir kategoridir. Hâdis olanın meydana gelmeden önce mümkün kategorisinde bulunması, onun meydana gelmesinin vâcib olduğu anlamına gelmez ki, bu muhâl (imkânsız) bir kabulün sonucudur. İmkân ise, birşeyin bir şeye eklenmesi yahut eklenebilir olması için mekâna ihtiyaç

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 111.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 118.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 118.

duyan bir öze sahiptir. Bu duruma örnek olarak, ısınıp soğuyabilen, eriyip donabilen veya hareket edip hareket eylemini dondurabilen maddeler gösterilebilir.

Gazzâlî, meşşâî filozofların bu iddiasına karşılık olarak şu şekilde yanıt vermiştir:

Akıl, siyah ile beyazın varlığından önce mümkün kategorisinde olduğuna hükmeder. Şayet bu imkân siyah ve beyazın kendisinde bulunduğu cisimle ilişkili olup “Bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür.” denilebiliyor ise, öz olarak beyaz ne mümkündür ne de imkân niteliğine sahiptir. Çünkü mümkün olan yalnızca cisimdir, imkân ise onunla ilintili bir kavramdır. O halde deriz ki: Öz itibarıyla siyahın kendisi ne olmaktadır; mümkün mü, zorunlu mu, yoksa imkânsız mı? Tabî ki siyahın mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösterir ki akıl, imkân hakkında çıkarımda bulunurken, imkânı kendisine dayandıracağı var olan bir özü kabul etmeye ihtiyaç duymamaktadır.<sup>18</sup>

Buraya kadar Gazzâlî'nin âlemin ezeliliği meselesine dair görüşleri özetle aktarılmıştır. *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde serdettiği görüşlerinden anlaşılacağı üzere o, âlemin ezeliliği meselesini kesin bir şekilde reddetmiştir. Gazzâlî'ye göre her varlık (mevcud), zamansal olarak Tanrının kendisinden sonra ortaya çıkan, Tanrının yani tercih edenin (müreccih) iradesine bağımlı birer yaratılmışlar bütünüdür. Nitekim Gazzâlî'ye göre âlemin ezeliliği aklen imkânsız olduğu gibi, kabulü küfrü gerektirecek olan bir meseledir.

Gazzâlî'nin meseleye dair görüşlerini aktardıktan sonra, Endülüs İslam Devleti'nde vezirlik yapmış ve Endülüs'te Gazzâlî ile ilgili yukarıda zikredilen olaylara yakından şahit olmuş olan İbn Tufeyl'in görüşlerine geçelim.<sup>19</sup> İbn Tufeyl ya saraydaki vazifelerinin yoğunluğundan dolayı ya da eserlerinin günümüze ulaşmamış olması hasebiyle Gazzâlî'de olduğu gibi kendisinden sonra bir külliyyat bırakmamıştır. Bu konunun sebepleri hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmış olsa da bu görüşlerin incelenmesi çalışmamızın konusunun sınırları dışındadır.<sup>20</sup> İbn Tufeyl'in meseleye dair fikirlerinin incelenmesi, onun günümüze ulaşmış olan tek felsefi içerikli eseri *Hayy b. Yakzân* üzerinden ilerleyecektir.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 120.

<sup>19</sup> Konu ile alakalı detaylı bilgi için bu çalışmalara bkz. Mahmoud Makki, “The Political History of al-Andalus”, *The Legacy Of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden- New York- Köln: BRILL, 1992); Maribel Fierro, “Opposition to Sufism Al-Andalus”, *İslamic Mysticism Conceded: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke (Leiden; Boston; Köln, 1999); Hugh Kennedy, *Muslim Spain And Portugal: A Political History of al-Andalus* (Edinburgh-United Kingdom: Pearson Education, 1996); Ben-Zaken, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*; M. el-Menûnî, *Hadâratu'l-Muvahhidîn* (Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1989); Maribel Fierro, “Between the Maghreb and al-Andalus: Political an Religious Authority under the Almoravids”, çev. Mc Allister, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, ed. Mc Allister (Farnham-Burlington: Ashgate, 2012); Bozkurt, “Endülüs'te Gazâlî Algısı”.

<sup>20</sup> Mehmet Harmancı, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 70-71.

## İbn Tufeyl'in Âlemin Ezeliliği Meselesine Dair Görüşleri

İbn Tufeyl, âlemin ezeliliği meselesini *Hayy b. Yakzân*'da işlemiş, fakat eserin kurgulanış biçiminden dolayı fikirlerini işlerken kendisinden önce bu konuda görüş beyan etmiş seleflerine direkt olarak atıfta bulunmamıştır. Bu nedenle eserin anlatımından hareketle birtakım çıkarımlar yapılarak Gazzâlî'nin fikirleri ile İbn Tufeyl'in fikirlerinin izdüşümleri tespit edilerek mukayese edilmiştir. Belirtmek gerekir ki eser ciddi ipuçları sunmaktadır. Buna bağlı olarak İbn Tufeyl'in mezkûr meseleye dair görüşlerinin Gazzâlî ile ne derece örtüştüğü yahut ne derece ayrıştığı hususunda bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Hayy b. Yakzân, bir adada ceylan tarafından muhafaza edilip büyütülen bir insandır. Onun belirli merhalelerden geçtikten sonra kendisinde temyîz (ayırt etme) gücünün ortaya çıkması, dış dünyaya dair incelemelere ve sorgulamalara başlamasına vesile olmuştur. Çevresini dikkatli bir şekilde gözlemleyen ve bu gözlemleri sırasında kademeli olarak düşüncesini inşâ eden Hayy, cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları Aristotelesçi bir yaklaşım ile sınıflandırdıktan sonra, kendisinin bu üç kategoriye dahil olmayan farklı bir kategoride olduğuna kesin olarak kanaat getirmiştir. Yıllar geçtikçe doğa üzerinde araştırmalarına devam eden Hayy, bir süre sonra doğa üstü âlemin varlığına dair birtakım düşüncelere gark olmuş, sonrasında bir failin bütün bu olan bitenleri yönettiğine dair bir kanaate doğal olarak varmıştır.

İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzân'ı belirli aşamalardan geçirdikten ve düşüncesini belirli bir seviyeye getirdikten sonra Hayy'ı âlem, âlemin yapısı ve özellikleri hakkında düşündürmeye başlamıştır. Hayy, bir gün kendisine: “*Acaba bütün gökler ve içerisinde bulundurduğu şeyler yoktan mı meydana gelmişti?*” “*Yoksa bunlar (âlem) başlangıcı olmayan (kadîm) miydi?*” “*Yokluk (hiçbir şeyin olmadığı bir yokluk durumu) hiçbir şekilde yok muydu?*”<sup>21</sup> gibi âlemin ve âlem içerisindeki şeylerin varlık-yokluk, sınırlılık ve sınırsızlık durumları hakkında sorular sormaya başlamıştır. İbn Tufeyl Hayy'ın bu soruları yanıtlamak üzere derin düşüncelere daldığını ve kendisini derin bir kararsızlık içerisinde bulduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> Zira ona göre bu iki ihtimalden birinin diğerine tercih edilmesi mümkün görünmemektedir. İbn Tufeyl Hayy'ın içine düştüğü vehim ve kararsızlık durumunu eserinde şu şekilde izah etmiştir:

Âlemin kadîm olduğuna inanmak istediğinde sonsuzluğa sahip bir cismin varlığın mümkün olmadığını zihnine oturtan deliller vasıtasıyla, yine sonsuzluğa sahip olmayan bir mevcudun da mümkün olmasına benzer birçok engeller ortaya çıkıyordu. Dahası bu varlığın sonradan meydana gelme hadisesinden de kurtulmuş olmadığını görüyordu. Sonradan oluştan kurtulamayan bir varlığın var edilmişlere

<sup>21</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri'l-Hikmeti'l-Meşrîkiyye”, *Dînî, Siyasi ve Felsefi Arka Planıyla Hayy bin Yakzân*, thk. Selahattin Akti (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 114.

<sup>22</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri'l-Hikmeti'l-Meşrîkiyye”, 116.

takaddümü (önceliği) düşünülemezdi. Var edilmişler üzerine önceliği bulunmayan herhangi bir mevcudun zorunlu olarak yaratılmış olması gerekir. Fakat âlemin hâdis (sonradan yaratılmış) olduğuna inanmak istediğinde önüne başka engeller çıkıyor ve âlemin hâdis olduğuna (sonradan yaratılmış) inanamıyordu.<sup>23</sup>

Zira âlemin yokluktan sonra meydana gelmesi (hudûs), zamanın âlemi öncelediği anlamına gelmektedir. Sonradan meydana gelmekten tam olarak bu sonuç çıkmaktadır. Fakat biz, zamanın sonradan yaratıldığını varsaymakta ve buna bağlı olarak, zamanı âleme bağımlı, âlemden ayrılmaz bir parça olarak telakki etmekteyiz. Bu nedenle âlemin zamandan sonra meydana gelmesi (var olması) anlaşılması mümkün olmayan bir durum haline gelmektedir. Hayy eğer âlem hâdis (sonradan meydana gelmiş) mutlak surette bir yaratıcının iradesine ve onun tercihine muhtaç olacağı fikrine ulaşmıştır. Fakat bu düşünceye ulaştıktan sonra Hayy, fâilin bu yaratma fiilinin zamanının belirlenmesi konusunu sorgulamaya başlamıştır. Kendisine: “*Acaba bu zâtın (fâil) âlemi sonradan var etmesini gerektirecek bir durum mu meydana geldi?*”<sup>24</sup> şeklinde bir soru sorar. Oysa ki, hudûs kabul edildiğinde Tanrı ile beraber hiçbir şeyin olmadığını da kabul etmek gerekir ve dolayısı ile ona ilişecek bir gücün de olmadığı sonucuna varılması lazımdır. Hayy sonrasında: “*Yoksa yaratıcının yaratma eylemini gerçekleştirmesi için sonradan ortaya çıkan bir değişiklik mi meydana gelmiştir? Eğer böyle bir durum vaki ise bu duruma sebep olan şey nedir?*” gibi, aslında daha önce zikredilmiş olan, meşşâî filozofların iddialarını temellendirirken sordukları soruların benzerini yahut aynı soruları kendisine sormuştur. Hayy’ın sorduğu bu sorulardan, İbn Tufeyl’in meşşâî filozofların düşüncelerine gönderme yaptığı ve Hayy’ı onların düşünce dünyası ile tefekkür ettirdiği sonucuna varılabilir. Zaten Gazzâlî *Tehâfut*’te bu sorulara muhatap olmuş ve yanıtlamaya gayret göstermiştir.<sup>25</sup>

İbn Tufeyl, Hayy’ın aklındaki bu sorular ile günlerini geçirdiğini hatta yıllarca bu sorulara yanıt aramak ile meşgul olduğunu ifade eder. Hayy âlemin ezeliliği meselesinde herhangi bir sonuca varamamış, iki olasılığı da derinlemesine düşündükten sonra birini diğerine tercih edebilecek aklî ve mantıkî bir sebep bulamamıştır.<sup>26</sup> Dolayısı ile Hayy için âlemin kadîm (başlangıçsız) yahut hâdis (sonradan meydana gelen) olması hususunda şüpheleri ve zihnindeki düşünceler nihayete ermemiştir. İbn Tufeyl, Hayy’ın bu meselede bir tercih yapmak adına düşünmekten yorulduğunu, dolayısı ile her iki kabulün sonuçlarının ne gibi bir netice doğuracağını düşünmeye karar verdiğini söyler. Buna bağlı olarak Hayy öncelikle Gazzâlî’nin de iddia ettiği hudûs (sonradan meydana gelme) fikrinin sonuçlarını düşünmeye koyulur.

<sup>23</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 117.

<sup>24</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 116.

<sup>25</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 117; Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, 90.

<sup>26</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 117.



Hayy, Âlemin bir fâile bağlı olmadan kendi kendine meydana gelmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Fakat ona göre bu fâilin duyular ile algılanabilen bir yapısının olmaması gerekmektedir. Zira duyular ile algılanabilen şeyler *cisim* kategorisinde yer almaktadırlar. Eğer fâil cisimlerden bir cisim olursa kendisi de bir fâile ihtiyaç duyacak ve böylelikle ortaya üçüncü bir fâilin çıkması gerekecektir. Böyle bir durumun aklî olmadığını idrak eden Hayy, âlemi yaratmış olan fâilin kesin olarak cisimlerin özelliklerini kendisinde barındırmayan bir yapıya sahip olması gerektiği düşüncesine zorunlu olarak varır. Hayy bu düşünce seviyesine geldikten ve kendisinde fâilin cisimlerden bir cisim olmaması gerektiği düşüncesi kesinleştikten sonra, fâilin âlemin yaratıcısı olması yönünün ve âlem ile olan ilgisinin, onun kudretinden ve ilminden kaynaklandığı sonucuna varmıştır. İbn Tufeyl bu noktada eserinde “*Yaratan bilmez mi? O latiftir, habîrdir.*” ayetini nakletmiştir.<sup>27</sup> Sonuç olarak Hayy b. Yakzân, âlemin sonradan meydana geldiğini (hudûs) düşündüğünde ve buna bağlı olarak bir çıkarıma vardığında âleme içkin olmayan, aşkın bir fâil Tanrı bilgisine ulaşmıştır denilebilir.

İbn Tufeyl, Hayy’ı hudûs konusunda bir neticeye ulaştırdıktan sonra, âlemin kadîm olduğunu, yani varlığından önce yokluğunun olmadığı durumunu Hayy’ın ağzından aktarmaya başlar. Buna göre Hayy âlemin ezelî/kadîm olduğunu kabul ettiğinde, âlemin hareketinin başlangıçsız olarak ezele doğru sonsuza uzanması ve varlığının başına hareketsizlik (sükûn) ilişmemesi gerektiği düşüncesine ulaşır. Halbuki hareketin varlığı bir hareket ettiricinin (muharrrik) kuvvetine bağlıdır. Bu hareket ettiricinin (muharrrik) de ya cisimlerden bir cisim olması ya da başka bir hareket ettiricinin (muharrrik) gücünü kendisinde barındırması gerekmektedir. Ve bu güç sirayet etsin ya da etmesin (muhayyerlik durumu) sirayet etme gücünü kendisinde barındırması gerekmektedir. İbn Tufeyl’e göre hareket ettirici (muharrrik) cisme sirayet ettiğinde, doğal olarak cismin varlığı ile var olur. Cismin üzerinde etkisini gösteren her şey, hareket ettiricinin (muharrrik) üzerinde de etkisini gösterir (sayı, bölünme vs.). Örneğin, bir taşın bir adet daha taş eklenecek olursa, ilk taşın ağırlığında da bir artış meydana gelecektir. Şayet bu taş sonsuza dek genişleyecek ve büyüyecek olursa, aynı orantıda taşın ağırlığının da sonsuzlaşması gerekmektedir. Şayet taşın büyümesi duracak olursa, ancak o zaman ağırlığındaki artış da kesintiye uğrayacaktır.

Hayy, cismin mutlak olarak bir sınırının olması gerektiği fikrine kesin olarak ispat ettikten sonra, sonsuz kuvvete sahip olan bir cismin var olamayacağı düşüncesi kendisinde doğal olarak zorunlu hale gelmiştir. İbn Tufeyl, göğün başlangıcının bulunmadığının kabul edilmesi halinde, göğün hareketinin de sonsuza kadar devam edeceğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Öyleyse göklerin deveranını sağlayan mutlak kudretin hiçbir şekilde cisimsel özellikler barındırmaması gerektiği bir zorunluluk halini alır. İbn Tufeyl fâilin bu özellikleri kendisinde barındıran bir yapıda olması gerektiğini savunur.<sup>28</sup> Hayy b. Yakzân’da

<sup>27</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 119.

<sup>28</sup> İbn Tufeyl, “Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri’l-Hikmeti’l-Meşrîkiyye”, 119.

bu düşüncelerden yola çıkarak oluş ve bozuluş âlemine dair gözlemleri neticesinde cisimlerin varlığının mahiyet ve hakikatlerinde bulunan hareket kabiliyetleri ile birer suret olduklarını anlar ve madde yönünden cisimlerin zayıf birer varlık olduklarına kesin olarak kanaat getirir. Hayy'ın varmış olduğu bu noktadan sonra İbn Tufeyl onun ulaşmış olduğu nihaî sonucu şu şekilde açıklamıştır:

Hayy, âlemi kadîm olduğunu (başlangıçsız) kabul ettiğinde de hadîs (yaratılmış) olduğunu kabul ettiğinde de aynı sonuçlara ulaşmıştır. Âlemin kadîm ya da hâdis olmasındaki şüpheleri varmış olduğu sonucu etkilememiştir. İki durumda da cisim olmayan, ne cisimle bitişik ne cisimden ayrı, ne cismin içerisinde ne de cismin dışarısında olan bir fâil'in varlığının mutlak surette zorunlu olduğu zihninde kesinlik kazanmış ve kök salmıştır. Zira bitişmek, ayrılmak, bir şeyin içerisinde ya da dışarısında olmak, bütünüyle cisimlere ait özellikler arasında yer almaktadır. Fâil-i mutlak ise cismânî bütün özelliklerden münezzehtir. Hayy İbn Yakzan'ın, aklında bütün varlıkların var olmaları için bir fâile muhtaç olduğu belirgin hâle geldi. Demek ki o fâil bütün var olanların varlık sebebidir.<sup>29</sup>

İbn Tufeyl'in son satırlardaki ifadeleri Gazzâlî ile örtüşmektedir. Cismanî olan özelliklerin fâilde bulunmaması gerektiği hususunda iki düşünür de ortak görüştedirler. Fakat, Gazzâlî'ye göre cisimlerin sonradan var edildiğini kabul etmeyen bir kimsenin, fâil olan Tanrının cismânî sıfatlardan münezzehtir olduğunu ispat etmesi asla mümkün bir durum değildir.<sup>30</sup>

Her ne kadar, İbn Tufeyl âlemin ezeliliği meselesine dair Hayy'ı açıkça bir tercihe yöneltmemiş görünüyor olsa da içerik analiz edildiğinde hem meşşâî filozofların hem de Gazzâlî'nin fikirlerine uygun ifadelerde bulunmakla beraber, bir konuda Gazzâlî'nin görüşünü onaylarken, diğer bir konuda meşşâî filozofların görüşleri ile meseleyi nihayete erdirmiştir. Örneğin İbn Tufeyl Hayy'ın âlemin ezeliliği meselesindeki düşünce faaliyetini nihayete erdirdikten sonra "*Kâinatı gözlemlemeye koyuldu.*" demeden hemen önce aslında kendi fikrini beyan etmiş görünmektedir. İbn Tufeyl mezkûr meseleyi nihayete erdirmeden önceki son satırlarda şu sözleri sarf etmiştir:

Yaratılmışlar, zaman bakımından fâilden sonra olmasalar bile zât ve mertebe yönünden ondan sonradırlar. Nasıl ki, elde tutulan herhangi bir cisim hareket ettirildiğinde elin hareketi ile cismin hareketi aynı anda meydana geliyor, cismin hareketi zaman bakımından elin hareketinden sonra gelmiş olmasa bile, zât ve mertebe itibarıyla ondan sonradır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> İbn Tufeyl, "Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri'l-Hikmeti'l-Meşrîkiyye", 121.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 190.

<sup>31</sup> İbn Tufeyl, "Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri'l-Hikmeti'l-Meşrîkiyye", 123.

İbn Tufeyl âlemin ezeliliği meselesinde nihai olarak bütün varlıkların ister yoktan var olmuş ister kadîm olsunlar bir fâilin eseri (ma'lûl) olmalarının zorunlu olduğunu belirtir. Nitekim her iki şekilde de varlıklar eser kategorisindedirler ve varlıkları bir fâile bağımlıdır. Onun varlığı olmasa hiçbir şey var olamazdı, o kıdemî olmasaydı varlıklar da kadîm olamazlardı.

## Sonuç

Âlemin ezeliliği meselesi, Sokrates öncesi Yunan filozoflarından itibaren tartışılmaya başlanmış, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler vasıtasıyla süregelen gelenek ile İslam felsefesi literatürüne dahil olmuştur. Meşşâî filozofların devam ettirdiği bu gelenek, Gazzâlî gibi isimler tarafından eleştirilmiş ve bu eleştiriler kimi zaman büyük tartışmalara yol açmıştır. Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinin oluşturmuş olduğu tehâfut geleneği, meşşâî filozoflar ile Gazzâlî düşüncesindeki mütekellimlerin asırlar sürececek bir ihtilafa düşmesine neden olmuştur. Gazzâlî, eserinde âlemin ezeli olduğunu söylemenin küfür olduğunu dolayısıyla bunu iddia eden meşşâî filozofların küfre düşüklerini savunmuştur. Ona göre âlem Tanrının irade etmesiyle sonradan yaratılmış bir mahluktur. Ne zamansal açıdan ne de zâtî açıdan Tanrı ile bir olamaz ve (âlemin) bir sonu vardır. Bu görüşlerden hareketle Gazzâlî için âlemin ezeliliği meselesi kesin bir şekilde reddedilecek bir meseledir. Zira meşşâî filozofların öne sürdükleri deliller (iddia) İslam dininin itikadına uymaması bir yana, akli zeminde dahi ispatlanamayacak bir meseledir.

Belirtmek gerekir ki Gazzâlî eserinde bu meseleyi ele alırken Kur'an ayetleri ve hadisleri delil getirerek itiraz etmekten ziyade, akli ve mantıkî delilleri öne sürerek cevaplamış ve filozofların içerisinde buldukları çelişkiyi kendi düşüncesi ekseninde ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla her ne kadar meşşâî filozofları küfür ile itham etmiş olsa da, kendi argümanlarını dini delillere dayandırarak temellendirmemiştir. Bu durum Gazzâlî'nin yönteminin anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

İbn Tufeyl ise meseleyi Hayy b. Yakzân'ın tekâmül serüveni üzerinden ele almış ve kurgu içerisinde yazmış olduğu hikâyenin alt metninde bu meseleyi tartışmıştır. Buna bağlı olarak Hayy b. Yakzân'ın kendisine sormuş olduğu sorulardan hareketle bir sonuca varılacak olursa, İbn Tufeyl'in antik Yunan filozofları ile aynı soruları Hayy'a sordurtmuş olduğu anlaşılmaktadır. Hayy'ın kendisine sormuş olduğu sorulardan hareket edilecek olursa, Sokrates öncesi ve sonrası Yunan filozoflarının âlemin yapısına ve özüne dair sordukları sorular ile neredeyse birebir benzerlik göstermektedir. Platonun *Timaios* diyalogunda geçen "Acaba (âlem) başlangıçsız zamandan beri var mıydı?" sorusu ile İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân eserindeki "Acaba bütün gökler ve içerisinde bulundurduğu şeyler yoktan mı meydana gelmişti?" sorusu aslında İslam felsefesi tarihindeki bu geleneğin ne derece güçlü bir gelenek olduğunu ispatlar niteliktedir.

İbn Tufeyl Hayy'ın âlemin ezeli/kıdemi olduğu düşüncesi ile sonradan yaratılmış olduğu düşüncesini ele alırken düşmüş olduğu kararsızlık sonucunda her iki seçeneğin sonuçları bağlamında bir çıkarım yapmış olması dikkate değer bir husustur. Zira ona göre her iki düşüncenin sonunda da faîl bir Tanrı düşüncesine ulaşılmakta ve sonuç değişmemektedir. Hayy uzun yıllar düşünmüş olduğu âlemin ezeliliği meselesinde bir tercih yapmaksızın kafasındaki soruları gidermiştir. Fakat dikkate değer bir husus vardır ki; İbn Tufeyl açıkça dile getirmiş olmasa da, düşüncelerinin meşşâî filozoflar ile örtüştüğü satır aralarındaki işaretlerden anlaşılmaktadır. Zira o, âlemin zamansal olarak sonralıktan ziyade zât ve mertebe yönünden sonra geldiğini kabul etmiş görünmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, bu düşüncesini Hayy'ın meseleye dair düşüncelerini sonlandırmadan hemen önceki satırlarda dile getirmiştir.

Sonuç olarak âlemin ezeliliği meselesinde Gazzâlî ve İbn Tufeyl'in düşünceleri benzer görünmemektedir. Gazzâlî, âlemin ezeli olduğu görüşünü kabul etmenin insanı küfre düşüreceğini ifade ederken, İbn Tufeyl'e göre her iki seçeneğin de kabul edilmesi bir şeyi değiştirmemektedir. İlâveten, İbn Tufeyl'in meşşâî filozofların düşüncesine daha yakın olduğu metnin içeriğinden anlaşılabilir. Buna bağlı olarak her iki filozofun meseleye dair görüşleri birbirleriyle uyuşmamaktadır.

### Kaynakça

- Akti, Selahattin. *Dînî, Siyasi ve Felsefi Arka Planıyla Hayy bin Yakzân*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Ben-Zaken, Avner. *Hay bin Yakzan'ı Okumak*. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Bolay, S. Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazâlî Algısı". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 245-309.
- Fierro, Maribel. "Between the Maghreb and al-Andalus: Political and Religious Authority under the Almoravids". çev. Mc Allister. *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*. ed. Mc Allister. Farnham-Burlington: Ashgate, 2012.
- Fierro, Maribel. "Opposition to Sufism Al-Andalus". *Islamic Mysticism Conceded: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke. Leiden; Boston; Köln, 1999.
- Gazzâlî. *Tehâfutu'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Maarif, 4. Basım, 1976.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Ğinan, M. A. *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüs*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990.
- Harmancı, Mehmet. *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- İlgaroğlu, M.Caner - Yaçoob, L.Hatem. "Alemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/32 (2019), 318-340.

- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*. thk. Hasan Abbâs. 11 Cilt. Beyrut, 1978.
- İbn Tufeyl. "Risâletü Hayy bin Yakzân fî Esrâri'l-Hikmeti'l-Meşrîkiyye". *Dînî, Siyasi ve Felsefî Arka Planıyla Hayy bin Yakzân*. thk. Selahattin Akti. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain And Portugal: A Political History of al-Andalus*. Edinburgh-United Kingdom: Pearson Education, 1996.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. thk. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Makki, Mahmoud. "The Political History of al-Andalus". *The Legacy Of Muslim Spain*. ed. Salma Khadra Jayyusi. Leiden- New York- Köln: BRILL, 1992.
- Menûnî, M. el-. *Hadâratu'l-Muvahhidîn*. Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1989.
- Merrâkuşî, Abdulvâhid. *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammad Zaynhum Muhammad. Kahire: Dâru'l-Farcânî, 1994.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütü Ay. Cumhuriyet, 2001.
- Ross, W.D. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2011.
- Şihâbuddîn el-Makkarî. *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. thk. İhsan Abbâs. 12 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968.

# İslami Perspektiften Zekât ve Vergiler ve Bunların Toplumun Gelişimine Etkileri: Karşılaştırmalı Bir Çalışma

الزكاة والضريبة من منظور إسلامي وأثرهما في تنمية المجتمع: دراسة مقارنة

Zakat And Taxes From an Islamic Perspective and Their Impact on Community Development: A Comparative Study

Maged ABDEL MONEİM\*

Tawfik AZRAK\*\*

## Öz

Bu çalışma, toplumda ekonomik ve sosyal hedeflere ulaşmada önemli mali yükümlülükler olan zekât ve vergiler üzerine olup, zekâtın şerî anlamı ve düzenleyici kuralları üzerine odaklanarak, zekât ve vergilerin ekonominin gelişimine katkısını vurgulamış. Aynı zamanda bu finansal araçların toplumdaki bazı ekonomik sorunların çözümündeki rollerini incelemiştir. Biçim, içerik ve toplumsal gelişim ile ekonomik sorunların çözümüne olan etkileri açılarından zekât ile vergiyi karşılaştırmıştır. Tanımlayıcı analitik bir yaklaşım kullanılarak yapılan araştırma, zekât verilmesi ile genel ekonomik kalkınma arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Şöyle ki zekât zengin insanların mal mülk edinip yatırım dışı tutmalarını engellemekte ve onları sahip oldukları kaynakları kullanmaya teşvik etmektedir. Aynı şekilde bu araştırma, vergi alma ile ekonomik kalkınma arasında da pozitif bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Şöyle ki vergiler devlete mali katkılar sunmakta ve devlet de bu mali katkılar ile kamusal hizmetleri sunma ve vatandaşların yaşam kalitesini iyileştirme imkânı bulmaktadır. Çalışmada ayrıca zekât ile vergi arasında benzerlikler olduğu, ancak zekâtın ekonomiyi geliştirmede ve özellikle yoksullar, düşük gelirli ve ihtiyaç sahipleri için yaşam standardını yükseltmede daha etkili bir araç olduğu tespit edilmiştir. Zekâtın, vergilere kıyasla bireylerin yaşam kalitesini doğrudan artırmada daha etkili olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte, zekât ve vergi arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır, örneğin vergiler tüm bireylere uygulanırken, zekât sadece Müslümanlar için zorunludur.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Toplumsal Ekonomik, Zekât, Vergiler Kalkınma.

**Jel Sınıflandırma Kodu:** Z23

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, ORCID: 0009-0008-1674-6516, [maged.ahmed@asbu.edu.tr](mailto:maged.ahmed@asbu.edu.tr), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 15/01/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 02/05/2024, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2024.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi Tawfik AZRAK, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0001-9059-2115, [tawfik.azrak@asbu.edu.tr](mailto:tawfik.azrak@asbu.edu.tr)

## الملخص

يتناول هذا البحث دراسة الزكاة والضريبة كفريضة مالية تحقق للمجتمع مجموعة من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية، فمن خلال جباية الدولة الزكاة والضريبة من المكلفين بهما تستطيع توفير مصدر مالي يساهم في تنمية المجتمع ورفع مستوى المعيشة للمواطنين، وتقليل الفجوة الاجتماعية بين طبقات وفئات المجتمع. وقد حاول البحث من خلال دراسة الزكاة بمفهومها الشرعي وتشريعاتها المنظمة لها إبراز الدور الذي تقوم به في تنمية الاقتصاد، ومساهماتها في حل المشاكل الاقتصادية في المجتمع، وكذلك دراسة الضريبة؛ مفهومها والهدف من تشريعها وأنواعها والقوانين المنظمة لها وأثرها على التنمية والاقتصاد، كما اهتمت الدراسة بالمقارنة بين الزكاة والضريبة في الشكل والمضمون، وتأثير كل منهما في تنمية المجتمع ودورها في حل مشاكله الاقتصادية. استخدم البحث المنهج الوصفي التحليلي وقد خلص إلى أن هناك علاقة إيجابية بين أداء الزكاة والتنمية الاقتصادية في المجتمع بشكل عام، حيث إن الزكاة تمنع أصحاب الثروات من اكتناز الأموال وتعطيلها، وتدفعهم إلى استثمار ما عندهم من أموال حتى لا تأكلها الزكاة. وتوصل أيضًا إلى أن هناك علاقة إيجابية بين جباية الضرائب والتنمية الاقتصادية وذلك من خلال ما توفره الضريبة للدولة من موارد مالية تستطيع من خلالها الإنفاق على الخدمات العامة، وتحسين مستوى المعيشة للمواطنين، هذا وتوصل البحث أن هناك تشابهًا بين الزكاة والضريبة في بعض الجوانب؛ كالإلزامية، فالزكاة والضريبة فريضة واجبة لازمة فمن حق ولي الأمر إجبار المكلفين بها على دفعها، وعلى صعيد آخر فالزكاة أداة أكثر فاعلية في تنمية اقتصاد المجتمع ورفع مستوى معيشة الأفراد وخاصة الفقراء ومحدودي الدخل وأصحاب الحاجات، كما أن هناك فروقًا بين الزكاة والضريبة منها أن الزكاة واجبة على المسلمين فقط بينما تفرض الضريبة على جميع الأفراد.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الاقتصاد، الزكاة، الضريبة، تنمية المجتمع.

## Abstract

This research focus on the zakat and taxes as a financial obligations which achieves set of economic and social goals in the community. Through the study of Zakat in its legal concept and its regulating legislation, this study attempted to highlight the role of Zakat and taxes in developing the economy and solving some economic issues the in society, in addition, the study compare between zakat and tax in form, content and the impact of both on the development of society and their role in solving its economic problems. The research used the descriptive analytical approach and its found that there is a positive relationship between the performance of Zakat and the economic development in society in general, also we found that the Zakat prevents wealthy people from hoarding and obstructing money, and pushes them to invest what they have. It is concluded that there is a positive relationship between tax collection and economic development through the financial resources that the tax provides to the state through which it can be spend on public services and improve the standard of people living. The study found also that there is a similarity between zakat and tax in some aspects, while on the other hand, zakat is a more effective tool in developing the economy and raising the standard of living for individuals, especially the poor, low-income and those with needs. There are also other differences between zakat and tax, including that Zakat is obligatory only for Muslims while tax is imposed on all individuals.

**Keywords:** Zakat, Taxes, Community Development Economy.

**JEL Classification Code:** Z23

١- المقدمة:

من الأمور التي اهتمت بها المجتمعات والدول على مدار التاريخ؛ إيجاد مصادر ثابتة ومتجددة للأموال والنقود في خزينة الدولة، وذلك ليتمكن القائمون على حكم وإدارة هذه البلاد من تسليح الجيوش وتجهيزها، من أجل حماية الدولة والدفاع عن حدودها ضد أي عدوان، وللمحافظة على حكمها وأراضيها، ومن هذه المصادر التي عرفتها الدول والمجتمعات قبل الإسلام؛ الرسوم التي كانت الدولة تفرضها على التجار الذين يتاجرون في أسواقها، أو القوافل التجارية التي تمر بأراضيها مقابل حمايتها أو ضمان عدم التعرض لها، ومع تطور المجتمعات زادت احتياجاتها من النقود والأموال، لتستطيع الدولة من خلال تلك الأموال توفير الخدمات والاحتياجات الضرورية للمجتمع، ولحماية المجتمع داخلياً، بجانب حماية الدولة من الأخطار الخارجية، ومن سنن الله في خلقه أنه خلق الناس متفاوتين في إمكاناتهم وحظوظهم من الثروات، فمنهم الغني، ومنهم الفقير، ففطنت الدول إلى أهمية وجود آلية يمكن من خلالها إجبار الأغنياء على دفع جزء من ثرواتهم لصالح المجتمع، لمساعدة الفقراء والمحتاجين، وفرضت الضرائب، والتي تجمع من الأغنياء وأصحاب الثروات والتجار وأصحاب الأعمال، وتعطى للفقراء والمحتاجين إما على شكل أموال وطعام أو على شكل خدمات عامة، حتى ينعم المجتمع بالأمن الداخلي والاستقرار.

ومع انتشار الإسلام ونشأة الدولة الإسلامية، شرع الله عز وجل لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وللمسلمين من الوسائل ما يحقق به التكافل والتضامن بين الأغنياء والفقراء في الدولة الإسلامية ولإعادة توزيع الثروات بين أفراد المجتمع وتضييق الفروق بين الفقراء والأثرياء فشرع الله الزكاة والصدقة تأخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء حتى لا تتركز الثروات في أيدي مجموعة من الناس في حين يُحرم منها بقية أفراد المجتمع، وهو ما يؤكد القرآن الكريم من خلال قاعدته الاقتصادية حيث يقول الله عز وجل: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب" [الحشر: ٧]، وكما ورد في حديث ابن عباس رضي الله عنهما حيث أمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً بن جبل حين بعثه إلى اليمن فقال: "... فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"<sup>(1)</sup>، فالزكاة كانت وما زالت من أبرز الوسائل الاقتصادية التي تعيد توزيع الثروة على أفراد المجتمع وتضمن حياة كريمة للفقراء والمعدمين وتحمي المجتمع من التحاسد والتباغض والطغيان.

والزكاة عبادة مالية، وركن من أركان الإسلام فرضها الله عز وجل وحدد مصارفها لتعمل على التخفيف من الحرمان والحاجة للفئات المهمشة في المجتمع، ولقد أدت الزكاة دورها، وساندت الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، وما زالت تؤدي دوراً مهماً في المجتمع المعاصر، إلا أنه نتيجة للعديد من المتغيرات المعاصرة، ونظراً لأن هناك كثير من المسلمين لا يقومون بأدائها بالشكل الكامل، فقد أصبح هذا الدور دون المأمول، ولا يحقق الهدف الذي شرع الله الزكاة من أجله،

<sup>(1)</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (دمشق - بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، "الزكاة"، ٦٣



مما تسبب في زيادة واتساع نطاق الفقر في العالم بشكل عام وفي الدول الإسلامية بشكل خاص، ففي الوقت الذي نجد فيه عددًا من الدول الإسلامية تصنف من الدول الغنية في العالم وسكانها من أصحاب الدخل الأعلى في العالم نجد كثيرًا من الدول الإسلامية يعاني سكانها من الفقر والاحتياج.

وسيقوم البحث بتناول هذا الموضوع من خلال المقدمة يليها مبحثان.

المبحث الأول؛ وفيه:

المطلب الأول: تعريف الزكاة لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: حكمة مشروعية الزكاة، ومكانتها في الإسلام وكيف رغب فيها.

المطلب الثالث: أنواع الزكاة وأنصبتها.

المطلب الرابع: مصارف الزكاة.

المطلب الخامس: حول أثر إخراج الزكاة في تنمية الاقتصاد وحل المشاكل الاقتصادية.

المبحث الثاني؛ وفيه:

المطلب الأول: تعريف الضريبة، وخصائصها.

المطلب الثاني: يتناول أهداف فرض الضرائب، وأنواع الضرائب.

المطلب الثالث: يتناول دور الضرائب في تنمية الاقتصاد.

المطلب الرابع: مقارنة بين الزكاة والضريبة. وأخيرًا عرض نتائج البحث والخاتمة والتوصيات.

### ١.١- أهمية البحث

تأتي أهمية هذا البحث من أهمية فريضة الزكاة كفريضة دينية مالية، وما لها من أثر وفاعلية كأداة اقتصادية مهمة لتنمية الاقتصاد والمساهمة في حل المشكلات الاقتصادية.

أهمية دور الضرائب التي تفرضها الدول على مواطنيها في تنمية الاقتصاد، وتوجيه الإنتاج في الاتجاه الذي يفيد المجتمع، ويخدم أهدافه الاقتصادية.

### ١.٢- مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما أثر الزكاة في تنمية المجتمع ودورها في حل مشاكله الاقتصادية؟
- ما أثر الضريبة في تنمية المجتمع ودورها في حل مشاكله الاقتصادية؟
- هل يمكن أن نكتفي بدفع الضرائب بدلًا من إخراج الزكاة؟ وهل تغني الزكاة عن دفع الضرائب؟

- ما أوجه التشابه والاختلاف بين الزكاة والضريبة؟

### ١.٣- أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- بيان أثر الزكاة في تنمية المجتمع وإبراز دورها في حل مشكلاته الاقتصادية.
- بيان أثر الضريبة في تنمية اقتصاد المجتمع، وتوجيه الإنتاج الاستهلاك.
- بيان أن دفع الضريبة للدولة لا يغني عن إخراج الزكاة المفروضة.
- بيان أوجه التشابه والاختلاف بين فريضة الزكاة والضريبة في طبيعتها، وأثرها في المجتمع.

### ١.٤- منهجية البحث

أعتمد الباحث في هذه البحث يدراسة هذا الموضوع هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال الوصف والتحليل لما ورد في المصادر والمراجع التي تحدثت عن الزكاة من الناحية الفقهية، ومن الناحية الاقتصادية، وكذلك المصادر التي تناولت الضرائب من الناحية القانونية والاقتصادية والاجتماعية، ثم القيام بمقارنة بينهما للوصول من خلال تلك المنهجية إلى نتائج علمية للدراسة.

### ١.٥- الدراسات السابقة

هناك العديد من الدراسات والأبحاث التي حاولت دراسة هذا الموضوع من زوايا مختلفة، فبعض الدراسات ركزت على دور الزكاة وأثرها في حل بعض المشاكل الاقتصادية كالبطالة والتضخم وغيرها، وبعض الدراسات ركز على الوظائف الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم به الضرائب في المجتمع، كما أن هناك عددًا من هذه الدراسات قارن بين أثر الضرائب والزكاة ومن أهم هذه الدراسات:

- دراسة أسامة عبد المجيد العاني، أمين البشير، محمود سليم الشويات بعنوان: "الزكاة كآلية لتوفير حد الكفاية وأثرها على إعادة توزيع الدخل دراسة حالة: المملكة الأردنية الهاشمية" عام ٢٠١٧، وهدف البحث إلى بيان آراء الفقهاء حول حد الكفاية، ودور الزكاة في توفير هذا الحد، ومقدار حد الكفاية عند الفقهاء، وبيان أثر الزكاة في تقليل التفاوت بين فئات المجتمع، وإعادة توزيع الدخل، وقد توصل الباحث إلى أن نظام الزكاة يوفر سياسة متوازنة لمحاربة الفقر، كما توصل أن إخراج الزكاة وتوزيعها على الفقراء أدى إلى انخفاض معامل جيني من (٠.٣٩٤٥) قبل أداء الزكاة إلى (٠.٣٦٨١) بعد أدائها.

- دراسة محمود جمام بعنوان: "النظام الضريبي آثاره على التنمية الاقتصادية- دراسة حالة الجزائر" رسالة دكتوراة، كلية العلوم الاقتصادية، العام الدراسي ٢٠٠٩-٢٠١٠، وهدفت الدراسة إلى التأكد من العلاقة الموجودة بين النظام الضريبي و الهياكل الاقتصادية، ومعرفة مدى مساهمة الجباية العادية في الإيرادات الإجمالية في الجزائر، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي لدراسة هذا الموضوع، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك اختلافًا في أهمية مكونات الهيكل الضريبي

لدى الدول، بحيث أن مساهمة الضرائب المباشرة في الحصيلة الضريبية بالدول المتقدمة لها أهمية بالغة، في حين مساهمتها في الحصيلة الضريبية بالدول المتخلفة تعد ضعيفة جداً، ويرجع ذلك لضيق الحقل الضريبي، انخفاض الأرباح، دخول الأفراد.

- دراسة حسام أيمن طه ملك بعنوان: "مقارنة بين ضريبة الدخل والزكاة في تحصيل الإيرادات العامة دراسة تحليلية مقارنة" رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عام ٢٠٢٠، وهدف البحث إلى بيان الفرق بين متحصلات الإيرادات العامة للدولة من ضريبة الدخل والزكاة من الشركات التي تعمل في القطاعات المختلفة (المصرفي والصناعي والتجاري والخدمي)، وبيان الفرق بين متحصلات الدولة من ضريبة الدخل ومن الزكاة في البنوك التجارية الأردنية. وقد توصل الباحث إلى أنه لا يوجد فرق ذو دلالة احصائية بين متحصلات الإيرادات العامة للدولة من ضريبة الدخل عن متحصلاتها من الزكاة ولا يوجد فرق ذو دلالة احصائية بين متحصلات الدولة من ضريبة الدخل والزكاة في الشركات الصناعية الأردنية.

- دراسة بن أحمد لخضر، بعنوان: "دراسة مقارنة للضريبة والزكاة"، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، عام ٢٠٠٠-٢٠٠١، وقد هدفت الدراسة إلى تحديد مفهوم الضريبة والزكاة، واستنباط أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى مساهمة الضريبة والزكاة في دفع عملية التنمية ومحاربة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة أن للزكاة والضريبة دور مهم في حل مشكلات المجتمع والعمل على تنميته ورفع مستوى أفراده.

- دراسة فاطمة محمد عبد الحافظ حسونة، بعنوان: "أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠٠٩، وركزت الباحثة على تحديد الآثار الاقتصادية لكل من الزكاة والضريبة على التنمية وأوجه التشابه والاختلاف بينهما، وكان من أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها ضرورة إجراء دراسات موسعة ومعقدة عن النظام الاقتصادي الإسلامي خاصة الزكاة كأداة اقتصادية فاعلة تستحق الاهتمام لإظهار أثرها الاقتصادي الشامل.

- دراسة بايزيد بلعدل، بعنوان "محاكاة الزكاة للضريبة في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية"، رسالة لاستكمال متطلبات شهادة الماجستير في العلوم التجارية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة- الجزائر، ٢٠١٣، وركز الباحث على مدى مساهمة الزكاة والضريبة في دفع عملية التنمية الاقتصادية، والعمل على إبراز مساهمة الزكاة ومحاكاتها للضريبة من خلال دراسة نموذج الجزائر، وآثارها الاقتصادية والاجتماعية، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن حصيلة الزكاة تبقى قليلة بالقياس بما تجنيه الدولة من خلال الضرائب، ودورها في تمويل الإنفاق على التنمية، وأن القيمة الحقيقية لما يمكن أن تجنيه الدولة من الزكاة يمكنها أن تحاكي الضريبة وأن تفوقها، وأهم ما أوصت به الدراسة إنشاء منظومة قانونية وتشريعية للإلزام بالأشخاص المكلفين بدفع الزكاة، ومنع التهرب من دفعها.

وسأحاول من خلال دراسة الزكاة والضريبة والمقارنة بينهما معرفة أوجه التشابه والاختلاف، والمقارنة بين أثر كل منهما في حل وعلاج المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع، ومعرفة أيهما أكثر تأثيراً في حل مشكلات المجتمع.

## ٢- الزكاة

الزكاة فريضة شرعية وعبادة مالية، فرضها الله عز وجل وشرعها لعباده المسلمين لتكون وسيلة للتكافل بين المسلمين، ولتداول الأموال بين جميع فئات المجتمع، حتى لا يتجمع المال عند الأغنياء ويحرم منه الفقراء، وتتجلى فيها معاني خضوع المذكي وانقياده لأمر الله عز وجل وتقديم أمره على رغبات النفس، وتتجلى فيها معاني الأخوة والتراحم والتكافل بين المسلمين، وسأوضح في هذا المبحث معنى الزكاة، ومصارفها وأنواعها، ودورها في المجتمع.

### ٢.١- مفهوم الزكاة لغة واصطلاحاً

- الزكاة لغة: مصدر الفعل: زكا بمعنى زاد ونما، وزكا فلان بمعنى صلح وتأتي أيضاً كما في المعجم الوسيط بمعنى البركة والنماء والطهارة، وفي لسان العرب: الزكاة: زكاة المال المعروفة، وهو تطهيره، والفعل منه زكى يزكي تزكية إذا أذى عن ماله زكاته، وأصل الزكاة في اللغة: الطهارة والنماء والبركة، وقد استعملها القرآن الكريم والسنة المطهرة بجميع هذه المعاني<sup>(٢)</sup>، وجاء في المعجم الوسيط "سميت زكاة لأنها تزيد في المال الذي أخرجت منه وتقيه الآفات. قال ابن تيمية: "نفس المتصدق تزكو، وماله يزكو، يظهر ويزيد في المعنى"<sup>(٣)</sup>.

- الزكاة اصطلاحاً: هي حق مالي واجب لطائفة مخصوصة في زمن مخصوص<sup>(٤)</sup>، "والزكاة تطلق على الحصة المقدره من المال التي فرضها الله للمستحقين، كما تطلق على نفس إخراج هذه الحصة"<sup>(٥)</sup>، وعرفها الدكتور السبهاني في كتابه الوجيز في اقتصاديات الزكاة والوقف: "الزكاة شرعاً هي حصة مقدره من المال فرضها الله عز وجل للمستحقين الذين سماهم في كتابه الكريم، أو هي مقدار مخصوص في مال مخصوص لطائفة مخصوصة بشروط مخصوصة"<sup>(٦)</sup>.

ويطلق لفظ الزكاة على هذه الحصة من المال المذكي، وقد سمي أيضاً بالصدقة كما في قوله تعالى "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" [التوبة: ١٠٣]، وفي الحديث الصحيح قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعته لليمن: "... فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم"<sup>(٧)</sup>.

<sup>(٢)</sup> أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٤، ٣٥٨.

<sup>(٣)</sup> أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى لابن تيمية، (المدينة المنورة: مطابع الملك فهد،

٢٠٠٤)، ٢٥، ٨.

<sup>(٤)</sup> عبد الله عبد المحسن الطريقي، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، (الرياض: مؤسسة الجريسي، ٢٠٠٩)، ٤٢.

<sup>(٥)</sup> يوسف القرضاوي، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، (لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣)، ٣٨.

<sup>(٦)</sup> عبد الجبار السبهاني، الوجيز في اقتصاديات الزكاة والوقف، (الأردن: مطبعة حلاوة، ٢٠١٦)، ٢٣.

<sup>(٧)</sup> البخاري، "الزكاة"، ١، (١٣٩٥).

(8) ٢.٢- الحكمة من مشروعية الزكاة

شرع الله عز وجل الزكاة وفرضها على الأغنياء والقادرين من المسلمين لحكم جليلة وأهداف عديدة وفوائد جمّة، تعود على جميع أفراد المجتمع الإسلامي؛ هذه الفوائد لا تعود على الآخذين والمستحقين لها فحسب، بل تعود على مؤديها، والسطور القادمة توضح الحكمة من مشروعية الزكاة وفوائدها:

- الزكاة تسمو بروح المؤمن فتطهره من عبادة وحب المال إلى عبوديته الله ومحبته، فيترفع عن شهوة تملك المال ويبدله طاعة وإذعاناً لأمر الله ولحكمه، وتصديقاً لوعد الله الحق وطمعاً في رضاه وثوابه، فيقدم أمر الله على رغبات النفس، ووسوسة الشيطان، ووعوده الكاذبة، يقول تعالى: "الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" [البقرة: ٢٦٨].

- الزكاة تطهير لنفس المزكي من الشح والبخل والأثرة، ودليل على إيمانه وتصديقه بأن المال لله، وما هو إلا مستخلف فيه يقوم فيه بما أمره الله، ودليل على إيمانه بأن ما عند الله خير وأبقى، وأن ما ينفقه من ماله لا ينقصه بل يزيده نماء وبركة، يقول عز وجل: "وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" [سبأ: ٣٩]، وفي الحديث الذي يرويه الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما نقصت صدقة من مال" (9).

- الزكاة تطهير للمزكي من الأنانية والطمع، فهي تجعل من المزكي إنساناً يشعر بحاجة الفقراء والمعدمين، ويحرص على مساعدة المحتاجين، يعرف أن لهم حقاً في ماله، وكلما زاد ماله أو حقق ربحاً لفقراء فيه نصيب، كما أن الذي يعتاد الإنفاق، والبذل من ملكه مواساة لإخوانه ومساهمة في مصالح أمته، يبعد أشد البعد عن أن يعتدي على مال غيره ناهباً أو سارقاً، فكيف لمن يعطي من ماله ابتغاء رضا الله أن يأخذ ما ليس له، فيستحق سخط الله.

- التآليف والمودة والترابط بين أفراد المجتمع فالزكاة تربط بين الغني ومجتمعه برباط متين من المحبة والإخاء والتعاون، فإن الفقراء إذا علموا أن الغني يعطيهم جزءاً من ماله، وأنه كلما كثر ماله زاد ما يصرف إليهم، فيستمنون له بقاء الغني وزيادة ما عنده من خير ومال، فيطهر المجتمع من الغل والحسد، ويحفظه من التشاحن والتباغض (10).

- الزكاة تطهير للمال وإنماء له: فالزكاة - كما هي طهارة للنفس وتركيبية لها - هي تطهير لمال الغني وتنمية، تطهره من حقوق الغير فيه، فإن تعلق حق الغير بالمال يجعله ملوثاً غير طاهر، لا يطهر إلا بإخراجه منه، وفي مثل هذا المعنى يقول بعض السلف: "الحجر المغصوب في الدار رهن بخرابها". وكذلك الدرهم الذي استحقه الفقير في المال رهن بتلويثه كله ولهذا يقول عليه الصلاة والسلام: "إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره" (11).

(8) يوسف القرضاوي، بحث آثار الزكاة في الأفراد والمجتمعات، (بيت الزكاة، مؤتمر الزكاة الأول: ١٩٨٤).

(9) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، (دار طيبة ٢٠٠٦)، "البر والصلة والآداب"، ٢٥٨٨.

(10) القرضاوي، آثار الزكاة في الأفراد والمجتمعات، بحث غير مرقم.

(11) أبو بكر محمد بن اسحاق ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، (المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣)، مجلد

### ٢.٣- أنواع الزكاة وشروطها وأنصبتها

تتعدد أنواع الزكاة في الشريعة الإسلامية ولكل نوع منها شروطه ونصابه وهذا ما سيوضحه الباحث في السطور الآتية:

- النوع الأول: زكاة المال قال تعالى: "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ، لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" [المعارج: ٢٤، ٢٥].

وهي واجبة على المسلم البالغ العاقل المالك للنصاب<sup>(12)</sup>.

- شروط المال التي تجب فيه الزكاة:

١- الملك التام للمال؛ ويقصد بذلك أن يكون المال غير مغصوب ولا حرام، فالمال الحرام خبيث لا تقبل زكاته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس إنَّ الله طيبٌ لا يقبلُ إلا طيباً"<sup>(13)</sup>، وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ"<sup>(14)</sup>، كما يشترط القدرة الشرعية على التصرف في المال، فلا زكاة في المال الضمار وهو ما غاب عن صاحبه ولم يعرف مكانه، ولا في مؤخر الصداق لأنه لا يمكن للمرأة التصرف فيه، ولا زكاة في الدين على معسر<sup>(15)</sup>.

٢- أن يكون المال قابلاً للنماء حقيقة أو تقديراً: يشترط في المال أن يكون نامياً بالفعل أو قابلاً للنماء يعني قابلاً للاستثمار والزيادة<sup>(16)</sup>، فعن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فَرَسِهِ"<sup>(17)</sup>.

٣- بلوغ النصاب المحدد: والنصاب هو قدر من المال رتب الشرع وجوب الزكاة على بلوغه، فلا تجب الزكاة فيما أقل منه، وهو يختلف باختلاف المال الزكوي<sup>(18)</sup>، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمس دود صدقة، وليس فيما دون خمس أوسق صدقة"<sup>(19)</sup>.

<sup>12</sup> سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الزكاة في الإسلام: مفهوم وأنواع وشروط في ضوء الكتاب والسنة، (الرياض: ٢٠١٠/١٤٣١)، ٤٣،

<sup>13</sup> مسلم، "الزكاة"، ١٠١٥.

<sup>14</sup> مسلم، "الطهارة"، ٢٢٤.

<sup>15</sup> علي سعود الكليب، الملخص المفيد لأحكام الزكاة وقضاياها المعاصرة، (الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، ٢٠١٨)، ١٤.

<sup>16</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ١٤٠، ١٤١.

<sup>17</sup> البخاري، "الزكاة"، ٤٦ (١٤٦٤).

<sup>18</sup> الكليب، الملخص المفيد لأحكام الزكاة، ١٥.

<sup>19</sup> البخاري، "الزكاة"، ٥٦ (١٤٨٤).

والنصاب للذهب عشرون مثقالاً، وتساوي (٨٥) جراماً من الذهب، ونصاب الفضة مئتا درهم، وتساوي (٥٩٥) جراماً من الفضة، ونصاب الزروع والثمار خمسة أوشق، وتُعادل (٦٥٣) كيلوجراماً من القمح ونحوه، ونصاب الإبل خمس، ونصاب البقر ثلاثون، ونصاب الغنم أربعون. فإذا بلغت الأموال هذه الأنصبة وجبت فيها الزكاة<sup>(20)</sup>.

- حولان الحول: والمقصود هو أن ينقضي على بلوغ المال نصيباً؛ إثنا عشر شهراً بحساب الأشهر القمرية، فيزكي صاحب المال عندئذ على جميع ما لديه من أموال بنسبة ربع العشر (٢٥٪)، فإذا اكتمل النصاب من المال وحال عليه الحول وجب فيه الزكاة بشرط أن يوجد النصاب كاملاً في جميع الحول؛ فإن نقص النصاب خلال الحول؛ انقطع الحول، فإن كمل بعد ذلك استؤنف الحول من حين يكمل النصاب، وشرط حولان الحول مما أجمع عليه الفقهاء<sup>(21)</sup>.

- النوع الثاني: زكاة الفطر<sup>(22)</sup>، وتجب على المسلم الحر الذي يملك قوته وقوت عياله يوم العيد وليلته، وتجب على المسلم عن نفسه وعن تلزمه نفقته، ومقدارها صاع من قمح أو شعير أو تمر أو من غالب قوت الناس، والصاع أربعة أمداد باليدين المعتدلتين الممتثلتين. فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة"<sup>(23)</sup>، ويجب إخراجها قبل صلاة العيد فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر؛ طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين؛ من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات"<sup>(24)</sup>.

#### ٢.٤ - مصارف الزكاة

شرع الله الزكاة وفرضها على المسلمين بشروط وأنصبة ومقادير معينة، وكذلك اقتضت حكمته عز وجل تحديد مصارفها التي تصرف فيها، والأنواع التي تدفع إليهم بكل دقة في كتابه الكريم في ثمانية مصارف، لعلمه عز وجل أن النفع والفائدة من الزكاة تكتمل وتتجلى بإخراجها في تلك المصارف دون غيرها. وقد ذكرهم الله تعالى في قوله سبحانه: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" [التوبة: ٦٠]، ولا يجوز صرف الزكاة المفروضة إلى غيرهم؛ من بناء مسجد، أو إصلاح طريق، أو غير ذلك من أعمال البر؛ لأن الله تعالى خص هذه الأصناف الثمانية بها في قوله: "إِنَّمَا" وهي للحصر، تثبت المذكور، وتنفي ما عداه، قال الإمام ابن قدامة رحمه الله: "ولا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أنه لا يجوز دفع هذه الزكاة إلى غير هذه الأصناف"<sup>(25)</sup>، وفي السطور الآتية تعريف بهذه المصارف الثمانية:

<sup>(20)</sup> بيت الزكاة، أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والندور والكفارات، (الكويت: مكتب الشؤون الشرعية، ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ٧٠، ٧٧.

<sup>(21)</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ١٦٢.

<sup>(22)</sup> القحطاني، الزكاة في الإسلام، ٢٠٩، ٢١٠.

<sup>(23)</sup> البخاري، "الزكاة"، ٧٠ (١٥٠٣).

<sup>(24)</sup> سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني أبو داوود، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨)، "الزكاة"، ١٧ (١٦٠٩).

<sup>(25)</sup> ابن قدامة. المغني. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن تركي - عبد الفتاح الحلوي، (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧) ١٢٥.

١- الفقراء:

وهم أهل الحاجة الذين لا يجدون شيئاً، أو يجدون بعض ما يكفيهم<sup>(26)</sup>. ويُعطى الفقير من أموال الزكاة ما يكمل له كفايته من النفقة حولاً كاملاً، والمعتبر: كفايته وكفاية من يعولهم؛ من الأكل، والشرب، والسكن، والكسوة. فيأخذ منها - أي الزكاة - كل حول ما يكفيه إلى مثله- أي إلى الحول الثاني - ويعتبر وجود الكفاية له، ولعائلته، ومن يعولهم<sup>(27)</sup>. ويعطى من سهم الفقراء والمساكين ما يلي<sup>(28)</sup>:

- من كان بحاجة إلى الزواج وهو عاجز عن تكاليفه المعتادة.
- طالب العلم العاجز عن الجمع بين طلب العلم والتكسب.
- العاجز عن التكسب أو من لم يجد عملاً يليق بمكانته ومروءته.
- العاملين في وظائف لكن لا تكفي دخولهم من مرتبات أو غيرها لسد حاجاتهم.
- الزوج الذي لا يملك كفايته ولا يقدر على تحصيلها، فيجوز لزوجته أن تعطيه من زكاة مالها.

٢- المساكين:

والمساكين هو من له مال يبلغ نصف كفايته فأكثر، لكنه لا يكفيه لنفسه ومن تجب عليه نفقته من غير إسراف ولا تقتير، ويعتبر المسكين أحسن حالاً من الفقير؛ لأن الله تعالى قال: "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ" [الكهف: ٧٩] فأخبر الله عز وجل أنهم مساكين، مع أنهم يملكون سفينة، ويأخذ المسكين من الزكاة كل حول ما يكفيه إلى مثله- أي إلى الحول الثاني - وهو حد الكفاية، له ولعائلته، ومن يعولهم<sup>(29)</sup>.

٣- العاملون عليها

عامل الزكاة هو الذي يعمل على الزكاة مثل: الجابي أو الساعي في جمع مال الزكاة أو الكاتب أو من يقوم بحصر أموال الزكاة أو الحساب أو الصرف للمستحقين، وغير ذلك. حيث يعطى العامل حصة وأجرة من مال الزكاة مقابل عمله، حتى إن كان غنياً لأنه يأخذ أجرًا مقابل عمله، كما تدخل في حكم العاملين عليها المؤسسات المخولة بجمع الزكاة وتوزيعها، لكن إذا كان له - أي العامل - راتب يتحصل عليه من الدولة أو من أي جهة مقابل عمله، فلا يأخذ من أموال الزكاة، كما لا يحق له قبول الهدايا التي تعطى إليه من المكلفين بأداء الزكاة ما دام في عمله<sup>(30)</sup>.

<sup>26</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ٥٤٧.

<sup>27</sup> القحطاني، الزكاة في الإسلام، ٢٤٠.

<sup>28</sup> المصدر السابق.

<sup>29</sup> القحطاني، الزكاة في الإسلام، ٢٤٨.

<sup>30</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ٥٧٩، ٥٩٠.



٤- المؤلفه قلوبهم: فالمؤلفة قلوبهم هم من يُرجى إسلامهم، أو كفُّ شرهم، أو يُرجى بعطيَّتهم تأليف قلوبهم ليحسن إسلامهم أو إسلام نظرائهم، أو جباية الزكاة ممن لا يعطيها<sup>(31)</sup>. فعن صفوان بن أمية قال: "أعطاني رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يوم حنين وإنه لأبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي"<sup>(32)</sup>.

٥- في الرقاب: ويدخل تحت هذا الصنف العبد المملوك والمكاتب الذي يريد أداء ما عليه. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "ثلاثة حق على الله عونهم: الغازي في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف"<sup>(33)</sup>، كما يشمل سهم وفي الرقاب افتداء الأسرى المسلمين<sup>(34)</sup>.

٦- الغارمين: والغارم من عليه دين وعجز عن الوفاء بدينه، ويعطى من الزكاة إذا كان: استدان مالا لأمر مباح وعجز عن قضاؤه. أو تحمل حمالة لإصلاح بين الناس. أو كان ضامناً وعجز عن دفع ما التزم به. فيعطى من مال الزكاة، ما يفي بما عليه وما تحمله لغرمائه<sup>(35)</sup>.

٧- في سبيل الله:

وهي النفقة في نصره دين الله، وطريقه، وشريعته التي شرعها لعباده بقتال أعدائه، وغزو الكفار فالمقصود بهم: الغزاة المتطوعة الذين لا ديوان لهم ولا يصرف لهم رواتب منه، أو لهم ديوان لا يكفيهم<sup>(36)</sup>.

٨- ابن السبيل:

وهو الغريب الذي ليس بيده ما يرجع به إلى بلده، فيعطى من الزكاة وإن كان غنياً في بلده. ولكن إذا انقطع في سفر لمعصية ولم يثب فلا يُعطى من الزكاة<sup>(37)</sup>، يقول تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [المائدة: ٢].

## ٢٠٥- أثر إخراج الزكاة في تداول الأموال وتحقيق التكافل في المجتمع وتنمية الاقتصاد

تعتبر الزكاة مورداً تمويليًا ثابتاً ومتجدداً إضافة لكونها عبادة، لذلك فهي من أهم العبادات ذات الطابع المالي الخالص، ومن هنا يأتي دورها المزدوج كعبادة يتقرب بها المسلم لربه، وفي نفس الوقت أداة تنمية يقدمها الاقتصاد الإسلامي علاجاً لما تعانيه المجتمعات الإنسانية من اختلال في توزيع الثروة والدخل، فالزكاة هي عماد السياسة المالية

<sup>(31)</sup> المصدر السابق، ٥٩٤.

<sup>(32)</sup> محمد بن عيسى بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩٧/ (١٩٧٧) "الزكاة" ٣٠ (٦٦٦).

<sup>(33)</sup> الترمذي، الجامع الكبير، "فضائل الجهاد"، ٢٠ (١٦٥٥).

<sup>(34)</sup> القحطاني، الزكاة في الإسلام، ٢٦٩.

<sup>(35)</sup> أحمد محمد أحمد أبو طه، الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي، (مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا الأشراف 2012) ٥٣٦.

<sup>(36)</sup> القحطاني، الزكاة في الإسلام، ٢٧٣.

<sup>(37)</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ٦٧٨.

في الإسلام، فرضت لتحارب الاكتناز وتشجع الاستثمار وتحارب الفقر من خلال توفير التمويل اللازم لإنشاء مشاريع إنتاجية للتشغيل، وتوفير الحاجات الأساسية، وكذلك فإن الزكاة تساهم في عملية التنمية من خلال توفير المناخ الاستثماري وتمويل مشاريع البنية التحتية التي تعتبر الأرضية اللازمة لأي عملية تنمية اقتصادية، فالزكاة أداة اقتصادية فعالة في حل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع، والسطور القادمة توضح دور الزكاة في تنمية المجتمع وعلاج مشاكله الاقتصادية:

أولاً- الزكاة وسيلة لتداول الأموال: من أهم خصائص الزكاة أنها فريضة مالية تؤخذ من الأغنياء لترد على الفقراء كما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما حين أمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً بن جبل حين بعته إلى اليمن فقال: "... فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"<sup>(38)</sup>، وهي بذلك تعمل على تحريك المال داخل طبقات المجتمع، فيتحرك المال من الأغنياء في اتجاه الفقراء، ولأن الزكاة لا تجب إلا إذا بلغ المال النصاب فإن هذا يضمن أن المسلم قد تحصل على قدر من المال يكفيه هو ومن يعول، ويزيد المقدر الذي يدفعه الغني من ماله كلما زادت أمواله، وهذا يضمن أن نماء المال واستثماره يعود بالنفع على جميع أفراد المجتمع ولا تستأثر به فئة دون فئة.

ثانياً- أثر الزكاة في الاستهلاك: إن إنفاق الزكاة في مصارفها يزيد من دخل مستحقيها والذين هم غالباً من أصحاب الدخل القليلة من الفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والغارمين، وابن السبيل، تستحدث قوى شرائية جديدة، وعلى اعتبار أن حجم الاستهلاك يزيد مع ازدياد الدخل، وينقص بنقصانه، فمع زيادة دخولهم يضاعفون من حجم استهلاكهم، لأنهم بحاجة دائمة إلى إشباع رغباتهم، ومن ثم إلى ارتفاع معدلات الطلب الكلي الاستهلاكي في السوق، بذلك سوف توجه الزكاة إلى طائفة من المجتمع يزيد عندها الميل الحدي للاستهلاك، وهو ما يؤدي إلى زيادة الطلب الفعلي على السلع الاستهلاكية، وزيادة الإنتاج في هذه السلع وغيرها مع ارتفاع مستويات التشغيل، "إن الهدف النهائي من النشاط الاقتصادي في أي نظام اقتصادي سواء كان وضعياً أم إسلامياً هو الاستهلاك أي تحقيق أكبر زيادة في كمية الاستهلاك القومي لأفراد المجتمع لأن ذلك يعني تحقيق الرفاهية الاقتصادية لأفراد المجتمع"<sup>(39)</sup>.

ثالثاً- دور الزكاة في تشجيع الاستثمار: إن تطبيق فريضة الزكاة على الثروة يدفع أصحاب الثروات والأموال إلى أحد طريقتين؛ إما إنفاقها على نفسه وعياله - فيما أحله الله ودون إسراف - وهو ما يؤدي إلى رفاه المجتمع، أو استثمارها في النشاط الاقتصادي، فلا مكان في الاقتصاد الإسلامي لاكتناز الأموال، وذلك لأن اكتناز الأموال وعدم استثمارها معناه تناقص رأس المال بشكل مستمر حتى يصل إلى أقل من مقدار النصاب، وخاصة عند إلغاء سعر الفائدة على الأموال المودعة في البنوك التجارية، فلا مجال إلا لاستثمار الأموال، وهو ما يعني استخدام وتوظيف جميع العناصر الإنتاجية في عمليات إنتاج السلع والخدمات وما يتولد عنها من دخول أو عوائد لمالكها هذه العناصر، فلا توجد بطالة بين العمال أو

<sup>(38)</sup> البخاري، "الزكاة"، ٦٣ (١٤٩٦).

<sup>(39)</sup> عمار مجيد كاظمي، الزكاة ودورها الإنمائي، (المجلة العراقية للعلوم الاقتصادية، السنة العاشرة، عدد ٣٣، ٢٠١٢) ١٠٨.

تعطيل لأي عنصر من عناصر الإنتاج ممكن له، كما أن زيادة الاستهلاك ستؤدي إلى زيادة الطلب الكلي باستمرار والذي يتيح فرصاً مواتية للاستثمار المربح، وزيادة في الإنتاج، وهو ما يسمى بدورة رؤوس الأموال<sup>(40)</sup>.

رابعاً- أثر الزكاة على البطالة: تقوم الزكاة بدور مهم في محاربة البطالة؛ إما بشكل مباشر أو غير مباشر، فالتأثير المباشر للزكاة يتمثل في تشغيل العاملين على تحصيلها وتوزيعها، كما أن توزيع حصة من الزكاة على الغارمين وقد يكون منهم أصحاب مشروعات يعمل فيها عمال وموظفون يساعد هؤلاء على البقاء في أعمالهم وتجارتهم.

أما التأثير الغير مباشر للزكاة؛ فكما ذكر سابقاً أن الزكاة تزيد الاستهلاك والطلب على السلع، وهو ما يؤدي إلى زيادة الإنتاج، كما أنها تشجع الاستثمار وتشغيل رؤوس الأموال، وبالتالي توفير فرص عمل من خلال المشروعات الاستثمارية المقامة، مما يقلل نسب البطالة في المجتمع<sup>(41)</sup>.

### ٣- الضريبة

تحتاج الدولة إلى موارد مالية ثابتة لتستطيع من خلالها الإنفاق على الخدمات التي تقوم بها لصالح مواطنيها؛ مثل شق الطرق وبناء الجسور وبناء المدارس والمستشفيات وغيرها من الخدمات الضرورية للدولة ومواطنيها، كما أن هذه الموارد ضرورية للإنفاق على التزامات الدولة من رواتب العاملين في ديوان الدولة والجيش والشرطة وكذلك العاملين في المجالات الخدمية كالأطباء والمعلمين في المدارس والجامعات، وهناك موارد أخرى مثل؛ البترول والغاز والمعادن أو عائدات السياحة أو عائدات التصدير وغيرها من الموارد التي قد تكون متاحة لبعض الدول وغير متاحة للبعض الآخر، أما المورد المشترك بين جميع الدول تقريباً فهو عائدات الضرائب، ويعتبر هذا المورد من أهم الموارد للكثير من الدول وخاصة الدول التي تفتقر إلى وجود موارد طبيعية في أراضيها، لذلك تهتم الدول بتنظيم وتحصيل الضرائب بأنواعها المختلفة، كما تعتبر التهرب من أدائها جريمة يعاقب عليه القانون.

والمباحث الآتية تقوم بتعريف الضريبة ومفهومها وخصائصها وأنواعها، وكيف تستفيد الدولة من الضرائب وأوجه إنفاقها:

#### ٣.١- تعريف الضريبة

عرّف الفكر المالي الحديث الضريبة بأنها فريضة إلزامية نقدية يلتزم الممول بأدائها إلى الدولة، تبعاً لمقدرته على الدفع، بغض النظر عن المنافع التي تعود عليه من وراء الخدمات التي تؤديها السلطات العامة، وتستخدم حصيلتها في تغطية النفقات العامة، وتحقيق بعض الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية<sup>(42)</sup>. وهي عبارة عن مبلغ نقدي تفرضه

<sup>(40)</sup> موسى كاسحي، دور الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، (مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد ١١، ٢٠١٧) ٢٢٥.

<sup>(41)</sup> حميدة لحجوجي وآخرون، تنظيم الزكاة من أجل تنمية الاستثمار بين الواقع والتحديات، (مجلة التمويل والاقتصاد الإسلامي، عدد

٤، ٢٠١٨) ١٠٤.

<sup>(42)</sup> فاطمة محمد عبد الحافظ حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، رسالة

ماجستير، ٢٠٠٩) ٦٨.

الدولة أو إحدى الهيئات المحلية فيها جبراً، وتحصل من المكلف بشكل نهائي ودون مقابل وفق قانون أو تشريع محدد، ويكون الهدف منها المساهمة في تغطية نفقات الدولة وتحقيق بعض الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي تسعى الدولة للوصول إليها<sup>(43)</sup>.

### ٣.٢- خصائص الضريبة

من خلال تعريف الضريبة يمكن أن نجمل الخصائص التي تتميز بها الضريبة ومنها:

١- الضريبة تفرض وتحصل بشكل نقدي: أي يدفعها المكلف نقدًا وليس عينًا، مثلما كان في العصور القديمة فكانت تدفع في الغالب عينًا، لأن السلع في الإقتصاديات القديمة كانت تقوم مقام النقود، كما أن تحصيلها عينًا له عيوب كثيرة ولا يلائم عصرنا الحاضر<sup>(44)</sup>.

٢- الضريبة فريضة قسرية: أي إلزامية، تجبى من الأفراد المكلفين جبراً، فالمكلف ليس حرّاً في دفعها، والسلطات العامة هي التي تحدد مقدار الضريبة، وكيفية وموعد دفعها إنطلاقاً من فكرة السيادة التي تمارسها الدولة على الأفراد، حيث تلزم الدولة المكلفين بدفع الضريبة، وتعاقب من يتخلف أو يتهرب من دفعها<sup>(45)</sup>.

٣- الضريبة فريضة حكومية: تفرضها الحكومات ومن ينوب عنها من الهيئات العامة، كالوزارات، والمجالس المحلية، فالضريبة لا يمكن أن تفرض أو تعدل أو تلغى إلا بقانون، وإدارة الضرائب تقوم بتنفيذ قرارات السلطة العامة ولا يحق لها إلا جباية الضرائب المسموح بها<sup>(46)</sup>.

٤- الضريبة نهائية: بمعنى أنها لا تسترد ولا يحق للمكلف أن يستردها أو يسترد جزءاً منها بعد دفعها.

٥- الضريبة بدون مقابل: أي أنه ليس هناك علاقة بين دفع الضريبة وبين حصول المكلف على نفع أو مقابل من الدولة، فالمكلف الذي يدفع الضريبة لا يحصل على منفعة مباشرة وإنما يتحصل عليها من خلال قيام الدولة بالإنفاق العام على مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية، كما أن الإيرادات الضريبية يجب أن يكون هدفها هو تحقيق منفعة عامة وليس منافع خاصة سواء لدفاعي الضرائب أو غيرهم<sup>(47)</sup>.

٦- تفرض الضريبة بمقدار متفاوت وفقاً لمستوى دخل المكلفين بها: إن الضريبة تفرض على الشخص القادر على الدفع عادة تبعاً لمقدرته المالية، فالأصل في الضريبة أنها طريقة لتقسيم الأعباء العامة بين الأفراد وفق قدرتهم التكليفية،

<sup>43</sup> محمد أبو نصار - جمعة حميدات، معايير المحاسبة والإبلاغ المالي الدولية الجوانب النظرية والعملية، (الأردن: المكتبة الوطنية،

٢٠١٧) ٢٠٤.

<sup>44</sup> حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، ٧٠.

<sup>45</sup> حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، ٧٠.

<sup>46</sup> محمد جمام، النظام الضريبي وآثاره على التنمية الاقتصادية دراسة حالة الجزائر، (الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية، رسالة دكتوراة،

٢٠١٠) ١٦.

<sup>47</sup> أحمد بن هلال الشيخ، الضرائب والرسوم دراسة فقهية مقارنة، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز: ٢٠٢٠) ٢٤٦.

وهذه هي قاعدة العدالة التي نادى به آدم سميث ويقصد بها أن يساهم كل أعضاء المجتمع في تحمل أعباء الدولة تبعاً لمقدرتهم النسبية على الدفع<sup>(48)</sup>.

7- تفرض الضريبة لتحقيق الأهداف الاجتماعية والسياسة والمالية للدولة: أي أن الهدف الرئيس من فرض الضرائب وتحصيلها هو تمويل خزينة الدولة، وذلك ليتسنى للدولة الإنفاق على المشروعات والخدمات العامة والتي تعود بالفائدة على الدولة وعلى مواطنيها، فالضريبة ليست جزاء ولا غرامة ولا أخذاً لأموال الناس لعقابهم والإضرار بهم، ولكنها وسيلة لتحقيق ما تهدف إليه الدولة من أهداف وغايات؛ من تحقيق السلام والأمن الداخلي من خلال إعادة توزيع الدخل، وتنمية الاقتصاد، وتقوية الدولة داخلياً وخارجياً.

### ٣.٣- أهداف فرض الضرائب

أهداف الضرائب: تفرض الضريبة على الأفراد من أجل تحقيق أغراض وأهداف معنية منها أهداف مالية واقتصادية واجتماعية وسياسية وقد تطورت هذه الأهداف بتطور دور الدولة ويمكن حصرها على النحو التالي:

- الهدف المالي: يتمثل الهدف المالي لضريبة في كونها تعتبر من أهم الموارد المالية التي تعتمد عليها الدولة لتغطية نفقاتها العامة، بشرط وفرة حصيلتها، أي أن يكون حجم عائدات الضرائب كبيراً وبقدر كافي لتغطية احتياجات الانفاق العام.

- الهدف الاقتصادي: ويتمثل في تحقيق الاستقرار عبر الدورة الاقتصادية عن طريق تخفيض الضرائب أثناء فترة الركود والإنكماش وزيادتها أثناء فترة التضخم من أجل الحفاظ على القدرة الشرائية، كما تستخدم الضريبة لتشجيع نشاط قطاع اقتصادي معين بمنحة فترة إعفاء ضريبي معين<sup>(49)</sup>.

- الهدف الاجتماعي: تستخدم الضريبة لإعادة توزيع الدخل الوطني لفائدة الفئات الفقيرة محدودة الدخل فالإجراءات الضريبية تساهم في تحقيق العدالة الاجتماعية وذلك بزيادة القدرة الشرائية للفئات محدودة الدخل وتقليص الهوة بينها وبين أصحاب الدخل المرتفعة، مما يؤدي إلى انتشار السلام الاجتماعي، واختفاء المشاحنات والكراهية بين طبقات المجتمع.

### ٣.٤- أنواع الضرائب

تنقسم الضرائب إلى عدة أنواع تختلف باختلاف الزاوية التي ينظر إليها منها:

أولاً- من حيث تحمل العبء: تكون إما مباشرة أو غير مباشرة:

<sup>48</sup> جمام، النظام الضريبي وآثاره على التنمية الاقتصادية، ٣٧.

<sup>49</sup> أبو نصار - حميدات، معايير المحاسبة والإبلاغ المالي، ٢٣٠.

أ- الضرائب المباشرة: هي كل اقتطاع قائم مباشرة على الأشخاص أو على ما يمتلكه الشخص من رأس المال، ويتحمله الشخص المكلف بنفس، أي تنتقل مباشرة من المكلف بالضريبة إلى الخزينة العمومية. ومن مزايا الضريبة المباشرة: ثبات حصيلتها إذ تفرض على عناصر تتمتع بالثبات النسبي، كما أنها تتميز بالعدالة وذلك من خلال توزيع الأعباء الضريبية وفقاً لمقدرة المكلفين على الدفع، كما يتحدد شروط دفعها ومواعيد الدفع بما يتفق وظروف الممول<sup>(50)</sup>. كما تتميز بقلّة تكاليف جبايتها حيث أنها تفرض على عناصر يسهل حصرها وبالتالي ليست بحاجة إلى وقت وجهد كبيرين لتحصيلها والوصول إليها.

- أما عيوب الضريبة المباشرة؛ فتتمثل في بطء حصيلتها ومرور فترة بين استحقاق الضريبة وتوريدها للخزينة، كما أن ضخامة العبء الضريبي يدفع المكلف بها إلى التهرب الضريبي<sup>(51)</sup>.

ب- الضرائب غير المباشرة: وهي تفرض في معظم الأحيان على عناصر الاستهلاك أو الخدمات المؤداة وبالتالي يتم تسديدها بطريقة غير مباشرة من طرف الشخص الذي يود استهلاك السلع أو استعمال الخدمات الخاضعة للضريبة، مثل الضرائب على الواردات، التصنيع، البيع، النقل إلى غير ذلك<sup>(52)</sup>.

- مزايا الضريبة غير المباشرة؛ تتميز بمرونتها وارتفاع حصيلتها لاتساع نطاقها إذ تشمل الإنتاج والاستهلاك والمبيعات كما يساهم كافة المواطنين في آدائها بجانب سهولة تحصيلها، كما تتميز بالسرعة في تحصيلها وتدفعها المستمر خلال السنة<sup>(53)</sup>.

- أما عيوب الضريبة غير المباشرة؛ فعدم عدالتها لأن عبء الضرائب غير المباشرة بشكل عام أكبر على ذوي الدخل الصغيرة منه على ذوي الدخل المرتفعة، حيث يخصص الفقراء بنسبة أكبر من دخلهم على الاستهلاك، كما أن حصيلة الضرائب تتركز معظم الوقت على السلع الضرورية، كما أنها تحتاج إلى تكاليف عالية لجبايتها فلكي تُجبي الضرائب غير المباشرة تكون بحاجة إلى إجراءات تقدير ومراقبة ونفقات تحصيل<sup>(54)</sup>.

ثانياً- من حيث المادة الخاضعة للضريبة:

أ- الضريبة على الأشخاص: المقصود بالضريبة على الأشخاص تلك الضريبة التي يكون موجهاً الشخص ذاته وهي من أقدم الضرائب في التاريخ، وعرفت الحضارات كافة وكان يطلق عليها في الماضي (الضريبة على الرؤوس) وطبقها المسلمون تحت اسم (الجزية)<sup>(55)</sup>.

<sup>50</sup> مراد جابر الأغا، أثر الضرائب على الناتج المحلي الإجمالي دراسة تطبيقية على السودان. (السودان: جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، رسالة ماجستير ٢٠٠٥) ١٧.

<sup>51</sup> حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، ٨٦.

<sup>52</sup> الشيخ، الضرائب والرسوم دراسة فقهية مقارنة، ٢٤٥.

<sup>53</sup> جمام، النظام الضريبي وأثاره على التنمية الاقتصادية، ٢٨.

<sup>54</sup> المصدر السابق.

<sup>55</sup> الأغا، أثر الضرائب على الناتج المحلي الإجمالي، ٢٣.

ب- الضريبة على الأموال: فهي الضريبة التي تفرض على المال ذاته أو ما يطلق عليها ضريبة رأس المال حيث تفرض على رؤوس الأموال كالعقارات وغيرها<sup>(56)</sup>.

ثالثاً- من حيث السعر وتنقسم إلى:

أ- الضريبة النسبية: هي تلك الضرائب التي يبقي سعرها ثابت مع تغيير المادة الخاضعة للضريبة، كأن تفرض ضريبة على الدخل بسعر ثابت وينطبق على جميع الدخل كبيرة كانت أم صغيرة.

ب- الضريبة التصاعدية: وهي تلك الضرائب التي تزداد نسبتها بازياد المادة الخاضعة للضريبة، فمعدل الضريبة يزيد كلما زاد المبلغ الخاضع للضريبة وبالتالي تزيد حصيلة الضريبة، وهذا النوع من الضريبة تستخدمه معظم التشريعات الضريبية، خاصة التي تراعي العدالة الاجتماعية، فتمتاز الضرائب التصاعدية بتحقيق العدالة والمساواة وذلك لأن أصحاب الدخل العالية يدفعون أكثر من أصحاب الدخل المتدنية، كما تؤدي إلى إعادة توزيع الدخل والثروة وعدم تمركزها بيد فئة قليلة من أفراد المجتمع.

ج- الضرائب الجمركية: وهي التي تفرض على الواردات التي تدخل إلى الدولة من الدول الأخرى أو من دولة معينة، مقابل دخول بضائعها إلى الأسواق المحلية، وكثير من الدول تعقد اتفاقات تجارية بينها لتخفيف أثر الضرائب الجمركية، وتراعي كل منها الأخرى في عدم فرض ضرائب مرتفعة، وتهدف هذه الضرائب إلى تحقيق العديد من الأهداف كحماية الصناعة المحلية، والحد من استيراد بعض السلع الترفيحية، وتشجيع استيراد السلع الضرورية التي يحتاجها المجتمع، وتشمل الضرائب الجمركية ضرائب على الصادرات وأخرى على الواردات، وتعتبر الضرائب على الواردات هي الأكثر أهمية إذ تسعى الدولة إلى تشجيع صادراتها ولذلك لا تحمل المنتج أو المصدر ضريبة قد تعيق تصدير السلعة إلى الخارج<sup>(57)</sup>.

### ٣.٥- دور الضرائب في تنمية الاقتصاد

تعطي الدول أهمية كبيرة لتحصيل الضرائب بأنواعها المختلفة، كما تهتم بتنظيم القوانين والقواعد التي تضمن تحقيق مبدأ العدالة بين المواطنين في دفع الضرائب من جانب، وضمان عدم تهرب المواطنين من دفعها من جانب آخر، وذلك حتى تتمكن الدولة من تحصيل الضرائب بشكل كامل لما للضرائب من آثار اقتصادية مهمة منها:

أولاً- أثر الضريبة في توجيه الاستثمار: من المعروف أن الاستثمار هو محور التنمية الاقتصادية وأساسه، فهو أداة لتحقيق النمو الاقتصادي ويتوقف معدل النمو الاقتصادي على كمية الاستثمارات وتوزيعها بين الفروع المختلفة للنشاط الاقتصادي، وتؤثر الضريبة في اختيارات المستثمرين، فعندما تفرض الضريبة على قطاع اقتصادي ما بمعدل منخفض أو يكون الإعفاء فيه واسع يوجه المكلفون استثماراتهم نحو هذا القطاع لأنه سيكون ذا ربحية أكبر، وبذلك تكون الضريبة

<sup>(56)</sup> الشيخ، الضرائب والرسوم دراسة فقهية مقارنة، ٢٤٩.

<sup>(57)</sup> الشيخ، الضرائب والرسوم دراسة فقهية مقارنة، ٢٤٤.

أداة فعالة تمكن الدولة من منع توظيف رؤوس الأموال في القطاعات الإنتاجية الخاضعة لمعدل ضريبي مرتفع، وتوجيه الاستثمار في المجالات الأكثر فائدة للدولة ولنظامها الاقتصادي<sup>(58)</sup>.

ثانياً- أثر الضريبة في الاستهلاك: للضرائب المفروضة على دخول المكلفين تأثير كبير في حجم أنفاقهم وكمية ما يستهلكونه من سلع وخدمات، وذلك من خلال أثرها في الأسعار<sup>(59)</sup>، فعندما يرتفع سعر السلعة نتيجة الضريبة المفروضة عليها يقل استهلاك الأفراد لها، حيث تؤدي الضرائب إلى تقليل دخول المكلفين؛ مما يدفعهم إلى التضحية ببعض السلع والخدمات، وبخاصة السلع الكمالية فيقل طلبهم عليها، إلا أن الضرائب غير المباشرة تكون أكثر تأثيراً، حيث أن تأثيرها يكون واضحاً على أسعار السلع والمنتجات، فمثلاً ضريبة القيمة المضافة تضيف مبلغ الرسم إلى سعر بيع المنتجات مما يؤدي إلى رفع السعر وهو ما يؤثر سلباً في مستوى الاستهلاك، وبذلك يمكن للدولة تقليل استهلاك بعض المنتجات التي تراها غير ضرورية أو سلع ترفيهية، والتي لا يستهلكها عادة إلا أصحاب الدخل المرتفعة، كما يمكن خفض أو إعفاء السلع الضرورية من الضرائب حتى لا يرتفع سعرها وتكون متاحة لجميع المواطنين.

ثالثاً- أثر الضريبة في الادخار: إن فرض الضريبة سيؤدي إلى تخفيض الأموال المتاحة للادخار لدى الأفراد، وهذا يعني أنه سيؤدي إلى إنقاص المدخرات، فالطبقة ذات الدخل المرتفع سوف تضحي بجزء من مدخراتها لكي تحافظ على مستوى معيشتها، وهذا سيؤدي إلى تداول الأموال في الأسواق بدلاً من ادخارها مما يعود بالنفع على الإنتاج والاقتصاد بشكل عام، ولكن فرض الضرائب على الطبقات الفقيرة لا يؤثر على ادخارها لأنها لا تمتلك فائضاً تدخره.

رابعاً- أثر الضريبة على الإنتاج والعمالة: تؤثر الضريبة كما ذكر الباحث على الاستهلاك؛ لذلك قد تؤثر سلباً على المشروعات الإنتاجية، كما أنها تؤثر في القوة الشرائية للفرد وبالتالي في خفض مستوى المعيشة لبعض فئات المجتمع، وقد تؤدي قلة الاستهلاك بسبب الضرائب إلى خفض كميات الإنتاج، كما أنها تزيد من كلفة الإنتاج، وقد يؤدي ذلك إلى التقليل من الإنفاق الاستثماري، مما يؤثر على حجم العمالة، لكن يمكن للإعفاء الضريبي لسلع معينة أو مجالات معينة أن يزيد من كمية الإنتاج، ويساعد على تنشيط وزيادة الإنفاق الاستثماري، مما يؤدي إلى زيادة العمالة وتقليل البطالة، وهذا ما تتبعه بعض الدول باتخاذ سياسة ضريبية من شأنها إعفاء أرباح بعض النشاطات من الضرائب لتشجيع الاستثمار فيها، وقد تؤثر الضرائب في زيادة الرغبة في العمل عند أفراد المجتمع؛ فيرى البعض أنها تؤدي إلى التحفيز على العمل لزيادة الإنتاج والدخل والمحافظة على مستوى معيشي معين، ويعني هذا أن للضريبة دور في التحفيز على العمل والإنتاج<sup>(60)</sup>.

خامساً- دور الضريبة في إعادة توزيع الدخل: إن انتشار أفكار العدالة الاجتماعية دفع الكثير من الاقتصاديين إلى اعتبار الضريبة مفتاح إعادة توزيع الدخل الوطني بين مختلف الشرائح الاجتماعية، والقضاء على الفوارق الطبقيّة بينها، فالضريبة تعد من أفضل الوسائل التي تعتمد عليها الدولة لقيامها بهذه العملية، ويكون ذلك عن طريق الضرائب المباشرة

<sup>58</sup> الأغا، أثر الضرائب على الناتج المحلي الإجمالي، ٢٧.

<sup>59</sup> بن أحمد لخضر، دراسة مقارنة للضريبة والزكاة، (الجزائر: جامعة الجزائر، رسالة ماجستير ٢٠٠١) ٣٣.

<sup>60</sup> لخضر، دراسة مقارنة للضريبة والزكاة، ٣٤.



والضرائب غير المباشرة، وضريبة الدخل؛ وخاصة بفرض ضرائب تصاعديّة على أصحاب الدخل المرتفعة، وعلى السلع الكمالية والترفيهية يعني أن الأغنياء وأصحاب الدخل المرتفعة سيدفعون ضرائب أكثر للدولة، وعندما يعاد إنفاق هذه الأموال على الخدمات العامة ستصب في مصلحة الفقراء ومحدودي الدخل، ويحسن من مستوى معيشتهم بشكل عام.

### ٣.٦- أوجه التشابه والاختلاف بين الزكاة والضريبة

هناك بعض أوجه التشابه بين الزكاة والضريبة كما يوجد العديد من الاختلافات نوضحها فيما يأتي:

#### ٣.٦.١- أولاً أوجه التشابه

١- الإلزام: الزكاة فريضة شرعية فرضها الله وألزم بها عباده المسلمين، كما أن لولي الأمر الحق في تحصيلها جبراً ويجبر مانعها على دفعها رغماً عنه ولو أدى هذا إلى قتال مانعها، والضريبة أيضاً اقتطاع إجباري وإلزامي تعاقب القوانين من يتهرب من دفعها.

٢- جهة الجباية: فكلاهما تدفع لجهة عامة؛ سلطة مركزية أو محلية بالنسبة للضرائب، ولولي الأمر أو عماله بالنسبة للزكاة.

٣- انتفاء النفع والمقابل الذي يعود على دافع الزكاة أو الضريبة: فالمكلف بالضريبة يدفعها دون انتظار منفعة خاصة وكذلك للزكاة فلا ينتظر المزكي مقابلاً مادياً لركاته ولكنه ينتظر الأجر والثواب من الله عز وجل.

٤- كلاً من الزكاة والضريبة مرتبطة بقدرة المكلف؛ فالزكاة تجب على المسلم حين يمتلك النصاب كما أنها تدفع حسب المقدرة التكلفية الحقيقية للأفراد، وكذلك الضريبة تفرض وفق قدرة المكلفين، وتحصل من الشخص القادر على الدفع تبعاً لمقدرته المالية بحيث لا تتعدى الضريبة مبلغ الدخل الضروري<sup>(61)</sup>.

٥- من حيث الهدف العام للزكاة والضريبة: فالهدف من الزكاة هو إعانة ورفع مستوى المعيشة لأصحاب الحاجات، ولأصحاب الدخل القليلة، وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء، كما أنها أداة اقتصادية تعمل على تشجيع استثمار رؤوس الأموال وتنميتها وأداة لإعادة توزيع الدخل والثروات، والهدف من الضريبة توفير المال اللازم لتغطية النفقات العامة من أجل الصالح العام، وتضييق الفوارق بين فئات وطبقات المجتمع.

#### ٣.٦.٢- ثانيًا- أوجه الاختلاف

١- من حيث جهة الفرضية: الزكاة فريضة من الله عز وجل افترضها على عباده المؤمنين فهي عبادة مالية خاصة بالمسلمين، يؤديها المسلمون طاعة لله وطمعاً في ثوابه ورضاه، تقترن بروح الإيمان والإخلاص لله تعالى، ويشترط فيها النية كبقية العبادات، أما الضريبة فهي فريضة مالية تفرضها الدولة على أموال الأفراد سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ويؤديها المواطن حرصاً على مصلحة وطنه، أو خوفاً من سلطة الدولة وقوانينها.

<sup>61</sup> حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، ٩١.

٢- من حيث مصدر التشريع: مصدر تشريع الزكاة هو الله عز وجل الذي فرضها، وقد تولت السنة النبوية الشريفة تحديد الأموال التي تجب فيها وأنصبتها ومقدار الزكاة فيها، وليس لأحد أن يغير في أحكامها أو يعدل قوانينها بالزيادة أو النقصان، أما الضريبة فمصدرها الدولة أو السلطة، وهي التي تنظمها وتحدد مقاديرها وهو عمل بشري يمكن أن يتغير حسب بلد وحسب الزمان.

٣- من حيث المصطلح والدلالة: الزكاة كلمة تعني الزيادة والبركة والظهور والنماء<sup>(62)</sup>، فهي طهر لنفس المزكي وماله، بأدائها يزكو المال وينمو؛ لذا يؤديها المسلم طواعية عن طيب نفس مبتغيًا ثواب الدنيا والآخرة، أما الضريبة فمعناها الجبر والإلزام؛ لذا يحاول كثير من المكلفين بها التهرب من دفعها ولا يدفعها عادة إلا مضطراً.

٤- من حيث المكلفين بها: الزكاة كما ذكرنا فريضة دينية تفرض على المسلمين فقط، فمن الشروط الواجبة لأدائها الإسلام، فهي غير واجبة على غير المسلمين، أما الضريبة فهي إلزامية على جميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين.

٥- من ناحية المال التي تجب فيه: الزكاة تجب في المال النامي الطاهر الذي اكتسب من حلال "أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً"<sup>(63)</sup>، أما الضرائب فتجب في جميع الأموال ولا تفرق بين المال الحلال والحرام.

٦- من ناحية المصارف: مصارف الزكاة محددة من قبل الله عز وجل في قرآنه الكريم، لا تجوز أن تصرف في غيرها، أما الضريبة فيتم تحصيلها لحساب ميزانية الدولة وتصرف لتغطية النفقات العامة للدولة والتي تحددها السلطة.

٧- من ناحية الأساس النظري لفرضهما: النظرية الحديثة لفرض الضريبة هي نظرية سيادة الدولة، أي للدولة الحق في أن تطلب من رعاياها والقاطنين في أراضيها التشارك والتعاون للنهوض بعبء الإنفاق العام وذلك باعتبارهم متضامنين في منظمة سياسة هي الدولة، أما الزكاة فقد فرضت من الله عز وجل فهي ذات أساس ديني عقائدي، ويعتمد الأساس النظري لفرض الزكاة على عدة نظريات، نظرية التكليف الشرعي فالزكاة تكليف من الله المنعم فهي عبادة كالصلاة والصيام، ونظرية الاستحقاق فالمال مال الله تعالى والإنسان مستخلف فيه ولله أن يحكم فيه ما يشاء، وهناك أيضاً نظرية الإخوة الإسلامية فالمؤمنون إخوة متعاونون متضامنون إذا اشتكى منهم عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى<sup>(64)</sup>.

٨- من ناحية العدالة في تطبيقها: قد تنص قوانين الضريبة على إعفاء لبعض المالكين للأموال من دفع الضريبة؛ كالرؤساء والحكام وبعض المقربين منهم، أما الزكاة فتجب على كل مسلم يملك مالاً تتوافر فيه شروط الزكاة، لا يعفى منها أحد سواء كان حاكماً أو محكوماً وهذا يدل على العدالة التامة في فرضية الزكاة<sup>(65)</sup>.

<sup>(62)</sup> بن منظور، لسان العرب، ١٤، ٣٥٨.

<sup>(63)</sup> مسلم، "الزكاة"، ١٠١٥.

<sup>(64)</sup> القرضاوي، فقه الزكاة، ١٠٠٧، ١٠٠٨.

<sup>(65)</sup> حسونة، أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية، ٩٣.

## نتائج البحث

توصلت الدراسة من خلال البحث في أثر الزكاة والضريبة في تنمية المجتمع والمساهمة في حل مشاكله الاقتصادية إلى النتائج الآتية:

- هناك علاقة إيجابية بين أداء الزكاة والتنمية الاقتصادية في المجتمع بشكل عام، حيث تؤدي الزكاة -إذا تم إخراجها بالشكل التام وصرفها في مصارفها - إلى إعادة توزيع الأموال والثروات في المجتمع، مما يؤدي إلى تضيق الفجوة بين طبقات المجتمع ورفع مستوى المعيشة للفئات قليلة الدخل أو معدومة الدخل من خلال صرفها في مصارفها كالفقراء والمساكين، وتجعلها قادرة على شراء السلع الضرورية واستهلاكها، وهذا سيؤدي بدوره إلى حالة من الراجح في أسواق السلع المختلفة وخاصة السلع الضرورية وأسواق العمل مما يزيد من فرص العمل والتوظيف.

- كما أن الزكاة تمنع أصحاب الثروات من اكتناز الأموال وتعطيلها، وتدفعهم إلى استثمار ما عندهم من أموال حتى لا تأكلها الزكاة، مما يوضح في المجتمع أموالاً تعمل على انعاش الاقتصاد وزيادة المشروعات الخدمية والإنتاجية.

- وتوصلت الدراسة أن هناك علاقة إيجابية بين جباية الضرائب والتنمية الاقتصادية وذلك من خلال ما توفره الضريبة للدولة من موارد مالية تستطيع من خلالها الإنفاق على الخدمات العامة، وتحسين مستوى المعيشة للمواطنين، وتوفير الخدمات الضرورية لأفراد المجتمع من صحة وتعليم وغيرها من الخدمات.

- وقد توصل البحث إلى أنه قد يكون للضريبة تأثير سلبي على الإنتاج، لأنها تقلل من استهلاك الأفراد للسلع وخاصة أصحاب الدخل المنخفضة، كما أن الضريبة تزيد من أعباء المنتجين وتزيد من تكلفة الإنتاج مما يؤدي إلى إحجام الكثيرين منهم عن استثمار الأموال في تلك المشروعات، كما تؤدي الضريبة إلى رفع أسعار السلع إما لزيادة تكلفة إنتاجها أو لقلّة المنتجين لها مما يقلل كمية المعروض.

وكنتيجة طبيعية لانخفاض الاستهلاك وما يتبعه من قلة المشروعات الإنتاجية، تقل فرص العمل والتوظيف؛ فتزيد البطالة في المجتمع، إلا إذا راعت السياسة الضريبية في الدولة إلغاء أو تخفيض الضريبة على بعض المجالات كإنتاج السلع الضرورية مثلاً لتشجيع المشروعات الإنتاجية لهذه السلع الضرورية.

- توصلت الدراسة أن هناك تشابه بين الزكاة والضريبة في بعض الجوانب؛ كالإلزامية في كليهما، فالزكاة والضريبة فريضة واجبة لازمة من حق ولي الأمر إجبار المكلفين بها على دفعها، وعقاب الممتنع عن أدائها أو التهرب من دفعها، كما أن الجهة المسؤولة عن جبايتهما هي الدولة أو ولي الأمر أو من ينوب عنه، كما أنهما يشتركان في الهدف العام وهو العمل على إعادة توزيع الثروة والدخل على أفراد المجتمع.

- وبالرغم من هذا التشابه الشكلي بين الزكاة والضريبة فإن هناك جوانب عديدة تختلف فيها الزكاة عن الضريبة منها؛ جهة ومصدر الإلزام بها وجهة تشريعها ووضع أنصبتها ومقاديرها، وأيضاً من الاختلافات الواضحة بينهما؛ المكلفين بها فالزكاة واجبة على المسلمين فقط أما الضريبة فواجبة على الجميع مسلم وغير مسلم، كما أن من أهم الاختلافات

بينهما هي المصارف التي تصرف فيها فبينما تصرف الزكاة في مصارف خاصة معظمهم الفقراء وأصحاب الحاجات، فإن الضريبة تنفق على المصالح والخدمات العامة في الدولة.

- وتوصلت الدراسة أن الزكاة أداة أكثر فاعلية في تنمية اقتصاد المجتمع ورفع مستوى معيشة الأفراد وخاصة الفقراء ومحدودي الدخل وأصحاب الحاجات، وذلك لأنها تصرف لهذه الفئات بشكل مباشر، كما أنها تتصف بالعدالة التامة؛ فالزكاة تجب فقط على القادرين ممن يملكون أنصبتها، أما غير القادرين فلا تجب عليهم، بينما تفرض الضريبة على جميع الأفراد؛ مثل الضريبة غير المباشرة فلا تفرق بين قادر وغير قادر ولا بين غني وفقير، بل إن بعض الدول قد يدفع فيها أصحاب الدخل القليلة ضرائب أكثر من أصحاب الدخل العالية، فهي أداة غير عادلة في كثير من الأحيان.

### الخاتمة والتوصيات

من خلال ما توصل إليه البحث من نتائج يقدم البحث بعض التوصيات التي تعود بالنفع على المجتمع:

١- أن تقوم الدول الإسلامية بنشر الوعي الزكوي بين مواطنيها؛ عن الأموال التي تجب فيها الزكاة، وأنصبتها ومقدار الزكاة الواجب فيها، والشروط التي توجب الزكاة في تلك الأموال.

٢- حث المسلمين وتشجيعهم على أداء زكاة أموالهم بالشكل الصحيح والدقيق، بالترغيب أولاً؛ وبيان الأجر والثواب الدنيوي والأخروي الذي يعود على المزكي، والترهيب ثانياً؛ ببيان العقاب الذي يستحقه مانع الزكاة في الدنيا والآخرة.

٣- إنشاء مؤسسة حكومية تابعة لإدارة الدولة على غرار هيئة الضرائب؛ لحصر الأموال التي يجب فيها الزكاة بناء على المعلومات الرسمية لممتلكات المكلفين، وحساب ما يجب فيها من زكاة وتحصيلها، ثم صرفها في مصارفها الشرعية حسب آراء الفقهاء وحسب ما تملكه من معلومات عن المستحقين لها، فتقوم بتوفير حد الكفاية للفقراء والمساكين وإعانة الغارمين وغيرهم من المستحقين للزكاة.

٤- تشريع قوانين تلزم المكلفين بالزكاة بإخراج زكاة أموالهم بالقدر وبالكيفية التي شرعها الإسلام، وسن قوانين لمعاقبة المتخلفين عن دفعها والممتنعين عن أدائها، وإن كنت أفضل أن يخرج المزكي زكاة أمواله عن قناعة وطيب نفس طاعة لله ورغبة في ثوابه ورحمة بالضعفاء والمحتاجين وإيماناً بحق إخوانه من أصحاب الحقوق فيما رزقه الله من مال، يقول الله عز وجل: "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" [المعارج: ٢٤، ٢٥].

٥- ضرورة تكوين هيئة تضم علماء فقه واقتصاد إسلامي تشرف على مؤسسات الزكاة حتى يستعيد المواطن المسلم ثقته في مؤسسات الزكاة.

٦- إعفاء أو تخفيض الضرائب على المشروعات الإنتاجية التي تنتج السلع الأساسية والضرورية لتشجيع الاستثمار فيها، ولتوفيرها وزيادة المعروض منها، وإعفاء هذه السلع من الضرائب حتى لا تزيد أسعارها فيستطيع أصحاب الدخل المنخفضة شراء احتياجاتهم منها دون عناء.

## المراجع

- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى الكبرى لابن تيمية. مطبوعات الملك فهد ٢٠٠٤
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. مجلد ١. المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣. صفحة ١٠٧٨
- ابن قدامة. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: محمد فارس - مسعد عبد الحميد السعدني، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.
- ابن قدامة. المغني. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن تركي - عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني، مكتبة المعارف، الرياض: ١٩٩٨.
- أبو طه، أحمد محمد أحمد. الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي. مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهن الأشراف 2012.
- أبو نصار، محمد - حميدات، جمعة. معايير المحاسبة والإبلاغ المالي الدولية الجوانب النظرية والعملية. الأردن: المكتبة الوطنية، ٢٠١٧.
- الأغا، مراد جابر. أثر الضرائب على الناتج المحلي الإجمالي دراسة تطبيقية على السودان. السودان: جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا ٢٠٠٥.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت: ٢٠٠٢
- الترمذي، محمد بن عيسى بن عيسى. الجامع الكبير. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.
- السهاني، عبد الجبار. الوجيز في اقتصاديات الزكاة والوقف. الأردن: مطبعة حلاوة، ٢٠١٦.
- الشيخ، أحمد بن هلال. الضرائب والرسوم دراسة فقهية مقارنة. مجلة جامعة الملك عبد العزيز: ٢٠٢٠.
- الطريقي، عبد الله عبد المحسن. الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف. الرياض: مؤسسة الجريسي، ٢٠٠٩.
- العاني، أسامة عبد المجيد وآخرون. الزكاة كآلية لتوفير حد الكفاية وأثرها على إعادة توزيع الدخل دراسة حالة المملكة الأردنية الهاشمية. مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، المجلد ٢٣ جامعة بغداد كلية الإدارة والاقتصاد: ٢٠١٧.
- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. الزكاة في الإسلام: مفهوم وأنواع وشروط في ضوء الكتاب والسنة. القصب: ٢٠١٠/١٤٣١.
- القرضاوي، يوسف. بحث آثار الزكاة في الأفراد والمجتمعات. بيت الزكاة، مؤتمر الزكاة الأول: ١٩٨٤.
- القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة. لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣.
- بلعدل، بايزيد. محاكاة الزكاة للضريبة في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية. مذكرة لاستكمال متطلبات شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة - الجزائر: ٢٠١٣.
- بيت الزكاة. أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والندور والكفارات. مكتب الشؤون الشرعية، الكويت: الإصدار الثامن ٢٠٠٩.
- جمام، محمد. النظام الضريبي وأثاره على التنمية الاقتصادية دراسة حالة الجزائر. رسالة دكتوراة، كلية العلوم الاقتصادية ٢٠١٠.

- حسام أيمن طه ملك. مقارنة بين ضريبة الدخل والزكاة في تحصيل الإيرادات العامة دراسة تحليلية مقارنة. أطروحة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، ٢٠٢٠.
- حسونة، فاطمة محمد عبد الحافظ. أثر كل من الزكاة والضريبة على التنمية الاقتصادية. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين: ٢٠٠٩.
- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار. المجلد ١٠/٥، مصر: مطبعة الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٤٧.
- كاسحي، موسى. دور الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية. مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد ١١، ٢٠١٧.
- كاظم، عمار مجيد. الزكاة ودورها الإنمائي. المجلة العراقية للعلوم الاقتصادية، السنة العاشرة، عدد ٣٣، ٢٠١٢.
- الكليب، علي سعود. الملتخص المفيد لأحكام الزكاة وقضاياها المعاصرة. الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، ٢٠١٨.
- لحجوجي، حميدة وآخرون. تنظيم الزكاة من أجل تنمية الاستثمار بين الواقع والتحديات. مجلة التمويل والاقتصاد الإسلامي، عدد ٤٤، ٢٠١٨.
- لخضر، بن أحمد. دراسة مقارنة للضريبة والزكاة. أطروحة ماجستير، جامعة الجزائر: ٢٠٠١.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط، المعجم. مصر، الإسكندرية: دار الدعوة.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريايبي. مجلد ١. دار طيبة ٢٠٠٦. صفحة ١٢٠١
- منذر، رنا أديب. مفهوم الضريبة تعريفها، أشكالها. سوريا، دمشق: كلية الهندسة المدنية ٢٠٠٥.
- منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ٥١٤١٤.

## Kaynakça

- Ahmed Abu Taha, Ahmed Muhammed. “ez-Zekâtü ve eseruhâ el-iktisadî ve el-ictimâî fî mualeceti't-tedahhumi'n-nakdî ve iâdeti tevzî-ed-dahl dirâse te'sîliyye min manzûri'l-iktisadî'l-islâmî”. *Mecelletu külliyyeti's-şerîa'* (2012), 451- 590.
- Ahmed İbn Hilâl. “ed-Darâib ve'r-rusûm dirâse fikhiyye mukârene”. *Mecelletü câmiatü el-melik Abdülazîz* 28/9 (2020).
- Âni, Üsâme Abdulmecid - al-Beşir, Amin vd. “ez-Zekâtu ke âliyetin li tevfrî haddi'l-kifâye ve eseruhe ale iâdeti tevzî'd-dahli -dirâse hale-”. *el-Mecelletü'l-ulûmi'l-iktisâdiyyeti ve'l-idâre* 23/101 (2017), 336-353.
- Bayazid Beladal. *Muhâkemetü'z-zekâti li'darîbeti fî mecâlî't-tenmiye el-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye*. Vurkla: Câmiatü Kasdi Merbah, 2013.
- Beytü'z-zekât. *Ahkâm ve Fetâvâ ez-zekâtü ve's-sadakât ve'n-nuzûr ve'l-keffârât*. Kuveyt: Mektebu-ş-Şuûnu's-şerîa', 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Dâru İbn Kesîr, Beyrut: y.y., 2002.
- Câbir el-Ağâ, Murad. *Eseru'd-darâib ale'n-nâtici'l-mahallî el-icmâlî dirâse tatbikiyye ale's-Sûdân*. Sudan: Câmiatü's-Sûdân li'l-ulum ve't-tiknûlucya, 2005.

- Cemâm, Muhammed. *en-Nizâmu'd-darîbî ve âsaruhu ale't-tenmiye'l-iktisâdiyye (dirâse hale el-Cezâir)*. Câmiatü Ümmü'l-Bûkî, Doktora Tezi, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. Sünenü Ebû Dâvûd. Mektebetü el-Mearif, er-Riyad: 1998.
- Nassar, Muhammad Hamidat, Cum'a. *Meayiru'l-muhasebe ve'l-iblâğ el-mâlî ed-düveliyye el-cevânibu'n-nazariyye ve'l-ameliyye*. Amman: Ulusal Kütüphane, 2020.
- Hasûne, Fatimetü Muhammed Abdulhâfız. *Eseru kü'l mine'z-zekâti ve'd-darîbeti ale't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye*. Nablus: Câmiatü'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Lehder, İbn Ahmed. *Dirâse mukârane li'd-darîbeti ve'z-zekâti*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Hüsâm Eymen Taha Melik, *Mukârenetün beyne darîbeti'd-dahli ve'z-zekâti fî tahsîli'l-irâdâti'l-âmme dirâse tahlîliyye mukârane*. Câmiatü'ş-şarki'l-Evsat, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi. *Sahihu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Faris, Massad el-Saadani. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdulfattah al-Helou. Riyad: Dâru âlâmi'l-kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 17. Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1996.
- İbn Teymiyye, Ebi'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Matbaatü Melik Fahd. 2004.
- Kahtani, Said b. Ali. *Zekâti fi'l-İslâm: Mefhum ve envâ ve şurât*. Kasib: Matbaatü Sefir, 2010.
- Karadâvî, Yusuf. "Bahsu esâri'z-zekâti fi'l-efrâd ve'l-müctemeât". *Beytü'z-zekât, Mu'temeru'z-zekâti'l-evvel*. 1984.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-zekât dirâset mukârane li ahkâmiha ve felsefetiha fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2. Basım, 1973.
- Kâsihî, Musa. "Devru'z-zekâti fî tahkîki't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye". *Mecelletü'-şerâti ve'l-iktisâd* 11 (2017).
- Kâzım Ammâr Mecîd. "ez-Zekâtü ve devruhe'l-inmâi". *el-Mecelletü'l-İrâkiyye li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye* 10/33 (2012).
- Lahcûcî, Hamid, er-Rûkânî Hâlid Hamza. "Tanzîmu'z-zekâti min ecli tenmiyeti'l-istismâr beyne'l-vâki' ve't-tehaddiyât". *Mecelletü'l-Temvîl ve'l-İktisâdi'l-İslâmî* (2018).
- Mu'cemu'l luğati'l-Arabiyye el-Mu'cemu'l Vasît*. İskenderiyye: Daru'd-Da'veh, ts.
- Münzir, Renâ Edîb. *Mefhûmi'd-darîbeti tarifuhu, eşkâluha*. Dımeşk: Câmiatü Dımeşk, 2005.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-adliani'l-adli ilâ Rasûlillâh*, Dâru Taybe. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: y.y., 2006.

Rıza, Muhammed Reşîd: *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Matbaatü'l-Heyeti'l-Mısriyye li'l-Küttâb, 2. Basım, 1947.

Sebhani, Abdul-Jabbar. *el-Vecîz fî iktisâdiyyâti'z-zekâti ve'l vakf*. Amman: Matbaatü Halava, 2016.

Tarîfi, Abdullah Abdülmuhsin. *el-İktisâdî'l-İslâmî üsüs ve mebâdi' ve ehdâf*. Riyad: Müessesetü'l-Cirîsî, 2009.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir- vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.



## Muvahhidler'in Mezhebî Kimliklerindeki Kelâmî Tezahürler ve İbn Tûmert'in Bu Tezahürlerdeki Etkisi\*

Theological Manifestations in the Sectarian Identity of the Almohads and IbnTûmart's Influence

*Fikri GÖNCÜ\*\**

### Öz

Muvahhidler XII. ve XIII. yüzyıllarda Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaşamış önemli bir gücün temsilcileridir. Nitekim Muvahhidler bölgede kendilerine has bir medeniyet inşa etmişler, siyasî, ekonomik, coğrafi ve askerî alanlarda önemli atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Muvahhidler fikhî olarak Malikiyye, itikadî olarak da Eş'ariyye mezhebine tâbi olmakla beraber yeni arayış ve açılımlarla geleneksel anlayış ve uygulamaların dışına çıkmışlardır. Makalede Muvahhidler Devleti'nin mezhebî kimliğinde ortaya çıkan kelâmî tezahürler tespit edilmeye çalışılacaktır. Muvahhidler'in mezhebî kimliğinin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olan Muhammed b. Tûmert'e (öl. 1130) ait inanç ve politika bağlamındaki düşünceler değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Hüküm sürdüğü dönemde İslâm devletleri arasında en güçlü siyasî, askerî, ekonomik gücü ve dinî otoriteyi temsil eden Muvahhidler Devleti'nin mezhebî yapısı ülkemizde hak ettiği akademik ilgiyi görememiştir. Muvahhidler miladî 1121-1269 yılları arasında Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaşamış amelde Malikî ve son dönemlerinde Zahirî bir yapıya; itikatta ise Eş'arî mezhebine mensup bir devlettir. Bu devletin siyasi ve itikadî mimarı durumunda olan Muhammed b. Tûmert hicrî 471 (1078) veya 474 (1081) yılında Fas'ın AntiAtlas dağlarındaki Sûs şehrinde doğmuştur. Murabıtlar Devleti'nin Müşebbihe ve Mücessime Mezheplerinin itikadî görüşlerine meylederek dinin tevhid ilkesini ihlal ettiğini öne süren İbn Tûmert, Berberî kabilelerin de desteğini alarak Murâbıtlar'ı ortadan kaldırmış yerine Muvahhidler Devleti'ni kurmuştur. Ancak onun kurduğu bu devlet de sadece bir buçuk asır kadar dünya sahnesinde kaldıktan sonra Mâlikî fakihlerin de desteğini alan Merînîler'in başlattığı karşı devrim hareketleri ile tarih sahnesinden silinmiştir. Makalede Muvahhidler'in tarih sahnesinden silinmesine neden olan siyasî, dinî ve mezhebî eğilimleri ve bu eğilimlerin sahadaki tezahürleri konu edilecektir. Araştırmanın kapsamı ile ilgili bilgi sunan genel kaynaklar taranarak elde edilecek olan veriler birbirleri ile mukayese edilmek suretiyle tarafsız ve objektif bir metodoloji ile incelenecektir.

---

\* Bu çalışma OMÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsüne bağlı olarak hazırladığımız "Muvahhidler Dönemi (1121-1269) Mezhep Hareketleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Sectarian Movements of the Al Mohad Period (1121-1269)", under the OMU Graduate Education Institute (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun, 2021).

\*\* Dr., ORCID: 0000-0002-4329-8180, fikri.goncu@diyanet.gov.tr, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 26/05/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 17/09/2024, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2024.

**Anahtar Sözcükler:** Mezhepler Tarihi, Kelâm, Hilafet, Muvahhidler, İbn Tûmert.

### **Abstract**

The Almohads were a significant power in North Africa and Andalusia during the 12th and 13th centuries. They established a unique civilization in the region, making substantial advancements in political, economic, geographical, and military fields. Although the Almohads were adherents of the Maliki school of jurisprudence and the Ash'ari school of theology, they sought new approaches and innovations, diverging from traditional practices and understandings. This article will focus on the theological manifestations in the sectarian identity of the Almohad State. Additionally, it will evaluate the beliefs and political thoughts of Muhammad b. Tûmart (d. 1130), who had a significant influence on the formation of the Almohads' sectarian identity. Despite being one of the most powerful political, military, economic, and religious authorities in Islamic history during its time, the sectarian structure of the Almohads has not received the academic attention it deserves in our country. The Almohads, who lived in North Africa and Andalusia between 1121 and 1269 AD, were a significant state with a Maliki and later Zahiri legal structure, and an Ash'ari theological structure. Muhammad b. Tûmart, the political and theological architect of this state, was born in the city of Sûs in the Anti-Atlas Mountains of Morocco in 471 AH (1078) or 474 AH (1081). Ibn Tûmart accused the Murabitun of violating the principle of Tawhid by leaning towards the theological views of the Mushabbiha and Mujassima sects, and with the support of Berber tribes, he overthrew the Murabitun and established the Almohad State. However, this state, which he founded, lasted only about a century and a half before it was erased from history by the counter-revolutionary movements initiated by the Marinids, who had the support of Maliki jurists. This article will explore the political, religious, and sectarian tendencies that led to the disappearance of the Almohads from the stage of history and their theological manifestations. The research will involve a comparative analysis of all available sources related to the scope of the study, using an unbiased and objective methodology.

**Keywords:** History of Sects, Theological, Caliphate, Almohad, Ibn Tûmart.

### **Giriş**

İslam fetihlerinin Kuzey Afrika ve İberya Yarımadasında artması sonucu bölgeye hâkim olan Müslümanların bölgede ilim ve medeniyete dair çalışmalar büyük bir ivme kazanmış olmakla birlikte diğer yandan kabileler arasında hüküm süren taht kavgaları bütün bu çalışmaları sekteye uğratmıştır. Sonu gelmeyen taht kavgaları nedeniyle yönetim erki belli aralıklarla bir kabileden diğerine geçmiştir. Zaman zaman din alimlerinin öncülüğünde belli dinî ve mezhebî arayışlarla başlayıp yönetimlerin kendilerine devredilmesi ile biten bu ayaklanmalar başka bir din aliminin öncülüğünde gelişen karşıt kalkışmalarla sona erdirilmiştir. Karşıt kalkışmalar nedeniyle sürekli değişkenlik arz eden güç dengeleri yönetim erkinin sürekli olarak bir kabilden diğerine geçmesine neden olmuştur. Öte yandan iktidar gücünün sürekli olarak bir kabileden diğerine geçip durması halkın dinî anlayış ve yaşam şekillerinin de sürekli olarak değişkenlik arz etmesine neden olmuştur.

İktidarın belli odaklar arasında paylaşılmasının oluşturduğu hazımsızlıklar ve aynı zamanda dinî yaşamda gözlemlenen taviz ve bozulmaların oluşturduğu rahatsızlıklar sonucu başlatılan isyan hareketleri ile Malikî mezhebine bağlı olan Abdullah b. Yasin Senhâce, Lemtûne, Zenâte ve Cüdâle kabilelerini yanına alarak Sûs'ta hüküm süren Fatimî Devleti'ni sonlandırıp yerine Murabıtlar Devleti'ni kurmuştur. Ancak sonraki süreçte yine Malikî mezhebine bağlı olmakla beraber, "tevhid" vurgusu ile ortaya çıkan Muhammed b. Tûmert, teşbih ve tecsîmle suçladığı Murâbıtlar'ı tarih sahnesinden silerek yerine Muvahhidler Devleti'ni kurmuştur.<sup>1</sup>

Bu çalışmada hicri altıncı ve yedinci yüzyıllarda Mağrib ve Endülüs topraklarında etkili bir devlet kurarak bölgenin dinî ve mezhebî anlayış tarzlarında önemli etkilere sahip olan Muvahhidler'in inanç biçimlerindeki farklı kelâmî görüşleri konu edilecektir. Özellikle de bu dönemin bânîsi ve fikir hocası olan, yetiştirdiği öğrenciler ve siyasi liderler ile döneme damgasını vuran Berberî lider Muhammed İbn-i Tûmert ve bazı Muvahhid halifelerin inanç biçimlerindeki kelâmî görüş ve düşünceler ele alınacaktır. Aynı şekilde söz konusu bu gelişmelerin arka planında yer alan dinî-itikadî sebeplerin neler olduğu, bu sebeplerin itikadî birer görüş olarak hangi tezahürler eşliğinde sistemleştiği konu edilecektir.

Muvahhidler dönemi İslam mezhepleri tarihi açısından kendine has önemli özellikleri bünyesinde barındırması ve bu döneme has önemli gelişmelere sahne olmasından dolayı üzerinde durulması gereken bir dönemdir. Ancak bu dönemin mezhebî hareketliliği konusunda yeterli bir bilgi ve kanaat edinebilmek için devletin kurucusu ve dinî lideri konumunda olan Muhammed b. Tûmert'in mezhebî ve kelâmî görüşlerini bilmek gerekir. Bu yüzden onun mezhebî, kelâmî görüş ve düşünceleri merkeze alınarak konu incelenecektir. Birbirine girift ve karmaşık bir hal arz eden dönemin itikadî eğilimleri ve bu eğilimlerin kelâmî tezahürleri neden-sonuç denklemi içinde ele alınacaktır.

Dinî kişiliğini Hicaz ve önemli İslam başkentlerinde şekillendiren İbn-i Tûmert, Murabıtlar Devleti'nin (1056-1147 m.) dinî konularda büyük tavizler verip birçok hurafenin ortaya çıkarılmasına zemin hazırladığını iddia etmiş ve sözünü ettiği bu taviz ve hurafeler ile en sert bir biçimde mücadele edeceğini her fırsatta deklare etmiştir. İbn Tûmert'in dinî ve siyasî konularda Murâbıtlar'ın uygulamalarını şiddetli ve kesin bir dil ile eleştirmiş olması, geleneksel bir yapıya bürünmüş olan dinî anlayış ve yaşam tarzını benimseyen halk kitlelerinde birtakım rahatsızlıklara neden olmuştur. İbn-i Tûmert'in sert bir dil ile devletin siyasî ve dinî otoritelerine karşı yürütmüş olduğu propaganda belli bir zaman sonra dinî ve siyasî çevrelerin dikkatini celbetmiş ve kendisinin istenmeyen adam olarak ilan edilmesine neden olmuştur. Siyasî ve dinî otoritelerce çeşitli cezalara çarptırılan İbn Tûmert başlatmış

<sup>1</sup> İsmail Yiğit, "Murabıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/152.

olduğu hareketinden vazgeçmemiş ancak hareketini daha kolay bir şekilde sürdüreceği şehirlerin arayışına girmiştir. Zaman zaman tutuklanıp kendisine göz dağı verilen İbn Tûmert'in en nihayetinde sürgün edilmesi artık onun için çok daha zor geçecek bir hayatın ayak sesleri olmuştur. Aslında Muhammed b. Tûmert'in ülkenin başkenti Merâkeş'ten Berberî kabilelerin yaşadığı Sûs bölgesine sürgün edilmesi, onun liderliğini yaptığı bu hareketin gözlerden irak bir yerde sessizce gelişip büyümesine olanak sağlayacak ve aleyhte gibi görülen bu durum oluşturduğu hareketin yeşermesi ve güçlenmesi için uygun zemini ve şartları oluşturarak lehte sonuçlar doğuracaktır.

Muvahhidler'in tevhide vurgu yaparken tekfirli eğilimler göstermeleri; Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker konusuna önem verirken insanları fasıklıkla suçlamaları; bir yandan İmam Malik'in mezhebini savunurken diğer yandan mezhebin ana karakteri olan 'makasıt'ı dikkate almayıp zahirî yaklaşımlar sergilemiş olmaları; Eş'ariliği savunurken Haricîler gibi davranmış olmaları; naslara literal yaklaşan Zahirîliği savunurken Bâtınîler gibi davranışlar sergilemiş olmaları; bir taraftan nasların tefsirinde akla yer vermezken diğer taraftan önemseyen Mu'tezile gibi davranışlar sergilemiş olmaları söz konusu dönemle ilgili açıklanması gereken karmaşık kelâmî tezahürler olarak görülmektedir.

Ülkemizde söz konusu dönemle ilgili olarak Adnan Adıgüzel,<sup>2</sup> Ali Kanber İlyas,<sup>3</sup> İlyas Uçar'<sup>4</sup> ve ülke dışında Maribel Fierro<sup>5</sup> gibi araştırmacıların konu ile ilgili önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu makalede bütün bu çalışmalar taranarak söz konusu dönemin kelâmî görüşleri ve bu görüşlerle ilgili ortaya çıkan sorular ve bu soruların cevapları aranacaktır. Bu dönemde görülen mezhebî görüşlerin mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için daha fazla araştırmacı ve araştırmalara ihtiyaç olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Zira bu konu özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde birçok araştırmacı tarafından araştırılırken ülkemizde bu alanda yapılan araştırmaların az olduğu görülmektedir. "İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri" adlı yüksek lisans çalışmasında İbn Tûmert'in, siyasi yönü ve mehdiliği ile şöhret kazanmış olsa da Kur'an ilimleri, kelâm, fıkıh, hadis, usul, dil ve edebiyat alanlarında gözle görülür bir yetkinliğe sahip

<sup>2</sup> bk. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 10-120; Adnan Adıgüzel, "Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı", *e-Şarkıyyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 72; Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", *Ekev Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012), 128; Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Devletinin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 1-20.

<sup>3</sup> bk. Ali Kanber İlyas, "Benî Ganiye Ailesinin Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler Devleti'ne Karşı Siyasî-Askerî Mücadelesi", çev. Adnan Adıgüzel, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2018), 317-346.

<sup>4</sup> İlyas Uçar, "Bir Berberî Hanedanlık Muvahhidler (1147-1229)", *Kalemname Kırkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7 (Ocak -Temmuz 2019), 49.

<sup>5</sup> Maribel Fierro, "es-Siyase ed-Diniyye li'l-Muvahhidin", *el-Merci fi Tarihi İlmî'l-Kelam*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usâme Şâfiî es-Seyyid (Beyrut: Merkezi Nemâi li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât Yayınları, 2018), 1130.

olduğunu kaydeden Kasım Coşkun'un bu araştırması ülkemizde bu sahaya ışık tutan yeni çalışmalar arasında yer almaktadır.<sup>6</sup>

Batılı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalara bakıldığında söz konusu dönemle ilgili olarak çok olumsuz eleştiriler yapılmaktadır. Bu araştırmacıların eleştiriye tabi tuttıkları dinî ve içtimâî meseleler zaman zaman İslam dinini karalamak amacıyla kullanılmaktadır. Sözü edilen bu karalama çalışmaları söz konusu dönemle ilgili olarak yapılan bazı çalışmalara kaynaklık teşkil etmekte ve dolayısı ile doğru bilinen yanlışlar gerçek bir tarih bilgisi olarak kayda geçebilmektedir. Bu çalışma ile söz konusu dönemde meydana gelmiş olan kelâmî tezahürler, aslî kaynaklarına müracaat edilip incelenecek ve böylece daha sağlam bilginin üretilmesi için yapılmış olan çalışmalara farklı bir katkı sağlanmış olunacaktır.

Muvahhidler döneminin akademik çalışmalar açısından Batılılar ve Arap İslam âleminde gördüğü ilgiyi ülkemizde de görmesi gerekir. Zira Muvahhidler, İslam medeniyet tarihinin bir buçuk asırlık dönemine damgasını vuran ve kendine münhasır dinî ve mezhebî özellikleri olan bir İslam devletidir. Söz konusu dönemde kendini gösteren dinî söylem ve uygulamalar batılı ve doğulu birçok tarih araştırmacısı tarafından çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. Özellikle Batılı bazı araştırmacılar ortaya koydukları çalışmalarında bu dönemde meydana geldiği iddia edilen bazı olumsuz uygulamalara dayanarak İslam Medeniyet Tarihi konusunda olumsuz nitelermelere yer vermişlerdir. Dolayısı ile dönemin siyasi ve dinî eğilim ve uygulamalarının araştırılarak gün yüzüne çıkartılması İslam medeniyet tarihi açısından oldukça önemlidir.

## 1. Muvahhidler ve İbn Tûmert

Muvahhidler dönemi mezhep hareketlerini anlayabilmek bu dönemin bânîsi olan Muhammed b. Tûmert'i hayatını,<sup>7</sup> eserlerini,<sup>8</sup> fikirlerini, mezhebini, kelâmî kimliğini ve yetiştirdiği talebelerin dinî ve îtikâdî düşüncelerini tanımaya bağlıdır. Yaklaşık bir buçuk asır boyunca hüküm süren ve bölgenin en güçlü imparatorluğunu kuran Muhammed b. Tûmertile

<sup>6</sup> Kasım Coşkun, *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 164.

<sup>7</sup> Dursun Yıldız, "Berberiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/478-480; İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *el-İber ve Divanü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, haz. Halil Şehhade, tsh. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru'l-Fikr Yayınları, 2001), 5/7; Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zeman*, 5/45-46; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *Devletü'l-Muvahhidîn, Safahat mine't-Tarihi'l-İslâmî* (Amman: Daru'l-Beyarık Yayınları, 1998), 5/7; Arif AYTEKİN, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/425.

<sup>8</sup> AYTEKİN, "İbn Tûmert", 20/426-427; Muhammed Mehdi İbn Tûmert, *Eazzu Ma Yutlab*, thk. Ammar Talibî (Cezayir: Cezayir Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007), 6-7; Abdulmelik b. Sahibussalat, *Tarihu el-Mennu bi'l-İmâmeti ale'l-Mustad'afîn bi en Caalehumullahu Eimmeten ve Caalehumu'l-Vârisîn*, thk. Abdulhâdi et-Tâzî (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987), 43; Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs Asru's-Salis Asru'l-Murâbitîn ve Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs el-Asru's-Salis* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî Yayınları, 1417/1997), 199.

onun güzide talebesi Abdulmü'min bu dönemin itikadî ve siyasî eğilimlerini belirlemiş olan dinî ve siyasî otoriteleri olmuşlardır.<sup>9</sup> Muhammed b. Tûmert'in ilkelerinden ayrılmadan yollarına devam eden Muvahhid liderler için "Halife" unvanının yanı sıra "el-Emirü'l-Mü'minîn" unvanları verilmiş ve bu unvanlar birbirine yakın anlamda kullanılmıştır.<sup>10</sup>

Tarih kaynaklarında Muhammed b. Tûmert'in yaşadığı dönemde islâmî ilimlerin başkenti konumunda bulunan Bağdat'a ilmî bir seyahat düzenlendiği bilgisi yer almaktadır. İbn Tûmert'in Bağdat'a yaptığı seyahatta Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111) ve Şemsülsîlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (ö. 504/1110) ile görüştüğü iddia edilmektedir. Bazı araştırmacılar İbn Tûmert'in, Gazzâlî ve el-Kiyâ el-Harrâsî ile görüştüğü iddialarının gerçeği yansıtmadığını söyleseler de bu sahada otorite olan Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali es-Sübkî (771/1369), *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ* aslı eserinde İbn Tûmert'in Gazzâlî ve el-Kiyâ el-Harrâsî ile görüştüğünü ifade eder.<sup>11</sup> Yapılan araştırmalar neticesinde İbn Tûmert'in İmam Gazzâlî ile görüştüğü iddiasının birçok Batılı tarihçi tarafından da kabul edildiği sonucuna varılmıştır.<sup>12</sup>

Tarih kaynaklarında Muhammed b. Tûmert'in genç bir yaşta başlayan ilim talebeliği yolculuğunun Hicaz, Bağdat gibi önemli ilim merkezlerine uğradıktan sonra doğup büyüdüğü topraklara dönüşü ile sona erdiği zikredilir. İlim seyahatlerinden dönen İbn Tûmert artık zekâsı ile öne çıkan, muhakeme gücü oldukça yüksek olan, girdiği münazara ve mücadelelerden daima galip çıkan, çevresindeki alimlerin kendisi ile münazaraya girmekten çekindiği bir muallim ve kuvvetli bir münazaracı haline gelmiştir. İbn Tûmert açmış olduğu medreselerde yetiştirmiş olduğu talebelerle<sup>13</sup> sahip olduğu kelâmî görüşlerin ülkenin dört bir yanına yayılmasını sağlayan ve gerçekleştirmiş olduğu dâvet ve irşat çalışmaları ile ünü gitgide artan, ulema ve ümeraya karşı yönelttiği eleştirilerle şimşekleri üzerine çeken, sert ve tavizsiz bir üslup ile gerçekleştirdiği "tevhid" anlatımları<sup>14</sup> ve "Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-

<sup>9</sup> Ahmed b. Halid en-Nasiri, *Kitabü'l-İstiksa li-Ahbari Düveli'l-Mağribi'l-Aksa*, thk. Cafer en-Nasırî vd., (Darulbeyda: Daru'l-Kitab Yayınları, 1997), 1/140; Fierro, "es-Siyase ed-Diniyye li'l-Muvahhidin", 1130.

<sup>10</sup> Daha geniş bilgi için bk. İbn Kattan, Ebu Muhammed Hasen b. Ali b. Muammed b. Abdu'l-Melik el-Kitâmî el-Merrakûşî, *Nazmü'l-Cümân li Tertibi mâ Selefe min Ahbâri'z-Zaman*, thk. Mahmud Ali Mekki (Rabat: Daru'l-Garbi'l-İslami Yayınları, 1990),101, Bkz. İbn Tûmert, *Eazzu Ma Yutlab*, 229-236.

<sup>11</sup> Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkafi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv - Mahmut Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru'l-İhyai Kütübü'l-İslamiyye Yayınları, 1918), 6/109.

<sup>12</sup> Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları: 2016), 62.

<sup>13</sup> Abdülvâhid Merrâkûşî, *el-Mucib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-Ureyyan (Kahire: Mektebetü'l-İstikame Yayınları, 1368/1949), 247-248.

<sup>14</sup> bk. Sabine Schmidtke, "Mu'tezilî Hareket (III) Skolastik Evre", *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, 229-254.

münker” çalışmalarından dolayı ülkede dinî ve siyasî otoritelerce sert eleştirilere maruz kalan önemli bir şahsiyet haline gelmiştir.<sup>15</sup>

## 2. İbn Tûmert'in Davet ve İrşat Üslubu

İbn Tûmert, “Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” (iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme) anlayışı çerçevesinde, gördüğü olumsuzluklara sözlü ve fiilî müdahalelerde bulunarak yanlış gördüğü uygulamaları önlemeye çalışmıştır. Onun bu müdahaleleri çoğu zaman başına problemler açmış; tehdit, hakaret, hırpalanma, kovulma ve sürgün gibi kötü muamelelerle karşılaşmış, bazen de canını kurtarmak için bulunduğu şehirden gizlice kaçmak zorunda kalmıştır.<sup>16</sup> Örneğin; müdahil olduğu bir tartışmadan dolayı İskenderiye'den kaçmak için bindiği gemide bulunanlara ısrarla namaz kılmaları, Kur'an okumaları ve içki içmekten kaçınmaları gerektiği hususlarında telkinlerde bulunmuş, onun bu ısrarlı telkin ve uyarıları gemidekileri öyle kızdırmıştır ki bu yüzden yolculuk etmiş olduğu gemiden denize atılmıştır. Belli bir müddet denizde kalan İbn Tûmert diğer bazı yolcuların şefaatiyle tekrar gemiye alınabilmiştir.<sup>17</sup>

İbn Tûmert'in tavizsiz yaklaşımları ve sert mizacı, konuşmalarında sürekli olarak gerçekleştirdiği “tevhid” vurgusu ve “Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” çalışmaları kısa sürede bütün şimşekleri üzerine çekmesine neden olmuştur. Onun verdiği dersler ve yetiştirdiği talebeler ile sürdürdüğü ilmî ve irşadî faaliyetler, toplumun geniş kesimlerinde ma'kes bulmuş ve kısa bir sürede İbn Tûmert'in ünü saray tarafından da duyulmuştur.<sup>18</sup>

Murâbitlar'ın tavizkâr din anlayışına karşı tavizsiz ve cihat eksenli bir din anlayışını savunan İbn-i Tûmert'in fikirleri, kurmuş olduğu Muvahhidler Devleti (1121-1269 m.) ile resmî bir hüviyet kazanarak yaklaşık bir buçuk asır boyunca Afrika'nın kuzeyinde ve Endülüs'te hüküm sürmüştür. İbn Tûmert'in cihad eksenli ve asla taviz kabul etmeyen sert yaklaşımı, bir yönüyle Zâhiriyye mezhebinin özelliklerini taşıyarak diğer bir yönüyle de Hâriciyye mezhebinin literal ve aksiyoner yapısı ile de örtüşmektedir. Zira ileride de temas edileceği gibi onun naslara literal ve son derece yargılayıcı yaklaşımları davet hayatının bütününe yansımış olduğu dikkatleri celbetmektedir. Muvahhidler Devleti'nin hüküm sürdüğü bu bir buçuk asırlık zaman diliminde bölgede farklı dinî anlayışlardan kaynaklanan fikir ayrılıkları konusunda birçok münazaralar yapılmış, birbirine reddiye niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Karşılıklı verilen reddiyelerin ve münazaraların tarafları teskin etmemesi

<sup>15</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/46.

<sup>16</sup> bk. el-Beyzak, *Ahbaru'l-Mehdi İbn Tûmert Bidayeti Devleti'l-Muvahhidin*, 50-67.

<sup>17</sup> Adıgüzel, “Muvahhidler Hareketinin Doğuşu,” *Ekev Akademi Dergisi*, 120.

<sup>18</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/49-50.

durumunda taraflar, kozlarını paylaşabilmek için savaş meydanlarına inerek bazı kanlı savaşların fitilini ateşlemişlerdir.

### 3. İbn Tûmert'in İsyanı, İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği ve Muvahhidler Devleti

İbn Tûmert ve arkadaşları 514 (1120-1121) yılında Merâkeş'ten ayrılmışlar, İbn Tûmert'in kabilesinin de bulunduğu Berberi Mesmûde kabilesinin yaşamakta olduğu Sûsulaksa'ya hareket etmişlerdir. Onlar önce Merakeş'e en yakın yer olan Ağmat'a uğramışlar, orada bir müddet kaldıktan sonra Tinmelle'e, oradan Herğa'ya geçmişlerdir.<sup>19</sup>

İbn Tûmert konuşmalarında sık sık tevhide vurgu yaparak, tevhidin gereklerini anlatmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Murâbitlar'ın Allah hakkındaki anlayışlarının İslamiyet'in tevhit inancıyla bağdaşmadığını ve bu durumun tevhid inancından sapma olduğunu söylemiştir. O, Murâbitlar'ı Allah hakkında "teşbih ve teccim" anlayışına saptıklarını söyleyerek tenkit etmiş, onları Mücessime-Müşebbihe olduklarını ileri sürerek suçlamıştır.<sup>20</sup>

İbn Tûmert, ortaya çıktığı topluma yeni bir ruh aşılayarak Allah yolunda cihadı, sünneti ihyâ etmeyi hedeflemiş ve bid'at ve yanlış uygulamaları ortadan kaldırmak için elinden gelen gayreti göstermiştir. Hedeflerine ulaşmak için cihadı ve sünnetin ihyası için sürdürdüğü davet ve irşat çalışmalarını vesile kılan İbn Tûmert hayatı boyunca üslenmiş olduğu bu sorumluluğun gereğini yerine getirmekten hiçbir zaman geri durmamıştır. Onun ana kaynaklara dönüş, her türlü bid'atten kaçınma, tevhid ve akîde anlayışıyla Murâbitlar'ı müşrik olmakla suçlaması ve yine bazı eserlerini Berberîce yazmış olması Avrupa'daki reform hareketinin bir benzeri olarak değerlendirilmiştir. İbn Tûmert'in daveti ve elde ettiği başarı açısından bakıldığında İslam dünyasında kendine has orijinal bir hareket olduğu söylenebilir.<sup>21</sup>

Kendisini tutuklayıp idam etmeyi planlayan Murâbitlar'a karşı İbn Tûmert, kendini savunabilmek için direnmeyi son seçeneği olarak görmüştür. İbn Tûmert kendini tutuklamaya veya öldürmeye gelen askerlere karşı direnerek her seferinde onları geri püskürtmeyi ve hatta çoğunu bertaraf etmeyi başarmıştır. İbn Tûmert artık içine girmiş olduğu bu yolun kendisi ve cemaati için geri dönüşü olmayan bir yol olduğunu anlamış ve bu nedenle her geçen gün daha da fazla güçlenmenin yollarını aramıştır. Murâbitlar'ın bazı uygulamalarından bıkan ve yönetimde yeterince söz sahibi olamayan Berberî kabilelerin bu hoşnutsuzluğunu iyi değerlendiren İbn Tûmert onları kendi tarafına çekerek onlardan biat almış ve böylelikle güçlü bir lider haline gelmiştir. Önceleri kendisini hafife alan Murâbitlar, karşılarında baş edilmesi

<sup>19</sup> Adıgüzel, "Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi", 10-20.

<sup>20</sup> Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", *Ekev Akademi Dergisi*, 119-120.

<sup>21</sup> Adıgüzel, "Muvahhidler Devletinin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2-3.



oldukça zor bir isyancı ile karşı karşıya olduklarına iyice kani olduktan sonra onun üstüne birkaç kez askeri birlik göndermişler ancak her seferinde bu birlikler İbn Tûmert karşısında hezimeye uğramış ve sağ kalanlar gerisin geriye kaçmak zorunda kalmışlardır. Her seferinde binlerce askerini kaybetmek zorunda kalan Murabıtlar daha fazla asker kaybetmemek adına İbn Tûmert konusunda yeni bir hamle yapmama ve belli bir müddet bekleme kararı almışlardır.<sup>22</sup> Bu boşluğu iyi bir şekilde değerlendiren İbn Tûmert, Murâbıtlar'ı ortadan kaldırmak için güçlenmeye devam etmiş ancak onun hayatı devletin bölgeye hakimiyet kurduğu günleri görmeye yetmemiş ve genç sayılabilecek bir yaşta yakalandığı bir hastalık nedeniyle vefat etmiştir (ö. 524/1130).

Muhammed b. Tûmert'in ölümünden sonra onun başlattığı isyanı onun talebesi olan Abdülmü'min b. Ali (1130-1163) sürdürmüş ve on bir ay süren bir muhasara sonunda Merâkeş'i teslim almıştır (23 Mart 1147). Merâkeş'i teslim alan Abdülmü'min b. Ali, Murâbıtlar'ın hükümdarı İshak b. Ali'yi öldürerek Murâbıtlar Devleti'ne son vermiştir.

Muhammed İbn Tûmert'in Murabıtlar Devleti'ne karşı giriştiği bu isyanın arkasında sadece makam mevki tutkusu olduğunu söylemek oldukça güçtür. İbn Tûmert'in kendisinin ve cemaatinin can ve mal güvenliğini sağlamak ve kendi inanç ve anlayışına göre münker olarak telakki ettiği durumları ortadan kaldırmak için siyasi gücü elde etmek gerektiği düşüncesinden hareketle bu isyanın içinde kendini bulduğunu söylemek daha insafli bir yaklaşım olacaktır. Zira o bu hareketiyle dünyayı talep etmiş olsaydı zamanının fakihleri gibi üstün ilim, akıl ve dehasıyla içinde yaşamış olduğu Murabıtlar Devleti'nin en üst dini makamlarına rahatlıkla ulaşabilir ve böylelikle canını tehdit eden bunca tehlike ve zorluğa katlanmamış olurdu. Hayatının hiçbir döneminde rahatı tercih etmemiş olan İbn Tûmert bir savaş yolculuğu sırasında soğuk hava şartlarından etkilenerek hastalanmış ve bu hastalık onun ölümüne neden olmuştur.<sup>23</sup>

Aslına bakılırsa Muvahhidler'in ortadan kaldırdıkları Murabıtlar Devleti de Berberî kabileler tarafından kurulmuş bir devlettir. Ancak Murâbıtlar'ı kuran Berberî kabileler ile Muvahhidler Devleti'ni kuran Berberî kabileler farklı kabilelerdir. Murâbıtlar'ı ve Muvahhidler'i kuran Berberî kavimlerin ortak istekleri yönetimde söz sahibi olmaktır. Bu kabileler yönetimde hak ettikleri yeri alamadıklarından ve haksız muamelelere tabi tutulduklarından yakınlıkla isyan hareketlerine girişmişlerdir. Ancak bu hareketlerin çoğu, iktidarların dine muhalif olarak düşünülen söylem ve eylemleri eleştiri konusu edilerek başlatılmıştır. Bu isyan hareketlerinde dinî söylemlerin kullanılıp din adamlarının devrimci hareketlere liderlik yapmış olmaları son derece manidardır. Kitleleri kutsal bir dava etrafında birleştirebilecek elverişli kişiliklerin din adamları olduğunu bilen Berberî kabileler her

<sup>22</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/46.

<sup>23</sup> İbnü'l-Kattan, Ebu Muhammed Hasen b. Ali b. Muammed b. Abdulmelik el-Kitâmî el-Merrakûşî, *Nazmü'l-Cümân li-Tertîbi mâ Selefe min Ahbâri'z-Zaman*, thk. Mahmud Ali Mekkî, Rabat: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990, 123.

defasında bu argümanı en iyi şekilde kullanmayı başarmışlardır. İbn Tûmert Berberî kabileleri kendi amaçlarında kullanmak isterken diğer taraftan Berberî kabileler de İbn Tûmert'i iktidar olma heveslerini gerçekleştirmek için kullanmak istemişlerdir. Bu kabilelerin Müslümanlara karşı giriştikleri savaşıra cihad, bu uğurda ölenlere de şehit denmiştir. İşin garip tarafı onları şehid edenler de aynı duygu ve düşünce içinde şehit olmak için ölmüşler veya gazi olmak için kendileri gibi aynı kibleye yönelen Müslümanlarla savaşıp onları katletmişlerdir.

Murabıtlar Devleti'ni kuran Berberî kabileler de tıpkı Muvahhidler'i kuran Berberî kabileler gibi oluştukları birkaç isyan hareketi sonucunda yönetimi ele geçirmeyi başarmışlardır. Şüphesiz bu Berberî isyan girişimlerinin en önemli nedeni iktidarın belli çevrelerce paylaşılıp diğer dinî ve etnik kimliklerin iktidar tarafından dışlanmış olması sonucu oluşan hazımsızlıklardır. İbn Tûmert, Berberî kabilelerin bu hazımsızlığını fırsata çevirerek, dinî açıdan olumsuzluklar ve tavizkâr davranışlar ile dolu olduğuna inandığı Murabıtlar yönetimini devirip ikame etmek istediği dini anlayışı hâkim kılabilmek için harekete geçmiştir.

İbn Tûmert'in hayat serüvenine bakıldığında onun giriştiği bu ayaklanma isyan hareketinin kendisi açısından değerlendirildiğinde ilk planda siyasi çıkar gayesi güden bir hareket olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Ancak onun peşinden sürüklediği kitleler daha çok siyasi iktidarı ele geçirme motivasyonu ile hareket ettikleri görülmektedir. Zira İbn Tûmert'in kabilesi iktidarın nimetlerinden yeterince istifade etmediklerine inanmaktadırlar. İbn Tûmert'in Berberî kabileleri ikna etmek için onları Murabıtlar'ın zulmünden kurtarmayı ve onlara dünyada zenginliği, ahirette ise cenneti vaad ettiği bilinmektedir.<sup>25</sup>Buda kitlelerin sadece ahiret için değil aynı zamanda dünya için de harekete geçtiklerinin bir göstergesidir. Ne yazık ki yeterli ilmi birikim ve dinî terbiyeye sahip olmayan Berberî kabileler giriştikleri bu isyan hareketinde zaman zaman halka karşı sert ve aşırı muameleler içinde olmuşlar, kendilerini engellemeye çalışan ve kendileri gibi düşünmeyen birçok Müslümanın eza görmesine ve hatta katledilmesine neden olmuşlardır.

İbn Tûmert'in Berberî halk kitlelerince aşırı derece abartılıp yüceltilmesi kendisi tarafından olumlu karşılanmış ancak onun fikirlerine karşı çıkan muhaliflerinin eleştirileri dışlanmalarına ve cezalandırılmalarına neden olmuştur. Görüşlerinin çok rahat bir şekilde eleştirilmesi için gerekli fikirsel özgürlük ortamını temin etmemiş olması, onun oluşturduğu hareketin yayılmasına sahte bir ivme ve momentum kazandırmıştır. Ancak yükselen muhalif söylemlerin günden güne artarak yayılması bir asırdır yükselişte olan İbn Tûmert hareketinin yavaş yavaş terkedilmesine neden olmuştur. Hareketin muhalifleri o kadar çoğalmıştır ki çoğunluğu elde eden muhalifler en nihayetinde bu hareketin ilkelerine bağlı kalmakta ısrar

---

<sup>24</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/46.

<sup>25</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/52.

edenlere isyancı muamelesi yaparak onlarla savaşarak onlara üstün gelmeyi başarmışlardır. Söz konusu bu tartışma ve kavgalar Muvahhidler Devleti'ni bir yarım asır boyunca sürekli zayıflatarak en nihayetinde devletin Berberî Zenâte kabilesine mensup büyük bir sülâle olan Merînîler (1196-1465) tarafından son derece zayıflatılmış ve çöküş sürecine giren Muvahhidler'in ilerleyen süreçte Haçlılar karşısında aldıkları askerî yenilgiler devletlerinin sonunu getirmiştir Sultan Ebu Yusuf el-Mansur komutasındaki Muvahhidler ordusunun Kastilya Kralı 8. Alfonso karşısında kazandığı Erak zaferi (591/1195) ile zirveyi yakalayan Muvahhidler Ukab Savaşında (609/1212) Haçlı ordusu karşısında uğradıkları hezimetle geri dönüşü olmayan bir çöküşün içine girmişlerdir.<sup>26</sup>

İbn Tûmert'in mezhebî kimliği seçmeci bir tavrın sonucunda ortaya çıkmıştır. Oluşturmuş olduğu mezhebî kimliği ile hem aksiyoner kişiliğini hem de siyasî hedeflerini bir arada sunacağı bir zemin elde etmiştir.<sup>27</sup>Griffel onu, başarılı ve yenilikçi bir kelâmcı olarak görmektedir.<sup>28</sup>İbn Tûmert'in İmam Gazzâlî ile görüştüğü iddiasının bazı Batılı tarihçilerce kabul edildiği görülmektedir.<sup>29</sup>Amira K. Bennison gibi bazı Batılı araştırmacılar da İbn Tûmert'in Bağdat'ta bulunduğu yıllarda orada meşhur olan akımları tanıma fırsatı bulduğunu ve bunlardan belli ölçülerde etkilenmiş olabileceğini ileri sürerler ki bu tezin doğruluğunu tespit eden bulguları onun hayatının her aşamasında görmemiz mümkündür. Bu araştırmacıardan biri olan Henri Laoust, İbn Tûmert'in ilim tahsili için Bağdat, Kahire ve muhtemelen Şam'a ve benzeri doğu vilayetlerine gittiğini ve bu vilayetlerde o yıllarda kendini gösteren birtakım dinî ve mezhebî cereyanları tanıma fırsatı bulduğunu ve fikrî cereyanlardan belli ölçülerde etkilenmiş olabileceğini,<sup>30</sup> İlkîyâ el-Harrâsî'nin öğretisi vasıtasıyla onun hocası Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085)'nin nazariyesi ve Hanbelîlik doktrinini, yine o günlerde Bağdat'ta yaygın olan İmamiyye ve İsmailiyye mezheplerini tanıma imkânı bulmuş olabileceğini ifade eder.<sup>31</sup> Diğer bazı araştırmacılar ise İbn Tûmert'in, Gazzâlî ve İlkîyâ el-Harrâsî ile görüştüğü iddialarının gerçeği yansıtmadığını iddia ederler. Ancak bu sahada bir otorite olarak kabul gören Ebû

<sup>26</sup> Râğîb, Sercanî, *Kıssatü Endelüs mine'l-Fethi Hatta's-Sukût* (Kahire: Müessesetü İkra, 2010), 606.

<sup>27</sup> Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği", *CUİD*, 2069-2101.

<sup>28</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim. H. Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 139.

<sup>29</sup> Bkz. Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları, 2016), 62.

<sup>30</sup> Yusuf Eşbah, *Tarîhu'l-Endelüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, çev. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancî Yayınları, 1996), 1/195-196.

<sup>31</sup> Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 304-305.

Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali es-Sübkî (771/1369), *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ* adlı eserinde bunun tersini kaydeder.<sup>32</sup>

Bazı Batılı kaynaklar İbn Tûmert'in Eş'arî ve Şafîî mezheplerine tabi olduğunu kaydetmekte<sup>33</sup> ve ülkemizdeki Sönmez Kutlu gibi bazı araştırmacılar da İbn Tûmert'in Mağrip'te Eş'arîliğin yayılmasına vesile olduğunu iddia etmektedirler.<sup>34</sup> Fâtımîler ve onların kontrolündeki siyasi oluşumlarla mücadele halinde olan Selçuklular, bir bakıma İsmâiliyye ve Bâtınî düşünce ile mücadele edeceğini düşündükleri Eş'arîliğe Nizamiye Medreseleri aracılığıyla geniş imkânlar tanıdılar. Öte yandan Eş'arîlik ise sadece kendi bölgesinde hapsolmayıp farklı coğrafyalara yayılmayı amaçlamıştır. Tam da bu dönemde İbn Tûmert, Bağdat'a gelmiş ve Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ilim tahsil etmiştir.<sup>35</sup> On yıl süren bu ilim yolculuğunda İbn Tûmert'in Eş'arî ilim adamlarından ders aldığı bilinmektedir. Bu isimlerin ortak özelliği kendi mezhepleri içinde de saygın bir konuma sahip olmalarıdır.<sup>36</sup>

Daha önce de temas edildiği gibi İbn Tûmert ve Muvahhidler Malikî Mezhebine bağlıdırlar ancak bu bağlılıkları taassupkâr bir bağlılık değildir. Muvahhidler'i kuran ve devletinin dini, siyasi ilkelerini belirlemiş olan İbn Tûmert başta Malikî mezhebi olmak üzere bütün fikhî ve akidevî mezheplerden istifade etmiş ve öğrendiği her bilgiyi kendi görüş ve anlayışına göre yeniden yorumlayarak şekillendirmiştir. O, bunu yaparken bilginin kullandığı bir insan değil bilgiyi kullanan bir insan olmuştur. İnançlı, azimli, sabırlı, gayretli, aksiyoner ve güçlü bir lider olarak kendini ispatlayan İbn Tûmert hayatı boyunca birçok zorlukla mücadele etmek zorunda kalmıştır ancak o, bütün bu zorlukların üstesinden gelmeyi başarmıştır.<sup>37</sup>

Muvahhidler dönemi mezhebî hareketlilik -bu dönemin son kısımları hariç tutulursa- devletin kurucusu olan Muhammed b. Tûmert'in dinî, mezhebi ve îtikâdî görüşü ile özdeş bir yapı arz etmektedir. Zira onun kurduğu devleti her yönüyle kurumsal bir devlet haline getiren Abdülmü'min b. Ali (1130-1163) bu yoldan hiçbir taviz vermeden uzun süre devlet yönetiminde kalmıştır.<sup>38</sup>

1184-1199 yılları arasında halifelik makamına geçen Muvahhidler'in en üst düzeydeki istişare grubu olan 'Onlar Grubu'nun üyelerinden biri olan Berberî Hintâtî kabilesinin lideri

<sup>32</sup> Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkafî es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv - Mahmut Muhammed et-Tenâhî, Kahire: Dâru'l-İhyai Kütübü'l-İslamiyye Yayınları, 1918), 6/109.

<sup>33</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, 6/109.

<sup>34</sup> Bkz. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 184.

<sup>35</sup> Merrâkûşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, 136.

<sup>36</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/46.

<sup>37</sup> Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 306-307.

<sup>38</sup> Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Abdülmü'min", 44/5-7.

Ebu Yusuf Nasır b. Yakup el-Mansur'un (ö. 595/1199) dönemine kadar İbn Tûmert'in ilkelerine bağlılık hiç bozulmadan devam etmiştir. Yakup el-Mansur'un halifelik makamına geçmesinden sonra bu gelenek bozularak Muvahhidler tarihinde ilk defa İbn Tûmert'in öğretileri ve ilkeleri tartışılmaya açılmıştır. Bu dönemde tartışmaya açılan İbn Tûmert ilkeleri, halk nezdinde yavaş yavaş etkisini kaybetmeye başlamış ve nihayetinde söz konusu bu ilkeler Muvahhidler Devleti tarafından da terkedilmeye başlanmıştır.<sup>39</sup> İbn Tûmert ilkelerinin terkedilmeye başlamasıyla baş gösteren tartışmalar, Muvahhidler'in birlik ve beraberliğini olumsuz etkileyerek Muvahhidler Devleti'ni zayıflatmaya başlamış ve bu genç devleti çöküş sürecine sokmuştur. Son dönemde başlayan itikadî tartışmalar merkezi yönetime olan bağlılığı ve güveni azaltmış ve bütün bu tartışmalara eklenen taht kavgaları ve bu kavgalarda Haçlılara kendilerine yardım etmeleri karşılığında çeşitli tavizlerin verilmiş olması halk arasında cihadî ruhun son derece zayıflamasına ve dolayısıyla daha önce Haçlılara karşı kazanılan zaferlerin yerini hezimetlerin almasına neden olmuştur.<sup>40</sup>

#### 4. İbn Tûmert ve Muvahhidler'in İnanç Yapılarında Kelâmî Tezâhürler

Muvahhidler Devleti'nin tarih sahnesinde kaldığı bir buçuk asırlık zaman zarfı içinde barındırdığı dinî ve mezhebi hareketliliğin genel olarak Malikî Mezhebi<sup>41</sup> dairesinde kalmak suretiyle tarih boyunca İslam coğrafyalarında görülen birçok dinî ve itikadî fraksiyonlardan etkilendiğini söylemek mümkündür.<sup>42</sup> Muvahhidler'in "mehdilik", "imamet" ve "imamın masumiyeti" konularındaki görüşlerine bakıldığında onların Şia'dan; "tevhid" ve "emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker" ve "adalet" konularındaki aşırı hassasiyetlerine bakıldığında Mu'tezile'den; nasların görünen manası ile amel etme eğilimlerine bakıldığında Zâhiriyye'den; uydurma kerâmetler planlayarak halkı etkileme girişimlerine ve nasları anlamları dışında te'vil etmiş olmalarına bakıldığında Batinîyye'den; tekfirci yaklaşımlarına baktığımızda Hâricîyye'den etkilendikleri söylenebilir. Ancak bu durum İbn Tûmert'in bu kelâmî mezheplerden herhangi birine tâbi olduğu manasına gelmemektedir. Bu olsa olsa onun, mezheplerin farklı eğilimlerini ihtiyaç duyduğu zaman ve zeminde kullanmak istemiş olduğunun taktiksel bir tezahürüdür.

Tarih araştırmacıları, İbn Tûmert'in Doğudaki uzun ikâmeti sırasında Batinî fikir akımlarından herhangi birinden etkilenmiş olabileceği düşüncesini genellikle kabul ederler.<sup>43</sup> Muhammed b. Tûmert oluşturmuş olduğu bu yeni ve renkli mezhebî kimliği ile yaşadığı

<sup>39</sup> bk. Adıgüzel, "Muvahhidler Devletin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", 11-15.

<sup>40</sup> Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği", 2085-2087.

<sup>41</sup> İsmail Yiğit, "Murabıtlar", 31/152.

<sup>42</sup> Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 306-307.

<sup>43</sup> Elford Bell, *el-Firaku'l-İslamiyye fi Şimali'l-İfrikıyye mine'l-Fethi'l-Arabî Hatta'l-Yevm*, çev. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî Yayınları, 1987), 267.

dönemdeki geleneksel din anlayışına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. İbn Tûmert'in içinde yaşamış olduğu topluma kazandırmış olduğu bu yeni dinî anlayış ve sergilemiş olduğu aksiyoner kişiliği, onu toplum tarafından tanınan ve aynı zamanda sevilip sayılan etkili bir dinî-siyasî şahsiyet haline getirmiştir.<sup>44</sup> İbn Tûmert'in Bağdat'ta bulunduğu yıllarda bölgede yaygın olan kelâmî akımları tanıma fırsatı bulduğunu ve bunlardan belli ölçülerde etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup>

Bütün bu bilgilere ve sunulan kanıtlara bakılarak Muvahhidler'in dinî ve itikadi yapılarında homojen bir yapıdan söz etmenin zor olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Muhammed b. Tûmert'in uzun bir dönem tartışmaya kapatılmış olan kişisel dinî-itikadî görüşleriyle şekillenip siyasî ve toplumsal beklentileri karşılamak adına farklı fraksiyonların etkisine giren bu hareketin, itikâdî, ilmî ve ideolojik olmaktan daha çok, milliyetçi ve millî çıkarlar ve beklentiler üzerinden beslenen, dinî görünümlü, Berberî bir hareket olduğunu söylemek de mümkün olacaktır. Nitekim İbn Tûmert davet ve irşat çalışmalarıyla dini yaşamda bir ıslahat girişimi ile tatmin olmayacağını ve kendi yetiştirdiği talebeler ile yönetime talip olduğunu, imamet iddiasında bulunarak çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak onun bu iddiasındaki gayesinin, yapmayı planladığı geniş çaplı ıslahat çalışmalarında siyasi ve askeri güçten de istifade etmek olduğu söylenebilir. Zira onun, bütün hayatı boyunca bütün imkân ve gücünü iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme faaliyetlerinin yanı sıra dâvet, ıslah ve ilmî çalışmalara vakfetmiş olduğu görülmektedir. Zira İbn Tûmert, hayatının hiçbir döneminde rahatı ve şatafatı tercih etmemiştir. Yaşam boyunca mütevazı bir hayat yaşamayı tercih eden İbn Tûmert'in bütün bu gayretlerinin arkasında sadece siyasi bir makam elde etme sevdasının olabileceğini düşünmek gerçeği yansıtan bir düşünce olmayacaktır. Onun ilmî birikimi, muhakeme ve münâzara gücünün karşısında zamanının hiçbir fakihî duramamış ve genellikle dönemin alimleri ile girdiği bütün münazaralarda onlara üstünlük sağlamayı başarmıştır.<sup>46</sup>

Daha önce de temas edildiği gibi -Muhammed b. Tûmert başta olmak üzere-Mu'tezile'nin üzerinde yoğun bir şekilde durduğu "tevhid, adalet, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek" gibi ilkelere o kadar önem vermiştir ki bu durum onun Mû'tezilî olabileceği düşüncesini bile akla getirmiştir. Şerafeddin Yaltekaya'nın iddiasına göre İbn Tûmert'in öncülük ettiği Muvahhidler hareketine bu ismin verilmesinin ana sebebi aslında onun Mu'tezile ile olan bağlarından kaynaklanmaktadır.<sup>47</sup>

Muhammed İbn Tûmert'in başlattığı ve başlarda çok da ilkesel giden bu harekette -kısa sürede kitleleri etkileyebilmek veya hareketin taraftarı olmayanların bertaraf edilebilmesini

<sup>44</sup> bk. Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği", 2069-2101.

<sup>45</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, 6/109.

<sup>46</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zaman*, 5/49-50.

<sup>47</sup> M. Şerafettin Yaltekaya, "İbn Tûmert", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (1928), 45-46.

sağlamak adına- zaman zaman Zahirî ve zaman zaman da Batınî yaklaşımlara yer vermiş olduğu bilgisi araştırmacılar tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bir düşünce hareketinin ana ilkelerini muhafaza etmesi kaydıyla farklı düşüncelerden etkilenmiş olması ve taşıdığı bazı özelliklerin diğer düşünce hareketlerine benzemesi düşünce hareketleri dünyasında oldukça doğal karşılanan bir durumdur. Bu ve benzeri kısmî benzeşmeleri delil göstererek hareketin esas yapısı ile ilgili sınıflandırıcı hükümler vermek doğru ve ilmî bir yaklaşım olmayacaktır.

İtikatta Ehl-i Hadis'in metodunu benimseyen Murâbıtlar'ı Mücessime ve Müşebbihe olarak niteleyip onları dalâlet ehli olmakla suçlayan Muvahhidler'in, Murâbıtlar'dan birçok kişiyi katletmiş olmaları Haricîlerin ve tekfirci yaklaşım sergileyen diğer grupların anlayış ve uygulamaları ile benzerlik teşkil etmektedir. Muvahhidler'in kendileri dışındaki dinî anlayışlara karşı tahammülleri olmayan, tasvip etmedikleri fıkıh kitaplarını yaktırabilen ve kendilerinden olmayan Müslümanları en şiddetli baskılara maruz bırakabilen bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Muvahhidler'in takdir edilen faaliyetlerinin yanı sıra bu sert tutumları İslam araştırmacıları tarafından en şiddetli şekilde eleştirilmiştir. İşin daha hazin olan yanı ise; birçok şarkiyatçının söz konusu sert uygulamalara işaret ederek İslam Medeniyetini lekeleyici ithamlarda bulunmuş olmalarıdır.<sup>48</sup> Batılı şarkiyatçılardan biri olan Maribel Fierro Muvahhidler'in hakimiyeti altında bulunan topraklarda yaşayan gayrimüslimlere ve onların düşüncelerini kabul etmeyen Müslümanlara karşı büyük baskı kurduklarını iddia ederek bu konuda benzer eleştirileri yapan diğer şarkiyatçılara öncülük etmiştir.<sup>49</sup>

## 5. Muvahhidler'in Mâlikîlik ve Eş'arîlik Mezheplerine Bağlılıklarını Gösteren Tezahürler

Muvahhidler Hareketi'nin kurucusu olan Muhammed b. Tûmert'in, onun yolunda hiç ayrılamadan yürüyerek gerçek manada Muvahhidler Devleti'ni kurup kurumsal bir yapıya kavuşturan Abdulmü'min ve ardından gelen Muvahhid halifelerin fikhî olarak Malikî ve itikadî olarak da Eş'arî mezheplerine kuvvetle bağlı oldukları hususu araştırmacılarca genel olarak kabul görmüş bir durumdur.<sup>50</sup> Ancak daha önce de belirtildiği gibi İbn Tûmert'in Malikî Mezhebine olan bağlılığı taassupkâr bir bağlılık olmaktan uzaktır. O, aslında başta Malikî mezhebi olmak üzere bütün fikhî ve akıdevî mezheplerden istifade ederek kendi özel anlayış, düşünce ve yaşantısını şekillendirmiş aksiyoner bir kimlik olarak kendisini göstermiştir.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Selmânî, *Rakmî'l-Hüel fi Nuzumi'd-Düveli*, 57.

<sup>49</sup> bk. Fierro, "es-Siyase ed-Diniyye li'l-Muvahhidin", 1129-1150.

<sup>50</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zeman*, 5/46.

<sup>51</sup> Henri Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, 306-307.

İbn Tûmert yapmış olduğu davet ve irşat çalışmalarının yanı sıra Malikî mezhebine son derece bağlı olan Murâbitlar'ın birçok dinî ve siyasi uygulamalarını ağır bir şekilde eleştiriye tâbi tutarak bu devleti ve devlete bağlı olan dinî ve siyasî otoriteleri yıpratma girişiminde bulunmuştur. Bütün bunlar Murabitlar Devleti'nin fakihlerinin İbn Tûmert'e hücum etmeleri ve onun ortadan kaldırılması için siyasi otoriteler nezdinde çalışmalar başlatmalarına neden olmuştur.<sup>52</sup>

909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de hüküm süren bir Şîî devleti olan Fâtımîler aracılığı ile Fas bölgesine giren Rafizî görüşler, Muvahhidler'in İbn Tûmert ile başlattığı tevhid hareketi sonucu önemli ölçüde ortadan kaldırılmış ve yapılan davet, irşat ve eğitim çalışmaları ile Mağrib bölgesinde Malikî mezhebi yaygınlaşmıştır.

İbn-i Tûmert, Eş'ari kelamına göre akaid dersleri vermiş, "Allah'ın sıfatları, tevhid, adalet ve emr-i bi'l-maruf ve'n-nehî ani'l-münker" gibi kavramlara yapmış olduğu aşırı vurguyu kendi Eş'ariliğine mâni bir durum olarak görmemiştir. Ancak bu durumu gözden kaçıran bazı araştırmacılar onun Mu'tezilî olabileceği düşüncesini ortaya atmışlardır. Halbuki bu kavramlar İslâm dîninin ortak kavramlarıdır ve birtakım akıdevî mezheplere aidiyeti gerektirmemektedir.

Malikî kelam alimlerinin zaman zaman "Teşbih ve Tecsîme" düştüklerini iddia eden İbn Tûmert onları bu konuda da şiddetle eleştirmiştir. İbn Tûmert, kendisinin kurtarıcı bir mehdi ve ümmeti hakikate ve tevhide davet eden dinî ve siyasi bir lider olarak tanıtmıştır. İbn Tûmert aynı zamanda kendisine Muvahhidlerce masumiyet atfedilmiş olmasına ses çıkarmayarak imametin tartışma konusu yapılmasının önüne geçmek istemiş olabilir. Masum bir imam olarak tanıtılmış olmasına ses çıkarma yarak bu şekilde tanıtımının yapılmış olmasına onay vermiş olan İbn Tûmert'in kendisini tartışılmaz bir dinî otorite olarak benimsetebilmek için de yapay kerâmetler üretmeye çalıştığı iddia edilmektedir.<sup>53</sup> Ancak bazı tarih kitaplarında yer alan bu iddiaların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı tartışma konusudur. Zira bölgede sık sık el değiştiren iktidarların bir önceki iktidar ile ilgili olarak karalamacı bir yaklaşımla tarihsel kayıtlara girebildiği göz ardı edilmemelidir.

Muvahhidler itikadî olarak Eş'arî, amelde Malikî olmalarına rağmen Malikî fukahasına, re'y ashabına ve fûrû kitaplarına karşı bir tutum içinde olmuşlardır. İslam tarihçileri ve kelimcileri Muvahhidler'in Malikî fukahasına, re'y ashabına ve fûrû kitaplarına karşı bir tutum içinde oldukları hususunu dile getirmişlerdir.<sup>54</sup>

Muvahhidler'in naslardan hüküm çıkarma konusunda Zahirî mezhebinin usulünü takip ederek nasların zâhirine göre hüküm verdikleri bilinmektedir. Yine onların nasların

<sup>52</sup> Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", *Ekev Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012), 118.

<sup>53</sup> İbn Tûmert, *Eazzu ma Yutlab*, 217-218.

<sup>54</sup> İbn Tûmert, *Eazzu ma Yutlab*, 6-7.



anlaşılmasında Re'y'e (görüş) yer veren Malikî fakihlere ve onların kaleme aldıkları fikhî eserlere kesinlikle karşı oldukları anlaşılmaktadır. Malikî mezhebine sahip çıkarak katıksız bir Zahirî anlayış sergileyen Merînîler'in önde gelen tarihçisi İsmail b. el-Ahmar (725-807 H. /1325-1405 M.) *Buyûtât Fâs el-Kübrâ* adlı eserinde Muvahhidler'in naslardan hüküm çıkartırken sadece nasların zâhirine göre hareket ettiklerini ve şeriatın maksat ve gayelerini dikkate almadıklarını iddia eder. İbn el-Ahmer, Muvahhidler'in fetva verirken makasid dikkate almayan Malikî fakihlerini şiddetle eleştirip onların fetva vermelerini yasakladıklarını, onlara ait fikhî eserleri ve bazı kütüphaneleri yaktırdıklarını zikretmektedir ki tarih kaynaklarında İsmail Ahmer'in bu iddiasını doğrulayacak birçok kayda rastlamak mümkündür.

Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler* adlı kitabında İbn Tûmert ile ilgili şu sözlere yer veriyor:

Mezhep imamlarının otoritelerini reddeden İbn Tûmert, -ister Ebu Hanife, Malik, Şafii, İbn Hanbel, İbn Hazm isterse başka bir müçtehidin mezhebi olsun- belli bir mezhebe tamamıyla bağlılığı ret ediyordu. Bununla birlikte o, İmam Malik'in Muvatta'sını bir hadis mecmuası olarak değerini kabul ediyordu. Onun, Muvatta'ya bir hadis mecmuası olarak görmesi hâkim mezhep olan Malikiliğe karşı taviz verdiğini gösteriyor. Ancak onun buradaki hadisleri kendine göre şerh etmekte olduğunu da unutmamak gerekmektedir.<sup>55</sup>

Laoust'un bu iddiası bazı tarihçiler tarafından teyit edilmiş olsa da tarihçilerin birçoğu İbn Tûmert'in amelde Maliki, itikatta ise Eş'ari olduğunu kabul eder ve onun bazı itikadî konularda Ehl-i sünnet olarak kabul edilmeyen mezheplerin görüşlerini almış olmasını istisnaî durumlar olarak değerlendirir.

## 6. Muvahhidler'de Cifir İlmi ve Bâtınî Tezahürler

İbn Tûmert'in başlattığı Muvahhidler Hareketinin ilk döneminde bazı Bâtınî fikirlerle tanıştığı, "Cifir"<sup>56</sup> adı verilen bir kitabı incelediği ve bazı kaynaklarda Ehl-i Beyt'e has olduğu iddia edilen bu ilmi tahsil ettiği iddia edilmektedir. Yine bu iddialarda İbn Tûmert'in Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) tarafından miras bırakıldığına inanılan bu ilmi elde ettiği ve onun bu ilimle gelecek ile ilgili haberler verdiği hususu yer almaktadır. Tarih kaynaklarında daha çok

<sup>55</sup> Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 306-307.

<sup>56</sup> Cifr: Gelecekte vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilmin adıdır. bk. İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemî'l-vasit* (Kahire: Çağrı Yayınları, 1960), 1/126; Fîrûzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Yayınları, 1987), 468; Yurdagür, "Cefr", 7/215; Emrullah İşler - İbrahim Özey, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük* (Ankara: Fecir Yayınları, 2010), 230; Mehmet Sait Şimşek, *Cifir Hesabı* (İstanbul: Şamil Yayınevi Yayınları, 2000), 1/189; Subhî Salih, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kuran* (Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyîn Yayınları, 1977), 237-238.

Şiiler ve bazı sûfî gruplarca kabul gören söz konusu bu ilmin İbn Tûmert tarafından da kabul edildiği ve İbn Tûmert'in *Kitabu'l-Cefr* adlı bir kitabı olduğu<sup>57</sup> ve bu kitapta gelecekle ilgili birtakım bilgiler verdiği nakledilir.<sup>58</sup>

İbn Tûmert'in gaipten haber vermeye yeltenmiş olması ve diğer bazı eylem ve söylemleri sünnî mezhepler tarafından eleştirilmiştir. Bölgede Muvahhidler Devleti'ne son vererek kendi devletlerini kuran Merînîler'in tarihçilerinden olan İbnü'l-Ahmer (ö. 807/1404) *Buyutâtü'l-Fasü'l-Kübrâ* adlı eserinde her ne kadar İbn Tûmert'in bu tür ilimleri İmam Gazzâlî'den (ö. 505/1111) tahsil ettiğini iddia etmiş olsa da bu iddia teyide muhtaçtır. Zira İbnü'l-Ahmer kitabında bu iddiasını ispat edecek deliller sunamamıştır.<sup>59</sup> Bâtınî zihniyetin fikirlerini benimsemiş olan İbn Ahmer'in Bâtıniyye aleyhinde kitap yazan Hamid el-Gazzâlî hakkında bu türden iddialarda bulunmuş olması mezhebî bir husumetin tezahürü olabilir. Zira Gazzâlî Bâtınî fikirlere karşı reddiyelerini içeren bir kitap kaleme almıştır.<sup>60</sup> İbn Tûmert'in Bâtınî bazı fikirlere sahip olduğu söylenebilir ancak bu fikirleri Gazzâlî'den aldığı bilgisinin gerçeği yansıtmadığı görüşü akademik çevrelerde genel kabul görmüştür.<sup>61</sup>

Muvahhidler'in anayasası niteliğinde olan *Eazzu ma Yutlab* adlı eseri kaleme alan Muhammed b. Tûmert'in fikirleri geleneksel yaklaşıma sahip İslam kelimcileri ve tarihçilerinin büyük bir bölümü tarafından kabul görmemiş ve onun bazı fikirleri şiddetli eleştirilere maruz bırakılmıştır. İbn Tûmert'i şiddetle eleştirenlerden biri olan *Ramü'l-Hülel fi Nuzumi'd-Düvel* adlı eserin sahibi Lisanüddin b. Hatib (776/1374) İbn Tûmert'in kendisine gelen bir çeşit vahiy ile dinî tebliğ etmek üzere görevlendirildiğini iddia ettiğini, içtihad ve taklide dayalı kitapları reddettiğini, Haricilik yönü ağır basan ve gelecekte vuku bulacak birtakım olayları haber vermeye çalışan biri olduğunu iddia etmektedir.<sup>62</sup>

Muhammed b. Tûmert'in kendisine tâbi olanlara: “*Şayet dileseydim gelecekte başınıza hangi halifeler gelecek size tek tek sayardım,*”<sup>63</sup> demiş olması ve bazı rivayetlerde Murâbitlar'ın cehennem ehlinden olduklarını haber verdiği, Muvahhid olanların cennetlik; Muvahhid olmayanların ise cehennemlik oldukları yönündeki konuşmaları onun bazı nasları Bâtınîler

<sup>57</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zeman*, 5/48.

<sup>58</sup> Nasiri, *Kitabü'l-İstiksa li Ahbari Düveli'l-Meğribi'l-Aksa*, 1/138-139.

<sup>59</sup> İsmail İbnü'l-Ahmer, *Buyutât Fâs el-Kübrâ*, (Rabât: Dâru'l-Mansûr Yayınları, 1972), 34.

<sup>60</sup> Gazalî'nin Bâtıniyye hakkındaki görüşleri için Bkz. Ebu Hamid el-Gazali, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Müessesetü Darü'l-Kitabi's-Sekafiyye, 1964), 11-20.

<sup>61</sup> Mustafa Mağzâvî, *et-Tehavvulâti'l-Mezhebiyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endülüis Hilâle'l-Asri'l-Muvahhidıyyi* (6. H.-8. H. / 11.-13. M.), Bozeriah (Cezayir): Öğretmen Yüksek Akademisi, Doktora Tezi, 2012), 120.

<sup>62</sup> İbn Hatîb es-Selmânî, *Rakmü'l-Hülel fi Nuzumi'd-Düvel*, (Tunus: Hatıratı Tunus el-Mahmiyye, 1316), 57.

<sup>63</sup> Mağzâvî, *et-Tehavvulâti'l-Mezhebiyyefi'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endülüis Hilâle'l-Asri'l-Muvahhidıyyi*, 121.

gibi yorumladığını göstermektedir.<sup>64</sup> Zira kabul edilemez derecede hakikatten uzak te'viller yapmak Bâtinîler'in en önemli yöntemlerinden biridir.<sup>65</sup>

## 7. Muvahhidler'in Naslara Zahirî Yaklaşımları ve Sonuçları

İbn Ahmer gibi bazı tarihçiler Muvahhidler'in, Murâbıtlar'a karşı başlattıkları savaşlar yüzünden İslâmî fetihlerinin sekteye uğradığını, Müslümanların Haçlılardan gelen saldırılara karşı savunmasız bir duruma düştüklerini, Haricîlerin yaptıkları gibi Müslümanları tekfir ederek onları hiç düşünmeden katlettiklerini iddia ederler. Ancak Muvahhidler'e muhalifliği ile bilinen bu ve benzeri tarihçilerin olayları tasvir ederken abartılı bir dil kullanmış olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır.<sup>66</sup> Zira Muvahhidler'in davet ve irşat üsluplarında belli derece bir sertliğin hâkim olduğuna birçok araştırmacı dikkat çekmekle beraber -iç çekişmelerde ölenler hariç tutulursa- müslümanları sırf müslüman oldukları için katlettiklerine dair iddialar asla gerçeği yansıtmamaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi Muvahhidler'e yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de onların nasların zahirîne göre hareket etmiş olmalarıdır. Onların bu yaklaşımı nasları bağlamından ve maksadından koparılmasına neden olduğu iddia edilmiştir. Araştırmacılar bu durumun dini ilkelerin, gaye ve maksatları açıklanırken farklı ön yargı ve sapmalara neden olduğunu ifade etmektedirler. Muvahhidler'in zahirî yaklaşımlarının dînin davet ettiği bazı gayelerinyanlı anlaşılmasına neden olduğu iddiası Muvahhidler'e yöneltilen önemli eleştirilerden biridir.<sup>67</sup>

Naslara kuvvetle bağlı kalmaya gayret sarf etmekle övünen Muvahhidler'in bazı dönemlerinde nasları tefsir ederken keyfi yoruma başvurdukları görülür. Bu duruma dair örneklerden biri de İbn Ömer'in rivayetiyle gelen <sup>68</sup> ” مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ ” (Kible doğu ile batının arasında bir istikâmettedir)<sup>69</sup> hadisini kendilerine münhasır bir yorumla algılayarak imar

<sup>64</sup> Mağzâvî, *et-Tehavvulâti'l-Mezhebiyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endülüs Hilâle'l-Asri'l-Muvahhidîyyi*, 121.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtiniyye*, 53-54.

<sup>66</sup> İbnü'l-Ahmer, *Buyûtât Fâs el-Kübrâ*, 19-20.

<sup>67</sup> İbnü'l-Ahmer, *Buyûtât Fâs el-Kübrâ*, 19-20.

<sup>68</sup> Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarkefûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî* (Beyrut: Daru'l-fikr Yayınları, 2011), Kitabu's-Salât, Babu ma câe enne ma beyne'l-meşriku ve'l-mağribi kibletin, 344, 2/267.

<sup>69</sup> Hadisin Manası: “Doğu ile batı arası kible sayılır.” Bu; Peygamber -sallallahu aleyhi ve sellem- tarafından doğu ve batı yönünün arasının namaz kılanların kiblesi olduğunun beyanıdır. Bu hitap Medine ehline ve onların yönüne uyanlar içindir. Çünkü onlar Kâbe'nin kuzeyine düşmektedirler. Kible; Medine ehline ve Şam ehlinden olup Medine ehli ile aynı yönde ve hizada bulunanlar ile kuzey bölgesinde yaşayanlar için doğu ve batı yönleri arasındadır. Bunların kible yönleri güneye doğru yani Kâbe yönüne doğrudur. Güney yönünde bulunan Yemen ve o istikâmette olan yerler ise doğu ile batı arasına yönelirler. Doğu ve batı ahalisine gelince onlar için kible kuzey ve güney yönleri arasındadır. Çünkü asıl olarak yönler dört tanedir: Kuzey, güney, doğu ve batı. Şayet namaz kılan kişi Kâbe'ye göre doğuda, ya da batıda ise kiblesi kuzey ile güney arasındadır. Şayet kuzey ve güney tarafında ise onun

etmiş oldukları camilerin mihrabını kuzey yönünde yapmış olmalarıdır. Muhaddisler bu hadisin Medine ve onun Mekke istikametinde bulunan yerleşim birimlerinde yaşayanlar için söylendiğini, her bölge için kible yönünün kişinin dünya üzerindeki konumuna göre değişmesinin bilinen bir gerçek olduğunu ifade etmektedirler. Medine'de bulunan bir insanın sağ tarafını doğuya, sol tarafını da batıya verdiği kible istikameti tam olarak onun ön tarafı olan güney yönünde olmaktadır. Peygamber (sas) batı ve doğunun ortası olan güneye dönüldüğünde kibleye dönülmüş olunacağını ve hafif sapmalarının namaza zarar vermeyeceğini beyan etmek istemiştir. Bu durum Medine ve onun Mekke istikametinde bulunan yerler için geçerlidir. Zira insanın kibleye dönebilmesi için yeryüzündeki konumuna göre yönünü Kâbe yönüne bakacak şekilde ayarlaması gerekecektir.

Tinmellel Mescidi'ni yaptıran Abdülmü'min'in bahsi geçen hadisi yanlış değerlendirerek Peygamberimizin Medine ve Medine yönünde yer alan yerleşim birimleri için söylediği bu durumu Kuzey Afrika'da bulunan şehirler için de tatbik etmiş ve kiblenin tam tersi olan bir istikameti kible olarak tayin etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Miladi 1153 yılında Tinmellel'de bulunan Atlas dağlarında Abdülmü'min b. Ali tarafından tesis edilen ve İbn Tûmert hayatta iken yapımı tamamlanan Tinmellel Mescidi'nin kible yönünün yanlış olması bu anlayışın canlı bir örneğidir. Muvahhidler'in, hadisi bu şekilde yorumlamaları elbette naslara zahîr olarak yaklaşımlarının bir tezahürüdür. Muvahhidler, Murâbıtlar'ın elinde olan Merâkeş'i ele geçirmek için yaptıkları saldırıları ve kuşatmaları buradan hareket ederek gerçekleştirmişlerdir. Muvahhidler'den sonra hüküm sahibi olan Merînîler döneminde bu mescid ve mihrabı yanlış yöne konan diğer mescitlerin kibleleri düzeltilerek bu yanlıştan dönülmüştür. İbn Tûmert ölünce cenazesi bu külliye mescidinin bir kenarına defnedilmiştir. Mescidin namaz kılınan alanında herhangi bir kabir bulunmamaktadır. Bu da Muvahhidler'in bazı bölgelerde rastlanan ve önemli bazı şahsiyetler öldüklerinde cenazelerinin inşa ettirdikleri camilerin avlularına veya uygun bir kenarına defnedilmesi geleneğini başlattıkları veya daha önce Murâbıtlar tarafından başlatılan bu geleneği sürdürdükleri anlamına gelmektedir.

Fierro, Muvahhidler'in ele geçirdikleri yerlerde bulunan ve Murâbıtlar tarafından yaptırılmış olan mescitleri, tam olarak mü'min saymadıkları Murâbıtlar'ın ellerinde necis yerler haline geldiğini bu mescitlerde ibâdet yapılabilmesi için bu mekanların temizlenmesi ve kiblelerinin değiştirilmesi gerektiğini, ancak bundan sonra buraların mescid sayılabileceği

---

kiblesi doğu ile batı arasındadır. Bu durum Allah Teâlâ'nın kulları için bir kolaylaştırmadır. Eğer O, kullarından Kâbe'nin tam olarak kendisine yönelmelerini isteseydi hiç kimsenin namazı sahih olmazdı. Kâbe'yi arkasına ya da yanına almadığı müddetçe ondan uzak olup Kâbe'yi göremeyen için kiblede biraz sapmak onun namazına etki etmez. Şayet aksi bir durum olsaydı, bu durumda namazı sahih olmazdı. Çünkü bu kimse, kiblenin kendisi olan Kâbe'ye doğru yönelmemiş olacaktır.

şeklinde bir inanca sahip olduklarını iddia eder.<sup>70</sup> Ancak Muhammed b. Tûmert'e ait olduğu iddia edilen *Muvatta İmami'l-Mehdiyyi* adlı eserde kiblenin Kudüs'ten Mekke'deki Kâbe'ye çevrildiğini beyan eden hadis-i şerif yer almış ve söz konusu hadisin şerhinde kible yönünün Kâbe'den başka bir yöne değiştirdiğine dair bir açıklamaya rastlanmamıştır.<sup>71</sup>

Fierro, zikri geçen makalesinde Muvahhidler'in, Murâbitlar'a ait camiler ve kibleleri hakkındaki inançlarını şöyle açıklar:

Muvahhidler feth ettikleri yerlerde yapılmış mescitleri Murâbitlar tarafından kirletilmiş mekanlar olarak görürlerdi. Onlara göre bu mescitlerde ibâdet yapılabilmesi için oraların bu kirlilikten kurtulması gerekecekti... Bu mescitler onların necasetinden temizledikten ve kibleleri değiştirildikten sonra ibâdethane olarak kullanılabilir.<sup>72</sup>

## 8. Muvahhidler'in Çöküş Sürecine Girişi

Son dönemine kadar Muvahhidler, İbn Tûmert'in fikirlerinden asla taviz vermemişlerdir. Ancak Halife Yakûb el-Mansûr (1184-1199) bu ilkeleri eleştirmeye başlamış ve bu ilkelerden ve bu ilkelere bağlı olarak ortaya çıkan anlayışlardan uzaklaşmaya başlamıştır. Zâhirîliği benimseyen Yakûb el-Mansûr'un hüküm sahibi olduğu bu son zaman diliminde bu mezhebin nüfuzu artma eğilimine girmiştir. İbn Tûmert ve Muvahhid hükümdarların çoğu amel bakımından Malikî olmakla birlikte zaman zaman Zâhirî tezahürler de göstermişlerdir ancak, bu mezhep Mağrib ulemâsı arasında fazla rağbet görmemiştir. Zahirîliğin halk nezdinde gerekli ilgiyi görmediğini gören Yakûb el-Mansûr bu sefer de Şâfiî mezhebine yönelmiştir.

Yakûb el-Mansûrla beraber Muvahhidler'i gerçek birer Muvahhidî yapan değerler artık toplum tarafından da terk edilmeye başlanmış ve Muvahhidler Devleti'nin İbn Tûmert'in ilkeleri ile daha fazla yaşayamayacağı anlaşılmıştır.<sup>73</sup> Muhammed b. Tûmert'in siyasî ve dinî ilkelerinin belli bir süre sonra İslam toplumundaki birliği, kardeşliği ve barışı tehdit eder bir hal aldığına gören siyasiler çareyi bu ilkeleri terk etmeye başlamakta bulmuşlardır. Ancak bütün Muvahhidler bu uzaklaşmayı hazmedemediklerinden Muvahhidler'in özellikle yönetici tabakasının söz konusu ilkelere uzaklaşmaları Muvahhidler Devleti'nin birlik ve beraberliğini zayıflatmış ve buna paralel olarak yönetimde söz sahibi olanlar arasında başlayan iktidar mücadeleleri ve elbette ki Haçlı seferleri devleti çöküşün eşiğine getirmiştir.

<sup>70</sup> Fierro, "es-Siyase ed-Dîniyye li'l-Muvahhidîn", 1139.

<sup>71</sup> İbn Tûmert, *Muvatta el-İmami'l-Mehdi* (Cezayir: Vilayetü Umûmi'l-Fitri'l-Cezâîrî Yayınları, 1322/1905), 343.

<sup>72</sup> Fierro, "es-Siyase ed-Dîniyye li'l-Muvahhidîn", 1139.

<sup>73</sup> Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği", 2085-2087.

## Sonuç

Muvahhidler'in itikadî mezheplerinin Eş'arilik olduğu konusunda genel bir kanaatten bahsetmek mümkündür. Ancak Muvahhidler'in Eş'ari olmakla birlikte özellikle ilmi çevrelerde birçok farklı mezheplerin itikadî görüşlerinden etkilenecek diğer kelâmî mezheplerle ortak birtakım anlayış ve uygulamalarının olduğu söylenebilir.<sup>74</sup> Bundan dolayı onların belli bir mezhep disiplinine tam olarak ait oldukları ve bu disiplinin dışına asla çıkmadıkları düşüncesi gerçeği yansıtmayacaktır. Muvahhidler'in kurucusu Muhammed b. Tûmert genel olarak amelde Malikî, itikatta Eş'arî olmakla beraber zaman zaman bu mezhebin ilkelerinin dışına çıkmaktan çekinmemiş, yerine ve zamanına göre, Ehl-i Sünnet/Şî'î ayırımı yapmadan itikadî mezheplerden faydalanmıştır. Kurduğu devletin amelî ve îtikâdî yapısı konusunda birçok mezhebin görüşlerinden yararlanan İbn Tûmert böylelikle kendisine özgü itikadî bir yapı ortaya çıkarmıştır. İbn Tûmert keskin zekâsı ile almış olduğu ilimleri kendi süzgecinden geçirerek ilmî dirayet ve yüksek özgüven duygusu içinde bu ilimlere yeni açılımlar kazandırmış yüksek münazara ve ikna kabiliyetini kullanarak fikirlerini yayma gayretine girişmiştir.

İbn Tûmert'in itikad dünyasında yansımaları olan bazı yenilikçi yaklaşımların ve bu yaklaşımların topluma sunumunda kullandığı özgün metotların yapılacak olan yeni araştırmalarda ele alınması, dönemin itikadî özellikleri hakkında kapsamlı tarihsel ve dinî bilgi birikiminin elde edilmesi açısından son derece önemlidir. Bu alanda yeni konu ve başlıklar altında yapılacak olan ilmi araştırmalar, dönemin dinî, kültürel ve medeniyet alanında sergilemiş olduğu yeni yaklaşımların tanınmasına katkı sağlayacaktır. Ülkemizde Muvahhidler dönemi ile ilgili olarak yapılan çalışmaların son derece sınırlı kalmış olduğu gerçeği dikkate alındığında, artık ülkemiz mezhep tarihçilerinin söz konusu dönemle ilgili yeni çalışmaların yapılması gerekir. Aynı şekilde başlangıçta çok radikal temeller üzerine inşa edilen Muvahhidler Devleti'nin sadece bir buçuk asır sürmüş olmasında dinî söylemlerdeki zahirî ve köktenci yaklaşımların etkilerinin olup olmadığı konusu araştırılmaya muhtaç konulardan biri olarak önümüzde durmaktadır.

## Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu". *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 115-132.
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidler Devletinin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Nisan 2011), 1-20, <https://www.ajindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423877884.pdf>

<sup>74</sup> H. İbn Ma'tûk, *Havle Zahiriyyeti'l-Muvahhidîn İsti'nâfü Bahs ve Fethu Nikaş* (M'sila Üniversitesi, Beşerî ve Sosyal İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019), 14.

- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Adıgüzel, Adnan, "Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı". *e-Şarkıyyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 72-86, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/115966>
- Ali Kanber, İlyas. "Benî Gâniye Ailesinin Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler Devleti'ne Karşı Siyasî-Askerî Mücadelesi". çev. Adnan Adıgüzel. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2018), 317-346, [https://isamveri.org/pdfdrgr/D04055/2018\\_2/2018\\_2\\_ADIGUZELA.pdf](https://isamveri.org/pdfdrgr/D04055/2018_2/2018_2_ADIGUZELA.pdf)
- Aschbach, Joseph. *Tarihu'l-Endeliüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn, (Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almorawiden und Almohaden)*. çev. Muhammed Abdullah İnan. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî Yayınları, 1996.
- Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/425-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Bell, Elford. *el-Firaku'l-İslamiyye fi Şimali'l-İfrikıyye mine'l-Fethi'l-Arabî Hatta'l-Yevm*. çev. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Beyzak, Ebu Bekir b. Ali es-Sanhacî. *el-Mehdi İbn Tûmert Bidayetu Devleti'l-Muvahhidîn*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971.
- Coşkun, Kasım. *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Eşbah, Yusuf. *Tarihu'l-Endeliüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. 2 cilt. çev. Muhammed Abdullah İnan. Kahire: Mektebetü'l-Hancî Yayınları, 1996.
- Fierro, Maribel. "es-Siyase ed-Dîniyye li'l-Muvahhidin". çev. Usâme Şâfiî es-Seyyid. *el-Merci fi Tarihi İlmi'l-Kelam*. ed. Sabine Schmidtke. 1/1129-1150. Beyrut: Merkezü Nemâi li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 2018.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Fedaihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Darü'l-Kitabi's-Sekafiyye, 1964.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim. H. Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Ma'tûk, H. *Havle Zahiriyyeti'l-Muvahhidîn İsti'nâfî Bahs ve Fethu Nikaş*. M'sila Üniversitesi, Beşerî ve Sosyal İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019.
- İbnü'l-Ahmer, İsmâîl. *Buyûtât Fâs el-Kübrâ*. Rabât: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İber ve Divanü'l-Mübtedei ve'l-Haber*. ed. Halil Şehhade, Beyrut: Daru'l-Fikr Yayınları, 2001.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir. *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü İbni'z-Zeman*. thk. İhsan Abbas. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1977.
- İbn Hatîb es-Selmânî. *Rakmü'l-Hülel fi Nuzumi'd-Düvel*. Tunus: Hatıratı Tunus el-Mahmiyye, 1316.
- İbnü'l-İzârî, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Ahmed. *el-Beyanü'l-Muğrib fi İhtisari Mülûki'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. thk. Beşşar Avvad Maruf ve Mahmed Beşşar Avvad. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2013.

- İbnü'l-Kattan, Ebu Muhammed Hasen b. Ali b. Muammed b. Abdulmelik el-Kitâmî el-Merrakûşî. *Nazmü'l-Cümân li-tertibî mâ selefe min Ahbârî'z-Zaman*. thk. Mahmud Ali Mekkî. Rabat: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1990.
- İbn Sâhibussalat, Abdulmelik b. Muhammed. *Tarih el-Mennu bi'l-İmâmeti ale'l-Mustad'afîn bi-en Caalehumullahu Eimmeten ve Caalehumu'l-Vârisîn*. thk. Abdulhâdi Tâzî. Bağdat: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1987.
- İbn Tûmert, Muhammed Mehdi. *Eazzu Ma Yutlab*. thk. Ammar Tâlibî. Cezayir: Cezayir Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007.
- İbn Tûmert, Muhammed Mehdi. *Muvatta el-İmami'l-Mehdi*. Cezayir: Vilayetü Umûmî'l-Fıtrî'l-Cezâirî Yayınları, 1322/1905.
- İlyas Ali Kanber. "Benî Ganiye Ailesinin Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler Devleti'ne Karşı Siyasî-Askerî Mücadelesi". çev. Adnan Adıgüzel. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2018). 317-346. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/723858>
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslam fi'l-Endülüsi Asru's- Salis Asru'l-Murâbitîn ve Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endülüsi*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı Yayınları, 1417/1997.
- İşler, Emrullah, vd. *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecir Yayınları, 2010.
- Laoust, Henri. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı vd. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Mağzâvî, Mustafa. *et-Tehavvulâtî'l-Mezhebiyye fi'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endülüsi Hilâle'l-Asri'l-Muvahhidiyyi* (6. H.-8. H. / 11.-13. M.). Bozeriah (Cezayir): Bozeriah Öğretmen Yüksek Akademisi, 1432/2012.
- Merrâkûşî, Abdülvâhid. *el-Mucib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*. thk. Muhammed Said el-Ureyyan vd. Kahire: Mektebetü'l-İstikame, 1368/1949.
- Mübarekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-Ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr Yayınları, 2011.
- Saddîkî, Abdulcebbar. *Sukutu'd-Devleti'l-Muvahhidiyye Dirasetün Tahliyyetün fi'l-Esbâb ve't-Tedâiyât*. Tilimsan: Ebu Bekir bi'l-Kâid Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1434/2013.
- Salih, Subhî. *Mebahis fi Ulûmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1977.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Devletü'l-Muvahhidîn, Safahat mine't-Tarihi'l-İslâmî*. 5 Cilt. Amman: Daru'l-Beyarık, 1998.
- Selâvî, Ahmed b. Halid. *Kitabü'l-İstiksa li-Ahbari Düveli'l-Mağribi'l-Aksa*. thk. Cafer en-Nasrî vd. 10 Cilt. Darulbeyda: Daru'l-Kitâb, 1954.
- Sercanî, Râğîb. *Kıssatü Endülüsi mine'l-Fethi Hatta's-Sukût*. Kahire: Müesseset-i İkra Yayınları, 2010.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *el-Mercü fi Tarihi İlmi'l-Kelam*. çev. Usâme Şâfî es-Seyyid. Beyrut: Merkezi Nemâi li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât Yayınları, 2018.
- Sübkî, Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkafî. *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*. 7 Cilt. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv - Mahmut Muhammed et-Tenâhî. Kahire: Dâru'l-İhyai Kütübü'l-İslamiyye, 1918.
- Uçar, İlyas. "Bir Berberî Hanedanlık Muvahhidler (1147-1229)". *Kalemname Kırkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (07 Ocak -Temmuz 2019), 49-64.



Özdemir, Mehmet. "Yusuf b. Abdülmü'min". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/5-7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin. "İbn Tûmert". *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (DFİF)* 10 (9 Teşrinilevvel 1928), 46-46.

Yavuz, Abdullah Ömer. "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi (CUID)* 21/3 (Aralık 2017), 2069-2101.

## Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

## Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

### A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlülüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

### B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

### C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

#### 1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

#### 2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

#### 3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

#### 4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

#### 5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

#### 6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

#### 7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

#### 8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

#### 9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

#### 10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

#### 11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

### D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

### E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurulmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

#### F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

**Not:** Kilitbahir dergisi Etik Beyannameyi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanmıştıdır.

#### İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html>

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

#### Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar. Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümünü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilirliğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.