

marife

bilimsel birikim

yıl : 5 sayı : 3 Kış 2005

marife

bilimsel birikim

editör / editor in chief

Ahmet Yaman

editör yardımcısı / associate editor

Cem Zorlu

sayı editörü / editor of this issue

Halit Çalış

yayın kurulu / editorial board

Adem Şahin ♦ Ahmet Çaycı ♦ Cem Zorlu ♦ Dilaver Güreş ♦ Fethi Ahmet Polat ♦ Fikret Karapınar
Halit Çalış ♦ Hidayet Işık ♦ Kamil Güneş ♦ Mehmet Akgül ♦ Mehmet Bahaüddin Varol
Mehmet Harmancı ♦ Muhammed Tasa ♦ Muhiddin Okumuşlar ♦ Seyit Bahçivan

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukcuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

web: www.marife.org

e-mail: posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına hakem raporlarına göre yayın kurulu karar verir. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen : M.Bahaüddin Varol

kapak : Muhiddin Okumuşlar

tashih : Murat Ak

Fiyatı : 12 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi : Kurum 30 YTL ♦ Şahıs 22 YTL

Yurt Dışı : Kurum / Institution 30 \$ ♦ 30 € Şahıs / Individual 25 \$ ♦ 25 €

Posta Çeki: Halit Çalış 183 36 40

baskı & cilt

sebat ofset matbaacılık

0.332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

Mart ♦ 2006

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

MEZHEP VE İSİM

MEZHEP-İSİM MÜNASEBETİ VE EHL-İ SÜNNET TOPLULUĞUNA VERİLEN İSİMLERE
DAİR BİR DEĞERLENDİRME
SECT AND NAME, AN EVALUATION ON THE SECT-NAME RELATIONSHIP AND THE NAMES GIVEN TO THE AHL
AL-SUNNAH 7

Cağfer KARADAŞ ♦ 7

73 FIRKA HADİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
A SURVEY ON THE TRADITION OF SEVENTY THREE DIVISIONS

Ahmet KELEŞ ♦ 25

“EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMAAT”İN BİR MEŞRÛİYET ARACI OLARAK İCAT ve İSTİHDAMI

PRODUCTION AND APPLICATION OF THE "AHL AS-SUNNAH WA AL-JAMA'AH" AS AN INSTRUMENT OF
LEGITIMACY

Ejder OKUMUŞ ♦ 47

TEFSİRDE EHL-İ SÜNNET SAVUNMASI: İBNÜ'L-MÜNEYYİR ÖRNEĞİ
THE DEFENCE OF AHL AL-SUNNAH IN TAFSEER: THE CASE OF IBN AL-MUNAYYER

Mehmet Emin MAŞALI ♦ 61

KLASİK SÜNNÎ TEFİR LİTERATÜRÜ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME
A GENERAL EVALUATION ON THE CLASSICAL SUNNI EXEGETICAL LITERATURE

Mustafa ÖZTÜRK ♦ 91

ALİ B. EBÎ TÂLİB'İN SİYASÎ FAALİYETLERİ BAĞLAMINDA EHL-İ SÜNNETİN TARİH OKUMA BİÇİMİ ÜZERİNE

SUNNI APPROACH TO THE HISTORY: THE CASE OF ALI'S POLITICAL ACTIVITIES

Adnan DEMİRCAN ♦ 115

EHL-İ SÜNNET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET ANLAYIŞI: MÂVERDÎ ÖRNEĞİ
STATE UNDERSTANDING IN THE AHL SUNNAH THEORY: MAWARDI EXAMPLE

Ömer MENEKŞE ♦ 135

KELÂM KARŞITI EHL-İ SÜNNET'İN USÛLÜ'D-DİN YORUMU VE BU YORUMUN AÇMAZLARI

THE AHL AL-SUNNAH'S INTERPRETATION OF THE RELIGIOUS FOUNDATIONS 149
AND THE DILEMMAS OF THIS INTERPRETATION

İbrahim COŞKUN ♦ 149

KELAM'IN MEŞRÛİYETİ SORUNU

-EHL-İ SÜNNET KELAMI VE OLGUSAL GERÇEKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ-
LEGITIMACY QUESTION OF KALAM

-RELATION BETWEEN KALAM OF AHL AL-SUNNAH AND FACTUAL REALITY-

Galip TÜRCAN ♦ 175

SÜNNÎ VE MU'TEZİLÎ FIKIH USÛLÜNÜN TANIMLANMASINDA BİR KRİTER
OLARAK ŞER'İLİK ALGISI VE İBÂHA ALANININ ŞER'İLİĞİ SORUNU
BAĞLAMINDA BİR ÖRNEKLEME

CONSIDERATION OF SHAR'IYYAH (LEGITIMACY) AS A CRITERION IN THE DEFINITION OF SUNNITE AND
MU'TAZILITE USUL AL-FIQH AND AN EXEMPLIFICATION ON THE QUESTION OF SHAR'IYYAH OF İBAHA
(PERMISSION) SPHERE

Talip TÜRCAN ♦ 195

SÜNNÎ-Şİİ USÛL POLEMİĞİ (Tûsî Örneği)

THE SUNNI-SHI'ITE POLEMIC ON THE FOUNDATIONS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (THE CASE OF TUSI)

Abdullah KAHRAMAN ♦ 213

MÂTÜRÎDÎ KELAM SİSTEMİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

THE REASON-REVELATION RELATIONSHIP IN THE SYSTEM OF AL-MATURIDIYYA AS A SHOOL OF ISLAMIC THEOLOGY

Ramazan ALTINTAŞ ♦ 233

FAHRUDDİN RÂZÎ'NİN SÜNNÎ EŞ'ARÎ KELÂMINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

FAKHR AL-DIN AL RAZI'S CRITIQUES UPON THE SUNNITE ASH'ARITE KALAM

Veysel KAYA ♦ 247

ŞEYHÜLİSLAM EBUSSUÛD EFENDİ FETVÂLARI IŞIĞINDA

OSMANLI SÜNNİLİĞİ

OTTOMAN SUNNISM WITHIN THE LIGHT OF SHEIKH AL-İSLAM EBUSSUUD EFENDI'S LEGAL OPINIONS (FATWA)

Pehlul DÜZENLİ ♦ 259

XVI. YÜZYIL OSMANLISINDA BİR EHL-İ SÜNNET MÜDAFİİ:

BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ

AN AHL SUNNA DEFENDER IN SIXTEENTH-CENTURY OTTOMAN: BIRGIWI MEHMED EFENDI

Huriye MARTI ♦ 287

HZ. ÖMER İLE HZ. ALİ ARASINDA OLUŞTURULAN MENFİ İLİŞKİNİN

MÜSPETE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ ÜZERİNE

ON TURNING THE NEGATIVE RELATIONSHIP FORMED BETWEEN UMAR AND ALI INTO POSITIVE AND THE SUNNI-SHI'I FRATERNITY

Kamil GÜNEŞ ♦ 299

EHL-İ SÜNNET'E GÖRE EHL-İ BEYT'İN KONUMU

-SEKALEYN HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME-

POSITION OF AHL AL-BAYT ACCORDING TO AHL AL-SUNNAH A CRITIQUE OF THE HADITH OF THAQALAIN

Adil YAVUZ ♦ 333

KEŞANLI ŞEYH SÜLEYMAN ZÂTÎ EFENDİ'NİN

BAZI AKÂİD MES'ELELERİNE DÂİR DÜŞÜNCELERİ

THE IDEAS OF SHEIKH SULAYMAN ZATI EFENDI FROM KESHAN ON SOME SUBJECTS OF AL-AQAID

Selami ŞİMŞEK ♦ 361

SINIRLARI BELİRLENEMEYEN DİNİ BİR OLUŞUM:

EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMAA

AN UNLIMITED RELIGIOUS SECT: AHL AL-SUNNA WA'L-CAMAA

Sıddık KORKMAZ ♦ 377

AHMED B. HANBEL'İN MUHALİFLERİ

Christopher MELCHERT/Çev.: Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU ♦ 393

araştırma notları

YETERİNCE TANINMAYAN BİR İMAM: MÂTÜRÎDÎ

Şükrü ÖZEN ♦ 411

soruşturma

Şerafettin GÖLCÜK ♦ 425 / *Sönmez KUTLU* ♦ 428 / *Süleyman ULUDAĞ* ♦ 440

Ferhat KOCA ♦ 451 / *İlyas ÇELEBİ* ♦ 456

kitap / tez / toplantı

nostalji

RİSÂLE-İ NECÂTİ'L-MÜTEHAYYİRİN / Nûh bin Mustafa el-KONEVÎ ♦ 473

editörden

Değerli marife okurları,

İslam düşüncesinin ve tarihinin en belirleyici kavramlarından biri, belki de en önemlisi olan *Ehl-i sünnet*'i dosya konusu yapan sayımızla merhaba diyor, selam ve saygılarımızı sunuyorum.

İlk bakışta sadece itikâdî bir içerikle karşı karşıya olduğumuz izlenimini uyandırmakla birlikte, Ehl-i sünnet terimi, dînî düşünce ve yaşayışın hemen her boyutuna tesir etmiş çok geniş bir vizyonu deyimlemektedir. Bu kavram, tarihleri boyunca Müslümanların %90'lara varan büyük çoğunluğunun kendilerini ait hissettiği, İslam'ı yorumlama ve yaşama hususunda yön bilgisi aldığı fikhî, felsefî, ahlakî, sûfî, siyasî, iktisadî ve sosyo-kültürel alt açılımlara da sahiptir.

Bu geniş açılım, yeknesak bir Ehl-i sünnet tanımı yapmayı ve bu tanımdan hareketle bir çerçeve çizmeyi zorlaştırmaktadır. Kavramın ilk kullanımlarının hicrî I. yüzyılın sonlarında Muhammed b. Sîrîn ve Hasen el-Basrî gibi kimi tâbiîn âlimlerinde görüldüğü ve daha çok itikâdî sapmalara (bid'at) karşı, Hz.Peygamber (s.a.) ve ashabının usûlî'd-dîn yaklaşımını belirlemek amacıyla matuf olduğu bilinmektedir. Fakat ilerleyen zaman diliminde bazen tamamen siyasî, bazen fikhî bir muhtevayı ifade için de kullanılır hale gelmiştir. Böyle olduğu içindir ki, Ehlü'l-hadîs, Ehlü'l-cemâ'â, Ehlü'l-hak, es-Sevâdü'l-a'zam gibi isimlendirmeler de Ehl-i sünnet kavramsallaştırması yanında kullanılır olmuştur. Mestler üzerine meshetmenin ve erdem sahibi dindar ya da günahkar herkesin arkasında namaz kılmanın câiz oluşu, Ehl-i kible'nin tekfir edilmeyeceği, kabir azabının hak olduğu, haramın rızık olabileceği, bütün sahabîlerin adalet sıfatını taşıdığı, meşrû siyasî otoriteye isyanın doğru olmadığı gibi değişik alanlara ait önermelerin Ehl-i sünnet'in ana metinlerinde tekrarlanması, bu dînî oluşumun uzandığı noktalar hakkında fikir vermektedir.

Elinizdeki hacimli dosyasıyla marife, kuşatılması gerçekten çok zor olan işbu kavramı, yeni araştırmalarla anlamaya çalışacaktır. Ehl-i sünnet isimlendirmesinin köken ve değerinden çatısını çatan temel unsurlara; ilim ve düşünce tarihindeki rolünden takrîbu'l-mezâhibe kadar birçok açılımı olan araştırma ve değerlendirmeler ilgi ve eleştirilerinize arzedilmiştir.

Aziz dostlarımızı sayfalarımıza buyur ederken, altıncı yılımızın ilk sayısında buluşmak üzere sağlık ve esenlik dileklerinizi sunuyorum...

Ahmet YAMAN

MEZHEP VE İSİM MEZHEP-İSİM MÜNASEBETİ VE EHL-İ SÜNNET TOPLULUĞUNA VERİLEN İSİMLERE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Cağfer KARADAŞ*

SECT AND NAME, AN EVALUATION ON THE SECT-NAME RELATIONSHIP AND THE NAMES GIVEN TO THE AHL AL-SUNNAH

The names and appellations that were given by the sects to each others through the Islamic history, were, on the one hand, descriptive and informative, and on the other, this caused an artificial increase in the number of sects. Members of sects have given condemning names to their opponents while denominating their adherents by laudatory names. Because the connotation of the name may please or annoy someone else the abovementioned way of denomination has intensified the antagonism between the sects. As it is seen, there is a relation between the name and sect, either affirmative or negative. In this article, the sect and its formation will be studied firstly, and then the relation between the name and the sect will be dealt with. As an example, the condemning and laudatory names that are used for the Ahl al-Sunna will be evaluated. Consequently, it will be seen that some of the sects are only names, mere verbal designations. For, several names have been given to the one sect, each name's being regarded as a separate sect led to an artificial increase in the number of sects.

MEZHEP

Mezheplerin meydana gelmesi toplumun sahip olduğu dinî anlayış ve kültürdeki gelişmenin ve değişimin kaçınılmaz bir sonucudur. Diğer bir ifade ile mezheplerin oluşması bir kültür değişimidir. Bu gelişmede din ile kültürün birbirini karşılıklı etkilemesinin payı büyüktür. Kültür dini etkileyerek din içinde çeşitli yorum farklılıklarının oluşmasına, bunun da mezhepler şeklinde sistematik ve organize kurumlar haline dönüşmesine neden olmaktadır. Buna karşılık din içinde mezheplerin oluşmasıyla ve bunların tarihî süreç içerisinde gelişimi ile kültür içerisinde değişmelerin ve dönüşmelerin meydana gelmesi şeklindeki bir gelişme de kaçınılmazdır. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü Eliot'a göre din ile kültür arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki, dinde meydana gelen her değişimin kültüre doğrudan yansması olmaktadır.¹ Onun kültürü, "herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir"² biçimindeki tanımlaması da bu kanaatinin ifadesidir.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. caferkaradas@hotmail.com

¹ Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 75.

² a.e., s. 20.

Mahiyeti itibariyle düşünüldüğünde ‘mezhep’ kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade eder. Makdisî el-Beşşârî’ye göre bu bütünlük “*seçkinler (havas), halk tabanı (avam), davetçiler ve cemaat*”³ şeklinde dört unsurdan müteşekkildir. Anılan dört unsur, bir mezhebin kitlesel anlamda bir organizasyon, düşünsel anlamda da sistematik bir bütünlüğü ifade etmesi için olmazsa olmaz şarttır. Ayrıca bu şart, mezhebin sadece var olması için değil, varlığını sürdürebilmesi için de gereklidir. Zira bir mezhep sürdürülebilir bir birliktelik ve düşünce örgüsü oluşturabiliyorsa onun tüzel kişiliğinden bahsedilebilir.

Dört unsuru tek tek incelediğimizde önder veya önderler diyebileceğimiz *seçkinler grubunun*, oluşumun hem düşünce açısından sistematik bir bütünlük oluşturabilmesi hem de birlik ve beraberliğin sağlanması açısından bir zorunluluk arz ettiği görülür. Tarihten günümüze insanların etkileyici, sürükleyici, yol gösterici ve tutarlı fikir üreten liderlerin peşinden gittikleri; etrafında birliktelik oluşturdukları, fikirlerini benimseyip geliştirdikleri sabit bir gerçeklik olarak görülmektedir. Bu anlamda mezhep önderi, orkestra şefi gibidir. Nitekim bir orkestra şefi orkestra üyelerinin bir arada bulunmasını temin etmenin yanında düzenli ve uyumlu eylemin ortaya çıkmasının da şartıdır. Şef olmaksızın anılan özellikleri taşıyan bir orkestranın var olabileceğini düşünmek de mümkün değildir. Aslında bu söylediğimiz, insanî bütün organizasyonlar için geçerlidir. Mezhebi diğerlerinden ayıran temel özellik, liderin görevinin birlik ve uyumu sağlamanın ötesinde, bir amaç ve hedef belirleyip ona doğru gidilmesini temin hususunda sürekli fikir üretme çabası içerisinde olmasıdır. Diğer bir deyişle mezhep liderinin görevi değişen şartlara ve imkanlara göre sürekli yeni tavır ve strateji belirlemesidir. Böylesi bir sorumluluğun lidere hem maddî hem de manevî ağır bir yük getireceği kesindir. Bunun için lider, üzerine ister istemez yüklenen bu vazife için, yanında kendisiyle fikir birlikteliği yapmış bir seçkinler/havâs tabakasına yani lider kadrosuna ihtiyaç duyar. Lider kadrosu kısa vadeli ve uzun vadeli olmak üzere iki görevi yerine getirecektir. Kısa vadeli görevi liderin daha geniş bir alana hitap etmesini temin etmek, uzun vadeli görevi ise oluşan hareketin lider sonrasındaki devamını garanti altına almaktır. Bu kadroya çeşitli isimler verilmiştir. Sözelimi yukarıda metinde geçtiği gibi Makdisî ‘seçkinler’ anlamında ‘havas’ ifadesini kullanırken, fikhî ve kelâmî mezhepler söz konusu olduğunda ‘müçtehidler’, ‘mezhepte müçtehidler’, daha sonraki dönemlerde ise ‘tercih ehli’ gibi isimler kullanılmıştır. ‘ehlü’l-hal ve’l-akd’ gibi kavramları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Tasavvufî teşekküllerde ise tarikat şeyhinin yanında seçkinler grubu anlamında ‘havas’ ve temsilciler grubu anlamında ‘halifeler’ gibi isimlerin tercih edildiği görülür.

İkinci unsur olan *halk tabakası* ise kaçınılmaz bir gerekliliktir. Zira halk tabakası mezhebin tabanını meydana getirecektir. Mezhebin tabanı, üzerinde durulan ve faaliyet yapılan zemin ve dayanaktır. Zemin olmaksızın veya oluşturmaksızın bir eylem gerçekleştirmek mümkün olmadığı, gibi halk tabanı olmayan bir mezhebin de, var olması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Eliot’un “Bir dinin sadece o dini bilip vaaz edenlere değil, o dine, ne yaptığını bilerek ibadet edenlere de ihtiyacı vardır”⁴ sözü dinin, toplum içindeki farklı yorumlarından biri olan mezhep için halk tabanının önemine dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Halk tabakası, tabanı oluşturması

³ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü’l-tekâsîm* (nşr. M.J. De Goeje), Brill 1906, s. 37.

⁴ Eliot, *a.g.e.*, s. 15.

özelliğinin yanında ‘yakın hedef kitle’ anlamına da gelir. Lider ve lider grubu öncelikle bütün çalışmalarını etrafındaki halk tabakasını hesaba katarak yapar. Yakın hedefe yönelmeyen, onun üzerinde bir çalışma yapmayan ve bu noktada başarılı olamayan bir mezhebin uzak hedeflerini gerçekleştirmesi söz konusu olamaz. Sözgelimi Abese suresinde Hz. Peygamber’in İbn Ümmi Mektum’a yönelik tavrı dolayısıyla uyarılmasını bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Denilebilir ki, söz konusu surede Hz. Peygamber, uzak hedef olan inanmayanlara yönelik bir faaliyet içinde iken inanmış olan yakın hedefi ihmal etme gibi bir görüntü vermekte ve bu yüzden de uyarılmaktadır. Diğer bir deyişle uzak hedefi gerçekleştirirken yakın hedefin ihmali noktasında dikkati çekilmektedir.⁵

Davetçiler unsuru ise mezhebin varlığını sürdürmesinin ve hedeflerini gerçekleştirmesinin teminatıdır. Bu unsur, halk kitlesinin birlikteliğini ve uyumunu sağlayan temel mekanizma olmasının ötesinde, tabanın genişlemesinin de temin aracıdır. Öte yandan lider kadronun oluşması için yegâne kaynak durumundadır. Mezhebin canlılığı ve gelişmesi bu unsura bağlıdır. Sözgelimi, Vasıl b. Ata’nın, yetiştirdiği öğrencilerini civar bölgelere dâiler olarak göndermek suretiyle Mu’tezile mezhebinin kısa sürede yayılmasını ve kökleşmesini sağladığı tarihi bir gerçektir.⁶

Anılan üç unsurun birada bulunmasıyla/bir arada düşünülmesiyle topluluk teşekkül etmiş demektir. Burada bütüne yönelik bir değerlendirme söz konusudur. Diğer bir ifade ile dördüncü unsur yoktur üç unsurun birleşmiş hali vardır. Zaten söz konusu üç unsur bir bütünlük oluşturuyorsa mezhepten bahsedilebilir. Anılan üç unsur gerçekleştirilmek suretiyle bütünlüğün oluşturulması ve korunması mezhebin devamı için en önemli şarttır. Diğer bir deyişle söz konusu üç unsur barındıran birliktelik fikrî ve kitlesel olarak düzenli ve sınırları belli bir teşekkülün oluşması demektir. Bu durumu Makdisî el-Beşârî, dördüncü bir unsur olarak değerlendirir ve bu unsura da *cemaat* der. Aslında bu bir unsur değil teşekkülün toplamı ve kendisidir. Cemaat, tespit edilmiş ve üzerinde uzlaşmış ilkeleri doğrultusunda yaşayan ve aynı zamanda mezhebi temsil eden bir topluluktur. Özellikle temsil boyutu mezhebin varlığı ve sürekliliği için hayati önemi haizdir. Nitekim Şehristânî, mezhebin temsil ettiği görüşe ‘makale’ derken, bu görüş etrafında toplanan insanlara/cemaate ‘fırka’ demektedir.⁷ Buradan hareketle fırka olmanın olmazsa olmaz şartı, belli ilkeler etrafında birleşmiş topluluk olmasıdır diyebiliriz.

Buraya kadar bir mezhebin temel unsurlarının neler olacağı/olması gerektiği üzerinde duruldu. Bunun kadar önemli olan bir husus da, bir mezhebi diğerinden

⁵ Hz. Peygamber, Kureys’in ileri gelenleri ile konuşurken âmâ olan Abdullah b. Ummi Mektûm geldi ve söze karışarak “Allah’ın sana öğrettiklerinden bana da öğret ey Allah’ın Elçisi” dedi. Bu sözünü birkaç defa tekrar etti. O sırada Hz. Peygamber Mekke’de sözü dinlenen Kureys’in seçkinlerinden Velid veya Ümeyye b. Halef’i İslam’a girmesi hususunda ikna etmeye çalışıyordu. Tam bu sırada Abdullah İbn Ümmi Mektûm’un gelip söze karışması hoşuna gitmedi ve memnuniyetsizliğini yüzünde belli ederek yüzünü çevirdi ve Kureys seçkinleri ile meşgul olmaya devam etti. Bu olay üzerine Allah Teala Kur’an’da “Âmâ geldi diye suratını astı ve döndü. Ne bilirsin belki arınacak, yahut öğüt dinleyecek ve öğüt kendisine yarayacak. Kendisini zengin görüp tenezzül etmeyene gelince sen ona yöneliyorsun. Onun arınmasından sane ne! Fakat koşarak sana gelen, Allah’tan korkarak sana gelmişken sen onunla ilgilenmiyorsun...” (Abese 80/1-10) ayetleri ile uyarmıştır.

⁶ İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Münve ve’l-emel fî şerhi’l-milel ve’n-nihal* (nşr. Muhammed Cevad Meşkûr), Beyrut 1399/1989, s. 141-142.

⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Beyrut 1410/1990, I, 21.

ayırmanın ölçüsünün ne olacağıdır. Diğer bir ifade ile mezhepler için herkesin üzerinde ittifak ettiği ayırt edici kriterler var mıdır? Bu konu üzerinde düşünen ünlü fırak edebiyatı müellifi Şehrîstânî, mezhepler için ayırt edici bir temel esasın veya nassın bulunmadığını itiraf eder. Halbuki bir mezhep, bir görüş veya meselede diğerinden ayrılmasıdır ki, ona müstakil mezhep gözüyle bakılabilir. Ancak bir mezhebin her hangi bir konudaki ayrılığını müstakil mezhep kriteri saydığımızda, sayısız mezhep ve mezhep isminin ortaya çıkması gibi sakıncalı bir sonuç doğar. Bu hususa hem bir açıklık getirmek hem de anılan sakıncalı durumdan kurtulmak için Şehrîstânî, mezhepler için her birine 'kâide' adını verdiği dört maddelik bir kriter tespit eder. Ona göre şu dört kâidede kendine özgü bir görüş ortaya koyan topluluk müstakil mezhep sayılır:

"Birinci kâide: Tevhîd ve Sıfatlar. İçerdiği meseleler: Sıfatların ezeliği, aynılığı, zaitliği, isbatı, nefyi, zâtî ve fiilî sıfatlar; Allah için vacip, caiz ve muhal olan hususlar... Bu hususta Eş'ariyye, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mu'tezile birbirleri ile ihtilaf halindedir.

İkinci kâide: Kader ve Adalet. İçerdiği meseleler: Kaza, kader, cebr, kesb; hayır ve şerri irade etmek, makdûr, ma'lûm; kaderin isbatı ve kaderin nefyi... Bu konuda Kaderiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye birbirlerinden farklı düşünmektedirler.

Üçüncü kâide: Va'd, vaîd, isimler, hükümler. İçerdiği meseleler: İman, tevbe, vaîd, ircâ, tekfîr, tadrîl; va'd ve vaîdi kabul edenler-etmeyenler, Bu konuda, Mürcie, Vaîdiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, ve Kerrâmiyye ayrılığa düşmüşlerdir.

Dördüncü kâide: Sem', akıl, risalet ve imamet. İçerdiği meseleler: Husun, kubuh, salah, aslah, lütuf, peygamberin ismeti, imamet/hilafet şartları, İmam tayininin nass ile mi icmâ ile mi olduğu... Bu konuda Şia, Havaric, Kerrâmiyye, Eş'ariyye ihtilaf halindedir."⁸

Burada Şehrîstânî'nin 'kaide' ve 'mesele'yi birer terim olarak kullandığını da dikkate almak gerekir. Ona göre 'kâide' temel konular, 'mesele' ise alt başlıklardır. Temel konulardaki ayrılık mezhep (makale/düşünce) olmayı, yine bu temel konular etrafında meydana gelmiş/birleşmiş olan topluluk da 'fırka' olmayı gerektirmektedir. Aksi takdirde ayrıntılar diyebileceğimiz meselelerde meydana gelen ihtilaflar bir mezhep veya fırka olarak isimlendirilemez; uygun gelen bir ana mezhebin çatısı altında onun kolları olarak değerlendirilir.

MEZHEP SAYISI VE İSİM

Mezhepler tarihi alanında yazılmış kitaplara yani fırak edebiyatına bakıldığında Yetmiş Üç Fırka Hadîsi'ni⁹ esas almak suretiyle yetmiş üç sayısına mezhepleri çıkarmayı ve söz konusu sayı ile dondurmayı hedefledikleri görülmektedir. Sözelimi III./IX. asır alimlerinden Nâşî el-Ekber (ö.293/906) yetmiş üç fırka hadisini verdikten sonra "Şia, Havaric, Mu'tezile, Mürcie ve Haşviyye şeklindeki temel mezheplerin

⁸ Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 20-21.

⁹ Çeşitli varyantları olmakla birlikte Yetmiş Üç Fırka Hadis'lerinin ortak manası şudur: Yahudiler 71 fırkaya, hristiyanlar 72 fırkaya, benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri cennete, diğerleri ise cehenneme girecektir. Hangisi cennete girecek diye sorulduğunda benim ve ashâbımın üzerinde olduğu topluluk şeklinde cevap vermiştir. Başka varyantlarında ise es-sevâdü'l-a'zam' (büyük topluluk), 'cemaat' (topluluk) gibi cevaplar da geçer." Bu hadis için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 21-39.

firkaları peş peşe sıralandığında hadiste geçen sayıya ulaşılabileceğini” ileri sürer.¹⁰ Harizmî (ö.387/997) ise temel mezhepleri, “Mu’tezile, Havâric, Ashâbü’l-hadîs, Mücbire, Müşebbihe, Mürcie, Şia” şeklinde yedi gruba ayırır ancak, yetmiş üç sayısından bahsetmez.¹¹

III./IX. yüzyılın sonu ve IV./X. yüzyılın başında yaşamış olan Hanefî alimlerinden Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (ö.318/930) yetmiş üç fırka hadisini verdikten sonra kendisine ulaşan fırka sayısının yetmiş iki bid’at mezhebi ve bir de kurtuluşa eren fırka olmak üzere yetmiş üçe ulaştığını bildirir; bid’at mezheplerini Harûriyye, Râfidiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie şeklinde altı grup altında toplar.¹² Kitabında tek tek bid’at fırkalarının görüşlerini sıraladıktan sonra ‘Ehlü’l-Cemaa’ dediği yetmiş üçüncü fırkanın cevabî görüşlerini verir. Ebû Mutî ile çağdaş olan Ebû’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/936) ise, temel mezhepleri “Şia, Havaric, Mürcie, Mu’tezile, Cehmiyye, Dıriyye, Hüseyniyye, Bekriye, Âmme ve Ashâbü’l-Hadîs ile Küllâbiyye” şeklinde on grup olarak tespit eder ancak yetmiş üç sayısına temas etmez.¹³

IV./X. asır Batınî alimlerinden Ebû Temmâm’ın *Kitâbü’ş-Şecera* adlı eserinin “Babü’ş-Şeytân” kısmının girişinde yetmiş üç fırka hadisine yer verilir ve İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı kanaati serdedildikten sonra, yetmiş ikisinin ilgili babın ismindeki tanımlama ile ‘şeytanlar’ olarak nitelediği zâhir noktasında kalanlar (ehl-i zâhir), diğer bir deyişle meselenin derûnunu değil de yüzeyini dikkate alanlar anlamında ‘kışriyye’ (kabuk ehli) taraftarlarından oluştuğu; yetmiş üçüncü fırkanın ise ‘ehl-i bâtın’ olan hak fırka olduğu inancına yer verilir. Söz konusu zâhir mezheplerin ‘taatin iman olduğu’, ‘şeriatın imandan cüz olmadığı’ ve ‘imâmet’ gibi üç temel konuda ihtilaf ettiklerini söyleyen Ebû Temmâm, kitabının adı geçen bölümünü de bu çerçevede şekillendirir.¹⁴ Böylece kitap, üç ana kısım ile onun altında ana fırkalar ve üçüncü olarak da ana fırkaların kolları şeklinde tanzim edildiği görülür. Buna göre taat-iman konusunda ihtilafa düşenler, Mu’tezile, Hâriciler; şeriat-iman konusunda ihtilafa düşenler, Kaderiye, Müşebbihe, Mürcie; imamet konusunda ihtilafa düşenler ise Zeydiye, Keysâniye, Abbâsiye, Gâliye, İmamiye (Rafızîler) şeklinde gruplandırılır.

Daha sonra gelen fırak edebiyatı müellifleri öncekilerin yolunu takip ederek yetmiş üç fırkayı esas kabul eder. Söz gelimi, *el-Fark beyne’l-fırak* adlı kitabının başında¹⁵ bu hadisle ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler veren Abdulkahir el-Bağdadî (ö.429/1037), mezhepleri isim isim saydıktan sonra “İşte bunların tamamı 20 Ravâfız, 20 Havaric, 20 Kaderiyye, 20 Mürcie, 3 Neccariyye, 1’er de Bekriyye, Cehmiyye ve Kerramiyye olmak üzere toplam yetmiş iki eder” şeklinde söyler ancak anılan sayılar toplandığında 86 rakamı ortaya çıkar. Muhtemelen müellif ya da müstensih on (10) şeklindeki iki rakamı yirmi (20) şeklinde düşünmüş, ancak zühûl eseri bu şekilde

¹⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-İmâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 20.

¹¹ Harizmî, *Mefâtihu’l-ulûm*, Kahire 1404/1981, s. 18-22.

¹² Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, *Kitâbü’r-red alâ ehli’l-bid’a ve’l-ehvâi’d-dâleti’l-mudille* (nşr. Marie Bernard), Annales Islamologiques, XVI (1980) s. 60-61.

¹³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Weisbaden 1980, s. 5.

¹⁴ Ebû Temmâm, “Bâbü’ş-Şeytan”, *Kitâbü’ş-Şecera* (nşr. W. Madelung-Paul E. Walker), Brill (Leiden-Boston-Köln) 1998, s. 7-8.

¹⁵ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 4-11.

yazılmış olabilir. Ona göre kurtuluşa eren (fırka-i nâciye) yetmiş üçüncü fırka Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa topluluğudur.¹⁶ Aynı yüzyıl alimlerinden Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni (ö.471/1078) de yetmiş üç rakamını esas alır ve artan mezhepleri İslam dışı olarak değerlendirme yoluna gider.¹⁷

Süfîlerden Abdulkâdir el-Gilânî, 73 fırkayı, 15 Hâriciler, 16 Mu'tezile, 12 Mürcie, 32 Şia, 1'er Cehmiyye, Neccâriyye, Dırâriyye, Küllâbiye, 3 Müşebbihe ve 1 Ehl-i Sünnet olmak üzere 10 gruba ayırır. Ehl-i Sünnet topluluğu ona göre fırka-i nâciye-dir.¹⁸

Zeydî-Mu'tezilî ekole mensup olan İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437) ise mezheplerin sayısını yetmiş üç rakamına söyle tamamlar. Onun tasnifinde de fırkalar, 20 Rafiziler, 20 Hâriciler, 20 Mu'tezile, 6 Mürcie, 4 Mücbire (Cebriyye), 1'er tane de Batıniyye ve Hulûliyye olmak üzere 72'ye tamamlanmaktadır. Yetmiş üçüncü fırka olan fırka-i nâciye ise ona göre Zeydiyye'dir.¹⁹

Buraya kadarki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla IV./X. yüzyıla gelindiğinde mezhep isimleri ve sayıları büyük ölçüde belirlenmiş olmakla birlikte tali gruplar bir tarafa henüz temel veya ana mezheplerin ne olduğu hakkında bir görüş birliği bulunduğundan bahsetmenin ne kadar zor olduğu açıkça görülür. Bu ayrılık ve dağınıklık hem isim hem de sayı noktasındadır. Mezheplerin görüşlerinin verilisi noktasında da anılan dağınıklık devam etmektedir. Bu noktada IV./X. asır coğrafyacılarından Makdisî el-Beşşârî daha makul ve belli bir sayıyı tutturma kaygısı taşımaksızın tespit yapma peşinde olan bir bilgin olarak karşımıza çıkar. Onun *Ahsenü't-tekâsım* adlı eserinin "mezhepler" başlığını taşıyan bölümünde kendi döneminde geçerli (müsta'mel) olan yirmi sekiz (28) mezhep bulunduğu bilgisini aktarır. Bunlardan dördü fıkıh, dördü kelam, dördü hem fıkıh hem kelam, dördü müntesibi kalmamış (kaybolmuş/münderis), dördü hadîs ashâbı, dördü ise başka mezhepler tarafından asimile edilmiş (galip gelinmiş) ve dördü ise kırsal kesim mezhebdir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

Fıkıh mezhepleri: Hanefî, Malikî, Şafiî ve Dâvûdî (Zahirilik).

Kelam mezhepleri: Mu'tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye, Sâlimiyye.

Hem fıkıh hem kelam mezhepleri: Şia, Hâriciler, Kerrâmiyye, Bâtıniyye.

Hadîs Ashâbı: Hanbeliyye, Râhuviyye, Evzâiyye, Münzîriyye.

Kaybolmuş (münderis) mezhepler: Atâiyye, Sevriyye, İbâdiyye, Serahsiyye.

Galip mezhepler: Eş'ariyye Küllâbiyye'ye, Bâtıniyye Karmatiyye'ye, Mu'tezile Kaderiyye'ye, Şia Zeydiyye'ye, Cehmiyye Neccâriyye'ye galip gelmiştir.

Kırsal kesim mezhepleri: Za'ferâniyye, Hürremdiniyye, Ebyadiyye, Serahsiyye.

Makdisî'ye göre isimleri yaygın olarak kullanılan mezhepler bunlardan ibarettir.

Bunların bazılarının çeşitli sayıda lakapları bulunmaktadır. Her ne kadar bu lakaplarla birlikte sayı artıyor izlenimi doğuyorsa da, aslında ehline bilindiği gibi gerçek anlamda sayısal bir artış söz konusu değildir. Onun bu ifadesinde mezhep sayısını artıranların bir mezhebin birden fazla lakabını ayrı birer mezhep olarak sunmalarından kaynaklandığına işaret vardır. Mezheplerin isimlerinin artması da hasımlarının onlara çeşitli 'yerici' adlar takmasının yanı sıra taraftarlarının da kendi mezheplerine

¹⁶ a.e., s. 25-26.

¹⁷ Ebü Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, s. 10-11.

¹⁸ Abdulkahir el-Gilânî, *el-Gunye li tâlibi'l-Hak azze ve celle*, Beyrut 1288, s. 75.

¹⁹ İbn Murtazâ, a.g.e., s. 29.

'öväcü' bir takım isimler vermesinden ileri gelmektedir. Çünkü mezheplerin isimlerine bakıldığında kimi övgü kimi yergi ifade etmektedir. Övgü ifade eden lakaplar 'içerden' yani çoğunlukla mezhep taraftarlarınınca; yergi ifade edenler ise 'dışardan' yani muhalifler veya hasımlar tarafından takılmaktadır.²⁰

İÇERDEN VE DIŞARDAN İSİMLER

Buraya kadar verilen bilgilerden bir mezhebin 'kitle' ve 'düşünce' olmak üzere iki ana unsur üzerine oturduğu görülmektedir. Bu iki ana unsurun bir arada ve bütünleşmiş şekilde bulunmasıyla bir mezhebin teşekkülü gerçekleşmiş demektir. Ancak söz konusu kitlesel birliktelik ile düşünsel bütünlüğün hangisinin önce olduğunu/olması gerektiğini söylemek oldukça zordur. Kimi zaman kitlesel birliktelik etrafında bir düşünce örgüsü oluşurken, kimi zaman bir düşünce etrafında kitlesel birliktelik meydana gelebilmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi İslam tarihindeki mezheplerin oluşumuna bakıldığında, kitlesel birlikteliklerin öncelik taşıdığı söylenebilir. Her ne kadar siyasî ve ekonomik bir takım saiklerle hareket edilse bile, öncelikle ortada bir fikirden çok bir topluluk bulunmaktadır. Bu toplulukların ismi genelde Hâricîlerin ilk ismi olan 'Harûriyye' isminde olduğu gibi ya buldukları yere göre ya 'Hâricî' isminde olduğu gibi yaptıkları eyleme göre ya 'Kaderiyye' de olduğu gibi taşıdıkları fikre göre ya da 'Alevî' isminde olduğu gibi etrafında toplandıkları lider ya da imam tanıdıkları kişinin ismine göre olmaktadır.

Bir güçlük de mezhebin isminin içerden mi yoksa dışardan mı verildiğini tespit etmektedir. Bir kişi ya da grubun bir mezhep çatısı altında bulunması öncelikle bulunan açısından aidiyeti ifade eder. Ancak o çatıya isim vermek her zaman çatının altında bulunanlarca olmadığı da bir gerçektir. Nitekim ilk kitlesel teşekkül kabul edilen Hâricîlerin teşekkül safhasında kendilerine hangi ismi uygun bulduklarını bilmiyoruz. Kaldı ki, anılan grubun teşekkül oluştururken bir isim düşündüğü de söylemek zordur. Hâricîlerin oluşum sürecine bakıldığında bilinçli bir birliktelikten ziyade, olayların gelişiminin sürüklediği bir birliktelik şeklinde gerçekleştiğini söylemek daha isabetli bir tespit olacaktır. Bu yüzden Hâricî hareketi planlı ve programlı bir teşekkül şeklinde tanımlamak pek mümkün görünmemektedir. Oluşum ve gelişim süreci incelendiğinde bu birlikteliği "olayların gelişimine paralel ortaya çıkmış, tepkisel bir hareket" olarak tanımlamak daha doğru ve isabetlidir. Çünkü yeni bir teşekkül oluşmuş değildir, daha önceden Hz. Ali etrafından oluşmuş bir teşekkülden ayrılma söz konusudur. Bu ayrılmanın neticesinde ortaya kendisinden ayrılan 'ana grup' ve ayrılan 'küçük grup' olmak üzere iki grup meydana gelmiş oldu. Böyle bir ortamda, ayrılan grubun ana grup tarafından tanımlanıp isimlendirilmesi gündeme gelecektir. Öte yandan bu ayrılma ana grup tarafından hoş karşılanmayacağından, doğal olarak ayrılan gruba yönelik ayırt edici ve çoğunlukla yerici bir tanımlamada bulunacaktır. Nitekim ana grup olan Hz. Ali taraftarlarınınca ilk planda ayrılıkçı bu grubun toplandıkları yer olan 'Harûrâ'²¹ dikkate alınarak onlara yönelik 'Harûriyye' ismi ile bir tanımlama yapıldığı görülür. Daha sonra söz konusu yerden ayrılmaları ve hareketlerine devam etmeleri neticesinde yaptıkları eylem dikkate alınarak "cemaatin ittifak ettiği imama isyan edenler, başkaldıranlar"²² anlamında 'havâric' şeklinde ikinci ve kalıcı bir isimlendirme söz konusu oldu. Muhaliflerinin bu isimlendirmelerinden

²⁰ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm* (nşr. M.J. De Geoe), Brill 1906, s. 37-38.

²¹ Harûrâe, Kufe yakınlarında bir mahallin adıdır.

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 132.

sonra Hâricîlerin, savunma anlamı taşıyan ‘nefsini Allah’a itaat uğruna satanlar’ anlamında ‘şurât’ ismini kendilerine verdikleri görülmektedir. ‘Harûriyye’, ‘havâric’ ve ‘mârîka’ gibi isimler, onlara, muhalifleri tarafından ‘dışardan’ verilen yerici isimler iken, ‘şurât’ kendilerine uygun gördükleri ‘içerden’ övücü bir isimdir.²³

Hâricîlerin siyasî görüş ayrılığından doğan bu birlikteliğine karşılık, bir fikir etrafında meydana gelmiş olan teşekküle ilk ve en uygun örnek Mu’tezile’dir. Mu’tezile isminin bu gruba verilmesi ile ilgili anlatılanlara bakıldığından öncelikle bu ismin muhalif veya teşekkül içerisinde yer almayanlarca ‘dışardan’ verilen bir isim olduğu açıkça görülür. Daha sonra Mu’tezile’nin bu ismi kendine göre yorumlayıp ‘içerden’ isim haline dönüştürme çabaları yukarıdaki gerçeği değiştirmez. Bu isimlendirme ile ilgili en meşhur rivayete göre Mu’tezile’nin önderleri olan Vasıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd’in Hasan-ı Basrî’nin meclisinden ayrılarak mevcut topluluğu terk etmesi veya Hasan-ı Basrî’den sonra yerine geçen Katade ile anlaşamayıp gruptan kopmaları sonucunda ‘topluluktan ayrılanlar/kopanlar anlamında’ ‘mu’tezile’ kelimesi kullanılmış olmalıdır.²⁴ Bu rivayet esas alınırca Hz. Ali’nin etrafında toplanan ana gruptan Hâricîlerin ayrılması ile Vasıl ve Amr’ın Hasan-ı Basrî’nin meclisinden ayrılmasının büyük bir benzerlik arz ettiği görülecektir. İki grup arasındaki benzerlik, meydana gelen ayrılığın bir fikir etrafında bütünleşmek şeklinde değil, bir çatı altında toplanmış olan gruptan ayrılma şeklinde gerçekleşmiş olması; farklılık ise, Hasan-ı Basrî’nin temsil ettiği ana grubun siyasî değil, fikrî bir teşekkül olmasıdır. Dolayısıyla Hâricîlerden farklı olarak Mu’tezile’nin ayrılık gerekçesi siyasî değil, fikrîdir. Ancak buradaki ayrılmanın da baştan beri tasarlanmış bir teşekkül şeklinde olmadığından, isimlendirmenin kendilerinden ziyade ana grup tarafından yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim ‘mu’tezile’ kelimesini ‘cemaatten ayrılanlar, kopanlar, marjinalleşenler’ şeklindeki olumsuz anlamları daha yaygındır ve Sünnî kesim ‘mu’tezile’ kelimesinin bu anlamlarını gözeterek kullanır. ‘Mu’tezile’ lafzını, Hz. Hasan’ın Muaviye ile anlaşması sonucu oluşan hoşnutsuzluklarını göstermek için evlerine veya mescitlere kapananlara verilen isim²⁵ olarak da alsak yine aynı sonuca ulaşırız. Çünkü burada da toplumdan ayrılma ve uzlete çekilme durumu söz konusudur. Ancak Mu’tezile mensupları bu tür yakıştırmalardan kurtulmak için öncelikle kendilerine ‘adalet ve tevhid topluluğu’ anlamında ‘ehlü’l-adl ve’t-tevhîd’ ismini ‘içerden bir isim olarak kullanma eğilimindedirler.²⁶ Öte yandan onların ‘mu’tezile’ isminden kurtuluş olmadığını gördüklerinden, ‘dalaletten ve kötülüklerden ayrılanlar, uzaklaşanlar; kötülüğün bulunduğu yerden hicret edenler’ anlamında bu isme olumlu ve ‘içerden’ bir anlam yüklemeye yöneldikleri de görülür.²⁷

²³ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Hâricîlerin lakaplarını, ‘havâric’, ‘harûriyye’, ‘şurât’, ‘muhakkime’ şeklinde sıraladıktan sonra “onların ‘mârîka’ dışındaki diğer bütün lakaplara razı oldukları” bilgisini verir. ‘Marîka’yı kabul etmemelerinin sebebi de ‘okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkanlar’ anlamının bu kelimeye yüklenmesinden dolayıdır. (*Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, s. 127). Buna karşılık Şehristânî, ‘Hâricî’ isminin onlara ‘imama (meşru halife) karşı isyan etmeleri sebebiyle verildiğini bildirmektedir. (*el-Mîlel ve’n-nihal*, II, 132).

²⁴ Cağfer Karadağ, “Mu’tezile’nin Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife*, yıl 3, sy. 3, Konya Kış 2003, s. 17-18.

²⁵ Malatî, *et-Tenbih ve’r-red*, Beyrut 13881968, s. 36.

²⁶ Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu’tezile*, Kahire 1366/1947, s. 5; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid’at Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 31.

²⁷ Cağfer Karadağ, “Mu’tezile’nin Oluşum ve Gelişim Süreci”, s. 17-18.

ÖVGÜ VE YERĞİ İSİMLERİ

Yukarıda ‘içerden’ ve ‘dışardan’ isimler diye verdiğimiz mezhep isimlerini ‘övgü’ (medih) ve ‘yergi’ (zemm) isimleri diye kategorize etmek de mümkündür. Bu kategorize, hem mezhep isimlerinin mahiyetini hem de ‘içerden’ ve ‘dışardan’ isimler ile neyi anlatmayı amaçladığımızı daha açık ortaya koyacaktır. İçerden isimler övgü ifade ederken dışardan isimler tam tersi yergi ağırlıklı kelime ve kavramlar şeklinde ortaya çıkar. Bundan dolayı olsa gerek, bazı alimler bu tür mezhep adlarına ‘isim’ yerine ‘lakap’ demeyi tercih ederler. Çünkü ‘isim’ kişinin ya da grubun kendi tercihi olurken ‘lakap’ başkası tarafından nispet olunandır ve manası bazen övgü ifade ederken bazen de yergi ifade edebilmektedir.²⁸ Nitekim Türkçe’de de ‘lakap’ karşılığında ‘takılan’ veya ‘takma ad’ ifadeleri kullanılır.²⁹ İncelendiğinde mezhep isimlerinin büyük çoğunluğunun lakap/takma ad şeklinde olduğu da açıkça görülebilir. Çünkü insanların isimlendirilmesinin aksine³⁰ bir teşekkülün oluşmasında isim, en son planda düşünülür. Diğer bir ifade ile önce teşekkül meydana gelir veya getirilir daha sonra isim konusu gündeme gelir.

Makdisî, ‘ehlü’s-sunne ve’l-cemaa’, ‘ehlü’l-adl ve’t-tevhîd’, ‘el-mu’minûn’ ve ‘ashâbü’l-hudâ’ isimlerini övgü; revâfız, mücbire, mürcie ve şükkâk gibi isimleri de yergi isimleri olarak tasnif eder.³¹ Onun bu tasnifine sözgelimi, müşebbihe, mücessime, kaderiyye, mu’tezile gibi yergi anlamı taşıyan isimler ile ‘ashâbü’l-hadîs, ‘el-fırkatü’n-nâciye’ ve ‘es-sevâdü’l-a’zam’ gibi övgü ifade eden isimlerin de eklemek mümkündür.

Buraya kadar verilen malumattan tarihî süreç içerisinde konulmuş mezhep isimlerini düşündüğümüzde büyük çoğunluğunun dışardan yergi amaçlı verildiği açıkça görülecektir. Buna en önemli delil, IV./X. asır önemli tarihçilerinden Makdisî’nin(ö.355/966) *el-Bed’ ve’t-târîh* adlı eserinde verdiği şu bilgidir:

“Mu’tezile mensupları tevhîd konusunda kendilerine muhalefet edenlere ‘müşrik’, İlahî sıfatlar konusunda kendilerine muhalefet edenlere ‘müşebbihe’, vaîd konusunda kendilerine muhalefet edenlere ise ‘mürcie’ şeklinde isimler takıyorlardı.”³²

Bu metinden, bir takım mezheplerin gerçekte sadece muhalifler tarafından verilen isimlerden ibaret olduğu şeklinde bir izlenim çıkarmak da mümkündür. Her ne kadar o isim altında bir takım şahıslar ve gruplar sayılmış olsa da, bunlar gerçeği yansıtmamaktadır. Bu da, daha önce işaret edildiği gibi mezhep sayısının gerçek dışı bir takım isim ve lakaplarla abartıldığı şeklindeki tespiti doğrulamaktadır.

EHL-İ SÜNNET TOPLULUĞUNA VERİLEN İSİMLER

Ehl-i Sünnet’i tek parça bir yapı olarak düşünmek oldukça zordur. ‘Selef’ dediğimiz sahâbe, tâbiîn ve tebeüttâbiîn dönemindeki siyasî ayrılıkları göz ardı edersek en

²⁸ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri), Beyrut 1412/1992, s. 603.

²⁹ Türk Dil Kurum tarafından yayınlanan *Türkçe Sözlük*’te ‘lakap’ şöyle tanımlanır: “Bir kimseye veya bir aileye kendi adından ayrı olarak sonradan takılan, o kimsenin veya ailenin bir özelliğinden kaynaklanan ad.” (lakap md.). Aynı yerde ‘lakap takmak’ ise “bir kimseye onun bir özelliğini belirtecek bir ad vermek” şeklinde tanımlanır.

³⁰ İnsanların isimleri her zaman lakap ve künyelerinden önce gelir. Doğduğunda ona önce bir isim takılır ardından lakap ve künyesi ortaya çıkar. Ebü’l-Bekâ, a.g.e., s. 603.

³¹ Makdisî el-Beşârî, Ahsenü’t-tekâsim, s. 37.

³² Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, V, 142.

azından inanç alanında 'tek parça' yapıdan bahsetmek mümkün olabilir. Ancak Hasan-ı Basrî'nin ders halkasındaki Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in başını çektiği 'Mu'tezile' ile Katade'nin başını çektiği 'Ehl-i hadîs' arasındaki ayrılık tabiîn döneminden itibaren inanç alanında da bir çatlamanın başladığının göstergesidir. Öte yandan tebeüttâbiîn döneminde Ehl-i Rey'in temsilcisi Ebû Hanife ile Ehl-i Hadîs'in temsilcisi Evzaî arasındaki ihtilaf kayda değerdir. Bununla birlikte Ebû Hanife ile Medine imamı Malik b. Enes arasındaki nispeten sıcak ilişki göz önüne alındığında, Evzaî ile olan ihtilafın Emevî siyasetinin bir parçası olabileceği de akla gelmektedir. Çünkü Evzaî'nin Şam'da Emevî idarecilerinin yanında yer almasına karşın Ebû Hanife'nin daha çok onların sertlik yanlısı ve asabiyet rengi taşıyan politikalarına muhalif bir çizgi takip ettiği bilinmektedir.

Mihne uygulaması ile birlikte Ehl-i Sünnet arasındaki çekişme ve çatlak hem mahiyet değiştirmiş hem de derinleşmiştir. Bu dönemde ihtilaf bir yandan Abbasî iktidarı yanında yer alan Hanefilerle muhalif tarafı temsil eden Hanbeliler ve Ehl-i Hadîs'ten müteşekkil muhafazakar kesim arasında, öte yandan ise itikadî ilke ve problemlere aklî izah getirme çabası içerisinde olan İbn Küllâb, Haris el-Muhâsibî gibi dönemin Sünnî alimleri ile anılan muhafazakar kesim arasında cereyan ettiği görülür. Bu, Ehl-i Hadîs ve Selefîyye ile birer kelim ekolü olan Mu'tezile, Eş'ariyye ve Matürîdiyye arasında günümüze kadar devam eden 'kelamcı-hadisçi ihtilafı'dır.

Anılan parçalı yapı içerisinde Ehl-i Sünnet topluluğu için tarih boyunca birçok isim kullanılmıştır ve hâlen de kullanılmaktadır. Bu isimlerin bir kısmı bütün bir topluluğu ifade ederken bir kısmı topluluk içindeki bir veya birkaç alt mezhebe işaret etmektedir. Mezheplere konulan veya verilen isimleri o mezhepler için birer 'tanıtıcı/tanımlayıcı' sıfat olarak da değerlendirmek gerekir. Sözgelimi, 'ehl-i sünnet' bir mezhep ismi olmakla birlikte aynı zamanda söz konusu mezhebin 'sünnet' etrafında oluşmuş bir bütünlük ve fikir örgüsü olduğunu da beyan etmektedir. Bunun gibi diğer isimler de, isim olarak bir mezhebe işaret ederken aynı zamanda mezhebin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir.

Ehl-i Sünnet mezhebinin övgü isimleri içerisinde öne çıkanları, ashâbü'l-hadîs, ehlü's-sünne, ehlü'l-cemaa, ehlü's-sünne ve'l-cemaa, ehlü's-sünne ve'l-adl, es-sevâdü'l-a'zam, el-fırkatü'n-nâciye, ehlü'l-hak, ehlü'l-hüdâ şeklinde saymak mümkündür. Yergi isimleri olarak ise, bütününe yönelik olarak 'sıfatiyye, müşebbihe, mücbire; alt mezheplere yönelik Hanbeliler için 'haşviyye, müşebbihe ve mücessime'; Hanefiler için 'mürchie' gibi isimler kullanılmaktadır.

ÖVGÜ İSİMLERİ

'Ehlü's-sünne' Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve sözlerine sıkı sıkıya bağlı olan gruplar tarafından sahiplenilmiş bir isimdir. Ancak bu ismin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusu henüz açıklığa kavuşturulmuş değildir. Muhammed b. Sîrîn (ö.110/729) tarafından 'sâhibü's-sünne' veya 'ehlü's-sünne' şeklinde kullanıldığı şeklinde rivayetler bulunmakla³³ birlikte bu kadar erken bir tarihte bu ifadenin kullanılmış olması ihtimali zayıf görünmektedir. Hicrî I. asrın sonu veya II. asrın başlarında vefat etmiş olan Hâricî müellif Sâlim b. Zekvân'a nispet edilen *Sîre*'de ise 'sünnet' ve 'bid'at' kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Ona göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Hz. Peygamberin sünnetini takip ederken Hz. Osman döneminde

³³ Dârimî, Mukaddime, I, 112; Hatib el-Bağdâdî, el-Kifâye, 122.

bid'atlar zuhur etmiş ve o, Hz. Peygamberin sünnetinden yüz çevirmiştir.³⁴ Bunların yanı sıra 'ehlü's-sunne' ifadesinin Hicri II. asrın başlarında vefat etmiş olan Hasan-ı Basrî tarafından da kullanılmıştır.³⁵ Bu durumda bu kavramın ikinci asırdan itibaren kullanılmaya başladığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Çünkü yukarıda geçtiği gibi Dârimî'nin *Sünen*'inde Hasan-ı Basrî'nin kullandığının ifade edilmesi ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-zenâdika* adlı eserinde geçmesi³⁶ bu kavramını o çağda yaygınlık kazandığının açık delilidir. Ehlü's-sünne kavramının rastlandığı en eski kaynaklardan biri de, Ebu Hanife'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği *Risale*'dir. *Risale*'de Ebu Hanife, kendisine 'mürchie' diyenlere karşı 'Ehlü's-Sünne ve'l-Adl=Sünnet ve Adalet Taraftarları'ndan olduğunu beyan eder. Aslında söz konusu ifadede o dönemde bu ismin bilinen ve kullanılan bir isim olduğunu çıkarmak da mümkündür. Yazılan bir 'mektup' olduğuna göre, muhatabın bu ismin mana ve mahiyetini biliyor olması gerekir. Aksi takdirde, Ebû Hanife anlamsız bir hitapta bulunmuş veya kendisine sadece anlamını kendisinin bildiği bir isim yakıştırmasında bulunmuş olur. Ancak 'Adl=Adalet' kısmının daha sonraki dönemlerde kullanıldığı henüz tespit edilmiş değildir. Muhtemeldir ki, Mu'tezile'nin kendisine nispet ettiği 'Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd=Tevhid ve Adalet Taraftarları' isminde 'adalet' kelimesinin geçiyor olması Ehl-i Sünnet'in bunu terk etmesine sebep olmuş olabilir. Bunun yerine 'ehlü's-sünne' ismi ile 'cemaat taraftarları' anlamında 'ehlü'l-cemaa' isimlerinin birleşmiş şekli olan '*ehlü's-sünne ve'l-cemaa*' isminin yaygınlaştığı görülür. 'Ehlü's-sunne' şeklindeki kullanım Ahmed b. Hanbel'in telifleri içinde geçmektedir.

Ehl-i Sünnet adlandırmasının kimleri veya hangi grupları kapsadığı konusunun ise daha sonraları gündeme geldiği görülür. Sözelimi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkindî (ö.342/953) Ehl-i Sünnet'in çerçevesini "Nebiler ve rasuller yolu, onları takip eden sahabe ve onlara tabi olan alimler, müçtehidler, zahitler ve âbidler yolu" şeklinde çizer.³⁷ V. asır Hanefî alimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî (ö.493/1100) ise bu çerçeveyi biraz daha netleştirerek Sünnî grupları yedi mezhep şeklinde tespit eder ve şöyle sıralar: Fakihler (Fukahâ), Kıraat alimleri (Kurrâ), Sufiler, Ashâbü'l-Hadîs, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçileri, Eş'arî mezhebine bağlı olan Şafiîler, son olarak Ebû Muhammed el-Kattân'ın taraftarları olan Küllâbiyye. Akabinde birkaç mesele dışında bu gruplar arasında ihtilaf olmadığını eklemeyi de ihmal etmez.³⁸ Öte yandan 485/1092 tarihinde Gazne'de *Beyânü'l-edyân* adıyla Farsça bir fırak kitabı yazan Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî adlı bir Hanefî alimi Sünnî mezhepleri Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey olarak ikiye ayırmakta ve Davudiyye (Zahirilik), Şafiyye, Malikiyye, Hanbeliyye ve Eş'ariyye'yi

³⁴ Sâlim b. Zekvân, *Sîre (The Epistle of Salim b. Dhakwan)*, P. Crone and F.W. Zimmermann), Oxford, New York 2001, s. 76-82. (Bu tür kaynaklarda 'bid'at' karşılığında kullanılan 'sünnet' kavramının Hz. Peygamberin sözlerinden çok 'uygulaması' anlamında kullanıldığını da göz ardı etmemek gerekiyor. Bu konuda bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 161-165).

³⁵ Dârimî, *Sünen*, "Maddime" 23.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (Ali Sami en-Neşşâr-Ammar Cem'î et-Tâlibî, *Akâidü's-selef* içerisinde), İskenderiye 1971, s. 96.

³⁷ Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul ts. Yasin Yayınları, s.99. Hakîm es-Semerkindî, aynı eserinde, mensubu bulunduğu Sünnî çizgide olanların isimlerini sahabeden başlamak üzere dönemindeki fakihler, zahidlere kadar tek tek verir. Böylelikle mezhebin kimlere dayandığı ve kimler tarafından temsil edildiğini göstermek ister. bk. a.e., s. 79-85.

³⁸ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 242.

Ehl-i hadîs grubu kapsamında değerlendirirken, Ehl-i Rey'in sadece Hanefiyyeden ibaret olduğunu belirtir.³⁹ Eş'arî cephede de kapsam belirleme çabasının IV. ve V. asırlarda başladığı gözlenmektedir. Sözelimi Eş'arîlerin önde gelenlerinden ve fırak edebiyatı müelliflerinden Abdulkâhir el-Bağdâdî, "Ehl-i Sünnet'in çerçevesini, Sünnî mütekekkimler, fakihler, muhaddisler, Arap dilcileri, kıraat ehli, müslüman mücahitler, Ehl-i sünnet tarafında yer alan avam tabakası" şeklinde sekiz sınıf olarak tespit eder.⁴⁰ Bazı 'bid'at' kategorisi içerisinde değerlendirilen mezheplerin Sünnî gruba dahil edenler de çıkmaktadır. Sözelimi, Eş'arî ve Matürîdîlerin çoğunluğu tarafından bid'at grupları içerisinde sayılan Kerrâmiye mezhebi Hanefî olan ünlü coğrafyacı Makdisî el-Beşşârî tarafından Sünnî gruplardan biri olarak görülmektedir. Ona göre Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hadîs ehline mensup olanlar eğer dini hususlarda bir aşırılık göstermiyorlarsa Sünnî kabul edilmesi gerekir. Kerrâmîler de onun kanaatine göre Hanefî mezhebine mensup zühd ve takva sahibi bir gruptur; bu yönleri ile de Sünnî grup içerisinde değerlendirilmesi gerekir.⁴¹

'Topluluk taraftarları' anlamındaki 'ehlü'l-cemaa', özellikle Ehl-i Sünnet' tarafından en çok tercih edilen isimler arasındadır. Bu tercihe gidilmesine yetmiş iki fırka hadisinde geçen ve fırka-i nâciyeyi 'topluluk' (el-cemaa) şeklinde tayin eden ifadelerin çok büyük etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Anlamı buna yakın olan ve yine yetmiş iki fırka hadislerinin bazılarında geçen 'es-sevadü'l-a'zam' ifadesi de mezhep ismi olarak aynı saikle tercih edilir. Bilhassa Sünnî olan Hanefî ulema III. ve IV. asırlarda bu iki ismi ön plana çıkardılar. Bunlar içinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö.333/994) önce yaşamış olan Ebu Mutî Mekhûl en-Nesefî (ö.318/990) 'ehlü'l-cemaa' ismini öne çıkarırken Mâtürîdî'nin arkadaşı olan Hakîm es-Semerkindî (ö.342/953) 'es-sevadü'l-a'zam'ı yazdığı Ehl-i Sünnet'in itikat esaslarını işlediği kitabına isim olarak verdiği görülür.

Ashâbü'l-hadîs ismi ise nispeten daha önceleri kullanılmakla birlikte kapsamının önceki iki isme göre daha dar tutulduğu görülür. Müslüman toplum içerisinde ilk kullanımının hadis tedvini ile başladığı kuvvetle muhtemeldir. Anılan iki isimden daha önce kullanılması da bu nedenden olsa gerektir. IV./X. yüzyıl müelliflerinden Harizmî'nin (ö.387/997) 'ehl-i sünnet' ifadesi yerine 'ashâbü'l-hadîs' adını kullandığı, ancak kapsamını Malikiyye, Şafiyye, Hanbeliyye ve Davudiyye (Zahiriye) ile sınırlandırdığı görülür. Ehl-i Sünnet içerisinde sayılan Hanefîleri, Mürcie içerisine dahil etmesi ile Sünnî kelam mezheplerinden olan Eş'ariyye ve Küllabiyye'yi Müşebbihe'den sayma yoluna gitmesi de ilginçtir.⁴² Benzer tavır gösteren İbn Hazm (ö.456/1064) da, merkez görüş olarak sahabe, tabiîn ve ashâbü'l-hadîsin yolunu gösterir; bunların dışında kalanları 'ehl-i bid'at' olarak niteler.⁴³ Eş'arî ise, bu ismi bazen 'ashâbü'l-hadîs' şeklinde kullanırken bazen ehlü'l-hadîs şeklinde kullanır; görüşlerini genişçe anlattığı yerde ise 'ehlü'l-hadîs ve's-sünne' şeklinde vermeyi tercih eder.⁴⁴ Sufîlerin önde gelenlerinden olan Abdulkahir el-Gîlânî, 'ashâbü'l-hadîs' ismini Ehl-i Sünnet'in yegane

³⁹ Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubedullah el-Hüseynî el-Alevî, *Beyânü'l-edyân* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, XIX/1, Kahire 1957, s. 11-58.

⁴⁰ Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 313-318.

⁴¹ Makdisî, a.g.e., s. 315.

⁴² Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 18-21.

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV, 227.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5, 172, 290-297.

ismi olarak değerlendirir. Ancak aynı yerde hem ‘ehl-i sünnet’ hem de ‘ehl-i eser’ isimlerini Ehl-i Sünnet topluluğuna nispet ederek olumlu anlamda kullanması çelişki gibi görünmektedir.⁴⁵ Onun ashâbü’l-hadîs’ ismi lehindeki tercihi, içerisinde yer aldığı veya almak istediği Ashâbü’l-Hadîs’ topluluğunu öne plana çıkartmak şeklinde değerlendirilebilir.

Kurtuluşa eren fırka anlamına gelen *fırka-i nâciye* (*el-fırkatü'n-nâciye*), ‘Yetmiş İki Fırka Hadîsi’nde geçmekte, bu yüzden de her fırka mensubu bulunduğu fırkanın fırka-i nâciye olduğunu iddia etmektedir. Ehl-i sünnet de bunların başında gelmektedir. Genelde Sünnî alimler ehl-i sünnet kavramı ile fırka-i nâciye kavramını aynı kapsamda düşünmektedirler. Diğer bir deyişle onlara göre ehl-i sünnet kavramının kapsamı ne ise fırka-i nâciye’nin kapsamı da odur. Sözelimi Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-nihal* kitabını yarı te’lif şeklinde Türkçe’ye tercüme eden Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö.1070/1659) bu kavram ile Ehl-i Sünnet ve’l-cemaatin kastedildiğini belirttikten sonra kendi zamanındaki örf-i nâsda, fırka-i nâciye kavramıyla Hanefîlerin tabii olduğu Matürîdiyye ile genelde Malikîlerin, Şafiîlerin ve Hanbelîlerin tabii olduğu Eş’ariyye mezhebinin kastedildiğini kaydeder.⁴⁶ Mütercim Asım Efendi de aynı kanaati *Emâlî Kasidesi’ne* yazdığı şerhte ifade eder.⁴⁷ Şu kadar var ki, bazı fırka mensupları özellikle kendi fırkalarının fırka-i nâciye olması noktasında son derece ısrarlı görünmektedirler. Sözelimi, ünlü Eş’arî alimi Adududdîn el-Îcî, fırka-i nâciye’nin sadece Eş’arîler olduğunu iddia ederken⁴⁸, Zeydî alim İbnü’l-Murtaza, sadece Zeydiyye’nin fırka-i nâciye olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹ Horasan Batınîlerinden Ebû Temmâm ise fırka-i nâciye yerine cennetlik fırka isimlendirmesine yer verir ve Cennete girecek söz konusu fırkanın Ehl-i Bâtın (Batınîler) olduğu kanaatini serdedir.⁵⁰

Ehlü’l-hak ve ehlü’l-hüdâ isimlerinin ise daha çok kelam kitaplarında müelliflerce kendi taraftarlarını tebci ve konumlarını sağlam ve sahih göstermek maksadıyla kullanıldığı görüntüsü vermektedir. Özellikle bazı kelamcılar, kendi tercih ettiği ve taraftarlarının benimsediği görüşü verirken ‘kâle ehlü’l-hak=hak taraftarları şu görüşü ortaya koydular’ şeklinde bir ifade kullanırlar. Bazen ‘ehlü’l-hak’ yerine hidayet taraftarları anlamında ‘ehlü’l-hüdâ’ ifadesinin kullanıldığı da görülür. Bu iki ismin kullanılmasının bir başka nedeni ise, ‘ehlü’d-dalâl’ olarak nitelendirilen sapık mezhepler karşısında Ehl-i Sünnet’i hak ve hidayet üzere gösterme çabasıdır. Çünkü mezhepler taksim edilirken iki temel kategori bulunmaktadır: Hidayet üzere bulunanlar ve dalâlet üzere bulunanlar. Zaten fırak edebiyatının doğuş ve yaygınlık kazanmasının nedeni ‘sapık’ kabul edilen fırkaların açıklanması suretiyle ‘hak’ fırkanın korunması ve güçlendirilmesidir. Nitekim fırak edebiyatı kitaplarının mukaddimesinde bu amaç açıklıkla ortaya konulur. Bu çerçeveden olmak üzere V./XI. asır alimlerinden Abdulkahir el-Bağdadî, “hakiki dini ve doğru yolu açıklamayı ve

⁴⁵ Abdulkahir el-Gilânî, *el-Gunye li tâlibi’l-Hak azze ve celle*, Beyrut 1288, s. 71.

⁴⁶ Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Terceme-i Milel ve Nihal* (Mütercim Asım Efendi, *Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî*, eserinin kenarında), İstanbul ts., s. 128.

⁴⁷ Mütercim Asım Efendi, *Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî*, İstanbul ts., s. 8.

⁴⁸ Celaleddin ed-Devvânî, *Celâl* (Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye), İstanbul 1306, s. 4.

⁴⁹ İbn Murtaza, *a.g.e.*, s. 29, 36.

⁵⁰ İbn Temmâm, *a.g.e.*, s. 8

bunları keyfî ve bozuk düşüncelerden ayırmayı⁵¹ hedef olarak belirlerken Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) “batıl olanın özelliklerini açıklamak suretiyle hak ile karışmasını ve muhaliflerin bir takım sapıklıklar sokmasını önlemeyi”⁵² temel amaç olarak aldığı görülür.

YERĞİ İSİMLERİ

Ehl-i sünnete verilen yukarıdaki övgü isimlerinin yanı sıra dışardan yani muhaliflerince verilmiş birçok yergi ismi bulunmaktadır. Abdulkadir el-Gilânî bu isimleri ve isimleri veren muhalif grupları bir arada vermektedir. Onun verdiği bilgiye göre bir takım zındıklar, Ehl-i sünnet topluluğuna zındıklar, ‘haşviyye’; Kaderiye, ‘mücbire’; Cehmiye, ‘müşebbihe’; Râfizîler, ‘nâsibiyye’ şeklinde isimler takmışlardır. Ona göre bu isimlendirmelerinin nedeni onların Ehl-i Sünnete kızgınlıkları, kinleri ve de asabiyet duygularıdır.⁵³ Çekemediklerinden ötürü her fırka, gerçeğe uygun olmayan bir takım isimleri Ehl-i Sünnete verdi diye şikayet eden Hanbelî alim Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, bu isimleri ve nispet edenleri şu şekilde kaydeder: Kullanın fiilleri Allah’ın kaza ve kaderi ile olacağı inancından dolayı Kaderiler, ‘mücbire’; ‘İnşaallah mü’minim’ dediklerinden dolayı Mürcie, ‘şukkâkiyye’; imamın akd ile olacağını kabul etmeleri sebebiyle Rafizîler, ‘nâsibe’; Allah’a sıfat nispet etmeleri dolayısıyla Cehmiyye, ‘müşebbihe’; “Allah Kur’an’ı harf ve ses ile tekellüm etti” demeleri sebebiyle Eş’arîler ‘mücessime; Büyük çoğunluğun (es-Sevadü’l-a’zam) hata üzere birleşmesini caiz görmediklerinden dolayı Batınîler, ‘musavvibe’; namazı terk eden eğer farzietini inkar etmiyorsa mü’mindir görüşünden dolayı Mansuriye fırkası, ‘mürchie’ şeklinde Ehl-i Sünnet topluluğuna isimler taktılar.⁵⁴

Ehl-i Sünnet topluluğunun belirleyici ve ayırt edici ortak paydası durumunda olan ilahî sıfatları kabul etmeleri kelâmî ifade ile ilahî sıfatlar ispat etmeleri dolayısıyla özellikle Mu’tezile tarafından ‘sıfatçılar’ diye anılmışlardır. Burada bu isimlendirmenin yergi ifade etmesi Mu’tezile’nin zata zait kadim bir manayı Allah’a nispet etmeyi itikadî açıdan yanlış bulmalarından kaynaklanmaktadır. Onlara göre Allah’ın sıfatları zatın aynı olup, ayrı bir varlıkları yoktur. Ayrı gerçeklik ispat edenler dinî anlamda yanlış düşmüşler ve Allah’ın zatının yanında ayrı gerçeklikleri bulunan sıfatlar ihdas etmişlerdir. Mu’tezile bu tür sıfat ihdas edenleri ‘sıfatıyye’ ya da ‘ashâbü’s-sıfat’ olarak anmaktadır.⁵⁵ Bu adlandırmanın, daha sonra bizzat kendisi Ehl-i Sünnet’in Eş’arî grubuna mensup olan Şehristânî tarafından da benimsendiği ve kullanıldığı görülür. Ancak o, bu kavramı sıfatları kabul edenlerin ortak paydası şeklinde kullanır. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnetin yanında Kerramiyye ve Müşebbihe de bu ortak paydaya dahildir.⁵⁶

Burada belki bu konuda kısaca açıklayıcı bilgi vermekte yarar vardır. Sıfat etrafındaki tartışmayı ‘kader’ konusu ile Kur’an’ın yaratılmışlığına bağlı bir problem olarak görmek gerekir. Bu problemin iç ve dış olmak üzere iki temel nedeni vardır. İç

⁵¹ Abdulkahir el-Bağdâdî, a.g.e., s. 4.

⁵² Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, a.g.e., s. 11.

⁵³ Abdulkahir el-Gilânî, a.g.e., s. 71.

⁵⁴ Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fî ma’rifeti akaidi ehli’l-edyân* (nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc), Beyrut 1400/1980, s. 61-62.

⁵⁵ Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. Mektebetü’s-sekâfe, s. 108.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 104-130.

neden olarak Emevîlerin, yürüttükleri politikalarını Allah'ın takdiri olarak nitelemek suretiyle 'hoyratça' bir yönetim ortaya koymaları ve geniş kitlenin de kaderci yaklaşımla bu politikayı kabul etmesi üzerine bu görüşün muhalifleri, öncelikle ve özellikle bu anlayışın değişmesi yönünde eğilim belirlemeye yöneldiler. Bu da kader problemi ve buna bağlı olarak sıfat sorununun gündeme gelmesine neden oldu. Hasan-ı Basrî ile dönemin Emevî halifesi arasındaki kaderle ilgili mektuplaşma bunun en açık örneği ve delilidir. Nitekim Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı sorunu da sıfat problemine bağlı olarak ortaya çıktı. Kur'an'ın yaratıldığını ilk ortaya atan Cehm b. Safvan aynı zamanda Allah'ın hakiki anlamda sıfatlarının olmadığını da ileri sürdü. Bu iki anlayışa muhalif olarak sahabeden başlamak üzere kaderi benimseyen, sıfatları ispat eden ve Kur'an'ı Allah'ın kelamı olarak niteleyen bir geniş kitle ortaya çıktı. İşte bu geniş kitleye bu muhalif kesim 'sıfatiyye=sıfatçılar' adını taktılar. Onlar da karşı kesime kaderi reddeden değil de kader konusunda ileri geri konuşanlar anlamında 'kaderiyye' ismini taktılar.⁵⁷

Dış sebepler ise muhtemeldir ki, İslam'ın Irak bölgesine intikali ile birlikte bölgedeki din ve inanç grupları arasında tartışılmakta olan kader konusu; söz/kelam/logos olarak nitelenen Hz. İsa'nın Hıristiyanlıktaki konumu dolayısıyla müslümanlar arasında Allah'ın sıfatları, Hz. Peygamber'in konumu ve Kur'an'ın durumu müslümanlarca da tartışılmaya başlandı. Bu konuların daha çok Irak ve Şam bölgelerinde problem olarak gündeme gelmesi bölge kültürünün söz konusu tartışmaların çıkış ve devamında ciddi anlamda etkisinin bulunduğunu gösterir. Nitekim ilk kelam mezhebi olan Mu'tezile'nin bu konularda görüş ileri sürmesi de, bunun en açık delilidir. Onlara göre Allah'ın sınırlı sayıda sıfatı vardır onlar da zatının aynıdır. Kur'an Allah'ın fiilinin bir sonucu olarak yaratılmış ilahî bir mesajdır. Buna karşın Kur'an ve Sünnettaki bilgilerin zâhirinden hareket etmek suretiyle Mu'tezile aleyhine geniş kitle tarafından büyük bir muhalefet ortaya konuldu. Mu'tezile, hem kendisini ayırt etmek hem de karşı tarafı tanımlamak ve yermek için onlara yönelik sıfatçılar anlamında sıfatiyye lakabını uygun buldu.⁵⁸

Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnete yönelik karşı isimlendirmesi bu noktada kalmadı, sıfatları 'hakiki anlamda ve zata zait birer gerçeklik' olarak ispat etmeleri dolayısıyla onlara yönelik Allah'ı yaratılmışlara benzetenler anlamında '*müşebbihe*' ve hatta Allah'ı cisim sayanlar anlamında özellikle Hanbelîler kastedilerek '*mücessime*' gibi isimleri de taktılar.⁵⁹ Batınîlerin de Ehl-i Sünnete yönelik benzer bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim Küllâbiyye, Eş'ariyye ve Kerramiyye gibi kendilerini Ehl-i Sünnete müntesip sayan fırkalar onlara göre müşebbihe gruplarındandır.⁶⁰ Benzer yaklaşım *Mefârihu'l-ulûm* sahibi Harizmî'de de görülür. Nitekim o da on üç müşebbihe fırkası içerisinde Küllâbiyye, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye'yi de sayar.⁶¹ Makdisî ise 'Ashâbü'l-hadîs' dediği Hadîs ehlini müşebbihe fırkaları içerisinde gösterir.⁶²

Allah'ın aleme her an müdahale etmesi anlamına gelen ilahî sıfatları kabul etmeleri ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına inanmaları, insan iradesinin

⁵⁷ Cağfer Karadağ, *Bakillâniye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 75-89, 129-138.

⁵⁸ a.e., a.yer.

⁵⁹ İbn Murtazâ, a.g.e., s. 24.

⁶⁰ Ebû Temmâm, a.g.e., s. 52-55.

⁶¹ Harizmî, a.g.e., s. 20.

⁶² Makdisî, el-Bed' ve't-tarih, V, 141.

sınırlandırılması anlamına geliyordu. Muhaliflerce bu durum insan iradesini yok sayma ve insanı belirlenmiş ve tayin edilmiş gidişata uymaya mecbur kılma şeklinde anlaşıldı. Bundan dolayı da insanı belirlenmiş bir programa uymaya mecbur kılanlar veya kılınmasına inananlar anlamında özellikle Ehl-i Sünnet camiasına 'mücbire' ismi nispet edildi.⁶³

Bunların dışında Ehl-i Sünnet'in bir grubu olan Ebû Hanife ve taraftarları, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemeleri, 'ikrâr' ile 'tasdîk'i iman için yeterli görmeleri bazı gruplar tarafından günahları hafife almak olarak değerlendirildi ve bu gerekçe ile 'mürctie' nitelemesinde bulunuldu.⁶⁴ Eş'arî alimlerinden Şehristânî ve Cürcanî (ö.816/1413) aksi bir iddia ortaya atar ve Haricîler ve Mu'tezile'nin iman ve kader gibi konularda kendi düşüncelerine muhalif olanlara yönelik 'mürctie' şeklinde lakap takmış olmaları ihtimaline dikkat çekerler; Ebû Hanife'nin Mürctie'den sayılmasının da iftira olduğunu dile getirirler.⁶⁵ İbn Hazm ise Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürctie'den sayar. Başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bakıllanî, Simnânî ve İbn Fûrek'in isimlerine yer verir; İbn Küllâb el-Basrî'yi de bunlara dahil eder.⁶⁶ Ebû Hâtim er-Râzî ise üç çeşit mürctieden bahseder: Cehm b. Safvân'ın başını çektiği Horasan mürctiesi, Gaylân ed-Dimeşkî'nin başını çektiği Şam mürctiesi ve Gays b. Amr el-Mâsûrî'nin başını çektiği Irak mürctiesi. Ebû Hanife ve benzerleri de bu son mürctie grubuna dahildir.⁶⁷ Hanbelî fırak yazarı Seksekî ise imanın sadece kalp ile olacağını kabul edip dil ile ikrarı ve fiilî ameli geciktirenleri mürctie olarak niteler.⁶⁸ Bu nitelemenin altına imanın kalp ile tasdîk olduğunu benimseyen Eş'arîler ve Matürîdîler de girer.

Mu'tezile, Batınîler, Hanefîler ve Sünnî kelimciler, Ehl-i Hadîs'in ve Hanbelîlerin kendilerine yönelik sert muhalefetine karşılık onlara dolgu türü ilgisiz malzeme ile uğraşan, anlamsız ve boş sözler sarf edenler anlamında 'haşviyye' ismini nispet ettiler. Çünkü 'haşviyye' kelime itibariyle pamuk ve yün gibi dolgu maddesi anlamına gelen 'haşviyye' veya işe yaramayan çalı çırpı, çerçöp anlamına gelen 'haşve' kelimesine⁶⁹ nispet harfi eklenmek suretiyle elde edilmiştir. Bu anlamda Hanbelîlere ve bazı Hadisçilere 'haşviyye' denmesinin sebebi, nasların zahirine takılarak gerçek anlamını görememeleri ve deyim yerindeyse 'gereksiz ve işe yaramayan bir takım materyalle' uğraşmaları nedeniyledir.⁷⁰ Hanefîlerden Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî, özellikle Hadis Ehli'ni hadislerin farz bildiren ile sünnet bildirenlerini, sakındıran ile teşvik için olanlarını, nâsih ile mensûhlarını ayırt etmeksizin ve üzerinde düşünmeksizin hepsini tek bir kategoride değerlendirmekle suçlamakta ve onları 'haşviyye' ismi altında zikretmektedir.⁷¹ Ayrıca onun, 'müşebbihe ve 'eseriyye' isimlerini de Hanbelîler ve

⁶³ İbn Murtazâ, a.g.e., s. 23-24.

⁶⁴ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne* (nşr. Abdullah Selûm es-Sâmarrâî), Bağdat 1982, s. 263; Ebû Temmâm, a.g.e., s. 84; İbn Murtazâ, a.g.e., s. 113-114.

⁶⁵ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, I, 164; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, III, 293.

⁶⁶ İbn Hazm, a.g.e., IV. 2004-227.

⁶⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, a.g.e., s. 268-269.

⁶⁸ Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, a.g.e., s. 17.

⁶⁹ Mütercim Asım, Kamus Tercemesi, İstanbul 1276, III, 796 (haşv md.).

⁷⁰ İbn Murtazâ, a.g.e., s. 114-115.

⁷¹ Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî, a.g.e., s. 121-122.

benzer düşünenlere yönelik kullandığını söylemek mümkündür.⁷² IV./X. asır müelliflerinden İbn Nedîm, İbn Küllâb ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi isimleri 'mücbire' ve 'haşviyye' isimleri ile niteler.⁷³ Öte yandan Batınî alim Ebû Temmâm, Ehl-i Hadis fırkalarının üçüncüsü olarak ele aldığı Hanbelileri daha sözünün başında 'haşviyye' olarak niteler.⁷⁴ İbnü'l-Murtazâ ise 'haşviyye'ye mensup olanlar arasında, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Rahuveyh gibi meşhur hadisçileri sayar.⁷⁵ Ebû Muhammed el-irâkî el-Hanefî, 'haşviyye' mensuplarının Ahmed b. Hanbel taraftarları şeklinde kendilerini tanıttıkları bilgisini verir.⁷⁶ Bununla birlikte Hanbeli alim Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, 'haşviyye'yi Hanbelîleri söz konusu etmeksizin mücessime gurupları olduğunu ileri sürer.⁷⁷

Şüphe içerisinde olanlar anlamına gelen 'şukkâk' adlandırması da yine çoğunluğu Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan imanın artıp-eksilmesini kabul eden ve şehâdet getirmek suretiyle iman etmiş bir kişiyi 'umulur ki mü'mindir' diye tereddütle karşılayanlara yönelik kullanılır.⁷⁸ 'İnşallah mü'minim' demek suretiyle imanda istisnayı kabul edenler de bu kapsama dahil edilmektedir. Bu şekilde davrananlar ihtiyatlı yani her emrin son merhalede Allah'ın iradesine bağlı olduğu düşüncesiyle hareket ederken, muhalifleri bu ihtiyatlı durumu tereddüt ve şüphe olarak yorumlamakta ve onlara yönelik yergi içeren 'şüpheciler' anlamında 'şukkâk' ismi dışardan bir isim olarak verilmektedir.

SONUÇ

"Dinlerini parçalayanlar gruplara ayrıldılar. Her grup kendi yanındaki ile seviniyordu." er-Rum 30/32.

"İşlerini aralarında parçalayıp çeşitli kitaplara ayırdılar. Her grup kendinde olan ile seviniyordu." el-Mü'minûn 23/53.

Hız Peygamberin vefatı ve bunu takip eden süreçte, müslüman topluluğun siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmelere paralel olarak bir değişim ve gelişme ile karşı karşıya kalması, topluluk içinde bazı problemlerin zuhuru sebeptir. Problemlere çözüm arayışları hem yeni problemlerin doğmasına hem de görüş ayrılıklarının gün yüzüne çıkmasına neden oldu. Dolayısıyla henüz sahabe döneminde gruplaşmalar meydana geldi. Gruplar arasındaki düşünce ve çıkar çatışmaları fiilî çatışmaları beraberinde getirdi ve Hz. Osman ile Hz. Ali döneminde istenmeyen can ve mal kayıplarına yol açtı. Zaman, görüş ayrılıklarını hem perçinledi hem de derinleştirdi.

Ortaya çıkan her grup kendi görüşlerinin isabetli diğerlerinin ise batıl olduğu iddiasında bulundu. Kendisini diğerinden ayırmak için öncelikle muhalifine ardından kendisine isimler verdi. Muhalifine isim verirken onu tanımlamayı ve gözden düşürmeyi sağlayacak ifadeler kullanmaya özen gösterdi. Buna karşılık kendisine övgü ifade eden ve başkalarına cazip gelecek isimler buldu.

İsimlendirmelerde bilgi, siyaset ve sayısal açıdan güçlü olanlar daha etkili oldu-

⁷² a.e., s. 120-121, 122-123.

⁷³ İbn Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramadân), Beyrut 1415/1995, s. 223-225.

⁷⁴ Ebû Temmâm, a.g.e., s. 38.

⁷⁵ İbn Murtazâ, a.g.e., s. 24.

⁷⁶ Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasan el-irâkî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka* (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara 1961, s. 84.

⁷⁷ Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, a.g.e., s. 20.

⁷⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, a.g.e., s. 268.

lar. Sözelimi ilk dönemlerde siyasî destek ve sayısal çoğunluk ile güçlü olan Muaviye taraftarları diğerlerini tanımlama yoluna giderken, sayısal çoğunluk ve merkezde yer alma avantajını kullanan Hicaz bölgesi ve onun hinterlandında yer alan ulema diğerlerine yönelik tanımlayıcı ve yerici isimler verme yoluna gittiler. Hâriciler ve Mu'tezile isminin ortaya çıkış sürecinde bunu görmek mümkündür. Aynı davranışı Hâriciler ve Mu'tezile'nin baş muhalifleri olan Ehl-i Sünnet topluluğuna yönelik ortaya koydukları da ayrı bir gerçektir.

Burada, "ismin önemi nedir, gruplar neden kendilerine ve muhaliflerine isim vermişlerdir?" sorusu sorulabilir. Allah'ın Adem'i yarattığında öncelikle ona isimleri öğretmesi ve bunun onu itibar açısından diğer varlıkların önüne geçirmesi⁷⁹, ismin ve isimlendirmenin önemine işaret olsa gerektir. Öte yandan bir insanı ya da grubu tanımlamak ve yermek için lakap üretmenin yanlışlığına ve kötülüğüne dikkat çeken "...birbirinizde kusur aramayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın..."⁸⁰ mealindeki ayet, isim koymaya/lakap takmaya dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Nitekim Cahiliye insanları da taptıkları putlara önce isim veriyorlar sonra isimlerinin arkasında önemli anlamlar olduğunu vehmederek kendilerine inanç oluşturuyorlardı. Halbuki onların taptıkları şeyler içi boş isimlerden ibaretti. Kur'an'da Hz. Yusuf'un ağzından aktarılan "Kendinizin ve babalarınızın verdiği bir takım isimlere tapıyorsunuz. Halbuki onların gerçekliği hakkında Allah size bir delil de indirmedir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O sadece kendisine tapınılmasını istedi..."⁸¹ mealindeki ayet hem ismin önemine hem de ismin insanı nasıl etkilediğine ve peşinden sürüklediğine dikkat çekmektedir.

Kişilerin ve grupların birbirine bu şekilde verdiği isim ve lakaplar, tanımlayıcı ve tanıtıcı bir fonksiyon icra etmesinin yanı sıra mezhep sayılarında da yapay bir artışa sebebiyet vermektedir. İslam tarihi boyunca hem kendi düşünce ve taraftarlarını hem de muhalif kesimi isimlendirenlerin, bunun bilincinde olduğu aşikârdır. Bu gün dahi muhalif kesimler birbirlerini suçlamak, aşağılamak için çeşitli tanımlama yollarına gitmektedirler. Kendilerine yönelik kötü ve kötüyeyici isim ve lakapları bertaraf etmek için de savunma ve tezkiye yoluna başvurmaktadırlar. Bu da insanın bir özelliği olsa gerektir. İnsanın her özelliğinde olduğu gibi, bu özelliğini de, yergi şeklinde kullanılması kötü, övgü şeklinde kullanılması ise iyidir. Öyle görünüyor ki, dini, mezhebi ve düşüncesi ne olursa olsun insan var olduğu sürece, bir takım isim ve lakaplarla karalananlar ve aklanmaya çalışanlar hep olacaktır.

⁷⁹ el-Bakara 2/31.

⁸⁰ el-Hucurât 49/11.

⁸¹ Yusuf 12/40.

73 FIRKA HADİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ahmet KELEŞ*

A SURVEY ON THE TRADITION OF SEVENTY THREE DIVISIONS

This article is about the narrations which inform us that Muslims would be 73 groups after the Prophet Muhammed (pbuh). These narrations are very well-known by Muslim tradition. We have studied these narrations from the point of whether they are sound narrations or not by applying the method of text criticizing. We have also examined their narrations' features in the Hadith Literatures.

GİRİŞ

İslam kültüründe, Hz. Peygamber'in (a.s.), kendisinden sonra ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiğiine dair genel bir inanç mevcuttur. Bu inancın nedeni, hadis edebiyatında konuyla ilgili oldukça fazla rivayetin bulunmasıdır. Rivayetlerin bu derece yayılması nedeniyle, hemen hemen her Müslüman'ın bu hadisin anlamından haberdar olduğu söylenebilir. Bu tür rivayetler, bir taraftan, tarih boyunca meydana gelmiş olan ayrılıkları meşrulaştırıcı bir misyon üstlenirken, diğer taraftan da Müslümanlar için olumsuz bir anlam taşımakta, birlik ve beraberliğe karşıt bir olgu olarak gözükmektedir. Anlaşılması, yorumlanması ve kendisinden hüküm çıkarılması itibarıyla, İslam tefekkür geleneğinde oldukça önemli bir yeri olan "73 fırka" hadisinin, Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespit edilmesi son derece önemlidir. Bu tür rivayetlere eserlerinde yer veren muhaddisler, kendi dönemlerinin koşulları içinde ve yine kendilerince bir rivayetin sıhhati için gerekli olan şartları göz önünde bulundurarak hadis hakkında *tashiḥ* işlemi yapmışlardır. Bu durum, bizim rivayetlere farklı bir bakış açısıyla yaklaşmamıza ve metin tenkidi yapmamıza mani değildir. Yapacağımız inceleme, nakledilen rivayetlerin Hz. Peygamber'in misyonu ile ne derecede uyumlu olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Makalemizde, önce konuyla ilgili rivayetleri vereceğiz daha sonra bu rivayetleri muhtevalarına (mesajlarına) göre sınıflandıracamız ve ayrı bir başlık altında ise, sınıflandırılan bu rivayetlerin metin tahlillerini yaparak kendi kanaatlerimizi belirtmeye çalışacağız.

I- 73 FIRKAYLA İLGİLİ RİVAYETLER

73 Fırkayla ilgili rivayetler anlam/muhteva bakımından şu şekilde sınıflanabilir:

* Doç.Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. akeles@dicle.edu.tr

A- ÜMMETİN ÇEŞİTLİ FIRKALARA AYRILACAĞINI HABER VEREN RİVAYETLER

Bu grupta yer alan rivayetler, Müslümanların sadece 73 fırkaya ayrılacağını bildirmektedir, ancak bu fırkaların durumlarına ilişkin herhangi bir bilgi içermemektedirler.

Ebû Hureyre (58/677)'den rivayet edilmiştir:

“Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar da 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.”¹

Aynı rivayet Tirmizî'de şu lafızlarla rivayet edilmiştir:

“Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar da bir o kadar fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.”²

İbn Mâce ise aynı rivayeti,

“Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar, benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.”³ şeklinde nakletmiştir.

Görüleceği üzere bu tür rivayetlerde, sadece ümmetin kaç fırkaya ayrılacağından söz edilmiştir.

B- HANGİ FIRKANIN CENNETLİK VEYA CEHENNEMLİK OLDUĞUNU BİLDİREN RİVAYETLER

Bu grupta yer alan rivayetler, 73 fırkadan sadece bir fırkanın Cennet'e girip diğerlerinin Cehennemlik olduklarını ifade etmektedir. Ancak, Cennet'e girecek olan fırkayla ilgili herhangi bir açıklama ve ayrıntı yoktur.

Muaviye b. Ebî Süfyan (60/679)'dan nakledilmiştir:

Hz. Peygamber (a.s.) bir gün ashabının arasındayken ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: “Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i kitap olanlar 72 fırkaya bölündüler. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si Cehennemde, *biri Cennette* olacaktır.”⁴

Enes b. Mâlik (93/711)'ten şu hadis nakledilmiştir:

“İsrâil oğulları 72 fırkaya ayrılmışlardır. Siz de bir o kadar fırkaya ayrılacaksınız. *Biri hariç* diğerleri cehennemdedir.”⁵

C- CENNET'E GİRECEK FIRKAYI TAVSİF EDEN RİVAYETLER

Bu grupta yer alan rivayetler ise, Cennet'e girecek fırkanın adını vermekte ve onu tavsif etmektedir. Bu rivayetlere göre, mevcut fırkalardan hangisinin Cennet'e gireceği bellidir. Diğerleri ise cehennemliktir.

Muaviye b. Ebî Süfyan rivayet etmiştir:

“Dikkat ediniz! Sizden önceki kitap ehli 72 fırkaya ayrıldı. Bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si Cehennemde, biri Cennette olacaktır. Bu da

¹ Ebû Dâvud, Süleyman es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Sünne, 1 (H. No: 4596); Hâkim en-Nisâburî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, İlim (H. No: 441); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1355, X, 208; Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkira fî'l-Ehâdisi'l-Müşehira*, Beyrut 1986, s. 216.

² Tirmizî, Ebû İsâ, İman, 18, (H. no: 2640). Ayrıca bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, (H. No: 442); İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî, *el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (H. No: 6696).

³ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, Fiten, 17, (H. No: 3991)

⁴ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman, Dâru İhyâi Sünneti'n-Nebeviyye tsz. *Sünen*, Siyer, 75.

⁵ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, Tahran tsz. *Müsned*, III, 120.

cemaattir. Ümmetimin içerisinde bir takım topluluklar çıkacaktır ki onlar, kuduz hastalığına yakalanan bir insanın, bu hastalığın tüm damar ve mafsallarına sirayet etmesi gibi heva ve hevesleri de onlara öyle sirayet edecektir.”⁶

Enes b. Mâlik’ten şu hadis nakledilmiştir:

“İsrail oğulları 71 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Onlardan birisi hariç diğerleri Cehennem’e gireceklerdir. O fırka da *cemaattir*.”⁷

Yine Enes b. Mâlik’ten şu rivayet nakledilmiştir:

“İsrail oğulları 71 fırkaya bölündüler. Bunlardan 70’i Cehennem’e gitti ve sadece biri kurtuldu. Benim ümmetim 72 fırkaya ayrılacak ve 71’i Cehennem’e gidecek ancak biri kurtulacaktır. Dediler ki; Ey Allah’ın Rasûlü o kurtulanlar kimlerdir? Rasûlullah: *Cemaattir, cemaattir*, buyurdu.”⁸

Abdullah b. Amr (65/684)’dan rivayet edilen bir hadis ise şöyledir:

“İsrail oğullarının başına gelen benim ümmetimin de başına gelecektir. Öyle ki onlardan birisi alenî olarak annesine gelmek istese (zina etse) benim ümmetimden de bunu yapan olacaktır. İsrail oğulları 72 fırkaya bölündü. Benim ümmetim 73 fırkaya bölünecektir. Onlardan biri hariç hepsi ateştedir. Dediler ki; O tek kurtulan millet kimdir? *Ben ve ashabımın buldukları şey üzerine olanlardır*.”⁹

D- CEHENNEM’E GİRECEK FIRKAYI BİLDİREN RİVAYETLER

Yukarıdaki hadislerin hilafına, 73 fırkadan sadece bir tanesinin Cehennem’e gideceğini diğerlerinin ise Cennetlik olduklarını bildiren rivayetler de vardır:

“Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunların 72’si Cennette biri ise ateştedir.”¹⁰

Bu rivayeti Makdisî (388/988), senet zikretmeden nakletmiştir.

“Ümmetim 70 fırkaya bölünecektir. Birisi hariç hepsi cennettedir. Dediler ki; Onlar kimler Yâ Rasûlallah! *Zındıkadır*, buyurdular.”¹¹

“Ümmetim 70 veya 71 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan birisi hariç hepsi cennettedir. Dediler ki; Onlar kimler ey Allah’ın Rasûlü! *Zındıklardır*, onlar da *kaderiyedir*.”¹²

Avf b. Mâlik’ten şu hadisi rivayet edilmiştir:

“İsrâil oğulları 71 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim bunu geçecektir. Bunların içinde, *dinde re’yleriyle kıyas yapanlardan* daha zararlısı yoktur. Onlar, haramı helal, helali de haram yaparlar.”¹³

⁶ Ebû Dâvud, Sünne, 1, (H. No: 4597). Yine Muaviye’den nakledilen diğer tarihler için bkz. İbn Hanbel, IV, 102; Hâkim, *Müstedrek*, İlim, 154, (H. No: 443).

⁷ İbn Mâce, Fiten 17, (H. No: 3993).

⁸ İbn Hanbel, III, 145.

⁹ Tirmizî, İman, 18, (H. No: 2641). Hâkim, *Müstedrek*, İlim, (H. No: 444).

¹⁰ Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî, *Ahsenü’l-Tekâsim fî Ma’rifeti’l-Ekâlim*, (nşr. M.J. De Goeje), Leiden 1906, s. 39. Makdisî, Cehennem’e gidecek olan tek fırkanın “Bâtıniler” olduğunu belirtmektedir.

¹¹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs Amma’s-Tehera mine’l-Ahâdis alâ Elsineti’n-Nâsi*, Beyrut 1988, s. 309.

¹² Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-Leâlî’l-Masnûa fî’l-Ehâdisi’l-Mevzûa*, Mısır tsz. I, 248. Aliyyü’l-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru’l-Merfûa fî’l-Ahbâri’l-Mevzûa*, Beyrut 1971, s. 161; İbn Arrâk, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu’s-Şerîa ani’l-Ahbâri’l-Mevzûa*, Mısır 1378, I, 310.

¹³ Hindî, Alâu’d-Din el-Muttakî b. Husamuddin, *Kenzu’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Efâl*, Beyrut 1989, I, 209 (H. No: 1052). Benzer bir rivayet için bkz. a.g.e. (H. No: 1056, 1058).

E- CEMAATE TABİ OLMAYI İFADE EDEN RİVAYETLER

Yukarıda nakletmiş olduğumuz bazı rivayetlerde, kurtuluşa erecek olan fırkanın, *cemaat* olduğu ifade edilmiştir. Bu başlık altında nakledeceğimiz rivayetler ise, fitne ve ayrılık zamanlarında, cemaate dâhil olmayı emretmekte ve Allah'ın rahmetinin cemaatle birlikte olduğunu bildirmektedir. Bu rivayetleri diğerlerinden ayırt eden en önemli özellik, 73 fırkadan bahsedilmeyip genel anlamda fitne ve kargaşadan bahsedilmesidir. Bu rivayetlerin bazıları şunlardır:

İbn Ömer, babasından işittiği bir rivayeti şu şekilde aktarmaktadır: Ömer bize Câbiye'de¹⁴ şu şekilde hitap etti: "Ey insanlar! Şimdi benim durduğum aynı yerde durarak Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Size ashabımı ve onlardan sonra gelenleri tavsiye ederim. (yani onlara tabi olun). Daha sonraları yalan yayılacaktır. O kadar ki bir kimse kendisinden yemin talep edilmediği halde yemin edecektir ve yine kendisinden şahitlik istenmediği halde de şahitlik edecektir. Bir erkek bir kadınla baş başa kalmasın, çünkü üçüncüleri şeytandır. Size cemaati tavsiye eder, ayrılıktan sakındırırım. Hiç kuşkusuz şeytan, tek olanla beraberdir. O, iki kişiden uzaktır. Kim Cennetin ortasını istiyorsa, *cemaate* sarılsın. Kim de yaptığı iyiliğine seviniyor, kötülüğünden de üzüntü duyuyorsa o kişi mü'mindir."¹⁵

Tirmizî, rivayetin sonunda bu hadis *Hasen Sahih* tir ve bu tarikte *Garib* dir, demiştir.

İbn Abbas'dan şu rivayet nakledilmiştir:

"Allah'ın eli, *cemaatle* beraberdir."¹⁶

Tirmizî bu hadisin *Hasen Garib* olduğunu söylemekte ve bu tarikten gelen rivayetten başka bir hadisin maruf olmadığını belirtmektedir.

İbn Ömer ise şu hadisi rivayet etmiştir:

"Allah ümmetimi dalalet üzere toplamaz. Allah'ın eli *cemaat* ile beraberdir. Kim *cemaatten* ayrılırsa, Cehennem'e gider."¹⁷

Tirmizî bu hadisin *Garib* olduğunu ifade etmektedir.

Buhârî, Huzeyfe el-Yemânî'den konumuzla ilgili şu rivayeti nakletmektedir:

"İnsanlar Hz. Peygamber'e hayırdan soruyorlardı. Ben ise, bir gün bana ulaştığımda korunabilmek için *şerri* soruyordum. Dedim ki; Yâ Rasûlallah! Biz Cahiliyye devrinde şer ile birlikteydik. Allah bize bu hayrı verdi. Şimdi bu hayırdan sonra tekrar şer olacak mıdır? "Evet" buyurdular. Ben, peki bu şerden sonra tekrar hayır olacak mıdır, diye sordum. "Evet, ancak o hayırda *duhun*¹⁸ vardır" dedi. Ben, *duhun* nedir, diye sordum. Bunun üzerine, "Bir topluluktur ki, hidayet dışına yönelmiştir. Sen onları tanırsın ve onlardan hoşlanmazsın." Bunun üzerine ben yine, peki bu hayırdan sonra şer var mıdır, diye sordum. O da evet, Cehennem'in kapısında haksızlığa çağıran (hak dışına)¹⁹ davetçiler vardır. Onları bana tasvir et yâ Rasûlallah, dedim. Şöyle buyurdu-

¹⁴ *Câbiye*, bir yer adıdır.

¹⁵ Tirmizî, Fiten, 7 (IV, 465-66, H. No: 2165).

¹⁶ Tirmizî, Fiten, 7 (IV, 466, H. No: 2166).

¹⁷ Tirmizî, Fiten, 7 (IV, 466, H. No: 2167).

¹⁸ *Duhun*, sözlükte duman, bulanıklık anlamına gelmektedir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*de bu sözcüğün her türlü kalbi fesat anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca kalplerin bozulup eski saffetlerini kaybedeceklerini de anlatmaktadır. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1989, XI, 44-45.

¹⁹ Bkz. İbn Hacer, a.g.e. XI, 45.

lar: “Onların tenleri bizim tenimiz, dilleri bizim dilimizdir.” Bunun üzerine, onlarla karşılaşsam bana ne emredersiniz, dedim. “Müslümanların *cemaatine* ve imamlarına sarıl.” Ben, peki *cemaat* ve *imam* bulamazsam ne yapayım, dedim. Şöyle cevap verdi: “O fırkaların hepsinden uzaklaş, bir ağacın köküne dışlarınle sarılsan bile, ölüm seni gelip buluncaya kadar öylece kal.”²⁰

II- RİVAYETLERDEN ÇIKARILABİLECEK SONUÇLAR

Yukarıda beş ayrı grup halinde vermiş olduğumuz rivayetlerden şu sonuçları çıkarabiliriz:

- 1.Müslümanlar, kendilerinden önceki milletlerden daha fazla bölünüp parçalanacaklardır.
- 2.Bu gruplardan sadece birisi kurtuluşa erebilecekken, diğerleri Cehennem’e gideceklerdir. (Fırka-i nâciye inancı)
- 3.Kurtuluşa erenler, cemaattir. (Ehl-i sünnet ve’l-cemaat inancı)
- 4.Kurtuluşa erenler Hz. Peygamber’in ve ashabının yolu üzere olanlardır.
- 5.Bütün bu olup bitecekleri Hz. Peygamber önceden haber vermiştir.
- 6.Az da olsa, ümmetin büyük çoğunluğunun Cennet’e, bir fırkasının Cehennem’e gideceğini haber veren rivayetler de vardır. Bu rivayetler, mevcut ayrılımların, fırkalaşmanın zararlı değil yararlı olduğunu ifade etmektedir.
- 7.Fitne ve kargaşa dönemlerinde Müslümanlar çoğunluğa (cemaate) tabi olup, ayrılıkçı gruplardan uzak durmalıydılar.

Çıkarmış olduğumuz bu sonuçlar, rivayetlerin mesajlarıdır. Bu mesajların ortak vurgusu ise, *cemaat* yani Müslümanların çoğunluğudur. Bir rivayette yer alan; “*Benim ve ashabımın yolu üzere olanlar*” şeklindeki ayrıntı ise, tâbi olunacak cemaatin, Hz. Peygamber’in ve onun ashabının sünneti üzere olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Daha sonraları, “*Ehl-i sünnet ve’l-cemaat*” olarak ifade edilecek olan inancın temeli işte bu rivayetlerde geçen ifadelerle dayanmaktadır.²¹ Aşağıda bu husus üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

III- KONUYLA İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Vermiş olduğumuz rivayetlerin tahliline ve değerlendirmesine geçmeden önce, konumuzla ilgili bazı kavramlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu kavramları verdikten sonra yapacağımız tahlillerin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Bu kavramlar şunlardır:

Fırka, İfîrâk, İhtilâf, Re’y, Cemaat.

Bütün ayrılıkların ve bölünmelerin altında, *re’y* bulunduğuna göre önce *re’y* kavramının anlamı üzerinde durmak istiyoruz.

RE’Y:

İmam Şafiî (204/827) *re’y*i, “kendisinde farklılık bulunan görüş” olarak tanımlamıştır.²² Bu sözü açıklayan M. Avvâme; “bir konuda ortaya çıkan bir görüş, diğer

²⁰ Buhârî, Fiten, 11, (VIII, 92-93)

²¹ Bkz. Ahmed Selâm, *Mâ Ene Aleyhi ve Ashâbî Dirâsetün fî Esbâbî İfîrâkî’l-Ümmeti ve Mukavvemâti Vahdetihâ’s-Şer’iyye ve’l-Kevniyye min Hilâli Hadîsî’l-İfîrâk*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998, s. 15-25.

²² Muhammed Avvâme, *Edebü’l-İhtilâf fî’l-Mesâilî’l-Dîn*, Beyrut 1997, s. 11.

görüşlerden ayrılıyor ve ayrılık oluşturuyorsa, bunun altında farklı görüşler (el-ârâ) vardır”, demektedir.²³

Râgıb el-isfehânî (425/1045), re'yi şu şekilde açıklamaktadır: “Re'y, bir kimse- nin bir birine zıt iki şeyden birini zann-ı galip ile tercih etmesidir.”²⁴

İbn Kayyım (751/1373), *İ'lâmu'l-Muvakkîin* adlı eserinde, re'y konusuna oldukça geniş bir yer ayırmış ve önce sahabe ve tabiin neslinin re'y konusundaki görüşlerini ve re'yden sakındırmalarını nakletmiş, daha sonra ise hem re'yin tanımını yapmış hem de çeşitlerini tespit etmiştir. Ona göre re'y, “Kalbin, araştırma ve düşünmeden (tefekkür) sonra doğru olanı bulmak için konuyla ilgili çelişkili alametlerden kendince doğru olanı belirlemesidir.” İbn Kayyım, re'yin söz konusu olması için teemmül ve tefekkürün şart olduğunu, makûlât alanında yapılacak değerlendirmelerin re'y olmadığını söylemektedir.²⁵

İbn Kayyım re'yi üç kısım olarak belirler; *Batıl Re'y*, *Sahih Re'y* ve *Şüpheli Re'y*. Selef, batıl re'yi zemmetmiş, sahih olanı kullanmış ve üçüncü kısım re'ye ise, mecbur kaldığında başvurmuştur. İbn Kayyım, bu üçüncü tür re'yin kıyas olduğunu söyler. Kıyasa başvurmak için mecbur kalmanın gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.²⁶

Daha sonra İbn Kayyım, sahih olan re'yin ne olduğuna (*re'y mahmûd*) geçer ve bunları çeşitli yönlerden ele alır. Sahih re'yin birinci derecesine sahabenin re'yini koyar. Çünkü sahabe, dini anlamada ve onun amaçlarını kavramada herkesten öndedir. Bu nedenle onların re'yları herkesin re'yinden önce gelir.²⁷ İkinci derecedeki sahih re'y ise, nasları açıklayan, yine nasların delalet ettiği yönleri açığa çıkaran, bunları en güzel olanını bulduracak şekilde ayarıştıran ve ondan hüküm çıkarabilmeyi kolaylaştıran re'ydir.²⁸ İbn Kayyım, üçüncü derecedeki sahih re'yin ümmetin üzerinde ittifak ettikleri görüş olduğunu söyler. Dördüncü derecedeki sahih re'y ise, önce o konuda Kur'an'a bakmak, onda bulamazsa sünnete bakmak, onda bulamazsa râşit halifelerin sünnetine bakmak, onda da bulamazsa, sahabeden herhangi birinin bir görüşüne başvurmak, orada da bulamazsa, o zaman bunlardan herhangi birine en yakın olacak şekilde içtihat etmektir.²⁹

Muhammed Avvâme, el-Bâcî'den şu tanımı nakletmiştir: “Hakkında nass bulunmayan şey hakkında doğru hükmü anlamaktır.”³⁰ İmamul-Haremeyn'in ise re'yi, “Teemmül ile hak olanın talep edilmesidir”³¹ şeklinde tanımladığını belirtmektedir. Muhammed Avvâme, üstadı Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde'nin kendisine bu görüşleri yazdırdıktan sonra şöyle dediğini kaydeder: “Bunlardan evla olanı, hakkında nass bulunmayan bir konuda, bir hükmün doğruluğu ve üstünlüğü zannında bulunmak- tır.”³²

²³ Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 11.

²⁴ Râgıb el-isfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kuran*, Beyrut tsz. s. 209.

²⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddin Ebu Abdillah Muhammed, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemin*, Beyrut 1991, I, 53.

²⁶ İbn Kayyım, a.g.e. I, 53-54.

²⁷ İbn Kayyım, a.g.e. I, 63-64.

²⁸ İbn Kayyım, a.g.e. I, 65.

²⁹ İbn Kayyım, a.g.e. I, 66-67.

³⁰ Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 11. (el-Bâcî'nin *el-Minhâc fî Tertibi'l-Hicâc* adlı eserinden naklen).

³¹ Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 12.

³² Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 12.

Burada nakletmiş olduğumuz tanımlardan bir sonuç çıkaracak olursak; İslam dininde ve geleneğinde re'y, Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan yeni durumlarda, başta sahabe nesli olmak üzere, tarih içinde Müslüman alimlerin hakkında nass olmayan hususlarda, ortaya koydukları akli çaba ve etkinliktir, diyebiliriz. Bu ilmi tavra geleneğimizde *icthâh* denir. O halde, ihtilâfa neden olan re'yden bahsettiğimizde, icthâttan bahsetmiş olduğumuz anlaşılmalıdır.

İHTİLÂF:

Râgıb el-isfehânî, aynı kökten gelen *hılâf* ve *ihtilâf* sözcüklerinin ne anlama geldiklerini şu şekilde açıklamaktadır: İhtilâf, (muhalefet) bir kimsenin diğer bir kimseden hal ve sözüyle ayrılmasıdır. Yani, farklı bir hal ve görüşte olmasıdır. Hılâf ise, daha geniş anlamlıdır. O zıtlığı içerir. Bir şey için hılâf tabiri kullanıldığında ondan zıddı olan şey anlaşılır. Şu halde, her zıt olan muhtelifdir ama her muhtelif olan zıt değildir.³³ Buna göre, bir şey de ihtilâf etmek demek, farklı düşünmek veya yapmak demektir. Fakat bir şeyde hılâf etmek ise mutlaka zıtlığı gerektirir.

Muhammed Avvâme, ihtilâfın üç türlü olduğunu söyler: **a-** Dinde ihtilâf, İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi, **b-** Mezhepte ihtilâf, Kaderiye, Cebriye, Cehmiyye ve Havâric, gibi, **c-** Fırû-i Fıkıhta ihtilâf, fıkhi mezhepler gibi.³⁴

Eserinde ihtilâfın sebeplerine değinen Avvâme, bunun üç sebebe bağlı olduğunu belirtir. Bunlar; **a-** Mükelleflerin akıl ve nefislerinin doğasındaki farklılık, **b-** Teklif olunan nassların doğası, **c-** Nasların zikredildiği lisan olan Arap dilinin karakteridir.³⁵

Muhammed Avvâme'ye göre ihtilâf, doğal ve beşeri bir durumdur. Yukarıda zikredilen üç sebepten ötürü, ihtilâf etmek normal kabul edilmelidir. Zira bu durum, insan için kaçınılmazdır.

İFTİRÂK:

Râgıb el-isfehânî, "F.R.K." maddesinden türeyen *iftirak* kelimesine geçmeden önce, *fark* sözcüğü üzerinde durur. *Fark*, *falk* gibidir, der. *Falk*, bir şeyin ayrılması, ayrılması anlamında iken, *fark* ise infisal yani, ayrı olma manasındadır. Bu nedenle, insanlardan ayrılan bir grup için cemaat denilir. Aynı zamanda, sabahın gecedan ayrılması manasına hem *felaku's-subh* hem de *feraku's-subh* denilir.³⁶

Yine aynı kökten gelen *ferîk* kelimesi, cemaat demektir. Diğerlerinden ayrılan, farklılaşan topluluğa cemaat denmektedir. Bu anlamlarıyla hangi ayetlerde geçtiğine işaret eden Isfehânî, "Onlardan bir grup/topluluk (ferîkun) yalanlıyor, bir grup da öldürüyorlardı"³⁷ ayetini örnek vermektedir.

Kur'an'ı Kerim'de bu sözcüğün özellikle "tefe'ul" babı "teferraka" çok kullanılmış olmasına karşılık, "iftereka" hiç kullanılmıştır. Bir kez de *fırka* sözcüğü geçmektedir. Bu sözcüğün söz konusu ayetteki anlamı, *topluluk*dur. Tevbe Suresi'ndeki bu ayet şöyledir: "Bütün müminlerin topluca savaşa çıkmaları doğru değildir. Her topluluktan bir grup (tâife) dine derinleşmek için kalmalılar ve dönenleri sakındırmalıdır."³⁸

Ayette geçen *fırka* sözcüğünün manası için Hamdi Yazır, "oymak", "kabile" an-

³³ Râgıb el-isfehânî, *Müfredât*, s. 156.

³⁴ Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 14.

³⁵ Muhammed Avvâme, a.g.e. s. 18.

³⁶ Râgıb el-isfehânî, *Müfredât*, s. 377.

³⁷ Bakara, 2/87.

³⁸ Kehf, 9/122.

lamı vermiş, *tâifeye* ise “cemaat”, “grup” karşılığını vermiştir.³⁹

Kavram olarak *iftirak* sözcüğünün Kur’an’da geçmemesi şayanı dikkattir. İbn Manzur, *farak* sözcüğünün “cem/toplamak” sözcüğünün zıddı olduğunu belirtir. Daha sonra aynı kökten türeyen, *infirak*, *iftirak* ve *teferruk* sözcüklerinin hepsinin de ayrılma anlamında kullanıldığını söyler.⁴⁰

Sonuç olarak, inceleyeceğimiz hadiste yer alan *iftireka* sözcüğü, ayrılma ve infisal etme anlamına gelmektedir. Bu ister bir ferdin diğerinden ayrılması anlamında olsun, isterse bir grubun diğer bir gruptan ayrılması şeklinde olsun, hepsi *iftirak*tir. Nitekim İbn Manzur, *iftirak*ın ayrılma anlamını örneklendirirken, “alış veriş yapan iki kişi, ayrılmadıkça muhayyerdirler” hadisini zikretmektedir. Hadiste *el-beyyîâni* alış veriş yapan iki kişi geçmektedir. Bu iki kişinin ayrılmalarını anlatmak için *iftireka*, bazı rivayetlerde ise *teferreka* sigası kullanılmıştır. Bu kalıplar aynı anlamı vermektedir. Buna göre, hadiste zikredilen ayrılma ameliyesi, mutlak anlamda alındığında, az veya çok sayıda olsun, mevcut olandan ayrılan kişi ve topluluğu ifade etmektedir.

Burada şu hususun da üzerinde durmamız gerekir. Ayrılmadan söz edebilmemiz için, önce bir topluluğun varlığını kabul etmemiz gerekir. İşte bu önceden varlığı tespit edilen topluluktan, daha sonra meydana gelecek olan, fikrî ya da fiilî her türden ayrılma *iftirak*tir. Demek oluyor ki, *iftirak*tan bahsedebilmemiz için, *iftirak*ın vuku bulduğu *iftirak* öncesi bir topluluktan veya bir birlikten, birliktelikten bahsetmemiz zorunludur. Bu önemli hususun üzerinde, metin tahlili yaptığımız başlık altında ayrıca durulacaktır.

CEMAAT:

Cemaat kavramı, “C.M.A.” harflerinden oluşan ve “toplamak” anlamına gelen bir sözcükten müştaktır. Özellikle dağınık şeylerin toplanıp bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir. Bir araya toplanmış insan topluluğuna da cemaat denmektedir.⁴¹

Bununla birlikte geleneğimizde daha çok bu tabirle, Müslümanların çoğunluğu kastedilmiştir. Sıklıkla, “Cemaat” ve “es-Sevâdü’l-a’zâm” tabirleri kullanılmaktadır.⁴² Cumhûr-u müslimîn ifadeleri de kaynaklarımızda çok sık rastladığımız ifadelerdendir. Cemaat tabirinin, sahabe ve onların topluluğu anlamında hususi kullanıldığı olmuştur.⁴³ Makdisî, Sevâdü’l-a’zâm ifadesinin dört mezhep sahiplerine tabi olanlar ile Ashab-ı hadîs olduklarını belirtmektedir.⁴⁴

Konumuzla ilgili anlamı ve taşıdığı ıstılahe manası ise aynı görüş ve inanç etrafında bir araya gelen insanların oluşturdukları topluluktur. Bu topluluk daha sonraları “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” olarak isimlendirilecektir ki, rivayetlerde kurtulacağı vaat edilen “Fırka-i nâciye”dir.

Hemen her fırka kendisini sünnet ehli olarak görmesine karşın, diğer fırkaları da Ehl-i bidat olarak isimlendirmektedir. Bu nedenle, hangi fırka ya da fırkaların sünnet ehli veya bidat ehli olduğuna dair son kararı verecek bir merci olmayıp bunlar alimlerin kişisel kanaatleri ve içtihatlarıdır.

³⁹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Feza Gazetecilik, İstanbul tsz. IV, 428.

⁴⁰ İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, X, 299

⁴¹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, VIII, 53; Râgıb el-isfehânî, *Müfredât*, s. 96.

⁴² Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsim*, s. 39.

⁴³ Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-İ’tisâm*, Mısır tsz. II, 263-265.

⁴⁴ Makdisî, a.g.e. s. 39.

IV- RİVAYETLERİN SENET TAHLİLİ

Yukarıda, anlam ve muhteva bakımından sınıflandırmaya çalıştığımız rivayetleri, şimdide hadis edebiyatında yer aldıkları kaynakların güvenilirlik dereceleri bakımından sınıflamaya çalışacağız. Böylece hangi tür rivayetlerin ne derecede güvenilir kaynaklarda yer almış olduklarını görülecektir.

Muhaddisler başta olmak üzere, bir çok İslam alimi hadislerin bize ulaşmasını sağlayan kaynakların sahihlik derecelerini *tabakalar* halinde sınıflamışlardır. Bu sınıflamanın yaygın olanına göre I. Tabakada yer alan eserler; Buhârî'nin ve Müslim'in Sahihleri ile İmam Mâlik'in Muvattâ'ıdır. II. Tabakada, Kütüb-i Sitte'nin diğer kitapları, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i yer almaktadır. Bunların dışında kalan eserler ise III. Tabakada yer alırlar. Üçüncü tabakanın dışında kalan IV. Tabakadaki eserlerse itibara alınmayacak eserlerdir.⁴⁵ Bizim nakletmiş olduğumuz rivayetler, ilk üç tabakaya giren rivayetlerdir.

1. Tabakaya Giren Rivayetler:

Bu tabakaya giren tek bir rivayeti nakletmiş bulunuyoruz. Bu rivayet de Buhârî'nin nakletmiş olduğu, fitnelerin zuhur ettiği zamanda cemaate ve onların imamlarına tabi olmayı tavsiye eden rivayettir. Bu rivayette 73 fırkadan ve bunlardan hangisinin kurtulacağından bahsedilmemektedir.

2. Tabakaya Giren Rivayetler:

Rivayetlerin çoğu bu tabakada yer alan hadis külliyatlarında geçmektedir. Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce gibi muhaddislerin eserlerinde yer alan rivayetler, hem 73 fırkadan bahsetmektedirler hem de bu fırkalardan hangisinin Cennetlik hangilerinin de Cehennemlik olduklarını açıklamaktadırlar. Rivayetlerin bu tabakada yer alması, İslam alimlerinin bu konudaki rivayetlere değer verip onlarla ilgili hüküm çıkarmalarına neden olmuştur. Çünkü İslam geleneğinde yapılmış olan dini yorumların ve fihki hükümlerin büyük çoğunluğu bu tabakadaki hadis külliyatlarında yer alan rivayetlere dayanmaktadır. Kaynaklarımızda bu rivayetlerle ilgili pek çok yorum ve serhin bulunması bu açıdan doğaldır.

Burada şöyle bir sorun üzerinde durmamızda yarar vardır. İkinci tabakada yer alan hadis eserlerinde nakledilmiş olan rivayetlerin hepsi de sahih midir? Diğer bir ifadeyle, bir hadisin bu eserlerde yer alması onun sahih sayılması konusunda ne ifade etmektedir? Kuşkusuz bu soruların cevabı oldukça önemlidir. *el-Ecvibetü'l-Fâzıla li Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile* adlı eserinde Leknevî, bizim sorduğumuz bu soruları sormuş ve soruların cevabı sadedinde alimlerin görüş ve kanaatlerini aktarmıştır. Uzunca bir bahsi kapsayan bu problem, sonuç olarak rivayetlerin sıhhatlerinin tespitinin *icthadi* bir durum olduğu, muhaddislerin belirledikleri sıhhat şartlarının da *icthada* dayanması nedeniyle, hiçbir rivayetin "kesin ve mutlak" anlamda Hz. Peygamber'e ait olduğunun iddia edilemeyeceği sonucuna varmıştır.⁴⁶ Her muhaddisin kendine göre sıhhat şartları belirlemesi, rivayetlerin farklı sıhhat hükümler almasına ve görevli bir durumun doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle, rivayetlerin senetlerine bağlı sıhhat tespitlerinin yanında, metnin sıhhatinin tespiti de önem kazanmıştır.

⁴⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, (trc. M. Yaşar Kandemir), D.İ.B.Yay. Ankara 1981, s. 93-94.

⁴⁶ Leknevî, Abdulhavy el-Hindî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla li Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile*, Halep tsz. s. 66-139.

Birçok senedi sağlam olan rivayetin metninin problemlili olabilmesi, hadis ilminde metin tenkidini öne çıkarmış ve iyi bir metin analizi yapmayı gerekli kılmıştır. Örneğin Zerkeşî'nin topladığı Hz. Âişe'nin sahabenin rivayetlerine yaptığı eleştiriler, üzerinde durduğumuz husus için oldukça önemlidir. Bilindiği gibi, sahabenin kendi aralarında nakletmiş oldukları rivayetler için senet problemi, râvi sorunu diye bir şey söz konusu değildir. Zaten onlar da birbirlerini asla yalanla itham etmemişlerdir. Fakat Hz. Âişe sahabenin birçok rivayetini metin bakımından eleştirmiş ve onların nakledildikleri haliyle Hz. Peygamber'e aidiyetini reddetmiştir. Hiçbir senet probleminin olmadığı bir zeminde (sahabe devrinde) metin problemi olabiliyorsa rivayetlerin yazılı metne dönüşüncüye kadar geçen yaklaşık bir bir buçuk asırlık süre zarfında ve çoğu itibariyle de mana ile yapılan rivayetlerde metin probleminin olması hem kaçınılmazdır, hem de normaldir. İslam alimlerine düşen görev, bu durumu göz önünde bulundurarak rivayetleri değerlendirmektir.

Hadislerin Sıhhat Durumları:

Yukarıda, kaynakları itibariyle değerlendirdiğimiz rivayetlerin çok kısaca sıhhatlerine ilişkin muhaddislerin görüşlerine de yer vermek istiyoruz.

Ebû Hureyre kanalıyla gelen ve ümmetin sadece kaç fırkaya ayrılacağını belirten rivayetler için Tirmizî, *Hasen Sahih* tabirini kullanmaktadır. Tirmizî'ye mahsus bir tabir olan *Hasen* ve onunla birlikte zikrettiği *Hasen Sahih*, *Hasen Garib* ve *Hasen Sahih Garib* gibi kavramların ne anlama geldiğinde muhaddisler ihtilâf etmişlerdir. Tirmizî ise bunları açıklamamıştır. Fakat *Hasen Sahih* tabirinin, *Sahih Ligayrihi* anlamına geldiği genel kabul görmektedir.⁴⁷ Tirmizî'nin görüşünden hareketle, bu tür rivayetlerin *Hasen* derecede sıhhatli bir rivayet olduğunu söylememiz mümkündür.

İbn Hibbân (354/965), bu rivayeti sahih kabul etmiş, Hâkim en-Nisâbûrî (405/1014) ise, Müslim'in şartına göre sahih olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Zehebî (748/1347) de Müstedrek üzerine yapmış olduğu *et-Telhîs* adlı eserinde bu rivayetin Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Keza Süyûtî de aynı rivayet için *el-Câmiu's-Sagîr* adlı eserinde sahih olduğunu söylemiştir. Bu rivayetin sahih olduğunu söyleyen diğer bir alim de Şâtıbî'dir.⁵⁰

Burada görüşünden bahsetmemiz gereken bir diğer önemli alim ise İbn Hazm (456/1064)'dir. O, "bir fırka hariç diğerlerinin Cehennemde" olduğunu bildiren rivayetlerin bütünüdürün sahih olmadığını ve kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁵¹

Muaviye b. Ebî Süfyan'dan nakledilen "kurtuluşa erecek fırkanın cemaat olduğunu" bildiren rivayeti, Hâkim sahih saymış⁵² Zehebî de bunu onaylamıştır.⁵³ Bu hadisin İbn Hanbel ve Ebû Dâvud tarafından da rivayet edilmiş olması, rivayetin senet bakımından sağlam olduğunu güçlendirmektedir.

Rivayetlerin içinde kurtulacak fırkanın "Benim ve ashabımın yolu üzere olanlar" şeklinde bir açıklama ihtiva eden rivayet ise Abdullah b. Amr'dan nakledilmiştir.

⁴⁷ Bu konuda bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, A.Ü.İ.F.Yay. Ankara 1985, s. 125-137. Ayrıca bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, A.Ü.İ.F.Yay. Ankara 1975, s. 96-97.

⁴⁸ Hâkim, *Müstedrek*, İlim, 148, (H. No: 441).

⁴⁹ Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh, *et-Telhîs* (Müstedrek ile birlikte basım), Beyrut tsz. I, 128.

⁵⁰ Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 189.

⁵¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal f'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mısır 1317, III, 248.

⁵² Hâkim, *Müstedrek*, İlim, 154, (H. No: 443).

⁵³ Zehebî, *Telhîs*, I, 128.

Tirmizî bu rivayet için *Garîb* ve *Hasen Garîb* değerlendirmesini yapmıştır.⁵⁴ Bilindiği üzere, bu tabirler Tirmizî'den sonraki muhaddisler için her zaman ihtilâf konusu olmuş ve Tirmizî'nin bununla neyi kastettiği tam olarak anlaşılammıştır. Sünen-i Tirmizî şarihi Mübârekfurî, Tirmizî'nin bu hadis için *Hasen Garîb* tabirini kullanmasını, rivayetin senedinde yer alan Abdurrahman b. Ziyâd el-İfrîkî'nin bulunmasına bağlar. Bu râvi zayıftır. Hadis bu yönüyle garîb iken, aynı konuda sahih ve hasen rivayetlerin bulunması ile desteklenmiş ve hasen sayılmıştır, demektedir.⁵⁵ Ancak İbn Arrâk (963/1555) "*Tenzîhu's-Şerîa*" adlı eserinde, İbn Hibbân'dan (354/965) naklen râvi el-İfrîkî'nin sika râviler adına uydurma hadisler naklettiğini kaydetmektedir.⁵⁶ Şayan-ı dikkattir ki, aynı rivayet hakkında ne Hâkim, ne de Zehebî bir yorum yapmıştır.⁵⁷

Bu rivayeti eserlerine alan *Mevzûât* müellifleri, hadisin anlamının sahih olduğunu belirtmektedirler. Yani, rivayetteki "Benim ve ashabımın yolu üzere olanlar" ifadesi, anlamca doğru bir ifadedir. Çünkü Rasûlullah'ın ve onun ashabının yolu elbette en doğru yoldur.⁵⁸

73 fırka konusunda müstakil bir eser telif etmiş olan Mevlüt Özler, eserinde, bu konuda varit olan rivayetleri dört genel başlık altında toplamış ve bunlardan içerisinde "Zındıka, Kaderiye, Cehmiyye" vs. gibi fırka isimlerine yer veren rivayet dışındakilerin sahih olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

V- RİVAYETLERİN METİN TAHLİLİ

Vermiş olduğumuz rivayetlerin değerlendirilmesine geçmeden önce, ne gibi metin sorunlarının olduğuna değinmek istiyoruz. Beş grup halinde zikretmiş olduğumuz rivayetleri okuduğumuzda, bu rivayetlerin muhtevalarında belirgin bir gelişme olduğunu görmek mümkündür. Yani rivayetler, zaman içinde anlam genişlemesine uğramışlardır. Birinci gruptaki rivayetler, Müslümanların sadece 73 fırkaya ayrılacaklarını bildirirken diğer gruptaki rivayetler, bu fırkaların akıbetleri ve âhiretteki durumlarına ilişkin yargıda da bulunmaktadır. Özellikle Cennetlik olan fırkanın belirlenmesi için kullanılan lafızların muğlâklığı rivayetler için önemli bir metin sorunu oluşturmaktadır. Çünkü geleneğimizde bidat fırkalar olarak değerlendirilip Cehennemlik olduklarına hükmedilen her fırka bir cemaat özelliği taşımaktadır. Ehl-i sünnetin dışında kalan hangi fırka ele alınır alınsın, hepsinin de yeterince taraftarlarının ve cemaatlerinin olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle, rivayetlerde yer alan *cemaat* sözcüğü 73 fırkadan kurtuluşa eren cemaatin/topluluğun hangisi olduğunu belirleme ve tayine yetmemektedir.⁶⁰

⁵⁴ Tirmizî, İman, 18 (H. No: 2641).

⁵⁵ Mübârekfurî, Ebu'lalâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhtetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i-Tirmizî*, Kahire 1993, VII, 400.

⁵⁶ İbn Arrâk, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîati ani'l-Ahbârî'l-Mevzûati's-Şenâti*", Mısır 1378, I, 310.

⁵⁷ Zehebî, *Telhîs*, I, 129.

⁵⁸ Bu konuda bkz. Süyûtî, Celâleddin, *el-Leâli'l-Masnûa fî Ahâdisi'l-Mevzûa*, Beyrut tsz. I, 228; Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbârî'l-Mevzûa*, Beyrut 1971, s. 161-62; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, s. 149-150 (burada ifteraka ümmetî şeklinde başlayan rivayet münasebetiyle durmuştur.). Ayrıca s. 310'da ise "teferiku ümmetî" şeklinde başlayan rivayetleri ele almıştır.

⁵⁹ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yay. İstanbul 1996, s. 39.

⁶⁰ Cemaat sözcüğünün anlamını tespitte çalışan müstakil eserlerin yazıldığı göz önüne alınırsa, bu kavramın ne kadar kapalı bir terim olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bkz. Abdu'l-Münim el-Hufnî, *Mevzûati'l-Firaki*
→ →

Kaderiye, Mürcie, Zındıka vb.'nin Cehennem'e gireceğini bildiren rivayetler ise, doğrudan doğruya tarihi bir gruba ismen işaret ettiği için kabul edilemeyecek bir metin sorununa sahiptirler.⁶¹ Fırkaların sayısını vermeden sadece meydana gelecek fitne ve kargaşaya dikkat çeken ve bu arada Müslümanların çoğunluğuna ve onların imamlarına tabi olmayı salık veren rivayetler ise, bu *çoğunluk Müslümanların* kimler olduğunu belirtmemek gibi bir kapalılığa maruzdurlar. Ancak rivayette vurgulanan *imam, sultan* ifadelerine bakılacak olursa, bundan mevcut iktidarın cemaati ve çoğunluğunun kastedildiğini anlamak mümkündür.

Biz, herhangi bir rivayetin metin tenkidinin yapılmasında, öncelikli olarak bu metnin Kur'an'a uygun olup olmadığına bakılmasını bir ilke olarak benimsemekteyiz. Bu yöntem, sahabeden itibaren başvuru en önemli ve sağlam bir metin tenkidi yöntemidir.⁶² Konumuzla ilgili rivayetler için de aynı yöntemi kullanarak rivayetlerin metin tahlilini yapacağız.

Bir rivayeti tashih etmek için Kur'an'a arz etmek istediğimizde, bu rivayetin sahih isnadının olması ve metin olarak da Kur'an'ın asli mesajlarına muhalif olmaması gerekir.⁶³ Sahih bir senedi ve tariki olmayan bir rivayeti, Kur'an'a arz etmeye gerek görmeden zayıf saymaktayız ve onunla amel etmemekteyiz. Bu nedenle, metin bakımından tearuzun, çelişkinin olması ve bunun giderilmesi için rivayetin senet bakımından sıhhatli olması gerekmektedir. Yukarıda sıhhat durumunu incelediğimiz rivayetlerin, senet bakımından sahih sayılabilecek versiyonlarının olduğunu ve önemli kaynaklarımızda yer aldıklarını belirtmiştik. Buna göre bu konudaki rivayetler, ihtiva ettikleri mesajları yönüyle, Kur'an mesajına uyup uymadıkları açısından incelenmelidirler.

KONUyla İLGİLİ KUR'AN'IN MESAJI:

Kur'an, İslam toplumunun ki Müslümanlar bir topluluktur, hangi esaslar üzerinde varlıklarını devam ettireceklerinin kurallarını belirlemiştir. Hatta bu konuda bir hiyerarşi bile vermiştir. Buna göre Müslümanlar, önce Allah'a itaat edecekler. Sonra Hz. Peygamber'e, üçüncü olarak da kendi aralarındaki *Ulü'l-emre*, yani otorite ve ehliyet sahibi kimseye itaat edeceklerdir. Kur'an'ın sarih olarak verdiği bu mesajı, Kur'an'ın oluşturmak istediği toplumsal yapının ana ilkesi olarak ifade edebiliriz. Bu konudaki ayet şöyledir:

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Rasûlüne ve sizden olan (kendi içinizden) emir sahiplerine (otorite ve ehliyet sahibine) itaat edin. Eğer Allah'a ve âhirete iman ediyorsanız, hakkında ihtilâfa düştüğünüz şeyi Allah'a ve Rasûlüne arz ediniz. Böyle yapmanız hem sizin

→ →

ve'l-Cemâa ve'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Dâru'l-İrşâd, Kahire 1993; Ahmed Selâm, *Mâ Ene Aleyhi ve Ashâbi*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998.

⁶¹ Mevzûât müellifleri, zaman, mekan ve tarih veren rivayetlerin mevzû olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünmektedirler. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 438.

⁶² Hadislerin Kuran'a arzı ve buna göre tashih edilmesi konusunda geniş bilgi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İnsan Yay. İstanbul 1998. Zerkeşi, *el-İcâbe Li İrâdi mâ'stedreketu Âişe ala's-Sahâbe*, (trc. Bünyamin Erul) Çevrinin adı: *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Kitâbiyât, Ankara 2000. Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yönetim*, Rey Yay. (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 105-117. Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, Kitaebevi Yay. İstanbul 1997, (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), *"Sahabeye Göre Sünnetin Kuran'a Arzı"*, s. 54-67; *"Muhaddislerle Göre Sünnetin Kuran'a Arzı"*, 102-115; *"Fakihlere Göre Sünnetin Kuran'a Arzı"*, s. 245-257.

⁶³ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İnsan Yay. İstanbul 2003 (İkinci Baskı), s. 195-248.

için daha hayırlı hem de sonuç bakımından daha güzeldir."⁶⁴

Kur'an'ı Kerim'de Allah'a ve Rasûlü'ne itaat etmeyi emreden onlarca ayet olduğunu burada hatırlamamız gerekir. Bu durum, Kur'an'ın toplumsal itaate ne derece önem atfettiğini görmemiz bakımından son derecede önemlidir. Ayrıca Kur'an, Müslümanların kendi aralarında işlerini "istişare" ile yapmalarını, birbirlerinin fikirlerinden yararlanarak bir konuda en sağlıklı görüşe ulaşmalarını tavsiye eder. Bu Müslüman toplumun en önemli özelliğidir. Bu konudaki ayetlerse şöyledir:

*"Allah'ın sana bir rahmeti sonucu insanlara karşı merhametlisin. Şayet katı kalpli ve kaba biri olsaydın, etrafından dağılıp giderlerdi. O halde onların kusurlarını affet. Onlar içinin mağfiret dile. İşlerini onlarla istişare et, onlara danış. Bir şeye karar verip azmettiğinde de Allah'a güven. Allah, kendine güvenenleri sever."*⁶⁵

*"Onlar öyle Müslümanlardır ki, Rabb'lerinin davetine kulak verirler ve namazı dos-doğru kılarlar. Onlar işlerini aralarında istişare ile yürütürler. Kendilerine vermiş olduğumuz şeylerden ise hayırdan harcarlar."*⁶⁶

Görüleceği üzere Kur'an, birlikte yaşamının en önemli ilkesi olan itaat ve işlerin istişare ve şûrâ ile görülmesi hususu üzerinde ısrarlı bir şekilde durmaktadır. Hz. Peygamber'in fiilen ortaya koyduğu uygulaması (sünneti) da bu doğrultuda olmuştur. Sivil toplumda itaat bilinci, belli amaç ve hedefler uğrunda birlikte olabilmek şuru, İslam dininin ilk dönem Müslümanlara kazandırdığı ve daha sonra da bu ilkeye bağlı kalındıkça ilerlemelerin ve yükselmelerin gözlemlendiği bir gerçekliktir.

Konumuzla ilgili rivayetleri tashihte başvuracağımız bir diğer Kur'âni ilke de *ayrılık ve ihtilâfın yasaklanmasıdır*. Kur'an mesajının özünün *birlik ve beraberlik* olduğunu söylememiz mümkündür. Kur'an, bu noktaya o kadar vurgu yapar ki, Müslüman bilinçte otomatik olarak oluşması gereken şey, Müslümanların birlik ve beraberlikleridir. Bu son derecede önemli hususu Kur'an, önce Müslümanların *kardeş* olduklarını ilan etmekle sağlama alır ve tespit eder. Bu öyle bir kardeşliktir ki, Müslüman toplum arasında iki kişinin bile birbirlerine kırgın olmalarına izin vermez. Hemen onların aralarının düzeltilmesini ister. Evet, aralarında iki kişinin bile husumetine yer olmayan İslam toplumunun kutsal kitabı Kur'an, bu hususta şöyle buyurmaktadır:

*"Müminler kardeşlerdir. O halde araları açık olan iki kardeşinizin arasını hemen düzeltin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz."*⁶⁷

Konuyla ilgili diğer ayetler:

*"Ey iman edenler! Herhangi bir fasık size bir haber getirirse, onu iyice tahkik edin. Yoksa aceleyle o habere göre hareket eder de sonra pişman olacağınız işler yaparsınız... Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa, hemen onların aralarını bulun. Buna rağmen onlar savaşlarını sürdürmeye devam ederlerse, içlerinden saldırgan olan tarafla Allah'ın emri gerçekleşinceye kadar siz de savaşın. Şayet bu saldırganlıklarından vaz geçerlerse siz de onları bırakın, aralarını düzeltin ve adil olun. Çünkü Allah adil olanları sever."*⁶⁸

"Ey iman edenler! Sizden hiçbir grup, diğer bir grupta alay etmesin, onları hafife al-

⁶⁴ Nisâ, 4/59.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶⁶ Şûrâ, 42/38.

⁶⁷ Hucûrât, 49/10.

⁶⁸ Hucûrât, 49/6, 9.

masın. Ne biliyorsunuz belki de alay ettikleriniz sizden daha hayırlıdır. Kadınlar da, diğer kadınlar ile alay etmesinler. Belki de alay edilenler, alay edenlerden daha hayırlıdır. Birbirlerinizi karalamayın, Birbirlerinize kötü lakaplar takmayın, bir kimsenin iman ettikten sonra adının kötüye çıkması ve fasık damgası yemesi ne kötü bir şeydir. Kim hatasından dolayı tevbe etmezse işte o kimse kendisine zulmedenlerin tâ kendisidir. (11) Ey iman edenler! Zandan (tahkik edilmemiş, doğrulanmamış kanaat) sakının. Çünkü zannın büyük bir kısmı günahdır. Aman birbirinizin gizli hallerini araştırmayın (tecessüs; casusluk, jurnalcilik yapmayın). Birbirinizin ardından gıybet edip çekeştirmeyin. Hiç içinizden biri, ölmüş bir kardeşinin etini yemek ister mi? (Bu ne kadar çirkin bir şey öyle değil mi?!) Bakın! Bunu işitmek bile sizi tiksindirdi. O halde Allah'ın azabından korkun ve kendinizi bu anılan çirkinliklerden koruyun. Allah, tövbeleri çok kabul edendir. O rahimdir size çok şefkat edendir."⁶⁹

Vermiş olduğumuz bu ayetler çok açık bir şekilde, Kur'an'ın nasıl sağlıklı bir toplum inşa etmek istediğini göstermektedir. Bu toplum, bir grubun diğerini Cehennemlik ilan edeceği toplum olmaktan sera-süreyya uzaklığı kadar uzaktır. Bu toplumda iki kişinin dargınlığına, birinin diğerini küçümsemesine, gizli hallerin araştırılmasına, birbirleriyle savaşp kavga etmesine asla izin yoktur. Sebep ne olursa olsun, Allah'a ve âhirete iman eden Müslümanlar, huzur içinde birlikte ve kardeşçe yaşamak zorundadırlar. Kur'an'ın tesis etmek istediği bu toplumda, birlik ve beraberlik asla vazgeçilmeyecek olan en asli ilkedir. İşte bu hususta Yüce Allah şu mesajını vermektedir:

*"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının. Başka değil sadece Müslüman halinizle ölüp Allah'ın huzuruna gelin. Allah'ın ipine sımsıkı sarılın. Sakın ha sakın bölünüp ayrılmayın! Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetlerini hatırlayınız. Hani bir zamanlar siz birbirinize düşman idiniz. Allah kalplerinizi birbirine ısındırdı ve onun lütfuyla kardeş oldunuz. Tam bir ateş çukuruna düşmek üzereyken sizi ondan Allah kurtarmıştı. Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki, doğru yola erebilesiniz."*⁷⁰

Müslüman topluma Kur'an'ın verdiği bu kadar açık ve net birlik ve beraberlik mesajlarının yanında, Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak ve bunlardan biri hariç diğerleri Cehennem'e gidecekler" demiş olmasının ne anlam ifade ettiği üzerinde artık durabiliriz.

Kur'an mesajında olduğu gibi Hz. Peygamber'in (a.s.) de birçok hadislerinde, ümmetinin birlik ve beraberliğine vurgu yaptığı, kardeşliğe, toplumsal birlikteliğe çağrıda bulunduğu bilinmektedir. O kadar ki, bir müminin diğer mümini sevmesini imanlı olup olmamakla ilişkilendirmiştir.⁷¹ Bir Müslüman'ın kendisi için istediği şeyi, kardeşi için de istemeyi keza olgun bir iman için olmazsa olmaz şart görmüştür.⁷² Bizzat hayatında, ümmetinin birlik ve beraberliğini sağlamak için her türlü tedbire başvurmuştur. Zaman zaman aralarında problem olan, Ensar ve Muhacirleri kardeş yapmış, sınıf farkının neden olacağı iç sorunları gidermeye yönelik, azatlı köleleri hür insanlara komutan ve emir tayin etmiştir. Bu net tavrı ile Hz. Peygamber, oluşturduğu Müslüman topluluğun bölünüp parçalanmasına asla izin vermediği gibi buna neden olabilecek sebepleri de mümkün olduğu ölçüde ortadan kaldırmıştır.

⁶⁹ Hucûrât, 49/11-12.

⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/102-103.

⁷¹ Buhârî, İmân, 14; Müslim, İmân, 67; Tirmizî, İmân, 10.

⁷² Buhârî, İmân, 7; Tirmizî, Kıyâme, 59; İmân, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 9.

Özellikle kendisine biat edildiği durumlarda, itaat etmeyi, herhangi bir sorun münasebetiyle ayrılığa ve fitneye düşmemeleri konusunda uyarıda bulunmuştur. Bunlardan bazı örnekleri burada zikredebiliriz.

Sahabeye, Rasulullah'a ne üzerine biat ettikleri sorulduğunda "Allah'a kulluk etmek, ona hiçbir şeyi ortak koşmamak, beş vakit namazı kılmak, dinlemek ve itaat etmek, insanlardan bir şey istememek üzere..." cevabını vermişlerdir.⁷³ Ubâde b. Sâmit'in naklettiği şu rivayet de konumuz bakımından önemlidir:

"Biz Rasulullah'a zorlukta, kolaylıkta, iyi ve kötü zamanlarda, başkalarının bize tercih edildiği hallerde, bize amir olan kimselerle çekişmeme, Allah yolunda hiçbir kınamadan korkmamak üzere biat ettik."⁷⁴

İşte "73 Fırka Hadisi"ni, bu tarihi durumun ışığında değerlendirmek gerekir.

Müslümanların bölünüp parçalanmalarından bahseden rivayetleri, hem Kur'an'ın verdiği mesajlar, hem de Hz. Peygamber'in fiilen ortaya koyduğu sünneti doğrultusunda anladığımızda, onların anlamını, *gelecekte Müslümanların mutlaka 73 fırkaya ayrılacaklarını bildirmek değil, muhtemel bölünmelerin ne kadar sakıncalı ve İslam'ın birliği için ne derece zararlı olduğunu ifade ederek Müslümanları uyarmak ve sakındırmak olarak anlayabiliriz*. Hatta rivayetlerde yer alan "Biri hariç diğerleri cehennemdedir" vurgusunu da söz konusu uyarı ve tembihin bir gereği olarak anlamalıyız. Diğer bir ifadeyle hadisin mesajı, "Ayrılmayın! Ayrılırsanız bilin ki ayrılmalar sizi Cehennem'e götürür!" şeklinde olacaktır. Rivayetler bu anlamlarıyla Kur'ani muhtevaya uygun iken, gelecekte vuku bulacak olan ayrılmaları haber veren üslup manalarıyla Kur'an'a uygun değildir.

RİVAYETLERİN TARİHSEL ANALİZİ (HİSTORİCAL ANALYZE)

Konumuzla ilgili rivayetleri, tarih içinde yapılmış olan yorumlardan hareketle değerlendirdiğimizde, zihnimiz ön-bilgi ile donanmış olacağı için metinde yer alan ifadeleri doğru anlamayabiliriz. Bir metni doğru anlayabilmek için birçok hermenötik kuram varsa da biz *tarihsel metin analizi* yöntemini (Historical Analyze) uygulamak istiyoruz.⁷⁵ Böylece metnin ortaya çıktığı tarihsel ortamı (sebebu vürüd-i'l-hadis) daha iyi anlama imkânımız olacaktır. Oysa şimdiden kalkarak bu metni okuduğumuzda ki geleneğimizde öyle okunmuştur, hadisleri gelecekte vukuu bulacak olan bölünme ve parçalanmalardan haber veren bir *ihbâr-ı gaybi* olarak anlamak zorunda kalıyoruz. Çünkü vakıa, metni bu şekilde anlamamıza neden olmaktadır.

Tarihsel metin analizi ise bize, metnin oluştuğu tarihsel arka-plana bakmamızı önerir. Buna göre metin, gelecekte haber veren bir öngörü, kehanet (veya Peygamberi bir mucize) değil, ümmetin gelecekte her hangi bir şekilde ayrılığa düşmeme konusunda uyarılması anlamına gelecektir. Yani, konjunktürel bir ihtiyacın sonucu verilmiş bir mesaj olduğunu göreceğiz. Gelecekteki nesillere değil, hâlihazırda yaşayanlara yapılan bir uyarıdır. Geleceği öngörmek değil, mevcut için önlem ve tedbir

⁷³ Müslim, İmâre, 22; İbn Mâce, Cihad, 41.

⁷⁴ Buhârî, Ahkâm, 43; Müslim, İmâre, 8; İbn Mâce, Cihad, 41.

⁷⁵ Hermenötik kuramlar için bkz. Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitâbiyât, Ankara 2002. Tarihselci yorum için bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay. Konya 1996, s. 29-34. Ayrıca bkz. Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, (trc. Bahaeddin Yediyıldız), T.T.K.Yay. Ankara 1991, s. 49-56. Burhanneddin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, -Gadamer versus Hirsh-, Vadi Yay. Konya 1999, s. 114-127. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener, Anka Yay. İstanbul 2002, s. 287-311.

almaktır. İfadeye çalıştığımız bu durum gözden kaçınca, rivayetlerin mesajı sanki gelecekte olacak şeyleri haber veren bir öngörü haline dönüşmektedir.

Pek çok muhaddis, “73 fırka” rivayetlerini Hz. Peygamber’in gelecekte haber verdiği bir mucizesi olarak algıladığı için metnin sözünü ettiğimiz problemlerini görmemişlerdir. Bu temel sâikin tesiriyle, kendi çağlarında ortaya çıkan fırkaların toplamının 73 sayısına ulaşmış ve ulaşmadığını hesap etmeye çalışmışlardır. Tâ ki Hz. Peygamber’in (a.s.) gaybi mucizesi gerçekleşmiş olsun.⁷⁶ Ümmet, bölünme ve parçalanmaların girdabında yok olmaya doğru giderken, Hz. Peygamber’in (a.s.) mucize hanesine bir mucize daha eklemek için ümmetin parçalanmış halini 73’e ulaştırma gayretine düşen ulemamızın durumu gerçekten ibret vericidir.

Şehristânî (548/1153), rivayette geçen 73 rakamını hakikat anlamında anlayan ve fırkaların sayısının 73 olduğunu hesap etmeye çalışan alimlerin bazılarının isimlerini verir. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Malâtî (377/987), el-Bagdâdî (429/1037), el-İsferâyînî (471/1078), el-İcî (756/1355), el-Münâvî (1031/1622). Mübârekfûrî de Tirmizî şerhinde bu fırkaların sayımından bahsetmiş ve ana fırkaların altı olduğunu, her bir fırkanın da on iki alt fraksiyonu bulunduğunu böylece sayının 72 olduğunu söyler. Bunlar Cehennem’e gideceklerdir. Bir de Ehl-i sünnet ve’l-cemaat vardır, toplam 73 etmektedir.⁷⁷ Tabii bu müellifler, kendi zamanlarından sonra artık yeni ayrılma ve fırkaların olmayacağı kanaatiyle bu sayımı yapmışlardır ki, bu durum da ayrıca bir problemdir.

Hâlbuki Kur’an’ın ısrarlı bir şekilde birlik ve beraberliğe çağırıp vurgu yaptığı hayati bir konuda, Hz. Peygamber’in ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını, özellikle de gelecekte haber verme maksadıyla bildirmesinin anlaşılabilir bir anlamı olduğunu düşünmüyoruz. Özellikle de bu fırkalardan sadece birinin Cennetlik diğerlerinin de Cehennemlik olduğunu belirtmesini anlayabilmek mümkün gözüküyor. Üstelik bir de bu rivayetler, Hz. Peygamber’in haber verdiği ve verdiği gibi de çıkması zorunlu olan bir değişmez gerçeklik olarak algılanırsa...

Bizce, yukarıda da işaret edildiği üzere, rivayetlerde yer alan *cemaat* sözcüğü ile Hz. Peygamber, birlik ve beraberliği korumak ve sürdürmek konusundaki hassasiyetini belirtmiş ve ayrılığa düşmenin çirkinliğine ve tehlikelerine işaret etmiştir. Bu nedenle rivayetleri, ayrılık ve bölünmeye karşı sakındıran ve uyarıcı anlamlarıyla okumak, Peygamberi mesajı daha doğru anlamaktır. Yoksa alimlerimizin yaptığı gibi kendi tarihlerinde ortaya çıkmış olan grupların sayımını yapıp daha sonra da kurtuluşa erecek olan o tek fırkayı tespit etmek, hadislerde verilmek istenen mesajı yanlış anlamaktır. Yani Hz. Peygamber’in sahabesine yaptığı bir uyarıyı, bağlamından kopararak daha sonraki tarihi ortamlara ait olarak anlamak, rivayetlerin anlam ve muhtevalarında sapmaya neden olmuştur.

Bu iddiamızı daha anlaşılır kılabilmek için “cemaat” sözcüğü üzerinde durmak istiyoruz. Rivayetlerin genelinden anlaşıldığı üzere, *cemaat* Hz. Peygamber’in parçalanmasını istemediği topluluk, yani İslam toplumdur. Yukarıda kavramları

⁷⁶ Mevzu için bkz. Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, VII, 398.

⁷⁷ Mübârekfûrî, a.g.e. VII, 398. Müellif burada, şeyhlerinden allâme Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî’nin bu konuda bir kitap telif edip kitabında söz konusu iftirak ve bunların sayısı hakkında bilgi verdiğini söyler. Ebû Mansur, önce fıkhi konulardaki fer’î ihtilâfların iftirak anlamında olmadığını, asıl ihtilâf ve iftirakın, itikadi konularda olduğunu belirtmektedir. Bugüne kadar bu anlamıyla iftirak yetmiş üçe tamamlanmıştır, der. (özetle aktarılmıştır.).

verirken *fırka* ve *iftirak*ın anlamının mevcut bir topluluktan ayrılan diğer topluluklar ve cemaat olduğunu özellikle belirtmiştik. Şimdi bu durumda, tarihte gerçekleşmiş olan fırkalardan hangisinin Hz. Peygamber'in bıraktığı topluluk, hangilerinin de bu topluluktan ayrılanlardan oluştuğunu belirlememiz gerekir. Bunu kısaca *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat* olarak belirlemek isabetli değildir. *Ehl-i sünnet* tabiri, bizim ifade etmeye çalıştığımız Hz. Peygamber'in oluşturduğu ve ondan sonra da devam eden somut bir topluluk değildir. Çok sonraları kavramlaşan bu ifade, hemen her cemaatin kendisi için kullandığı bir kavramdır. Bu hususun problemlerini iki noktadan ele alabiliriz.

Birincisi, bu tanım kapalıdır. Çünkü her fırka kendisini sünnet ehli olarak görmekte ve iddia etmektedir.⁷⁸ Ayrıca yine her fırka cemaat olacak kadar geniş bir topluluğa ve üyeye sahiptir. Hatta Ahmed b. Selâm'ın değerlendirmesiyle, her bir fırka bir din olmuştur.⁷⁹ Ayrı bir din ve mensuplarından bahsedecek kadar geniş bir kitleye ait bir düşünce ve inanışın, kolayca Fırka-i dâlle olarak nitelendirilmesinin ciddi sorunları vardır. Şayet her fırka kendisini Fırka-i nâciye olarak görüyorsa, biz bunlardan bir tanesinin Cennetlik diğerlerinin ise Cehennemlik olduklarını söyleyemeyiz. Çünkü bir fırkanın diğerini yargılamak için kullanacağı ölçüler içtihadidir. Bir içtihadın diğerini yargılaması, her zaman tartışılmaya ve eleştiriye açıktır. Bu nedenle, farklı içtihatların hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunun kararını ancak Allah mahşerde verecektir.

İkincisi, Hz. Peygamber'in dağılmasını istemediği cemaat, kendisinin oluşturduğu cemaattir. Bu cemaat, ilk Müslümanların oluşturdukları topluluktur. Bizce eğer bu rivayetler, kaynaklarımızda yer aldıkları metinleriyle sahih iseler, bu metinlerden hareketle, Hz. Peygamber'in (a.s.) bıraktığı ilk cemaatten ayrılan tüm grupların Cehennemde oldukları hükmünü vermemiz gerekir. Bu durumda da tarihte gerçekleşen fırkalardan hangisinin gerçek anlamıyla Hz. Peygamber'in bıraktığı cemaatin devamı, hangilerinin de ondan ayrılanlar olduğunu tespit etmek gerekir ki, bunu yapabilmemizin mümkün olduğunu düşünmüyoruz.

Hz. Peygamber'den sonra küçük çapta bir ihtilâfla birlikte ümmet Hz. Ebû Bekir'in başkanlığı altında toplandı. Daha sonra Hz. Ömer'in halifeliği de yine büyük bir çoğunluğun kabulüyle gerçekleşti. Hz. Osman'ın şehadetine kadar Müslümanlar arasında, iftirak sayılabilecek önemli ölçüde bir muhalefet söz konusu olmamıştır. Olanlar da bir muhalefet grubu/cemaati oluşturmamış, ya münferit kalmış veya çok küçük grupları geçmemiştir. Hz. Osman'ın şehadetini müteakip gerçekleşen Hz. Ali'nin hilafeti sorunlu başlamış ve çok geçmeden Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması problemi etrafında ilk ciddi hizipleşme başlamıştır. Hz. Âişe ve onunla birlikte bir grubu oluşturan Talha, Zübeyr gibi sahabe, sonu Cemal Harbiyle biten bir muhalefeti oluşturmuşlardır. Bu grup, Rasulullah'ın bıraktığı topluluktan ilk ayrılan fırkadır. Tabii burada kullandığımız fırka sözcüğü, daha sonraki dönemlerde istihlaklaşan anlamıyla fırka manasında değildir. Ama onların çekirdeğidir. Bu iddiamız,

⁷⁸ Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arab İslam Siyasal Aklı*, Kitaebevi Yay. İstanbul 2001, s. 587. Müellif burada, her bir fırkanın kendisini "Fırka-i Nâciye" olarak gördüğünü şu şekilde anlatmaktadır: "Sünni kaynaklar bu hadisi, fırka-i nâciyenin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu şeklinde rivayet ederler. Mûtezile ise bu hadisi, İbn Murtaza'nın nakliyle şöyle rivayet etmektedir: Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, onların en sakınanı ve iyisi Muteziledir. (Ahmed b. Yahyâ b. El-Murtaza, *el-Munye ve'l-Amel*, s. 11'den naklen). Öte yandan Harici bir kaynak aynı hadisi, Haricilerin Fırka-i nâciye oldukları şeklinde rivayet etmektedirler. (Ebû Sâid el-Kalhâtî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, s. 170'den naklen).

⁷⁹ Ahmed Selâm, a.g.e. s. 22-25.

Müslümanların çoğunluğunun devam ettirdiği duruma göredir. Tarihi realite, bu tespiti yapmamızı zorunlu kılmaktadır.

Şam valisi Muaviye'nin başlattığı ikinci muhalefet cephesi ve nihayet Sıffın Harbinden sonra yapılan "Hakem/tahkim" olayı münasebetiyle ortaya çıkan "Hariciler" ve Muaviye taraftarları, Müslümanların Hz. Peygamber'den sonraki 30-40 yıl içinde birkaç siyasi fırkaya bölünüp birlik ve beraberliklerini kaybettiklerini göstermektedir. Bu tarihi durum, daha sonra gerçekleşecek olan tüm itikadi fırkaların oluşmasının ana nedenidir. Bu asıl neden görülmeden İslami fırkaları doğru anlamak mümkün olmaz. Çünkü bu fırkaların hiç biri, masa başında geliştirilmiş bilimsel teorilere dayanmamaktadır. Aksine her biri, çok ciddi tarihsel ve siyasi hadiselerle doğrudan bağlantılıdır.⁸⁰

Şimdi konunun tam bu noktasında, kurtuluşa erenlerin; "*Benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır*" ifadesini tahlil edebiliriz. Rasulullah'ın bıraktığı hal üzere devam edenler kimlerdir? Diğer bir ifadeyle, onun yolunu devam ettiren ashap kimlerdir? Bu sorunun cevabını net ve doğru vermek durumundayız. Bizce bunun cevabı, dört halife ve onların yanında yer alanlardır. Daha açık bir ifadeyle söylememiz gerekirse, Hz. Ali'ye muhalefetle başlayan süreçte rol alan bütün sahabe, hangi gerekçeyle olursa olsun, İslam'da ayrılıkçı fırkalaşmayı başlatmışlardır. Daha sonraki tüm bölünmelerin müsebbibidirler.⁸¹

İnkârı mümkün olmayan tarihi bir gerçeklik vardır ki, bu da Müslümanların erken dönemde parçalanmış ve bölünmüş olmalarıdır. Bu bölünmeler ilk başta siyasi iken daha sonraları, hem Kur'an'ın hem de sünnetin yorumlanmasına bağlı olarak itikadi bir hüviyet kazanmıştır. Ortaya çıkan bu fırkaları, onları ortaya çıkaran tarihsel koşulları analiz etmeden doğru anlamak mümkün olmayacağı gibi onlar hakkında hüküm verip yargılamak da isabetli değildir. Her bir fırkanın kendi düşünce ve inanışının Kur'an ve Sünnete uygun olduğunu iddia etmesi kadar doğal bir durum olamaz. Çünkü İslam dinine ait bir oluşum kendisini Kur'an ve sünnetle temellendirmediği takdirde meşruluk iddia edemez. Nitekim her fırka da bunu yapmıştır. Ancak sorun da burada başlamaktadır. Bu kadar farklı görüşe sahip toplulukların âhiretteki durumları ne olacaktır? Hangisi hak üzeredir? Hepsinin birden haklı olması ve kurtulması mümkün müdür? Bu ve benzeri sorularla birlikte rivayetlerde yer alan "Biri hariç diğerleri cehennemliktir." ifadesi, her fırkanın kendisini kurtulan fırka olarak görmeye ve diğerlerini de Fırka-i dâlle kabul etmeye sevk etmiştir. Şimdi de kısaca bu sorun üzerinde duralım.

Yukarıda birkaç kez vurguladığımız gibi, "bir fırkanın kurtulacağı" ifadesinin anlamı, Hz. Peygamber'in gelecekte oluşacak olan fırkalardan hangisinin kurtuluşa ereceğini belirtmek değildir. Dolayısıyla, rivayetlerde yer alan "biri hariç..." ifadesinden hareketle fırkaları yargılamak ve biri hariç diğerlerini Cehennem'e atmak kabul edilebilir bir durum olamaz. Çünkü sahih kabul edildiğinde hadisin vermek istediği mesaj bu değildir. Hz. Peygamber'in tüm uyarılarına rağmen ümmet birliğini koruyamamış ve parçalanmıştır. Bunun cezasını, birbirlerinin kanını dökerek ödemişlerdir. Ayrıca bu dökülen kanların hesabını vermek üzere de "İlahi Adalet'e

⁸⁰ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Ekev Yay. Erzurum 2001, s. 11-13.

⁸¹ Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyâsî Olayların İtikâdî*. Ayrıca bkz. Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay. Erzurum 1995, s. 15-38.

çıkma üzere âhirete gitmişlerdir. Artık hüküm Allah'a aittir.

Fikir ve görüş ayrılıklarına, içtihatlarındaki farklılığa gelince, makalemizin “kavramlar” başlığı altında belirttiğimiz gibi ayrılıkların temelinde “re’y” , yani içtihat vardır. “re’y” ise, salahiyet sahibi her Müslüman’ın sahip olduğu bir haktır. Şartlarına riayet ederek yaptığı bir içtihat nedeniyle ve yine bir başka içtihadla kıyaslanarak bu re’y ve içtihat sahibi ne tekfir edilebilir, ne de dalalette olmakla suçlanabilir. Re’y ve içtihat olmaları bakımından hepsi eşdeğer sayılmalıdır. Ancak hangisinin Allah katındaki “salt hakikat”e isabet ettiği gibi bizim asla bilemeyeceğimiz bir hususa bağlı olarak konunun ele alınması ise son derece yanlıştır ve maalesef tarihte bu yanlışlık yapılmıştır.

RİVAYETLERİN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda metin analizlerini yaptığımız rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait oldukları kabul edildiğinde, sahip oldukları mesaj itibarıyla sahabe devrine ait özel bir uyarıyı, daha sonraki nesiller için de dolaylı bir birlik ve beraberlik mesajı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu anlamıyla rivayetlerin her hangi bir metin sorununun olmadığını söyleyebiliriz. Ancak, geleneğimizde anlaşıldığı üzere, bu rivayetlerden hareketle “Fırka-i nâciye” bulmaya çalışmak ve diğer grupları da Cehennem’e göndermek, hem hadislerin mesajını saptırmaya hem de sahip olduğumuz muhteşem ilmi mirasımızdan yeterince yararlanmamaya sebep olmaktadır. Biz bu tür bir kabulü ve rivayetleri bu şekilde anlamayı uygun bulmuyoruz. Bu anlamlarıyla hadisin sahih olamayacağını düşünüyoruz. Bizim anlamlandırdığımız haliyle ise rivayetlerin metin bakımından bir sorununun olmadığını belirtmekteyiz.

Ancak bu konuyla ilgili yazılmış gerek müstakil çalışmalar da, gerekse Mezhepler Tarihi çalışmalarında; tarihimizde gerçekleşen bölünme ve parçalanmalar, bir taraftan İslam’ın fikir ve düşünceye verdiği özgürlük ve hürriyete bağlanırken, diğer taraftan da bu fırkalara, farklı düşündüklerinden dolayı Cehennem yolu gösterilmiştir. Mevcut ayrılıklar fikir ve düşünce hürriyetinin bir sonucu ise, bir zenginlik ise, neden bu fikirlerden sadece bir tanesi Cennet’e gitmeyi hak edip, diğerleri Cehennem’e gitsinler? Böyle bir çelişkiye düşülmesinin nedeni, yukarıda değerlendirdiğimiz gibi, hadisin mesajını yanlış anlamak ve metnin tarihsel içeriğini yanlış olarak değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Şehristânî, yetmiş üç fırkadan ancak birinin Cennet’e gireceğini açıklarken, iki zıt hükümden ancak birisinin doğru olabileceği mantığından hareket eder.⁸² Böylece, bir hak fırka olacak ve diğerleri ise batıl ve sapık olacaklardır.

Bazı alimler, Müslümanların 73 fırkaya bölüneceklerini bildiren rivayetlerin büyük çoğunluğunu, İslam’ın fikir ve düşünce özgürlüğüne verdiği öneme bağlayarak sahih kabul etmişlerdir. Onlara göre ayrılıkların sebebi, İslam’ın fikir özgürlüğüne verdiği önem ve serbestliktir. Bu durumda da ihtilâf doğaldır. Çünkü İslam düşünce hürriyetini getirmiş, fikir özgürlüğünü tesis etmiştir. Bunun sonucu olarak da Müslümanlar çok çeşitli görüşlere ve düşüncelere ulaşarak bölünmüş ve ayrı fırkalar teşkil etmişlerdir.⁸³ Bu açıklama ve yorum, ilk bakışta rivayetlerin problemlerini bir nebze çözüyor gibi görünmektedir. Oysa bize göre böyle bir yaklaşım, problemi daha da büyütmektedir. Biri hariç diğer türlü düşünenlerin ve fikir üretenlerin tamamını

⁸² Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (trc. Mustafa Öz), *İslam Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 22.

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, a.g.e. s. 83-84.

Cehennem'e dolduran bir fikir özgürlüğü nasıl bir fikir özgürlüğüdür? Yani, "*Düşünebilirsiniz, hüsrünüz ama Cehennem'e girmeye hazır olun*", böyle trajik bir yaklaşımın kabul edilebilir hiçbir ilmi yönü olamaz.

Şayet, "Bir hariç diğerleri cehennemdedir" şeklindeki rivayet sahih kabul edilip, diğer rivayetler sahih kabul edilmemiş olsa idi, o zaman fikir özgürlüğünün bu türden bir ayrılığı besleyip, birçok farklı düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemek anlamlı olabilirdi. Ancak yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, çoğunluğun Cehennem'e gitmesine neden olan bir düşünce özgürlüğü, İslam'ın teşvik ettiği bir düşünce özgürlüğü olamaz, diye düşünüyoruz.⁸⁴

Konunun önemli bir sorun alanı da yukarıda arz etmiş olduğumuz kavramsal boyuttur. İslam, içtihadı, re'yi meşru kabul etmiştir. Hangi fırka olursa olsun, görüşlerinin doğruluğu için Kur'an ve hadise/sünnete başvurmuştur. Böyle bir çabanın sonucu ne olursa olsun, biri diğerinden ne kadar farklı bir sonuca ulaşırsa ulaşırsın, meşru kabul edilmesi ve İslami olarak anlaşılması gerekirdi. Fakat rivayetlerdeki, kurtuluşa erecek fırkanın "TEK" olması sorunu, her fırkanın kendisini "o" fırka olarak görüp diğerlerini Cehennem'e sevk etme gayretine girmesine neden olmuştur. Hâlbuki söz konusu rivayetleri, Hz. Peygamber'in (a.s.), "Onlardan biri hariç diğerleri nardadır" sözünü, bizzat narda (Cehennem'de) olmayı değil, Kur'an ve sünnetin yolundan ibaret olan hakka, doğruya isabet edip edememeyi kastetmiş, böylece onların görüş ve düşüncelerinin yanlış olabileceğine dikkat çekmek istemiş olduğu şeklinde de anlamak mümkündür. Dolayısıyla, kurtuluşa veya narda olmayı bizatihi cennet ve cehennemde olmanın ötesinde, hakka isabet edip edememe ile açıklamak da mümkündür ve bu yaklaşım doğruya daha yakındır.⁸⁵

SONUÇ

Hz. Peygamber (a.s.)'a ait olarak nakledilen rivayetlerin, gerçekten ona ait olduğunun tespit edilmesi son derece önemlidir. Zaten hadis tarihimiz de bu çabanın ürünleriyle doludur. *Sahih Hadisi* belirlemek için geliştirilen bütün prensipler, işaret etmeye çalıştığımız hassasiyetin en açık göstergeleridir. Çünkü sahih hadis bizim için Hz. Peygamber'in bize verdiği İslami/dini bir mesajdır. Bizim ona tâbi olmamız ve gereğiyle amel etmemiz gerekir. Bu, hemen her Müslüman'ın kabul ettiği bir durumdur.

Yukarıda incelemeye çalıştığımız 73 fırka hadisini, bedevi bir topluluktan medeni bir ümmet ortaya çıkararak Hz. Peygamber'in, meydana getirdiği topluluğun

⁸⁴ Rivayetlerdeki ayrılığın fikir ve düşünce özgürlüğüne bağlanması konusunda bkz. Mevlüt Özler, a.g.e. s. 85. Ayrıca, Ethem Ruhi Fiğlalı; Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Firak* adlı eserinin tercümesinin girişinde yaptığı değerlendirme için bkz. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), T.D.İ.B.Yay. Ankara 1991, s. XXV. Yine aynı müellifin, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri* adlı eserinde konuyla ilgili şu değerlendirmesi vardır: "Rasulullah (s.a.s.) da gerçekten *sahih* sayarak *var* kabul edecek olursak, bu hadislerle, Müslümanların konulmuş maddi ve manevi değer hükümleri üzerinde düşünüp onları taktir etme ve anlama hususunda karşılaşacakları zorluklara ve düşecekleri ayrılıklara işaret etmiş olmaktadır; manevi değerleri düşünme ve anlama hususunda doğan ayrılık, insan tabiatının içtimai bir tezahürüdür ve insanlık, İslam'ın doğuşuna kadarki dönemde olduğu gibi, ondan sonra da bu ayrılığa düşmüştür. Neticede bir takım fırkalar halinde ayrılmışlardır; ama her ayrılan fırka, ayrılışında, kendisinin hadiste sözü edilen "Fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren fırka) olduğunu iddia etmiştir." Bkz. *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat V. Yay. İzmir 2004, s. 12.

⁸⁵ Bu konuda bkz. Mevlüt Özler, a.g.e. s. 145.

selameti ve devamı için ashabına yaptığı bir uyarı olarak anladığımızda, hadisin anlamı gayet yerinde bir Nebevi mesaj iken, onu gelecekte ümmetin kaç gruba ayrılacağına haber verildiği gaybi bir mucize olarak anlamak, hem rivayeti, hem de rivayetin mesajını sorunlu hale getirmektedir. Hz. Peygamber, kabile asabiyetinin zirve seviyede olduğu bir toplumdan tarihte ilk defa kabile farklılıklarının göz ardı edildiği homojen bir sosyal toplum oluşturmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber, bu toplumun özünde var olan kabileciliğin her an yeniden hortlayabilme tehlikesine karşı, sık sık onları birlik ve beraberliğe teşvik etmiş ve birlik ve beraberliklerini bozmama konusunda uyarmıştır. Konumuzla ilgili rivayetlerin bize anlattığı mesajın özü işte bu tarihi durumdur.

Müslümanların erken dönemde bölündükleri, kısa bir süre içinde birbirlerini tekfir ve tadel ettiklerini biliyoruz. Bu durumun daha sonraları, bir kısım itikadi mezheplerin oluşmasına neden olduğu da sabittir. Ayrılık ve bölünmede her bir fırka doğası gereği kendisini haklı görürken, diğerlerini haksız görür. Bu hususun aşırıya götürülmesi ise, birinin diğerini tekfiri, yani Cehennem'e göndermesi sonucunu doğuracaktır. Nitekim bizim tarihimizde olan da budur.

Bizim söz konusu rivayetlere ilişkin kanaatimiz şudur: Hz. Peygamber'in (a.s.) kendi ashabını ve onların şahsında gelecek tüm ümmetini birlik ve beraberlik konusunda uyarmıştır. Bundan daha doğal bir şey düşünülemez. Kur'an'ın verdiği birlik ve beraberlik mesajlarının yanında, Hz. Peygamber'in (a.s.) de aynı doğrultuda mesajları mutlaka bulunacaktır. Ancak makalemizde yer alan rivayetler ve onların benzerleri, öyle bir üslup ile nakledilmişlerdir ki, anlamları ve mesajları, sözünü ettiğimiz doğrultudan sapmış ve sanki münhasıran gelecekteki bölünmeleri haber veriyormuş gibi anlaşılmıştır.

Rivayetler, Müslümanların birlik ve beraberliklerine yaptığı vurgu itibarıyla sahih ve sabittir. Bütün rivayetlerden çıkaracağımız ortak metin, "Ey Müslümanlar, sizden önceki ümmetler bölünüp parçalanarak helak oldular. Şayet bölünür parçalanır, birlik ve beraberliğinizi bozarsanız aynı akıbet sizi de beklemektedir. Benim oluşturduğum birlikten/topluluktan ayrılan sapıklığa gider. Bu da sizi Cehennem'e götürür. Sakın ayrılığa düşmeyin!"

Özü, yukarıda özetlediğimiz ortak metin olan rivayetler, tarihte gelişen nahoş olayların ve bölünmelerin tesiriyle, zaman içinde ihtiyaca göre şekillenerek mevcut metinlerdeki hallerini almışlardır, diye düşünüyoruz. Nice bizatihi sahih söz vardır ki, onu sahih ve anlamlı kılan bağlamından kopardığımızda, nakledildiği diğer bağlamlar içinde anlamını ve sıhhatini kaybeder. Hadis ilmi, bu prensibin en fazla göz önünde bulundurulması gereken bir ilim olduğu kanaatindeyiz.

“EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMAAT”IN BİR MEŞRÛİYET ARACI OLARAK İCAT VE İSTİHDAMI

Ejder OKUMUŞ*

PRODUCTION AND APPLICATION OF THE "AHL AS-SUNNAH WA AL-JAMA'AH" AS AN INSTRUMENT OF LEGITIMACY

“Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemâ’a” (The Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah - the Community of Tradition and Congregation) is a concept which the present powerful and sovereign group invented and employed to validate their presence, to support, to justify, namely to legitimize their religious, social and political reality. So, from 73 sect stated in a hadith does it come out that the Community of Tradition and Congregation, the Saved Sect (Firqatun-Najiyah) was created or produced as an instrument of legitimacy.

This study tries to investigate the meaning contents of production of the Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah as an instrument of legitimacy from the social, political and cultural viewpoint. In the study, the matter is considered in its sociological dimensions and an understanding approach, and with determinations, descriptions and interpretations.

GİRİŞ

“Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemâ’a” kavramsallaştırmasının siyasal, itikâdî, tarihsel, sosyal ve kültürel temelleri bilinmektedir. “Sünnet ve Cemaat Mensupları” anlamında bu isim, güçlü ve hâkim grubun, çoğunluğun desteğini almak, kendi varlık zeminini sağlamlaştırmak, kendi varlığını çoğunluk katında geçerli kılmak, kendi dinsel, sosyal ve siyasal gerçekliğini desteklemek ve haklılaştırmak, yani meşrûlaştırmak için üretilen bir kavramdır. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat işaret etmektedir ki, İslam toplumunun ana bünyesi veya çoğunluk “Sünnet” üzere birleşip bütünleşerek “cemaat”i teşkil etmektedir. O halde egemen çoğunluk Sünnet’te birlik oluşturan cemaat, bu çoğunluğa dâhil olmayanlar ise ehl-i firkat, mübtedia, ehl-i ehva, firak-ı dâlle, ehl-i dalâl, itizalci, ayrılıkçı, tefrikacı, zındık sıfatlarıyla ana dinî bünyeden ayrılmış sapık grup, ehl-i bid’a veya örneğin Tahavî’nin ifadesiyle¹ “Sünnet ve Cemaat’e muhalefet eden reddiye mezhebi” olmaktadır² Ehl-i Sünnet, çoğunluğa tâbi

* Doç.Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ejder.okumus@gmail.com

¹ İbn Ebi’l-‘İzz el-Hanefî, *Şerhu’l-Akâidet-i-Tahâviyye*, 9. bs., el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1988, ss. 520-524.

² Ehl-i Sünnet’e göre bu fırkaların ortak vasfı, akaid sahasında sünnet ve cemaatten ayrılması, yani Hz. Peygamber ve Arkadaşlarının inanç sahasında izledikleri yolu terk ederek yeni icatlar peşinden gitmesi, yani bidate düşmesidir. (Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 2. bs., Damla Yay., İstanbul 1985, s. 152)

olmayan bu “ayrılıkçı” grupların, bu bid’at ehlinin yerilmesi konusunda icma’ etmiştir.³

“Hadîs” olarak gelen bir rivayette⁴ ifade edilen 73 fırkadan tek “Fırka-i Nâciye” olan Ehl-i Sünnet ve Cemaat’ın iki temel ayağı vardır: Biri, *Sünnet*, diğeri ise *Cemaat*. Bu kavramsallaştırma, Müslümanların Sünnet ve Cemaat’e tâbi olmaları, yani Sünnet’e uymaları ve Müslümanlar topluluğuna bağlanmaları gerektiğini, bunu yapmayanların Cemaat’ın dışında kalmaya mahkum olacaklarını ifade etmektedir.

İslam toplumu, Hz. Peygamber’den sonra, özellikle de Hz. Osman’dan itibaren ciddi bir değişim sürecine girmiş, Hz. Ali’nin hilafet zamanlarından itibaren başta Havaric ve Şia (Ravafiz) olmak üzere çeşitli siyasî-dinî akımlar ortaya çıkmış, fetihlerle farklı kültür ve din mensuplarının İslamlaşmaları sonucunda çeşitli inanç, düşünce, yorum ve kültür unsurları İslam toplumuna girmiş, Mutezile varlık sahnesindeki yerini almış, kelim ilmi ortaya çıkmış, Kaderiye, Cebriye, Mürcie, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi akımlar oluşmuş ve nihayet Ehl-i Sünnet neşvünema bulmuştur. Belki bunlardan bir kısmıyla Ehl-i Sünnet ekolünün oluşumunda yatay ve dikey düzlemde paralellikler de vardır. İslam’ın ana bünyesi Ehl-i Sünnet ve Cemaat tarafından oluşturulmuş, dışarıda kalanlar ise, merkezin dışında kalmak itibarıyla marjinalleştirilmiş, öteki olarak damgalanmıştır. O halde Ehl-i Sünnet ve Cemaat, bir yönüyle bütünleştirici, başka bir yönüyle de marjinalleştirici bir boyuta sahiptir.

Bu çalışmada Ehl-i Sünnet ve Cemaat kavramının bir meşrûiyet aracı olarak icat edilmesinin anlam içerikleri, dinsel, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan ele alınmaya çalışılmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Cemaat kavramsallaştırması, öyle bir ilişki biçimi geliştirmiştir ki Said b. Cübeyr’in şu ifadesi bunu iyi ortaya koymaktadır: “Benim için, tam anlamıyla fâsık bir Sünnî ile dostluk, ibâdetlerine düşkün, ama bid’atçı olan biriyle dostluktan daha iyidir.”⁵

Çalışmada konu, sosyolojik boyutlarıyla ve anlamacı bir yaklaşımla incelenmekte, tespit, tasvir ve yorumlarla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Makalede Ehl-i Sünnet ve’l- Cemaat’ın meşrûluğunu sorgulamak ve tartışmak gibi bir yaklaşım

³ Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Usûlu Ehlî’s-Sunne e’l-Cemâ’a*, byy., ty., ss. 103-104

⁴ Tirmizî, 1292: 2/107; İbn Mâce, 2/1321, 1322. İftirak Hadisi olarak da bilinen Hadis’in Türkçe anlamı şudur: “Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak. Bunların biri hariç hepsi cehenneme girecektir. Fırka-i Nâciye (Kurtulan Fırka) benim ve ashabımın yolunu takip eden fırkadır.” Bu bağlamda örnek olması bakımından Şehristânî’nin konuyla ilgili yaklaşımından bir kesit sunmak faydalı olabilir: “... Dinî olmayan grupların (ehlü’l-ehvâ) düşünceleri bilinen bir sayıyla sınırlandırılmaz. Dinî grupların (ehlü’d-diyânât) mezhepleri ise bu konuda varid olan haberin hükmüyle sınırlandırılmıştır: Mecusiler yetmiş fırkaya, yahudiler yetmiş bir fırkaya, hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmış ve müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan ebediyen kurtuluşa erecek olan sadece bir fırkadır, zira birbirine karşı olan iki hükümden biri sıdk, diğeri kizb olarak taksim edilir. Her akıl meselede bir doğru bulduğuna göre, bütün meselelerde doğrunun (hakkın) bir fırkaya ait olması gerekir. Ancak bizim sem’ ile öğrendiğimiz bu hususu Kur’an şöyle belirtmiştir: “Yarattıklarımızdan daima hakka götüren ve hakkıyla adaleti yerine getiren bir topluluk bulunur.” (7/Araf, 181) Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helak olacaktır.” “Kurtuluşa erecek kimdir?” diye sorulduğunda, Hz. Peygamber, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” demiş, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat kimdir?” diye sorulduğunda da, “Bugün benim ve ashabımın yolunda bulunanlar” diye cevap vermiştir. Ayrıca O (s) “Ümmetinden bir topluluk kıyamete kadar hep hak üzere olacaktır” ve “Ümmetim dalâlet üzerinde ittifak etmez” buyurmuştur. (Muhammed b. A. eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. 1, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ty., ss. 4-5-Türkçe’si: M. Öz., *İslam Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005)

⁵ E. Rûhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1986, s. 54.

sergilemek amaçlanmamakta, sadece bu meşrûiyetin nasıl elde edildiği ve sonuçlarının neler olduğu ele alınmaktadır.

BİR MEŞRÛİYET ARACI OLARAK EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMÂAT

Sosyal gerçekliğin inşasında meşrûiyet,⁶ vazgeçilmez bir mekanizmadır. Sosyal ilişkilerde, mevcut siyasal ve sosyal düzenin devam etmesinde meşrûiyet hayatidir. Toplumda çoğunluğun çoğunluk olarak kabulünde meşrûlaştırma mekanizması olmazsa olmazdır. Bu bağlamda yeni çıkan bir akım veya hareketin toplumun çoğunluğundan destek alabilmesi, toplum katında geçerli olabilmesi için meşrû kabul edilmesi ve meşrûluğu konusunda ikna edici bir izahının olması gerekir. Ehl-i Sünnet hareketi, başarısı için sağlam bir meşrûluk elde etmenin önemini bilen öncülerini eliyle öncelikle isimlendirme yoluyla meşrûluğunu ortaya koyma yoluna gitmiş ve hareketin adını "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" olarak belirlemiştir. Bu isimlendirmeye Ehl-i Sünnet, herkese İslam Dini'nin ana ve hak temsilcisi olduğunu, "merkez"i elinde tuttuğunu, hakkı ve "orta yolu"⁷ temsil ettiğini, ehl-i hak olduğunu ifade etmiştir. İslam toplumunun ana bünyesini oluşturduğunu iddia edecek olan bir topluluğun, İslam toplumunun tüm üyelerini kuşatacak bir siyaset geliştirmeleri kaçınılmazdı. Bir başlangıç olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" isimlendirmesi oldukça önemliydi. Ardından bu kavramın içeriği, felsefî anlamı ortaya konuldu. Böylece hareket, Sünnet etrafında toplanan, Hz. Peygamber'in yolunda ve onun yolunu izleyenlerin, özellikle Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn'in yolunda yürüyen ve bu orta yolda toplanarak bir birlik oluşturan insanları ifade eden bir sosyal olgu olarak kendini gösterdi.

Böylece Ehl-i Sünnet, öncelikle *orta yol*, *gelenek* ve *cemaat* yaklaşımıyla kendi meşrûluğunu ortaya koymuş ve ardında da mevcut sosyal ve siyasal düzeni meşrûlaştırıcı bir hareket olarak kendini geliştirmiştir. Esasen Ehl-i Sünnet, "orta yol"da bulunan egemen iktidarın ve çoğunluğun İslamî yaklaşımının meşrûluğunu sağlamada önemli bir araç olarak işlevselleştirilmiştir. Bu işlevini yerine getirmeye başlarken Ehl-i Sünnet, öncelikle de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramsallaştırmasının meşrû

⁶ Meşrûiyet kısaca toplum aktörlerinin, var olan bir durumun gerçekliğini rıza, sükunet ve uzlaşmayla geçerli, haklı ve kabul edilebilir görmesini ifade eder. Esasen meşrûiyet, bir yandan birey-toplum ilişkilerinde toplumun veya kurulu düzenin fertler katında geçerliliğini ve haklılığını ortaya koyarken bir yandan da toplum içinde yaşayan bireyin, toplum tarafından geçerli kabul edilmesini, yani içinde yaşadığı toplumun kabul ettiği hayat tarzının, kimlik veya kimliklerinin sınırları içerisinde yer alarak toplumundan elde ettiği geçerliliği-haklılığı ortaya koyar. (Bkz. Ejder Okumus, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005)

⁷ Meşhur Ehl-i Sünnet kelimcisi Muhammed Pezdevî (Ö.1099) Ehl-i Sünnet'in orta yolculuğunu şöyle ifade etmektedir: "Hadiseler gösteriyor ki geçmiştekiler Hak üzere idiler ve Ümmeti Allah'ın kitabıyla amel etmeye dâvetlerinde Allah'ın kitabına aykırı hareket etmiyorlardı. Bizim onların yolu ve sünnetleri üzere olduğumuz sabittir. Mezhep olarak bizim olduğumuz şey üzere onların olduklarına delil şudur: Bizim mezhebimiz mezheplerin ortasıdır. Akıl sahipleri şeylerin ortasını seçerler, onlar aynı zamanda yürümede orta olanı, giymede, yemede ortayı seçerler. Meselde şöyle gelmiştir: "Tatlı olma yutulursun, acı olma kalırsın."

Hz. Ömer Ebû Musa el-Eş'ari'ye siyasette şöyle emretmiştir: "Şiddet göstermeksizin kuvvetli ol, zayıflık belirtmeksizin yumuşak ol." Bizim mezhebimiz orta mezhep ise gerçekten biliriz ki Hz. Peygamber (s) ve ondan sonraki Sahabe, Tabiîn ve Salihler de o mezhep üzere idiler.

Bizim mezhebimizin mezheplerin ortası olması ayrıca şu husustan dolayıdır: Cehmiyye, Mu'tezile ve Kaderiye gibi ilim, kudret, icat ve tekvin gibi bütün sıfatları nefyetme konusunda aşırılığımız yoktur. Buna karşılık biz ispatta da Hanbeliler, Kerramiler ve Mücessime gibi cisim, organlar, intikalle birlikte inne ve arşa oturmayı ispatta aşırı değiliz. (...)" (Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Ş. Gölçük, Kayıhan Yay., İstanbul: 1980, ss. 339-340).

olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve hatta bunu yaparken de mevcut *geleneksel* (sünnî) itikâdî, düşünsel, fikhî ve siyasal çoğunluğun meşrûiyetini sağlamaya hizmet etmiştir. Denilebilir ki Ehl-i Sünnet'in en temel hizmeti, sonradan çıktığı düşünülen tehlikeli fikir ve yaklaşımlara karşı mevcut dinî-sosyal gerçekliği korumak, haklı ve geçerli kılmak, yani meşrûlaştırmaktır. Gerçekten de Ehl-i Sünnet hareketini anlamanın en iyi yolu onun bu meşrûlaştırmacılığını ve dolayısıyla gelenekçiliğini ve var olanı koruma konusundaki *aşırı* hassasiyetini anlamaktan geçer.

Ehl-i Sünnet, çeşitli ekol ve hareketlerin, görüş, faaliyet ve isyanlarıyla İslam toplumunu parçalamasından, İslam toplumunda fitne çıkarmasından korkuya kapılmış ve mevcut sosyal ve siyasal düzene her geçen gün biraz daha bağlanmış, birliği korumak adına statükonun muhafazası ve devamından yana tavır koymuş, dağınıklık, kararsızlık, fitne ve fesat olmaksızın yöneticiye zalim de olsa itaat etme ilkesini geliştirmiştir. Bu inanç, tutum ve davranışlarla şekillenen Ehl-i Sünnet'in söz konusu muhafazakâr tutum ve anlayışı,⁸ zamanla doktriner bir ilke haline gelmiştir.⁹

Esasen Ehl-i Sünnet, hem çoğunluğu hem azınlığı, hem birlik ve bütünlüğü hem de ayrılığı meşrûlaştırmıştır. Hem 72 fırkanın haktan ayrılmasını ve cehenneme gitmesini, hem de sadece bir fırkanın, sünnet üzere, yani Rasulullah ve Ashabının yolu üzere hareket eden ve o yolda birleşen insanların kurtuluş fırkası olmasını ve cennete gitmesini haklılaştırmıştır.¹⁰

Bu meşrûlaştırma, ilginçtir, bir başka açıdan da gerçekleşmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramının meşrûlaştırıcı, geçerli kılıcı ve ikna edici özelliğinden dolayı bir çok fırka kendisini Ehl-i Sünnet veya Fırka-i Nâciye olarak görmüş,¹¹ diğer fırkaları ise ehl-i bidat olarak damgalamıştır. Bu da muhtelif ayrılıklara da muhtelif birlikteliklere de bir bakıma meşrûlaştırıcı boyutlar getirmiştir.

Ehl-i Sünnet'in meşrûlaştırmacılığı konusunda ayrıca belirtmelidir ki bazı kelimeler ve mezhepler tarihçileri 73 fırkanın meşrûlaştırılması için getirilen rivayetlere dayanarak İslam toplumundaki fırkaları 73 olarak tespit etmek için ellerinden geleni yapmışlarsa da gerçekte bu kadar fırka bulabilmek çok zor(lama) olsa gerektir. Ancak şu da belirtmelidir ki İslam tarihinde birçok fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkaların bir kısmı tamamen belki gerçekte kelimenin tam anlamıyla "fırka" olmayıp fikhî ve

⁸ Ehl-i Sünnet'in muhafazakârlığı, erken dönemlerden itibaren müslüman toplumlarda dinin bazen değişimi olumsuz yönde etkileyen bir özelliğe bürünmesinde mühim bir rol oynamıştır. Muhafazakârlaştırıcı işleviyle Ehl-i Sünnet, kimi zaman ve belki de günümüzün arefesine tekabül eden zamanlarda müslümanların üretici olmaktan ziyade gelenekçi ve nakilci olmalarında etkili olmuştur.

⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1995, s. 236.

¹⁰ Şu rivayet bu konuyla ilgilidir: "İsrailoğullarının başına gelen benim ümmetimin de başına gelecektir. Öyle ki onlardan birisi aleni olarak benim annesine gelmek istese (zina etse) benim ümmetimden de bunu yapan olacaktır. İsrail oğulları 72 fırkaya bölündü. Benim ümmetim 73 fırkaya bölünecektir. Onlardan biri hariç hepsi ateştedir. Dediler ki; O tek kurtulan millet kimdir? Ben ve ashabımın buldukları şey üzerine olanlardır." (Tirmizî, İman, 18, H. no: 2641; Hâkim, İlim, H. no: 444)

¹¹ Alevilerle Bektaşiler de kendilerini Kurtuluş Fırkası olarak görmüşlerdir. Onların inanış ve kültüründe Ehl-i Beyt ve onları sevenler, Ehl-i Beyt yolunu tutanlar topluluğu olarak *Gürûh-ı Nâcî'*dir. Alevî ve Bektaşilerde Ehl-i Beyt'i ve sevenlerini sevmeyenler olarak "tevellâ", sevmeyenlerden nefret edip uzaklaşma inancı olarak da "teberrâ" da bu çerçevede doğmuştur (M. Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü*, c. 1, 6. bs., Maarif Kitaphanesi, İstanbul ty., ss. 239 vd.; E. Rûhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşilik*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1994, ss. 235-236; Kutluay Erdoğan, *Alevi-Bektaşî Gerçeği*, 3. bs., Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 102). İlginçtir, bir çalışmada Ehl-i Beyt'i sevenlere *Gürûh-ı Nâcî* denmesinin sebebi olarak Hz. Muhammed'in adlarından birinin Naci olduğu ileri sürülmektedir. (K. Erdoğan, a.g.e., s. 102)

kelamî ekoller olsa da hiç olmazsa bir kısmı gerçekten sosyal hayatta etkileri açıkça görülen birer fırka olarak ortaya çıkmış ve varlık göstermiştir. Ehl-i Sünnet, zaten bunları fırka olarak algılamış, her an İslam toplumunun hak yolu için tehlike arz edebilecek boyutlara ulaşabileceği endişesiyle *gerektiğinde* "sert" önlemler almıştır. Zihinsel, düşünsel ve inançsal ayrılıklar, Ehl-i Sünnet tarafından hem o halleriyle hem de faaliyete geçerek topluma zarar verebileceği kaygısıyla iyi karşılanmamıştır. Kaldı ki zaten onların bir kısmı teoriden pratiğe de geçebilmiştir. Bunun tipik örneğini bir takım plan ve faaliyetleriyle Hariciler ve iktidara geldiklerinde yaptıklarıyla Mutezile göstermiştir. Ayrıca Şia'nın çeşitli kollarında da benzer fırkalık durumunu günümüze kadar görmek mümkündür. İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde meydana gelen muhtelif isyanlar da bazı inanışların nasıl fırkalaştıklarını göstermişlerdir.¹² Ehl-i Sünnet, 73 fırka rivayetine istinaden 72 sapık fırkanın peygamberî bir mucizeyle mutlaka gerçek olacağını düşünerek bir bakıma onları meşrûlaştırmış, onların gerçekliğini geçerli kabul edip haklılaştırmış, ama *yetmiş üçüncü fırkanın*¹³ tek hak fırka¹⁴ olmasından dolayı da sapık ve bidat ehli 72 fırkayla mücadele etmenin gerekliliğine inanmıştır.

Son çözümlemede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, hem geçmiş dinî, sosyal ve siyasal gerçekliği, hem ortaya çıktığı zaman ve zeminde mevcut gerçekliği ve hem de gelecek Sünnî anlayış, itikat ve uygulamaları meşrûlaştırma işlevine sahiptir.

¹² Fazlur Rahman, bu yaklaşımı ihtiyatla karşılamaktadır. Ona göre "Her ne kadar Orta Çağ'ın müslüman mezhep tarihçileri, İslâm'da çok sayıda fırkanın ortaya çıktığı izlenimini vermekte ve "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, fakat bunlardan yalnız biri kurtulacak" şeklinde rivayet edilen hadîse dayanarak bu fırkaların sayısını gerçekten yetmiş üçe çıkarmak için gayret etmekteyse de, Goldziher ve başka ilim adamlarının da işaret ettikleri gibi, bunların çoğu 'fırka' olmayıp fıkıh ve kelâm ekolleridir. Bu bakımdan İslâm tarihinde tamamen doktrin farkları üzerine kurulan bir fırka bulmaya çalışmak boşuna emek tüketmek olur. Bırakınız Mu'tezile ve Hâriciyeyi, bazı sūfilerin ve felsefecilerin itikadî ve kelâmî konulardaki aşırı görüşlerinin Sünnî İslâm'la uzlaşmadığı ortadadır. Buna rağmen bu durum itikadî anlamda herhangi bir fırkanın gelişmesine yol açmamıştır. İslâm'da ayrılığa izin verilip verilmeyeceğinin ölçüsünü, daha çok 'toplum dayanışması' diyebileceğimiz bir husus belirlemiştir. Bu ise tâ başından beri amelî hususlarla ve her şeyden önce siyasî konularla ilgili olmuştur (...)" (Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. M. Dağ-M. Aydın, 3. bs., Selçuk Yay., İstanbul 1993, ss. 233-234)

¹³ Ebu Mansûr Abdulkâahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY, Ankara 1991, s. 21.

¹⁴ Fiğlalı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir fırka olmadığı görüşündedir. Ona göre "Sünnet ve Cemaat ehli bir fırka değil, doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnet'in özüne sahip çıkan cumhurun yoludur, Allah'ın buyurduğu es-Sıratu'l-Mustakîm'dir; itikadî görüşleri itibarıyla bizâtihi Kur'an ve Sünnet'in tezahürüdür. Onun için de dünya müslümanlarının en büyük çoğunluğunun gönül verdiği, bağlandığı ve itikadî görüşlerinin dayandığı engin bir kaynaktır." "Mevcut mezhepler içinde, dünya müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun bağlı olduğu Ehl-i Sünnet, İslâm dairesinin merkez noktasını teşkil eden Kur'an-ı Kerîm ve ashab-ı güzîn'in ortaya koyduğu Sahîh Sünnet'e, sadece bağlı değil, bütünüyle onların ihlâşlı sahibi, müdafîi ve muhâfızıdır. Onlar için özellikle sahâbe, İslâm'ın her türlü hükümlerini, kısaca Kur'an ve Sünnet'i söz ve fiil halinde bize intikal ettiren kimseler olduklarından, mutlak hürmet ve tebciye hak kazanmışlardır. Onların intikal ettirdiği ve doğruluğu delillerle ispat edilmiş hükümler, mutlak benimsemesi icâbeden ve dinin ikamesi için zarurî olan hususlardır. İşte Ehl-i Sünnet, onların dilıyla ve gönlüyle Kur'an ve Sünnet'in müdafîi ve muhafızı durumundadır. Bunun içindir ki biz, Ehl-i Sünnet'i bütünüyle İslâm olarak görüyoruz ve onu cemâattan ayrılan diğer fırkalar gibi bir fırka şeklinde mütâlea etmeyip onlarla bir teraziye oturtmuyoruz. (...) Hâsılı Ehl-i Sünnet, Kur'an-ı Kerîm ve Sahîh Sünnet'in sâhibi sıfatıyla Fırka-i Nâciye (Kurtuluşa Eren Fırka) olmak hakkını ve vâfını tereddütsüz elde ettiği ümit ve inancındadır. Zaten nüfusu bir milyarı bulan dünya müslümanlarının % 93'ünü Ehl-i Sünnet, % 6'sını Şia, % 1'ini ise diğerleri teşkil etmektedir." (E. Rûhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1986, ss. 86, 52-53, 231)

EHL-İ SÜNNET'İN BİR SAVUNU/TEPKİ HAREKETİ OLARAK ORTAYA ÇIKMASI

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın hicrî ikinci ve özellikle üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkış zeminine¹⁵ bakıldığında, onun *savunmacı ve tepkisel* bir hareket olarak varlık sahnesindeki yerini aldığı görülür. Önce Haricilik, Şia (Rafizilik), Mutezile, diğer fırkalar, çeşitli zındıklık ve ilhad hareketleri, yabancı kültürler vs. İslam toplumunda varlık göstermiş, ardından da bunların karşısında “Daire”nin içini, “Orta Yol”u, “İslam Geleneği”ni, “Müslüman Cemaati” temsilen Ehl-i Sünnet ortaya çıkmıştır. Hatta yabancı kültürlerden ziyade iç sapıklıklara, iç ayrılıklara, daha doğrusu Daire'nin dışındaki 72 (*yetmiş iki*) fırkaya karşı Hakk'ın mümessili “*Fırka-i Nâciye*” olarak kendini gerçekleştirmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet'in bir savunma refleksiyle sahneye çıktığı, bir savunma hareketi olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi ana bünyeyi temsilen ortaya çıksa da onun oluşmasında savunmacılık etkili olmuştur.¹⁶ Gerçekten de Ehl-i Sünnet ve Cemaat veya Sünnilik, ehl-i bid'at olarak belirlediği teolojik akım ve hareketlerin ortaya çıkardığı etkilerle varlık sahnesine çıkmış ve biçimlenmiştir.¹⁷ Ehl-i Sünnet'in, müslümanların ilk ve en önemli sorunu olan hilafet konusunda dahi hemen hemen en son konuşan grup olduğu, özellikle Şia'nın yönetimle ilgili görüş ve itirazlarına bir cevap geliştirerek yönetimle ilgili görüş ve tavrını ortaya koyan fırka olduğu¹⁸ görülmektedir.

Ehl-i Sünnet kalamcıları ve uleması, gerek müstakil olarak yazdıkları *reddiyeler*le, gerek çeşitli konularda yazdıkları kitapların içinde,¹⁹ gerek münakaşalarla ve gerekse bir takım siyasi, sosyal, hukukî ve pedagojik faaliyetlerle de söz konusu *tehlikeli* akım ve fırkalara karşı mücadele etmiş, Ehl-i Sünnet'in “hak yol”unu savunmuştur. Buna göre Sünnilik, çoğunluğun tâbi olduğu doğru yolu, hem ilmen hem de fiilen, yani hem bilimsel yollarla hem de bir takım faaliyetlerle müdafaa etmiş, “öteki”lerin argümanlarını çürütmeye çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”i dahi bu haliyle bir tepki ve cevap ola-

¹⁵ Bkz. a.e., ss. 54-62 vd.; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat*, Ekev Yay., Erzurum 2001, ss. 37-54. Ehl-i Sünnet, ister ilk ortaya çıktığında Ashabü'l- Hadis'i ifade etmek üzere kullanılmış olsun isterse daha sonra bugün bilinen manasıyla kullanılmış olsun her hâlükârda bir sosyal grup olma özelliğine sahiptir. (Hayri Kırbaçoğlu, “Ehlu's-Sunne” Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986, ss. 71-79)

¹⁶ Krş. F. Rahman, *İslâm*, ss. 233-234. Şerafeddin Gölcük'ün bu konudaki yaklaşımına bakmak faydalı olabilir: “Sünnet ve Cemaat Ehlinin oluşumu bir zorunluluk sonucu olmuştur. Eğer bir takım sebepler, Şia, Havaric ve Mutezile gibi, türememiş olsaydı, Sünnet ve Cemaat Ehli adıyla bir topluluğun oluşmasına belki ihtiyaç olmayabilirdi. Ama zaruretlere ve ihtiyaçlar bu tür bir topluluğun oluşmasını gerektirmiş, müslümanlar, Sünnet ve Cemaat Ehli adı altında bir araya gelerek sağlam, sarsılmaz, kopmaz bir kitle meydana getirerek İslam'ı bu güne kadar yaşamışlar ve topluluğun 9/10 dan fazlasını teşkil ederek Hz. Rasûlün izinden yürümüşler ve yürümeye devam etmektedirler.” (Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, 2. bs, Esra Yay., Konya 1998, ss. 83-84)

¹⁷ A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 3.

¹⁸ M. Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İ. Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 149-155 vd.

¹⁹ Ehl-i Sünnet, “diğer din, fırka veya mezheplerin Kur'an'ın tanıdığı geniş fikir hürriyetinden maksimum derecede yararlanarak İslâm'ın inanç esaslarını saptırmak, karıştırmak veya yeni bir takım eklemelerle tanınmaz hale sokmak veya akıl almaz tevellere başvurarak İslâm'ın inanç çemberini zorlamak için giriştikleri faaliyetler karşısında” Kur'an ve Sünnet'i savunmak ve söz konusu din, fırka veya ekolleri tenkit ve reddetmek gayesiyle “Makâlât”, “Fırak”, “Milel ve Nihal”, “Tenbih ve Redd” gibi eserler kaleme almıştır. (E. Rûhi Fiğlalı, “Çevirenin Önsözü”, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY., Ankara 1991, s. XVIII).

rak icat ettiğini ima edecek boyutlara sahiptir. Meselâ Mutezile'nin "Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd" ismine karşılık olarak "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" üretilmiş olabilir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd'e bütün anlam içerikleriyle karşı(t)lık oluşturmayabilir. Fakat şekil yönünden bir karşı(t)lığın olduğu açıktır. Anlam yönünden de bazı hususlar düşünülmüş olabilir. Ancak burada bunun üzerinde durmanın konumuz açısından özel bir önemi de yoktur. Bilmekteyiz ki bu kavramsal-laştırmanın "Ehl-i Sünnet"i, "Ehl-i Bidat"e karşı Hz. Peygamber'in Sünnet'ini, Sahabe'nin yolunu ve dolayısıyla İslam geleneğini, kurumsal İslam'ı ifade etmek üzere icat edilmiştir. Yine "Ehl-i Sünnet" kavramı, Şia'nın "Ehl-i Beyt"ine bir cevap olarak da gerekli donanımına sahiptir. Ehl-i Sünnet, böylece Ehl-i Beyt taraftarlığından daha geniş ve onu da içerecek bir anlam içeriğiyle Sünnet'e bağlı olanları ifade etmek üzere icat ve istihdam edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in kelam ilmini sonraları kendisiyle özdeşleştirmesi de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir savunma mekanizması olarak üretildiğini göstermektedir. İlginçtir, başlangıçta Mutezile ile gelişen kelam'a karşı çıkan Ehl-i Sünnet, daha sonra kelamı da "Ehl-i Sünnet" merkezli bir bilim olarak tarif etmiş ve kendisine ait kılmıştır. Böylece Kelam ilmi, Ehl-i Sünnet'in savunusu olarak anlaşılabilir ve tarif edilmiştir. Nitekim İbn Haldun'un (ö.1405) tarifi²⁰ bunu göstermektedir: "Kelâm, akîl delillere dayanarak imanî akideleri savunmayı ve itikadî konularda selef ve Ehl-i Sünnet yollarından sapan bid'atçileri reddetmeyi içine alan bir ilimdir."²¹

Ehl-i Sünnet, oluşumundan itibaren bütün bir İslam tarihi boyunca söz konusu savunmacılığını -günümüze kadar- çeşitli tonlarda sürdürmüş, Sünnilik dışındaki akım ve hareketlere karşı, görece kısa diyebileceğimiz Mutezili iktidarını saymazsak, devletin gücünden yararlanarak tavizsiz bir mücadele ortaya koymuştur.²²

Ehl-i Sünnet'in tepkisel olarak ortaya çıkması, onu, geleneğin savunucusu olmak ve cemaate vurgu yapmak konusunda *tavizsiz* noktalara taşımıştır. Bu tutumuyla Ehl-i Sünnet, geleneğe aykırı gelişmeleri *bidatçilikle* ve cemaate aykırı gelişmeleri ise *ayrılıkçılıkla* suçlayarak mahkûm etmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet bu *savunma mekanizmasını* normal sınırlarında tutabilse ve çok geniş alanlar içinde bir geleneksellik ve vahdet anlayışı ve siyaseti geliştirseydi, belki de İslam toplumları ve İslam düşüncesi bugünkünden çok daha farklı bir konumda olabilirdi.

BİR CEMAAT HAREKETİ OLARAK EHLİ SÜNNET'İN BÜTÜNLEŞTİRİCİLİĞİ

Ehl-i Sünnet bir savunma hareketi, tam bir "kelam" hareketi olarak ortaya çıkmakla birlikte merkez adına, çoğunluğun temsilcisi sıfatıyla hareket etmiş ve bu

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cuveydi, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, s. 429.

²¹ Ehl-i Sünnet'in bid'at algısı ve bid'atçilere karşı duyarlı duruşu, Sünnî müslümanların değişime, değişim hareketlerine, yeniliklere, farklı görüş ve yaklaşımlara kuşkuyla bakmış, onları bid'at ve bid'atçi ve dolayısıyla gayr-i meşrû ilan ederek İslam toplumlarında değişimi her zaman olmasa da olumsuz etkilemiştir. Geleneğe aykırı veya geleneksel olanın dışında yeni ortaya çıkan her şeye "bid'at damgasını vurma geleneği" ister istemez müslümanların yeniliklere karşı konumlanmasında etkili olmuştur. Ancak bunun her zaman böyle olduğunu düşünmenin doğru olmadığını da söylemek gerekir.

²² Burada Mutezile ekolünün Abbasiler döneminde, özellikle sultan-halife Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde iktidara geldiklerinde, "sapıklar"a karşı mücadele adına geliştirdikleri Mihne kurumunu da hatırlamak gerek. Mihne hareketiyle Mutezile, Ahmet b. Hanbel başta olmak üzere Sünnîlere karşı koyu bir *şiddet politikası* izlemiştir. Bu onların "özgürlükçü" yaklaşımlarını baltalamaya ve Ehl-i Sünnet'in onlarla ilgili olumsuz nitelendirmelerini meşrûlaştırmaya yetti de arttı bile.

konuda oldukça da başarılı olmuştur. Ehl-i Sünnet'in mevcut dinî-sosyal gerçekliği meşrûlaştırmasının arka planında, sünnet ve cemâat isimlendirmesine uygun olarak, İslam toplumunu Hz. Peygamber ve Sahabe dönemlerindeki gibi birlik içinde tutmak, cemaate, yani ümmete bağlamak, İslam toplumunda *denge* ve *istikrarın* hâkim olmasını temin etmek, müslüman toplumun mevcut siyasal otoritelere *isyan* etmelerine ve dolayısıyla *meşrûiyet krizi* çıkarmalarına engel olmak fikri yatmaktadır. Ehl-i Sünnet, mevcut sosyal ve siyasal düzeni haklılaştırdığında, söz konusu birlik sağlanacak ve denge ve istikrarı bozacak herhangi bir kriz durumu yaşanmayacaktır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in ortaya çıkma biçimine bakıldığında konunun bu şekilde anlaşılabilirliği görülür. Bilindiği gibi İslam toplumu, "çeşitli akımların faaliyetleri ve görüşleri nedeniyle" sosyal, siyasal, dinsel ve hukuksal ayrılıklarla yüzyüze geldiğinde ve dolayısıyla cemaatin bütünlüğü "tehdit" altına girdiğinde, yeniden ona sağlam bütünlüğünü kazandırmak ve müslümanları "birlik" içinde tutmak fikriyle Ehl-i Sünnet ortaya çıkmıştır.²³ Gerçekten de müslümanların sayısal çoğunluğu Ehl-i Sünnet'e tâbî olmuş, Ehl-i Sünnet taraftarlığını benimsemiş, Ehl-i Sünnet mezheplerinden birine bağlanmıştır. Böylece Ehl-i Sünnet müslüman çoğunluğunun bütünleşmesini temin etmiştir. Bunu hem itikâdî-kelâmî mezhepler hem de fikhî mezhepler noktasında yapmıştır.

"Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" kavramı gerçekten de ustalıkla üretilmiş bir kavram olduğu intibaini vermektedir. Sünnet kavramıyla sadece Hz. Peygamber'in yoluna değil, aynı zamanda bazı hadislerle de belirtildiği gibi Sahabe, Tâbiîn ve Etbeu't-Tâbiîn'in yoluna da uymaya, cemaat kavramıyla da onların sünneti ve öğretileri üzerinde birleşmeye göndermede bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Sünnet ve Cemaat kavramları, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" içinde birbirlerini tamamlayıcı anlam içeriklerine sahip bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in Fırka-i Nâciye, yani Kurtuluş Fırkası olmasında merkezî noktanın, *Sünnet'te Cemaat* olduğuna, müslümanların Rasûlullah'ın ve Sahabe'sinin üzerinde bulunduğu yolda birleşmesi olduğuna dikkat etmek gerek. Kurtuluştaki olmanın belirleyici faktörü burada cemaat olmaktadır.²⁴ Her ne kadar hemen her fırka kurtulacak olan fırkanın, Fırka-i Nâciye'nin kendisi olduğunu iddia etme cihetine gitse de, Ehl-i Sünnet (*bütün fırkalarıyla* Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat) kendisinin Fırka-i Nâciye olduğunu ispatlama konusunda daha sistematik çalışmalar yapmış ve bunda önemli başarılar elde etmiştir.²⁵

Ehl-i Sünnet, merkez olduğu konusunda kendi meşrûiyetini sağlamak, Müslümanların çoğunluğunu, kendisinin çoğunluğun ifadesi olduğu konusunda ikna etmek için "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ifadesini icat etmiş ve hemen ardından da bu ifadenin geçerliliğini göstermek için hadislerden azamî ölçüde yararlanmıştır. Özellikle icma' için de delil olarak getirilen "çoğunluğa katılma"yı ifade eden hadisler, Allah'ın elinin cemaat üzerinde olduğunu belirten hadis²⁶ vs. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"ın hak mezhebi veya mezhepleri ifade ettiğini ispat için de istihdam edilmiş ve işlevselleştirilmiştir. Bu tür hadisler,²⁷ müslümanların birliğini teminat altına almak ve hem

²³ F. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 65.

²⁴ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yay., İstanbul 1996, ss. 89-90.

²⁵ Bkz. *a.e.*, ss. 92-96 vd.

²⁶ Timrîzî, *Kitâbu'l-Fiten*, 7

²⁷ Cemaate vurgu yapan bazı hadisler, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir: "İsrailoğulları 71 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır. Onlardan birisi hariç diğerleri cehennemeye
→ →

çoğunluğu hem de orta yolu temsil eden "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"ı meşrûlaştırmak için ortaya konan çabalara destek olarak değerlendirilmiştir.²⁸

"Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", toplumun bütünlüğünü sağlamak, sünnet üzere birlik oluşturmak, İslâm'ın gerçekliğini, kurumsal İslam'ı, geleneksel İslam'ı meşrûlaştırmak için icat edilen bir ifade olarak İslam toplumunun *denge* ve istikrarının korunmasında işlevsel olmuştur.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, aşağıda belirtileceği gibi dışlayıcı, ötekileştirici bir özelliği kendi içinde taşımakla beraber, aslında orta yolun savunusu olması itibariyle kenarda kalanları bir araya getirme ve kendi potasında eritme gibi bir potansiyele de sahiptir. Gerçekten de Ehl-i Sünnet, İslam toplumunun tamamı için olmasa da büyük çoğunluğu için sosyal denge ve bütünlüşme vücuda getirmiştir.²⁹ Fakat şu da belirtilmelidir ki Ehl-i Sünnet'in, söz konusu potansiyelini ne ölçüde açığa çıkarabildiği, ne dereceye kadar fiiliyatta ortaya koyabildiği de tartışmalıdır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, siyasal düzenler için de meşrûlaştırıcı işlev görmüştür. Üretildiği, özellikle bir sistem olarak geliştirildiği ilk andan itibaren "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"ın anlam içeriğinden ve bütünlüştirici özelliğinden, halife-sultanlar yararlanmış ve iktidarlarını ve yaptıklarını korumak için "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"ı istihdam etmişlerdir. Bunda büyük ölçüde başarıya da ulaşılmıştır. Öyle ki "iki aşırı ucun ortasında bulunan Ehl-i Sünnet, siyasî teori konusunda, mutlak itaat ve uymacılık aşırılığını benimsemiştir. Ehl-i Sünnet, başlangıçta bunu, cemaatin bütünlüğünü korumak ve güvenliğini sağlamak için yapmıştır. Ancak bu öğretiyi başlangıçtaki gereksinimler ortadan kalktıktan ve hatta bizzat Ehl-i Sünnet tarafından unutulduktan çok uzun süre sonra -hatta günümüze dek- Ehl-i Sünnet'in belirgin bir özelliği olarak kabul edilmiştir. Bu şu demektir: *Gerçek bir tarihî gereksinim bir çeşit dogmaya dönüştürülmüştür*. Ancak, bunun, daha sonraları ortaçağda İslam toplumunun siyasî ve sosyal ahlâkı üzerinde ciddî sonuçları oluşmuştur; çünkü bir yanda siyasî oportünizmi teşvik ederken, diğer yandan da halkın kafasına genellikle siyasî

→ →

girecektir. O fırka da cemaattir." (İbn Mâce, Fiten 17, H. no: 3993)

"İsrail oğulları 71 fırkaya bölündü. Bunlardan 70'i cehenneme gitti ve sadece biri kurtuldu. Benim ümmetim 72 fırkaya ayrılacak ve 71'i cehenneme gidecek, sadece biri kurtulacaktır. Dediler ki; ey Allah'ın Rasûlü o kurtulanlar kimlerdir? Rasûlullah: *Cemaattir, cemaattir*, buyurdu." (İbn Hanbel, III, 145)

"Size ashabımı ve onlardan sonra gelenleri tavsiye ederim. Daha sonraları yalan yayılacaktır. O kadar ki, bir kimse kendisinden yemin talep edilmediği halde yemin edecektir ve yine kendisinden şahitlik istenmediğinde de şahitlik edecektir. Bir erkek bir kadınla baş başa kalmasin, çünkü üçüncüleri şeytandır. Size cemaati tavsiye eder, ayrılıktan sakındırırım. Hiç kuşkusuz şeytan, tek olanla beraberdir. O, iki kişiden uzaktır. Kim Cennetin ortasını istiyorsa, cemaate sarılsın. Kim de iyiliğine seviniyor, kötülüğünden de üzüntü duyuyorsa, o kişi mü'mindir." (Tirmizî, Fiten, 7, IV, 465-66, H. no: 2165)

²⁸ Fazlur Rahman, İmam Şafî'nin icmâ'ın izahı sadedinde getirdiği "Üç şey vardır ki, bunlara karşı müslümanın kalbi asla duyarsız değildir: Sadece Allah için çalışmak, müslümanlara nasihatte bulunmak ve çoğunluklarına katılmak; çünkü görevleri onları koruyacaktır" hadisinin, "ikinci asırdan itibaren cemaatin üniter yapısını korumak ve böylece Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ı, yani hem çoğunluğu hem de orta yolu temsil ettiği için "ortodoks" olarak tavsif edilmeye layık olan bir çoğunluğu oluşturmak için girişilen yoğun bir kampanyanın parçası olduğunu" göstermeye çalışmıştır. Rahman'ın ifadesiyle "İslam'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği, -ki bu özelliğin ihmal edilmesi ya da dikkate alınmaması bu tarihin tamamıyla yanlış anlaşılmasına yol açabilir- siyasî, dinî ve fikhî ayrılıklar, cemaatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir. Bu birliğin bir çeşit sentez ya da orta yol (sunne) olacağı fikri, aynı fikrin zorunlu bir sonucudur." (F. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, ss. 59, 64, 65)

²⁹ A.e., ss. 95-96

duyarsızlığı aşlamıştır. *Aslında, kesin olarak istenen, cemaatin bütünlüğü ile devletin istikrarının korunmasına olan gereksinimi göz önünde bulundurmak suretiyle, devlete sağlıklı bir ilgi göstermek ve devlet işlerini yapıcı bir biçimde eleştirmektir.*³⁰

Nihayet Ehl-i Sünnet'in bütünleştirici işlevi, -bütünleşmenin toplum için ne kadar önemli olduğu düşünüldüğünde-, "İslam toplumlarının hayatiyeti" için olmazsa olmaz gözükmektedir. Toplumun istikrar ve denge içinde varlığını sürdürmesi için sosyal bütünleşme, yani toplum aktörlerinin, birey ve grupların, çeşitli birim ve kurumların uyum ve ahenk içinde olması, toplumun kültürel değerlerinin toplum üyeleri tarafından kabul edilmesi, çeşitli sosyal organizasyon ve faaliyetlerin bir uyum ve karşılıklı bağlılık içinde olması zorunludur. Konuya bu açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet hareketinin İslam toplumları için ifade ettiği "anlam" ortadadır.

MARJİNALLEŞTİRİCİ BİR HAREKET OLARAK EHL-İ SÜNNET

Ehl-i Sünnet, bir yandan çoğunluğu bütünleştirirken diğer yandan da bir takım "azınlıklar" yaratmış veya var olan azınlıkların azınlıklılığını katmerleştirmiş, bu azınlığı "ehl-i bid'at" olmakla, "ehva ehli" olmakla, "zındıklık"la, "sapıklık"la, "rafizilik"le, "itizal" ile damgalayarak *marjinalleştirmiştir*.³¹ Esasen Ehl-i Sünnet, cemaat vurgusuyla bütünlüğü, birliği meşrûlaştırırken, cemaat dışında kalanları, özellikle 73 fırkadan³² Fırka-i Nâciye'nin dışında kalan 72 fırkayı da meşrûlaştırmıştır. Böylece İslam toplumlarında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın dışında kalan gruplar, bizzat Ehl-i Sünnet'in *ayrılıkları meşrûlaştırma* işlemiyle marjinal gruplar olmuştur. Fakat belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet, iftirak (73 fırka) hadisiyle söylendiği ifade edilen 72 fırkanın, Hz. Muhammed tarafından haber verildiğine göre mutlaka gerçeklik bulması gerektiği ve böylece Peygamber'in mucizesinin gerçekleşeceği inancından hareketle 72 sapık, bid'atçı ve cehennemlik fırkanın varlığını tek tek bulup ispat etmeye çalışmıştır.

³⁰ *A.e.*, s. 105

³¹ Pek çok düz ve yan anlamları bulunan ve sosyal bilimciler arasında da farklı kullanımları olan bir kavramsallaştırma olan marjinalite, (marjinallik), sözlük anlamı itibariyle kenarda olmaklığı, sosyolojik anlamda ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasi güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi durumunu ifade etmektedir. *Marjinalizasyon* (marjinalleşme) ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasi güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi süreci anlamına gelmektedir (B. T. Cullen- M. Pretes, "The Meaning of Marginality: Interpretations and Perceptions in Social Science" *The Social Science Journal*, 37/2, Nisan 2000; G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 472). O halde *marjinal grup*, toplumda önemli bilgisel ekonomik, dinsel veya siyasi güç konum ve sembollerine ulaşması engellenen toplumsal birlik olarak tanımlanabilir.

³² 73 fırkayla ilgili rivayetlere bakıldığında fırkaların nasıl meşrûlaştırıldığı daha iyi anlaşılabilir:

"Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldı. Hıristiyanlar, 71 veya 72 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır." (Ebû Dâvud, Sünne, 1, H. no: 4596; Hakim en-Nisâburî, 1990: İlim, H. no: 441; Beyhâkî, 1355: X, 208)

"Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i Kitap olanlar 72 fırkaya bölündü. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si cehennemde, *biri cennette* olacaktır." (Dârimî, Siyer,75)

"Dikkat edin! Sizden önceki kitap ehli 72 fırkaya ayrıldı. Bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si cehennemde, biri cennette olacaktır. Bu da cemaattir. Ümmetimin içinden öyle bir takım topluluklar çıkacaktır ki onlar, kuduz hastalığına yakalanan bir insanın, bu hastalığın tüm damar ve mafsallarına sirayet etmesi gibi, heva ve hevesleri de onlara öyle sirayet edecektir." (Ebû Dâvud, 1, H. no: 4597)

Benzer rivayetler için bkz. Tirmizî, İman, 18, H. no: 2640; İbn Mâce, Fiten, 17, H. no: 3991; İbn Hanbel, ty.: 120; Ebu Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY., Ankara 1991, ss. 5-6).

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Ehl-i Sünnet'in 72 fırkanın varlığını meşrûlaştırdığıdır; Ehl-i Sünnet, 72 fırkayı bulmuş, ama onların hak olduğunu kabul etmemiştir.

Ehl-i Sünnet hareketi, marjinalleştirmeye götürücü siyasetini hem entelektüel düzlemde "ötekiler" in kitaplarına karşı mücadele biçiminde,³³ hem de pratik hayatta onlarla ilişkilerini sınırlandırmak veya onlara tavır koymak suretiyle yürütmeye çalışmıştır.

Bilindiği gibi marjinal gruplar, genel bilgi ve güç/iktidar alanları içinde eşitsiz ve dezavantajlı bir pozisyon işgal ederler. Bu bağlamda belirtilebilir ki marjinalliğin toplumsal eşitsizlikle³⁴ iç içe geçen bir ilişkisi söz konusudur. Yerine göre marjinallik, toplumsal eşitsizlikten doğarken, toplumsal eşitsizlik de marjinallikten doğabilir. Ehl-i Sünnet ile diğer fırkalar arasındaki ilişki biçimine bakılırsa, Ehl-i Sünnet'in merkezi işgal ve temsil ettiği, söz konusu anlamda diğer fırkaların ise gerçekten de marjinal gruplar halini aldığı, periferide yer aldıkları ve Ehl-i Sünnet ile eşitsiz bir toplumsal durum içinde buldukları görülür.

Marjinallikle toplumsal dışla(n)ma arasında da yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Esasen toplumsal dışlanma, bir şekilde marjinallikle hemen hemen aynı şeyi göndermede bulunmaktadır. Bazen de marjinallikle sosyal dışlanmadan biri diğerinin nedeni veya sonucu olabilir. Ehl-i Sünnet, diğer grupları marjinalleştirmek suretiyle toplumsal dışlanmaya maruz kalmalarına da sebep olmuştur. Ehl-i Sünnet'in diğer grup ve akımları isimlendirme biçimlerinden onların dışlanmalarını, toplumun genelinin haklarından yararlanmalarının önüne geçilmesini sağlamak istedikleri de anlaşılmaktadır. Ehl-i Bid'at, Ehl-i Dalâlet, Rafizi, Mutezili gibi kavramlar, anlam içerikleri itibariyle dışlanmayı ifade etmektedirler. İslam toplumunda bu isimlendirmeler, o isimlendirmeye muhatap olanların tüm meşrûluklarını ortadan kaldırmaya yetmektedir. Bu damgalama, onların dışlanmasının zeminini oluşturmuştur.

Gerçekte Ehl-i Sünnet'i teşkil eden insanlar, kendileri dışındakilerin İslam top-

³³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)* adlı eserinde Ehl-i Sünnet için tehlikeli bulunduğu kimselerin kitaplarından yararlanmadığını, onları okumanın caiz olmadığını, onlara bakmanın doğru olmadığını şöyle dile getirmektedir: "Tevhid ilminde ötekilerin yazdıkları kitaplara baktığımda bazılarının İshak el-Kindî (260/873), el-İsfirâzî ve benzerleri gibi filozoflara ait olduğunu, bunların hepsinin doğru yoldan uzak, sağlam dinden sapmış olduklarını gördüm. Bu kitaplara bakmak caiz değildir, çünkü tehlikeli yerlere çeker, götürür. Onlara tutunmak, onlara nazar etmek doğru olmaz. Zira tevhid ismini taşıyalar da, onlar şirkle doludur. Bundan dolayı, Ehl-i Sünnet ve cemaatın ilkleri onların kitaplarından bir şey almamıştır.

Aynı şekilde, ilmin bu dalında, Kelâm'da, Abd'el-Cabbar, (416/1025), Ebu Ali Cübbai (303/915), el-Kâ'bî (319/931) ve İbrahim Nazzam (232/846) gibi Mu'tezile'nin pek çok eserlerini gördüm. Şüphe meydana gelmemesi, itikadın zayıflamaması, sülûk sahibi kimseye bid'ate sebep olmaması için bu kitapları ele almak ve onlara bakmak caiz değildir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ve cemaatın ilkleri onların kitaplarından bir şey almamıştır.

Aynı tarzda, Muhammed b. Heysan ve benzerleri de bu ilim dalında kitaplar tasnif ettiler. Bu kitaplara nazar etmek ve onlara tutunmak, onlardan bir şey elde etmek helal değildir. Çünkü onlar bid'at ehlinin kötüleridir. Elimde bu eserlerden bazıları vardı ve ben onlardan bir şey elde etmedim.

Yine bu ilimde, Ebû el-Hasan el-Eşarî (324/936) ve ondan başkalarının yüze yakın kitaplarını inceledim. Kısaca, onun tasnif ettiği pek çok kitap genel olarak mutezile mezhebini düzeltmek içindir. Zira o başlangıçta itizal, mutezile mezhebine inanıyordu, sonra Allah ona mutezilenin sapıklığını beyan etti de onların mezhebine inanmaktan tevbe etti. Daha önce mutezile adına kitap yazdığından sonra yazdığı kitap tam ve mükemmel olmadı. (...)" (Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 1-2)

³⁴ Bkz. R Peace, "Social Exclusion: A Concept in Need of Definition", *Social Policy Journal of New Zealand*, Temmuz 2001.

lumuyla bütünleşmelerini önlemeye çalışmış ve bu konuda başarılı da olmuştur. Ehl-i Sünnet'in dışladığı, *damgaladığı* akım ve gruplar, ya tamamen ortadan kalkmış ya da "azınlık" gruplar olarak varlıklarını devam ettirmiştir.

Esasen marjinallikte toplumun sosyal davranış kalıplarının dışına *tamamen* çıkmak gibi bir durum yoktur. Marjinal grup, sosyal davranış kalıplarının ne tam dışında, ne de tam içinde bulunan ve de toplumla tam olarak bütünleşememiş topluluklardır. Denilebilir ki marjinal grup, sosyo-kültürel sistemin kabul edilmiş sınırlarının *marjini*nde, yani periferisindedir. Mutezile'nin ortaya çıkış işareti olan "el-menzile beyne'l-menzileteyn",³⁵ onun sosyal durumunu da ifade etmektedir. Mutezile, "ne İslam toplumunun tam olarak dışında kalmış ne de içinde".

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in diğer fırkaları marjinalleştirmesinde en önemli hususun o fırkaları bid'at ehli³⁶ ve dalâlet ehli olarak damgalaması olduğunu da vurgulamak gerek. Böyle bir damgalama, "Daire"nin dışında görülen fırkaları Sünnet'e, yani geçmişten gelene, yerleşik olana, geleneğe karşı konumlandırmakta ve dolayısıyla sapık olmaları itibariyle Cemaat'in dışına çıkarmaktadır. Son tahlilde Ehl-i Sünnet'in diğer fırkaları marjinalleştirmesinde anahtar kavram *bid'at* olmaktadır.³⁷

Belirtmek gerekir ki marjinal dinî inanç ve grupların marjinalliklerinde sadece Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının belirleyici olduğunu düşünmek yanıltıcı olabilir. Çünkü gerçekten de çıkışı itibariyle marjinal olan, İslam toplumunun bütünlüklü ruhuyla uyuşmayan, tabiatında marjinallik taşıyan ve bir tür "aşırılık" ifadesi olan inanç ve grupların varlığını da unutmamak gerek. Marjinalliği bir grubun toplumun genel sosyo-kültürel normlarının dışındalığının, toplumun genel norm ve değerlerinden sapma durumunun bir biçimi olarak anlarsak, marjinal hareketler olarak Ehl-i Sünnet dışındaki akımların toplumla bütünleşmede sorunları bulunan akımlar olduğu da söylenebilir.

³⁵ İbn Ebi'l-'Izz el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, ss. 521-522.

³⁶ Bkz. M. Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat*, ss. 55-85.

³⁷ Abdülkaahir el-Bağdâdî'nin şu cümleleri Ehl-i Sünnet'in konuya yaklaşımını anlamamıza katkıda bulunabilir: "İslâm Ümmeti, âlemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliği ve kâdemi, sıfatlarını, adâletini, hikmetini, O'nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Muhammed'in peygamberliğini ve onun risaletinin bütün insanları kapladığını, şeraitinin sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğruluğunu, Kur'an'ın şeriat hükümlerinin kaynağı ve Kâbe'nin namaz için yönelmesi gerekli kible olduğunu kabul ve ikrar eden herkesi içine alır. Bütün bu hususları ikrar eden ve küfre götürebilecek olan herhangi bir bid'ate uymayan herkes sünîdir, (Allah'ın birliğine inanan) muvahhidir.

Eğer bu sözünü ettiğimiz meselelere, öğrenilecek bir bid'at eklerse, durumuna bakılır: Eğer o, Bâtiniyye veya Beyâniyye veya Muğriyye veya bütün imamların tanrılıklarına, ya da bir kısım imamların ilahlıklarına inanan Hâtâbiyye'nin bid'atlerine veya hulûl mezheplerine veya tenâsühe inananların fırkalarına veya kızları ve oğulların kızları ile evlenmeyi uygun gören Hâricilerin Meymûniyye mezhebine veya İbâdiyye'nin, "İslâm şeriatı âhir zamanda kaldırılacaktır" diyen Yezidiyye mezhebine inanırsa veya Kur'an'ın haram kıldığını helâl sayarsa veya Kur'an'ın yorumlamaya (te'vil) ihtiyaç duyulmayacak bir kesinlikle helâl kıldığını haram sayarsa, İslam Ümmeti'nden değildir ve onun hiçbir değeri de yoktur.

Fakat onun bid'ati, Mu'tezile'nin veya Havâric'in veya Râfıza'nın İmâmiyye kolunun veya Zeydiyye'nin veya Neccâriyye, Cehmiyye, Dırâriyye veya Mücessime'nin bid'atleri cinsinden bir bid'at ise, o kimse bazı bakımlardan İslâm Ümmeti'ndendir; onun müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir ve müslümanlarla birlikte savaştığı takdirde, ganimet ve fey'den payını almasına ve mescitte namaz kılmasına engel olunmaz; ama bunlar dışındaki hükümlerde, İslâm Ümmeti'nden sayılmaz, yani ne cenaze namazı kılınır, ne de arkasında namaza durulur; ne kestiği helâl olur, ne de Sünî olan bir kadınla evlenebilir; Sünî bir erkeğin, onların inanişinde olan bir kadınla evlenmesi de helâl olmaz." (Ebu Mansûr A. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 13-14).

Son olarak bu konuda şu hususa da işaret etmek gerek: Ehl-i Sünnet'in marjinalleştiriciliği, öyle ilginç bir noktaya gelmiştir ki İslam toplumlarının *modernlikle karşılaşma* ve ona cevap verme sürecinde bizzat Ehl-i Sünnet müslümanların zihniyet dünyalarında marjinalleşmiştir. Her ne kadar amelî düzlemde kahir ekseriyet, yine Ehl-i Sünnet mezheplerine bağlı ise de, itikatta, düşüncede Ehl-i Sünnet dışı kalmakta, en azından klasik Ehl-i Sünnet esaslarına bağlı kalmamaktadır.

SONUÇ

Ehl-i Sünnet, gelenekçi, muhafazakâr ve çoğunlukçu özellikleriyle öne çıkmakta ve mevcut dinî-toplumsal gerçekliği meşrûlaştırarak bu gerçekliğin dışına çıkanları cemâatten saymamakta ve marjinalleştirmektedir. Esasen Ehl-i Sünnet, 73 fırka rivayetiyle hem dolaylı olarak da olsa "bidat ehli ve sapık" 72 fırka'yı, hem de yetmiş üçüncü fırka olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i meşrûlaştırmıştır. Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki Ehl-i Sünnet, bu meşrûlaştırma işlevini oluşumundan günümüze kadar çeşitli meşrûlaştırım hatırlatmalarıyla yerine getirmiştir. Fakat günümüzde Ehl-i Sünnet'in ciddi bir sorunla karşılaştığı da görülebilmektedir; küreselleşme ve çoğulculuğun ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve dinsel etkilerini çok yoğun bir biçimde gösterdiği özellikle yaklaşık son yirmi yıllık süreçte, Ehl-i Sünnet'in, geçmişte olduğu gibi geleneği ve cemaati meşrûlaştırabilmesi kolay gözükmemektedir. Müslüman toplumların içinde buldukları şartlar, Batı toplumlarıyla kültürel, siyasal, ekonomik, sosyal vs. etkileşimleri; siyasal iktidarların geleneksel zamanlardakilerden oldukça farklı oluşu; geçmişten çok farklı dinî oluşumların ortaya çıkması, yeni İslamî yorumların geliştirilmesi, Kur'an'la ilgili yeni yaklaşımların getirilmesi; geçmişte batıl, zındık, sapık, bid'at ehli vs. olarak *nitelendirilen* dinî fırka ve oluşumların, postmodern görecelilikten yararlanarak bugün bir şekilde çok farklı biçimlerde kendilerini seküler meşrûlaştırmalarla var kılması, Ehl-i Sünnet'in işini oldukça zorlaştırmaktadır. Öyle görünüyor ki Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, İslam toplumunun müslüman aktörlerinin çoğunluğu katında etkili olabilmek ve bu çoğunluğun temsilcisi sıfatıyla mevcut *dinsel durumu* meşrûlaştırma işlevine sahip bulunabilmek, gelenek ve cemaati diriltebilmek, müslümanların geleneksel değerlerini muhafaza edebilmek ve "Sünnet" ve "Cemaat"e mugayir hareket eden fırka ve grupları "marjinalleştirip etkisizleştirmek" için *kendini yeniden yapılandırmak* ve *yeni tanımlamalar yapmak* gibi bir "zorunluluk"la³⁸ karşı karşıya kalmışa benzemektedir. Çünkü bugün, öyle şartlar içinde bulunuyoruz ki meşrûlaştırma ancak yeni şekillerde gerçekleşebilir.

³⁸ Aslında "ihtiyaç" demek daha doğru olabilir.

TEFSİRDE EHL-İ SÜNNET SAVUNMASI: İBNÜ'L-MÜNEYYİR ÖRNEĞİ

Mehmet Emin MAŞALI*

THE DEFENCE OF AHL AL-SUNNAH IN TAFSEER: THE CASE OF IBN AL-MUNAYYER

The main goal of this article is to present the system through which Ebû'l-Abbâs Nasiruddin Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-iskenderi (d. 685/1284), faqih in Maliki School of Law, man of letters, and mufassir, also known as Ibnü'l-Müneyyir, leveled a refutation from the perspective of Ahl al-Sunnah understanding of tafseer against the Mu'tezilite mufassir Ebü'l-Kasım ez-Zemahsheri (d. 538/1144). In this article, we will attempt to analyze the following issues by referring to Ibnü'l-Müneyyir's *al-intisâf fi mâ tedammenehü'l-keshshaf mine'l-itizâ*, which was written as a refutation against Zemahsheri's *al-Keshshaf* because of the fact that while it criticizes the Mu'tezilite views in *al-Keshshaf* it also presents the understanding of the Qur'an and of Tafseer of Ahl al-Sunnah: 1) Where were the main areas around which Ibnü'l-Müneyyir's criticism centered? 2) What are the characteristics of Ibnü'l-Müneyyir's Ahl al-Sunnah defence in terms of language, style, and evidence?

Mutezilenin Basra ekolüne mensubiyetiyle tanınan müfessir Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) ünlü tefsiri *el-Keşşâf*, Arap dilinin inceliklerini dikkate alan, Kur'an'ın icâz yönünü ve Kur'an ifadelerinin taşıdığı edebi üstünlüğü ortaya koyan yönleri itibarıyla bir taraftan Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, en-Nisâbü'rî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi pek çok Sünnî müfessirin ilgi ve teveccühüne mazhar olurken¹, diğer taraftan itizali düşünceye destek çıkan ve ayetleri bu düşünce paralelinde izah eden yönleri itibarıyla Kâdî İyâd, Ebû Hayyân el-Endelûsî, İbn Teymiyye ve Tâcüddîn es-Sübkî gibi çok sayıda Sünnî alimin eleştiri ve tenkidine muhatap olmuştur.² Lakin bu tenkit geleneği içinde Zemahşerî'yi en fazla eleştiriye tabi tutan kişi, tefsir tarihinde İbnü'l-Müneyyir lakabıyla tanınan mâlikî fakîhi, müfessir ve edip Ebü'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-İskenderî'dir (ö.685/1284).³ Öyle ki o, Zemahşerî'yi tenkide

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. masali@operamail.com

¹ Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 330.

² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, DİB Yayınları, I, 383-384.

³ İbnü'l-Müneyyir'in biyografisiyle ilgili olarak bkz. İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi mâ'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, Kâhire ts., Mektebetü Dâri't-Türâs, I, 243-246; Süyûtî, Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Büğyetü'l-vüât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut ts., el-Mektebetü'l-Asriyye, I, 384; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 156-157.

dair *el-İntisâf fî mâ tedammehû'l-keşşâf mine'l-i'tizâl* isimli müstakil bir eser kaleme almış, eserinde bir taraftan *el-Keşşâf*'taki Mutezilî görüşlerin eleştirisini yaparken, diğer taraftan da Ehl-i Sünnet'in⁴ Kur'an ve tefsir anlayışını savunmuştur.⁵ İşte bu makale, İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye karşı Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışını savunma tarzını ortaya koymayı amaç edinmektedir. Bu yazıda şu iki soruya cevap oluşturacak hususlar üzerinde durulacaktır: 1) İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler daha ziyade hangi konular etrafında temerküz etmektedir? 2) İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması delil, dil ve üslup açısından ne tür bir karaktere sahiptir?

I. İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN ZEMAHŞERÎ ELEŞTİRİSİ

Evveleminde şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması, daha ziyade karşıt düşüncenin zaaflarını yakalama yöntemine dayanan bir savunma niteliğindedir. Bu bakımdan İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in ne olduğundan ziyade ne olmadığını göstermeye çalışmıştır. Çünkü onun *el-İntisâf*'taki temel hedefi, Mutezile'nin temel görüş ve düşüncelerini çürütmektir. Eserini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına reddiye olarak kaleme alması ise, muhtemelen *el-Keşşâf*'ın Sünnî muhitte çok fazla itibar görmesinden dolayıdır. İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerini “temel eleştirisi” ve “diğer eleştirileri” şeklinde ele almak mümkündür.

A. TEMEL ELEŞTİRİSİ

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı kaleme almasının temel nedeni Zemahşerî'nin itizâlî yorumlarının eleştirisini yapmak olduğundan, onun Zemahşerî'ye yönelttiği en temel eleştiri de bu yönde gerçekleşmiştir ki o da Zemahşerî'nin, Kur'an ayetlerini mezhebî telakkilerine indirmediği, ayetleri mezhebî kabullerini teyit eden birer araç haline dönüştürdüğüdür. Öyle ki İbnü'l-Müneyyir “Kur'an üzerinde böyle bir şeyi nasıl yapar” sözüyle Zemahşerî'nin Kur'ânî nasslar karşısında bu tarz bir tutum içine girmesine hayıflanmaktadır.⁶ Ona göre Zemahşerî, tefsir etkinliğinde, sürekli olarak, nassları Mutezilî telakkilere indirgemenin fırsatlarını kollamış, izahları arasına mezhebî önkabullerini sokuşturmuştur.⁷ Sözgelimi ona göre Zemahşerî, Yahûdîlerin “kulûbünâ ğulf” (Bakara 2/88) sözünü, Mutezile'nin ef'âl-i ibâd konusundaki fikrini destekler nitelikte tevil etmiş;⁸ Mâide 5/64'deki “ġullet eydîhim” ifadesini izahında

⁴ Bilindiği üzere, genelde, “Ehl-i Sünnet”ten kasıt, amelde Hanefî, Şafî, Hanbelî ve Malikî mezhepleri, itikatta ise Eşarîlik ve Maturîdîlik'tir (bkz. Seyyid, Muhammed, *Medhal*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, II, 118-119). Lakin İbnü'l-Müneyyir'in gerek Zemahşerî eleştirisinde gerekse Ehl-i Sünnet savunmasında referans aldığı Ehl-i Sünnet'in kapsam alanı Eşairîlik ile mukayyettir.

⁵ İbnü'l-Müneyyir'in bu tarz bir çalışmayı yapmasında mezhebî taassubu kadar kişisel karakterinin etkisinin olduğu da söylenebilir. Zira o, cedelci karaktere sahip bir alimdir. Belirtildiğine göre, ilk önce İmam Gazâlî'nin Mâlikîler indinde makbul addedilmeyen eserlerine reddiye yazmaya niyetlenmiş, fakat annesi buna engel olmuştur. Gazâlî'ye yapmadığını Zemahşerî'ye yapmaya koyulmuş ve anılan eseri kaleme almıştır. Eleştirilerindeki keskinlik ise, muhtemelen, eserini, heyecanının en dorukta olduğu gençlik yıllarında kaleme almasındandır. Bkz. İbn Ferhûn, I, 245; Süyûtî, Buġye, I, 384; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, yy. ts., Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, I, 468.

⁶ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fî mâ tedammehû'l-keşşâf mine'l-i'tizâl* (Keşşâf'ın hamişinde), Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife, I, 81.

⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 333, 350.

⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

“Allah kabih olan bir şeyi murat etmez”⁹ şeklindeki itizâlî ilkeyi işlemiştir.¹⁰

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, mezhebî telakkilerini nasslara yüklerken bunu kimi zaman açıkça kimi zaman da Bakara 2/167. ayetteki “ve mâ hüm bi-hâricîne mine'n-nâr” ifadesinin tefsirinde olduğu gibi örtük ve oldukça ustalıklı bir şekilde yapmıştır. Şöyle ki Zemahşerî bu ifadenin tahsis bildirmediğini, dolayısıyla da “müşriklerden başka kimse cehennemde ebedi kalmayacaktır” şeklinde bir anlam taşımadığını söylemiştir.¹¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu yorum, Zemahşerî'nin çok kere, “tövbe etmemiş günahkar kimse cehennemde ebedi kalacaktır” şeklinde dile getirdiği Mutezilî ilkenin örtük biçimde ifade edilmesinden ibarettir.¹²

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Bakara 2/20. ayetteki “innellâhe alâ külli şey'in kâdir” ifadesine ilişkin izahları arasına da Mutezilî anlayışı örtük biçimde dahil ettiğini belirtir. Ona göre, Zemahşerî'nin söz konusu ifadeyi, “kâdir olmanın kapsamında fiilin 'müstehîl/imkansız' olmaması şartı vardır. Zira 'her şeye muktedir olan' zikredildiğinde, 'müstehîl', kendiliğinden devre dışı kalır”¹³ şeklindeki izahının satır araları okunduğunda, görülecektir ki Zemahşerî Allah'ın, zâtından ayrı bir kudret sıfatı bulunmadığı, dolayısıyla da Allah'ın “bizatihî kâdir” olduğu kanaatindedir ve nihayet söz konusu fikri benimsemiş olmasından dolayı da “ve fi'l-eşyâi mâ lâ tealluka bihî li kudreti'l-kâdir” dememiş “li'l-kâdir” demiştir.¹⁴

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, göklerin ve yerin yaratılışından bahseden İbrahim 14/19. ayetteki “hak” kelimesini “hikmet, sahih bir amaç ve çok esaslı bir iş gereği yaratmış olup, amaçsızca ve iş olsun diye yaratmamıştır”¹⁵ şeklindeki izahı hakkında,¹⁶ “bu onun gizli mutezilîliğindedir, bunun benzerleri daha önce de geçti” demek suretiyle Zemahşerî'nin bu tavrının genel bir tavır olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Esasen İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'yi nassları mezhebi telakkilerine indirgemekle eleştirmesi, haksız bir eleştiri gibi gözükmemektedir. Zira Zemahşerî bu

⁹ Mutezile'nin bu telakkisiyle ilgili olarak bkz., Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, Mektebetü Vehbe, s. 301 vd.; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut ts., Dâru l-hyâr't-Türâsi'l-Arabî, XXXII, 12.

¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 350-351.

¹¹ Zemahşerî, I, 106.

¹² İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108.

¹³ Zemahşerî, I, 43-44.

¹⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 43. Zemahşerî'nin açıklamaları arasına itizâlî yorumlarını gizlice sokuşturduğu yönündeki eleştiri daha başka âlimler tarafından da dillendirilmiştir. Sözelimi Süyûtî (ö.911/1505) bu konuda şöyle der: “Bidat ehlinin yegâne amacı, ayetleri tahrif etmek ve ayetlerle fasit mezhebi arasında ayrıyet kurmaktır. Öyle ki bu tarz biri, aklına herhangi bir fikir geldiği zaman hemen onu dillendirmenin fırsatını kollar ya da bu fikrini dillendirmenin herhangi bir zeminini yakaladı mı derhal buna girişir.” Bu sözlerinin ardından Süyûtî, Bulkinî'nin (ö.824/1421?), Zemahşerî'nin bu yönüne ilişkin şu ifadelerini kaydeder: “Kim cehennemden uzak tutulur ve cennette dahil edilirse şüphesiz o kurtuluşa ermiştir' (Âl-i İmrân 3/185) ayetinin 'cennete girmekten daha büyük bir fevz/kurtuluş var mıdır ki' şeklinde tefsiri çerçevesinde Keşşâf'tan itizâlî (fikri) cımbızla çıkardım ki o (Zemahşerî) bu tefsiriyle ruyetullah'ın olmayacağına işaret etmektedir.” Bkz. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk-Beyrut 1407/1987, Dâru İbn Kesir, II, 1236.

¹⁵ Zemahşerî, II, 298.

¹⁶ Çünkü bu, Mutezilenin “Allah'tan kabih olan bir fiil sadır olmaz, O'nun fiillerinin tamamı hasendir” telakkisi paralelinde bir izahtır.

¹⁷ İbnü'l-Müneyyir, II, 298; Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997, Denge Yayınları, s. 150.

noktada kimi zaman o kadar aşırıya kaçmıştır ki işi, ayetlerde Mutezile'nin temel ilkelerinin açıkça dile getirildiğini, hatta Mutezile âlimlerine işaret eden açık ifadelerin bulunduğunu söylemeye kadar vardır. Onun bu tutumunun hangi düzeyde olduğunu göstermesi bakımından şu örnek yeterli olacaktır: Zemahşerî Âl-i İmrân 3/18. ayet çerçevesinde, Allah'ın din olan İslam'ın "adâlet" ve "tevhit"ten ibaret olduğunu, bunların dışındakilerin Allah'ın makbul saydığı "din" ile bir ilgisinin bulunmadığını belirtmiş, bu ayetin, teşbih telakkisini veya Allah'ın görülebileceği gibi teşbihe götürecek görüşleri benimseyenler ile cebir telakkisini benimseyenlerin İslam üzere olmayacakları yönünde bir medlûle sahip olduğunu kaydetmiştir. O, ayetin devamındaki "ulû'l-ilm" ifadesiyle "Allah'ın vahdâniyetini ve adâletini kesin ve kati delillere dayalı olarak ispat eden kimseler" in kastedildiklerini, bunların da "ulemâu'l-adl ve't-tevhîd" şeklinde tanımlanan Mutezile âlimleri olduklarını ifade etmiştir.¹⁸ Aynı şekilde o, Nisâ 4/165. ayetin, "Allah'ın kendisine ulaşılmasını sağlasın diye sunduğu deliller üzerinde düşünülmesi durumunda, peygamber gelmeden de Allah'ın bulunabileceği, Allah'ın, sırf ileri sürülebilecek mazeretlerin önünü almak amacıyla peygamberler gönderdiği" şeklinde bir anlam taşıdığını ifade etmiş, akabinde ise Mutezile âlimlerinin de, doğruyu bulmada ileri sürülebilecek mazeretlerin önünü almak amacıyla, Allah tarafından gönderildiğini belirtmiştir. Bu yorumda Mutezilî ulemânın peygamberlere benzetilmesi, doğru yolu gösterme noktasında onların peygamberlere kıyaslanması oldukça düşündürücüdür.¹⁹

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, zikri geçen indirgemeci yorum anlayışı çerçevesinde birtakım enstrümanları istihdam ettiğini düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî mezhebî telakkilerini Kur'an nasslarından istintaç ederken, bazı vasıtalarla başvurmuştur. Bu vasıtaların başında muhkem-müteşâbih diyalektiği gelmektedir. Zira İbnü'l-Müneyyir'e göre özelde Zemahşerî, genelde ise Mutezile, mezhebî telakkileriyle örtüşen nassları "muhkem", örtüşmeyenleri ise "müteşâbih" addetmişler, müteşâbihlerin muhkemlere hamledilerek yorumlanacağı ilkesinden hareketle de nassları mezhebî telakkileri doğrultusunda yorumlamanın zeminini hazırlamışlardır.²⁰

Bu eleştiri tahkik kabilinden Âl-i İmrân 3/7. ayete ilişkin izahlarına baktığımızda Zemahşerî'nin "muhkem-müteşâbih" anlayışının gerçekten de İbnü'l-Müneyyir'in resmettiği tarzda olduğunu görürüz. Nitekim Zemahşerî "muhkem"i, "farklı bir manaya gelmekten ve (mahiyetleri tamamen farklı iki şey arasındaki) fazla benzerlikten doğan anlam bulanıklığından yalıtılmak suretiyle lafzi muhkem kılınmış" şeklinde, "müteşâbih"i ise "benzerlik arz eden ve farklı anlama gelebilen" şeklinde tarif etmiş, müteşâbihe örnek olarak "ilâ rabbihâ nâziratün" (Kıyâme 75/23), "lâ ye'muru bi'l-fahşâi" (A'râf 7/28) ve "emernâ mütrafihâ" (İsrâ 17/16) ayetlerini kaydetmiş; "ilâ rabbihâ nâziratün" ayetinin "lâ tüdrikühû'l-ebşâru ve hüve yüdrikühû'l-ebşâr" (En'âm 6/103) ayetine hamledilmesi gibi, müteşâbih ayetlerin muhkemlere hamledilmek suretiyle izah edileceğini belirtmiştir.²¹

¹⁸ Zemahşerî, I, 179.

¹⁹ Zemahşerî, I, 314.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 174-175. Ayrıca bkz. Zehebî, I, 454-455.

²¹ Zemahşerî, I, 174-175. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, Konya 1987, Selam Yayınevi, s. 23; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara 2004, Ankara Okulu Yayınları, s. 73-74.

Zemahşerî'nin müteşâbihe örnek olarak kaydettiği nassların, Mutezile'nin beş temel ilkesiyle çelişen nasslar oluşu dikkat çekicidir. İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu yaptığı, gerçekte, ayetleri kendi itikadıyla paralellik arz edecek şekilde yorumlamaktır ki bu da Kur'an'ı kişisel kanaate/reye tabi kılmaktan başka bir şey değildir.²²

İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin mezhebî telakkileriyle çelişir nitelikteki nassları yorumlamada başvurduğu bir diğer önemli araç da "mecâz"dır. Sözelimi Zemahşerî, Nisâ 4/88'deki "etürüdüne en tehdû men edallallah" ifadesindeki "men edallallah"tan kastın, ya "Allah'ın, haktan sapan kimselerden kıldığı ve hakkında bu yönde bir yargıda bulunduğu kimse" ya da "sapsın diye kendisini yardımsız bıraktığı kimse" olduğunu belirtmektedir.²³ İbnü'l-Müneyyir, ayetin, söz konusu fiili (sapmayı) Allah'a nispet etmeyi gerektirdiğini, lakin böyle bir anlamın mezhebî telakkileriyle çeliştiğini görmesinden ötürü Zemahşerî'nin, Allah'ı, "direkt fail" değil de "fiilin sebebini oluşturu fail" olarak değerlendirdiğini, diğer bir ifadeyle mecâza sığındığını ifade etmektedir.²⁴

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin mecâzı bir yorum aracı olarak kullanmasının, Kur'ânî nasslara has olmadığını, hadislerin yorumunda da mecâza başvurduğunu belirtmekte ve eleştirmektedir. Sözelimi o, "Bütün bebekler doğarken şeytan mutlaka (onlara) dokunur, buna bağlı olarak da bebek, şeytanın dokunmasının etkisiyle, bağıarak doğar, ancak Meryem ve oğlu böyle değildir"²⁵ hadisini, Zemahşerî'nin "şeytanın bunu yapmayı istemesini canlandırma ve tasviriden ibarettir"²⁶ şeklindeki izahını bu çerçevede değerlendirmiş; hadisi bu şekilde anlayıp yorumlamanın Zemahşerî'nin yanlış inancından kaynaklandığına dikkat çekmiştir.²⁷ İbnü'l-Müneyyir'in "Şayet bebek, doğum esnasında bağırıyor olsaydı, o zaman, hadisteki ifadenin 'temsîl' olarak değerlendirilmesi mümkün olurdu, lakin bağırmanın vuku bulunduğu görülmektedir"²⁸ şeklindeki ifadeleri, onun, mecâza, hakiki anlamın imkansız olması durumunda gidileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Haddizatında İbnü'l-Müneyyir, bunun bir kural olduğundan da bahseder. Zira ona göre kural gereği, mecâza, ancak hakiki anlama tutunmanın sakıncalı olduğu durumlarda gidilebilir; Zemahşerî'nin hatası bu kuralı itibara almamasıdır. Sözelimi o, Zemahşerî'nin Mâide 5/54. ayette geçen "kulların Allah'ı sevmesi" ve "Allah'ın kulları sevmesi" ifadelerini izahta, "mehabbet" kelimesine ilişkin, hakiki değil mecâzî bir tanım serdetmesini²⁹ de bu bağlamda değerlendirmektedir. Çünkü İbnü'l-

²² İbnü'l-Müneyyir, I, 174.

²³ Zemahşerî, I, 288.

²⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 288-289.

²⁵ Buhârî, *Enbiyâ*, 44; *Tefsîr*, 3; Müslim, *Fedâil*, 146.

²⁶ Zemahşerî, I, 186. Zemahşerî, Buhari ve Müslim'de geçen bu hadisin sıhhati noktasında şüpheleri bulunduğunu kaydetmiş, sahih olarak değerlendirilmesi durumunda ise anılan anlama geleceğini ifade etmiştir. O, bu meyanda İbnü'r-Rûmî'nin (ö.283/896) şu beytiyle de istidlâlde bulunmuştur: "Limâ tü'zinü'd-dünyâ bihî min surûfihâ yekûnü bükâü't-tifli sâate yüledü / Dünya (doğan) bebeğe başına gelecekleri bildirdiği için, bebek, doğum anında ağlar." Bkz. Zemahşerî, I, 186-187.

²⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 186. İbnü'l-Müneyyir'e göre ise söz konusu hadis sahihtir ve sıhhati noktasında ittifak mevcuttur. Öte yandan Zemahşerî'nin delâletine başvurduğu İbnü'r-Rûmî'nin beyti şer-i edebe aykırıdır.

²⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 186.

²⁹ Nitekim Zemahşerî, "kulların Allah'ı sevmesi"ni, "Allah'a itaat etme, O'nun rızasını kazanmayı isteme,

Müneyyir'e göre burada mecâza gitmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir, dolayısıyla da ayetteki "mehabbet" in hakiki anlam doğrultusunda tefsir edilmesi gerekir.³⁰

Bu son iki örnekte de görüldüğü üzere İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin mecâzî bir yorum enstrümanı olarak kullanması noktasındaki itirazı, Zemahşerî'nin, mecâza, nassları mezhebi telakkileriyle örtüştürmek amacıyla başvurmasına ve mecâz dahilinde kullandığı kimi kavramlardır; dolayısıyla bu itirazlarından, İbnü'l-Müneyyir'in mecâzın varlığını kabul etmediği şeklinde bir sonuç çıkarmamak gerekir. Sözelimi o, Zemahşerî'nin, Mâide 5/64. ayette zikri geçen "eli sıkı olmak" ve "eli açık olmak" ifadelerinde hakiki anlamın kastedilmediği, bunun mecâzî bir ifade olduğu, dolayısıyla da "ğullu'l-yed"den kastın "cimrilik", "bustu'l-yed"den kastın da "cömertlik" olduğu şeklindeki izahını³¹ benimsemiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre burada mecâzî bir kullanıma gidilmesi zorunludur, çünkü manevi bir unsurun tasviri yapılmaktadır ki bu durumda tasvir, ancak o şeyi çağrıştıran maddî bir unsur aracılığıyla yapılabilir. Diğer bir ifadeyle duyularla algılanamayan birtakım şeyler, aralarındaki ilişki sebebiyle, maddî unsurlar aracılığıyla ifade edilmektedir.³²

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin mecâza başvurmasıyla ilgili ikinci itirazının, onun bu çerçevede kullandığı kavramlara ilişkin olduğuna değinmiştik. Sözelimi o, Zemahşerî'nin mecâz dahilinde "tahyîl" kavramını kullanmasına karşı çıkmaktadır. Öyle ki o, Zemahşerî'nin, Fetih sûresi 48/10. ayetteki "innemâ yübâyiûnallah" ifadesine ilişkin izahında, sadece "tahyîl" kelimesine takılmakta, bu kelimenin kullanımı dışında söz konusu izahın son derece güzel olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Tahyîl lafzını çıkarıp yerine 'temsîl' kelimesini koyduktan sonra bu güzel bir ifadedir."³³ İbnü'l-Müneyyir'in "tahyîl" kavramına karşı çıkıp "temsîl" kavramına sıcak bakıyor olması câlibi dikkattir. Bunun muhtemel nedeni, Kur'an'da geçiyor olması hasebiyle "mesel" kavramının meşruiyeti hâiz olmasıdır.³⁴ Muhtemel bir diğer sebep de tahyîl kavramının gerçekliği olmayan ya da sırf vehimden ibaret olan şeylere delâlet ediyor olması olsa gerek. Zira İbnü'l-Müneyyir, "tahyîl" in, batıl olan ve hakikat ifade etmeyen şeyleri dile getirmek için kullanılan bir kavram olduğunu düşünmektedir.³⁵

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin başvurduğu bir diğer enstrüman, dilsel ifadelerdir. Öyle ki Zemahşerî, dilsel ifadelere, sürekli olarak, mezhebî telakkilerini istintâç etmesini sağlayacak nitelikte anlam yüklemesinde bulunmuştur. Sözelimi o,

→ →

O'nun gadab ve ikâbını celbedecek şeyleri yapmama" olarak, "Allah'ın kulları sevmesi"ni ise "Allah'a karşı sergiledikleri itaatlarına karşılık olarak Allah'ın onları en güzel mükafatla mükafatlandırması ve onlardan razı olması" olarak tarif etmiştir. Bkz. Zemahşerî, I, 345-346.

³⁰ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 345; Âlûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Beyrut ty., Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, VI, 162. Nitekim İbnü'l-Müneyyir "mehabbet" kelimesinin hakiki anlamının, "mutasavvîfin lezzet veren şeye meyletmesi" şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mehabbete sevk eden unsurların bir kısmı duyularla bir kısmı ise akılla idrak edilir ve bu unsurların farklılığına bağlı olarak ulaşılan "mehabbet" de farklılık arz eder.

³¹ Zemahşerî, I, 350.

³² Zemahşerî, I, 350.

³³ İbnü'l-Müneyyir, III, 463.

³⁴ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr: dirâse fî kadîyyeti'l-mecâz fî'l-kur'ân inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982, Dâru't-Tenvîr li't-Tibâati ve'n-Neşr, s. 150-151.

³⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 153.

Zemahşerî'nin Bakara 2/167'deki izahlarını bu nitelikte görmektedir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki “ve mâ hüm bi hâricîne mine'n-nâr” ifadesi tahsis bildirmeyip, kötülere uyanların ateşte ebedi kalacaklarını vurgulamaktadır.³⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin, Enbiyâ 21/21 gibi, benzeri dilsel yapıya sahip daha başka ayetlerin “hasır/tahsis” bildirdiğini kabul etmesine karşın, bu ayette tahsis olmadığını belirtmesinin nedeni, tahsise gidilmesi durumunda ayetin, “yalnızca kafir cehennemde ebedi kalacaktır, günahkar kimse ise -her ne kadar büyük günah işlemede ısrar da etse - tevhit inancı sayesinde oradan çıkacaktır” tarzındaki Ehl-i Sünnet telakkisi lehine bir delâlete sahip olacağını sezmiş olmasıdır. İşte bu yüzden o, ayetin tahsis ifade etmediğini söyleme yoluna gitmiştir.³⁷

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, nasları mezhebî telakkileri doğrultusunda yorumlamada dayandığı bir diğer araç olarak onun tevcih ettiği mevhum sualleri göstermektedir. Zira ona göre Zemahşerî, mezhebî telakkilerini naslara yüklemesinin zeminini hazırlayacak türde sualler tevcih etmiştir. Zemahşerî'nin “isticvâb metodu-nu” kullandığı, buna bağlı olarak da izahlarını, tevcih ettiği mevhum sorulara verdiği cevaplar aracılığıyla sunduğu bilinmektedir. İbnü'l-Müneyyir'in iddiası, Zemahşerî'nin, söz konusu mevhum soruları, mezhebî telakkilerini dile getirmesine fırsat verecek biçimde kurguladığıdır. Sözgelimi o, Zemahşerî'nin Bakara 2/258'deki “en âtâhüllâhü'l-mülk” ifadesiyle ilgili olarak tevcih ettiği “Allah'ın kafir bir kimseye mülk bahşetmesi nasıl mümkün olur ki?” şeklindeki mevhum sorunun ve bu soruya verdiği cevabın,³⁸ Mutezile'nin temel telakkilerinden biri olan “salah-aslah” anlayışına dayandığını söylemektedir.³⁹

B. DİĞER ELEŞTİRİLERİ

İbnü'l-Müneyyir'in asıl amacı her ne kadar Zemahşerî'nin itizâlî yorum ve izahlarının eleştirisi olsa da –ki eserinin ismi dahi bunu açıkça göstermektedir-, o, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı kelâmî konularla ilişkisi bulunmayan fıkıh, usûl-i fıkıh, dil ve belâğat gibi konularda da Zemahşerî'nin izahlarına eleştiri getirmektedir. Onun bu tavrı, kanaatimce, Zemahşerî'nin ilmî yeterliğe sahip olmadığını gösterme, dolayısıyla da Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin, ideolojik ve sübjektif olmadığını ihsas etme iradesini yansıtmaktadır.

1. Dil ve Belâğata İlişkin İzahlarında Eksikler ve Yanlışlar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kelimelerin sözlük anlamlarını çarpıttığı kanaatinde. Sözgelimi ona göre, Zemahşerî'nin, “iman”ın sözlük anlamına “amel”i de dahil etmesi bu niteliktedir. Şöyle ki Zemahşerî “iman”ın sözlük anlamının “tasdik ve amel”den ibaret olduğunu belirtmiş, dolayısıyla da “sahih iman”ı “kişinin Hakk'a

³⁶ Zemahşerî, I, 106.

³⁷ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108. İbnü'l-Müneyyir'in talebesi Ebû Hayyân'ın (ö.745/1349), Zemahşerî'nin bu izahına ilişkin değerlendirmesi de aynı düzlemde ve benzeri ifadelerle sahiptir. Nitekim Ebû Hayyân da onun bu izahını “itizâlî bir desise/hile” olarak niteler. Ebû Hayyân'a göre de Zemahşerî, bu ifadenin, ihsisas/tahsis bildirmedikinin düşünülmesi durumunda, Mutezile'nin, “fâsik, cehennemde ebedi olarak kalacak ve oradan çıkamayacaktır” şeklindeki telakkisini teyit eden bir delâlet taşıyacağını görmüştür. Bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, Beyrût 1403, Dâru'l-Fikr, I, 475.

³⁸ Zemahşerî, I, 156.

³⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'e göre Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında bu soruların tevcihi gereksizdir. Bu doğrultudaki başka bir değerlendirmesi için bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 172.

inanması, bu inancını diliyle ifade, ameliyle de tasdik etmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁰ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu tanımının, görüşüne lügavî destek sağlamaya yönelik bir manipülasyon olduğunu ifade eder.⁴¹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin kimi izahlarında, onun sözlük anlam üzerinde son derece hassas olduğunu gösterir kanıtlar mevcuttur. Dahası ve ilginç olanı Zemahşerî'nin, Ehl-i Sünnet'i kelimelerin sözlük anlamlarını dikkate almamakla suçluyor oluşudur. Nitekim onun, Bakara 2/15. ayetteki “yemüddühüm” kelimesinin “yardım etmek” ve “destek çıkmak” anlamına gelen “meded” kökünden geldiği, kelimenin “mühlet vermek” anlamına gelen “medde” kökünden değerlendirilmesinin, sözlük anlamı dikkate almamakla eşdeğer olduğu yönündeki açıklamaları bu hassasiyetini göstermesi bakımından kayda değerdir.⁴² Hatta onun bu hassasiyeti, sözlük anlam ile mezhebî kabulleri arasında bir örtüşme olmaması durumunda da görülür. Nitekim o, böyle bir durumda sözlük anlamdan ödün vermemekte, bunun tevhit edeceği çelişkiyi ise mecâz unsurunu işleterek gidermeye çalışmaktadır. Sözelimi zikri geçen ayetteki “yemüddühüm” kelimesinin “desteklemek” anlamına alınması, kabih olan bir fiilin Allah'a nispetini ifade ediyor olduğundan, Zemahşerî'nin mezhebî telakkileriyle çelişmektedir. Hal böyle iken Zemahşerî, kelimeye sözlük anlamını vermiş, bu durumda ayet ile mezhebî telakkileri arasında zuhur eden muhalefeti ise, burada hakiki değil mecâzî bir anlam bulunduğunu belirtmek suretiyle izaleye çalışmıştır. Diğer bir ifade ile o, nasslar ile mezhebî kabulleri arasındaki muvâfakatı, kelimenin sözlük anlamını terk etmek veya bu anlam üzerinde oynamakla değil, mecâzî devreye sokmakla gerçekleştirmektedir. Zemahşerî'nin imanı tanımlarken kelimenin sözlük anlamını çarpıttığını iddia eden İbnü'l-Müneyyir ise, sözlükteki anlamın esas alınmasının tevhit açısından sıkıntı doğuracağını düşündüğü durumlarda kelimelere, sıkıntı tevhit etmeyecek anlamların yüklenmesinin olabirliğinden bahsetmiştir.⁴³

Zemahşerî'nin lügavî izahatıyla ilgili olarak İbnü'l-Müneyyir'in bir eleştirisi de Zemahşerî'nin şiirle istişhatlarının kimi zaman yerinde olmadığı şeklindedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin, gerek hidayet gerekse dalâlet ehlinin sayıca çok olduklarının ifade edildiği Bakara 2/26. ayetteki “yüdüllü bihî kesîran ve yehdî bihî kesîran” ifadesini izahında, “inne'l-kirâme kesîrun fi'l-bilâdi ve in kallû, kemâ gayruhüm kalle ve in kesürü” beytiyle istişhâdını⁴⁴ isabetsiz bir istişhât olarak değerlendirmektedir. İbnü'l-Müneyyir'in buradaki eleştirisi Zemahşerî'nin ayete verdiği manaya değil yalnızca istişhâdına yöneliktir.⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir'e göre ayette, hidayete ermiş olanlar ile dalâlette olanlar arasında sayısal bir kıyaslamaya gidilmemekte, onların çok oluşlarının bizatihi kendileri itibarıyla olduğu ifade edilmekte iken beyitte, cömertler ile cimriler arasında yarar ve fayda açısından bir kıyaslama yapılmakta, çokluk ve azlık nitelemeleri bu ölçüte dayanmaktadır.⁴⁶

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Arap diline ait ifade teknikleriyle istişhâta bulunmasının da kimi zaman isabetsiz olduğu kanaatindedir. Sözelimi Zemahşerî,

⁴⁰ Zemahşerî, I, 22.

⁴¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 22. İslam ekollerinin ‘iman’ tanımlarıyla ilgili olarak bkz. Fahreddin er-Râzi, II, 24-27.

⁴² Zemahşerî, I, 36.

⁴³ İbnü'l-Müneyyir, I, 35.

⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, I, 58.

⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 57.

⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 57-58.

Bakara 2/26'daki "yüdüllü men yeşâü" ifadesinde "idlâl"ın Allah'a nispetinin "fiilin sebebe nispeti" kabilinden olduğunu, bu ifadenin, Mâlik b. Dînar'ın, hırsızlık suçlamasıyla zincire vurulmuş bir mahkuma çaldığı şeyleri göstererek, "ayaklarına prangayı/zincirleri vuran işte budur" şeklinde bir söz söylemesine benzediğini belirtmektedir.⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, ayetteki ifade ile Mâlik b. Dînar'ın sözü arasında benzerlik kurmasını yadırgamış; dahası böyle hatalı değerlendirmede bulunan birinin, hiçbir izahının kabul edilebilir olamayacağını belirtmiştir.⁴⁸

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarını eleştirisinde Sîbeveyhi (ö.108/796) gibi dilcileri referans göstermektedir. Sözelimi Zemahşerî Bakara 2/52'deki "lealleküm teşkurün" ifadesindeki "lealle"nin müteallakını "Allah" olarak değerlendirmiş ve ayete "sizi af etme nimetine şükretmenizi murat ederek" anlamını vermiştir.⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise, "umma" ve "beklenti içinde olma" anlamına gelen "lealle" edatının müteallakı muhataptır, dolayısıyla da ayet "Allah'a ve O'nun nimetlerine karşı şükürde bulunma ümidi içinde olasınız diye" anlamına gelir. O, bu noktada Sibeveyhi'nin Tâhâ 20/44. ayete ilişkin şu izahını referans göstermiştir: "Umma/rica, muhataba yöneliktir, adeta (bu ayette) Allah, Mûsâ ve Hârûn'a 'onun (Firavun'un) aklını başına alması ve korkması umudu/beklentisi içinde olunuz' demiştir."⁵⁰ Lakin Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'daki açıklamaları, İbnü'l-Müneyyir'in bu alıntısından farklıdır. Öyle ki Sibeveyhi, bu ayetin izahında şunları söylemektedir: "Bir hâdise hakkında bilgi sahibi olmak, ancak o hâdisenin vukuu sonrasında söz konusu olur, dolayısıyla Hz. Mûsâ ve Hârûn, Firavun'a yapacakları tavsiyenin sonucunu, kesin olarak, ancak bu tavsiyeyi yaptıktan sonra bilebilirler, çünkü sahip oldukları bilgi düzeyi bunu gerektirmektedir, dolayısıyla da yapmaları gereken, tavsiyenin fayda vereceği beklenti ve arzusu içinde Firavun'a gitmeleridir."⁵¹

Görüldüğü gibi Sibeveyhi'nin, beşerî bilgi düzeyi itibarıyla, bir şey hakkındaki bilginin, ancak o şeyin vukuu sonrasında gerçekleşeceği hususu üzerinde durmasına ve "lealle"nin müteallakı hususuna direkt olarak değinmemesine karşın, İbnü'l-Müneyyir –muhtemelen Sibeveyhi'nin izahının son kısmına dayanarak– bu izahı, doğrudan "lealle"nin müteallakına ilişkin bir izah gibi takdim etmiştir.

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, Bakara 2/259'da olduğu gibi, kimi yerde de siyak-sibak ilişkisini hatalı kurgulamıştır. Öyleki Zemahşerî'ye göre, anılan ayette kıssası anlatılan ve harap olmuş şehre uğrayan kişi –bu kıssa Nemrûd kıssasının ardından zikredildiği ve bu kimse de Nemrûd gibi (ölüm sonrasında) diriltilmeyi uzak addettiği için– öldükten sonra dirilmeyi inkar eden biridir.⁵² İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu değerlendirmesi, siyak/sibak ilişkisini hatalı kurgulamaktır. Çünkü bu pasajın atfedildiği kıssa Nemrud kıssası değil, İbrahim kıssasıdır.⁵³

İbnü'l-Müneyyir'in dil açısından yönelttiği bir diğer eleştiri de Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarının yetersiz olduğu yönündedir. Sözelimi Zemahşerî, Âl-i İmrân

⁴⁷ Zemahşerî, I, 58.

⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 58.

⁴⁹ Zemahşerî, I, 69.

⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 69-70.

⁵¹ Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *Kitâbü Sibeveyhi*, Bulak 1316, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, I, 167.

⁵² Zemahşerî, I, 157.

⁵³ İbnü'l-Müneyyir, I, 156.

3/99'daki "tebgûnehâ ıvecen" ifadesini, "ıvecen" kelimesi meful olacak nitelikte, "tebgûne lehâ ıvecen" şeklinde izah etmiştir.⁵⁴ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu izah, ayetin anlamını daraltmaktadır, bu sebeple muttasıl "hâ" zamirini "mef'ûl", mastar olmakla birlikte isim yerine kullanılmış olan "ıvecen" ifadesini ise "hâl" olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü bu durumda ifade, mübalağa bildirecek, bu da yöneltilen kınamayı daha güçlü ve etkin kılacaktır.⁵⁵ Keza İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Nisa 4/148. ayete ilişkin açıklamalarına da bu yönde eleştiri getirir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki "men zulime" ifadesi "cehr" kelimesinden müstesnâdır ve ayet "illâ cehru men zulime" takdirindedir ve bu türde istisnalar başka ayetlerde olduğu gibi dilde de görülür. Sözelimi "lâ ya'lemu men fi's-semâvâti ve'l-ardi'l-ğaybe illâllah" şeklindeki Neml 27/65. ayet ile "mâ cænî zeydün illâ amrun" ifadesi böyledir.⁵⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu ifadelerin hiçbirinde anılan nitelikte bir istisna yoktur.⁵⁷ Ancak bütün bu eleştirilerine rağmen İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarının son derece titiz tespitleri ihtiva ettiğini belirtmekten ve kimi izahlarına övgüler yağdırmaktan kendini alamamaktadır.⁵⁸

İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye ilişkin eleştirileri arasında belağata dair olanlar da mevcuttur. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu alanda bir otorite olduğunu kabul etmektedir. Nitekim o, kimi yerde onun belağata ilişkin izahlarını yerinde bulmakta ve bu durumun onun başarılı yönleri arasında yer aldığını belirtmekte,⁵⁹ kimi zaman da "Zemahşerî keşke Kur'an'ı tefsirinde yalnızca beyân ilminden bahsetseydi. Zira o bu alanda en öndedir. Bu alanda kimse onunla boy ölçüşemez. Bu konuyla ilgili izahlarında kimse onunla tartışamaz/ona karşı koyamaz"⁶⁰ sözleriyle Zemahşerî'nin, beyan/belağat alanında engin bir bilgi birikimine sahip bulunduğunu, onun beyânî açıklamalarının eleştiri götürmeyeceğini ifade etmektedir. Bütün bunlara rağmen İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin beyânî izahları üzerinde kimi zaman katkı kabilinden açıklamalarda bulunmakta, kimi zaman da onun belağata ilişkin izahlarının yetersizliğinden bahsetmektedir. Zemahşerî'nin

⁵⁴ Zemahşerî, I, 205.

⁵⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 205.

⁵⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 308.

⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 308-309. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin yetersiz gördüğü kimi izahlarını düzeltme yoluna gitmiş, bunu yaparken de kimi zaman Arapça'nın ifade tekniklerini esas almıştır. Sözelimi Zemahşerî, Bakara 2/11'de, yahudi ve hıristiyanların "cennete yahudi veya hıristiyan'dan başkası asla giremeyecektir" şeklinde tek bir iddialarının dillendirilmesine rağmen, ayetin devamında "kuruntular" şeklinde çoğul bir ifadenin yer almasını "daha önce zikri geçen kuruntulara işaret ettiği için çoğul getirilmiştir" şeklinde izah etmektedir (Zemahşerî, I, 88.). İbnü'l-Müneyyir'e göre bu izah yetersizdir. Zira ona göre, anılan ifadenin çoğul getiriliş nedeni, yahûdî ve hıristiyanların bu noktada aşırı istekli olduklarını, bu kuruntuyu sürekli tekrarladıklarını ve onun gönüllerinde pekişmiş olduğunu belirtmektir. İbnü'l-Müneyyir, Arap dilinde bu tarz kullanımların bulunduğunu, Arapların, "mian ciyâun" örneğinde olduğu gibi- nitelenen şey müfret olduğu halde, sıfatı, o sıfatın vaki olduğunu tekit etmek ve pekiştirmek için, cemi getirdiklerini belirtmiş, bu hususun beyan ilminin önemli konularından olduğunu ifade etmiştir. O, "inne hâulâi leşirizemetün kalilûn" (Şuarâ 26/55) ayeti başta olmak üzere Kur'an'da da bu nitelikte ifadeler bulunduğunu, bu tarz ifadelerde, vaz'ı gereği müfret olan bir şeyin, benzerlerine oranla üstünlüğünü ve fazlalığını belirtme amacıyla cemi/çoğul getirildiğini belirtmiştir. İbnü'l-Müneyyir, I, 88-89.

⁵⁸ Buna dair örnekler için bkz. İbnü'l-Müneyyir, II, 182.

⁵⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 115; II, 231-232.

⁶⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 350-351. Bu nitelikteki bir başka övgüsü için bkz. İbnü'l-Müneyyir, II, 26; Goldziher, s. 149 (4 no'lu dipnot kaydı).

kullandığı belağat kavramlarının farklı adlarını zikretmesi ve örneklendirerek açıklık getirmesi, onun katkı türünden izahları arasında yer alır. Zira İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin belağata ilişkin kimi açıklamalarına ilişkin farklı örnekler sunmakta, onun bu çerçevede kullandığı kavramların farklı adlarla anıldığına işaret etmektedir. Sözelimi Zemaşerî, Bakara 2/16'da, dalâletin hidayet karşılığında satın alınmasının mecâzî bir trampayı ifade etmesine karşın, ortada gerçek anlamda bir alışveriş varmışçasına "rih/kazanma" ve "ticaret" kelimelerinin zikredilmesinde "mecâz-ı mürâşşah" olduğunu belirtmektedir.⁶¹ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin "mecâz-ı mürâşşah" olarak adlandırdığı bu edebî sanatın, belağat ehli tarafından "tetmîm" olarak isimlendirilen edebi türle son derece yakınlık arz ettiğini belirtmekte ve bunu Hansâ'nın bir beytiyle örneklendirmektedir.⁶² Yine o, Zemaşerî'nin Bakara 2/185. ayete ilişkin izahlarıyla ilgili olarak da benzer bir değerlendirmede bulunmuştur. Şöyle ki Zemaşerî'ye göre bu ayetteki "men şehide minkümü'ş-şehre fe'l-yesumhü", "men kâne merîdan ev lâ seferin fe iddetün min eyyâmin uhar" ve "yürüdüllâhü bikümü'l-yüsra ve lâ yürüdü bikümü'l-usra" ifadelerinin illetleri mahzûftur, bu illetlere, ayetin devamında gelen "litükmilü'l-iddete ve litükebbirullâhe lâ mâ hedâküm ve lealleküm teşkürün" ifadesinde işaret edilmektedir.⁶³ Ona göre, bu son derece zarif bir "leff sanatı"dır ve bunun farkına ancak bu inceliklere vakıf âlimler varabilir.⁶⁴ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin "bir tür leff" olarak işarette bulunduğu bu sanatın, bed'î ilmindeki özel adının "raddü a'cüzi'l-keîmi lâ sadrihî/kelâmın son kısmını baş kısmına bağlama" olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemaşerî'nin belağata ilişkin kimi izahlarının yetersiz olduğu iddiası, muhtemelen Zemaşerî'nin en temayüz ettiği sahada dahi birtakım

⁶¹ Zemaşerî, I, 37. Zemaşerî, edebi türü "bir kelimenin mecâz olarak zikredilmesinin akabinde, onunla benzerlik taşıyan ifadelerin kaydedilmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Zemaşerî'nin "mecâz-ı mürâşşah" olarak zikrettiği bu tür aslında "istiâre-i mürâşşaha" olarak anılır. Şöyleki müşebbeh'in hazfedilmesi ve müşebbeh bih'in açıkça zikredilmesi şeklindeki "istiâre-i tasrihiyye"de, müşebbeh bih'in zikredilmesinin ardından, onunla uygunluk arz eden ve ona uygun düşen unsurların zikredilmesine "istiâre-i mürâşşaha" denir. Nitekim Bakara sûresinin anılan ayetinde "işterav" kelimesinde istiâre-i tasrihiyye mevcuttur, çünkü müşebbeh bih mahzûftur. Lakin ona uygun düşen "femâ rabihat ticâratühüm" ifadesinin zikredilmesi, söz konusu istiâre-i tasrihiyye'yi, istiâre-i mürâşşaha kılmıştır. Bkz. Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, yy., 1400/1980, Dâru'l-fikr, III, 438; Cârîm Ali-Emin Mustafa, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, İstanbul ts., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 90-91.

⁶² İbnü'l-Müneyyir, I, 37. Hansâ'nın zikri geçen beyti şudur: Ve inne sahran leteeteme'l-hüdâdü bihî, keennehû alemun fî ra'sihî nârun/Kılavuzların ikamet ettiği (veya toplandığı) taş, adeta üzerinde ateş bulunan bir direktir/bayraktır. İbnü'l-Müneyyir, şairin burada, söz konusu işareti, kılavuzluk etme bakımından, yüksek bir bayrağa/direğe benzetip, akabinde ise buna uygun düşen bir başka kelime getirdiğini, bunun da ifadeye daha bir açıklık kazandırma amacına matuf olduğunu ifade etmektedir.

⁶³ Yani ayetteki "litükmilü'l-iddete" ifadesi, Ramazan hilalini gören kimseye yöneltilen oruç tutma emrinin illetidir, "litükebbirullâhe" ifadesi mazereti bulunan kimsenin yapacağı kazanın ve fitre yükümlülüğünden kurtulmanın keyfiyetinin illetidir, "lealleküm teşkürün" ifadesi de verilen ruhsatın ve yapılan kolaylaştırmanın illetidir.

⁶⁴ Zemaşerî, I, 114.

⁶⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 114-115. Bu sanat, belağat kitaplarında "raddü'l-acüzi alâ's-sadri" şeklinde ifade edilmektedir. Nesir/düz yazıda tekrar eden veya aynı türden olan ya da birbirlerine mülhak olan iki lafızdan birinin ifadenin başında, diğeri ise ifadenin sonunda gelmesidir. Nitekim "ve taşşâ'n-nâs vallâhü ehakku en taşşâhu" (Ahzâb 33/37) ayeti böyledir. Şiirde ise bu tarz ifadelerden biri beytin sonunda, diğeri ise ilk mısranın başında, ortasında veya sonunda olur. Bkz. *Telhis*, İstanbul ts., Salah Bilici, s. 154-155.

eksikliklerle muallel olduğunu ortaya koyma, dolayısıyla da Zemahşerî'yi gözden düşürme amacı taşımaktadır. Sözelimi Zemahşerî Âl-i İmrân 3/117. ayeti Bakara 2/17. ayete benzetmekte ve şöyle demektedir: “Bu, teşbih-i mürekkeptir ki bunun izahı ‘meselühüm kemeseli’lezi’stevkade nâran’ ayetinde geçmişti. Burada ifade şöyle olabilir: ‘meselü ihlâki mâ yünfikûne kemeseli ihlâki rîh’ veya ‘meselü mâ yünfikûne kemeseli mehleki rîh.’”⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu izahında müşebbeh bih olan “rîh”in “ihlâk” olarak sunulduğunu, bunun ise mastar ile isim arasında bir uyumsuzluğa yol açtığını ifade etmiştir. Ona göre, ayetin ifade yapısında birtakım takdim ve tehirler bulunmaktadır, dolayısıyla da ifadenin aslı şu şekildedir: “Meselü mâ yünfikûne fî hâzihi'l-hayâti'd-dünya kemeseli harsi kavmin zalemû enfüsehüm fe esâbethü rîhun fihâ sîrrun feehleketü.”

Kimi zaman önemine binaen ifadelerin öne alındığını belirten İbnü'l-Müneyyir, bu ayette de benzeri bir durum olduğu düşüncesindedir. “Sağlam düşünceye sahip zihinler, ayetlerdeki bu tarz takdim ve tehirleri tespit edip metnin esas şeklini kurgulayabilirler” diyen İbnü'l-Müneyyir, bu sözülle, Zemahşerî'nin, ayetteki takdim-tehiri tespit edemeyecek düzeyde olduğuna göndermede bulunuyor gözükmektedir.⁶⁷

2. Bazı Atıflarında/Referans Notlarında Hatalar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi lüğavî ve fikhî atıflarının sahih olmadığı kanaatindedir. Ona göre Zemahşerî'nin dilsel izahları çerçevesinde Sîbeveyhi gibi dilcilere yaptığı atıflar arasında sahih olmayanlar da mevcuttur. Sözelimi Zemahşerî, Mâide 5/38'deki “ve's-sâriku ve's-sârikatü” ifadelerini, İsâ b. Ömer'in mansûb okuduğunu, devamında gelen emir sebebiyle Sîbeveyhi'nin de bu kıraatı çoğunluğun kıraatına tercih ettiğini ifade etmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu atfının sahih olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre Sîbeveyhi, fiilden önce gelen isimlerin, söz konusu fiile dayandırılmaları/bina edilmeleri durumunda “mansûb” olacakları, böyle bir durum söz konusu olmadığında ise mahzûf bir haberin mübtedâsı olarak değerlendirileceklerinden “merfû” olacakları kanaatindedir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Sîbeveyhi'nin “nasb” veçhini “ref” veçhinden daha üstün gördüğü husus, ismin, kendinden sonra gelen fiile bina edilmesi durumudur, yoksa söz konusu ismin mahzûf haberin mübtedâsı olarak değerlendirilmesi hususu değil. Yani Sîbeveyhi'nin “nasb” veçhini “ref” veçhinden üstün tuttuğu nokta, anılan kelimelerin “fektaû” fiiline bina edilmeleri durumudur. Zemahşerî ise, Sîbeveyhi'nin hangi vecihler arasında kıyaslamaya gittiğini iyi tespit edememiş, onun “isimlerin fiil üzerine bina edilmesi veçhi” ile “isimlerin mahzûf bir haberin mübtedâsı olması” veçhi arasında karşılaştırma yaptığını ve bunlardan ilkini daha fasih addettiğini zannetmiştir.⁶⁹ Bu eleştirisinde İbnü'l-Müneyyir haklı gibi gözükmektedir. Zira Sîbeveyhi'nin bu meyandaki izahları İbnü'l-Müneyyir'in resmettiği niteliktedir. Öte yandan Sîbeveyhi, mansûb kıraatın merfû kıraattan üstün olduğundan bahsetmemiş, yalnızca bu ayeti “ve's-sârika ve's-sârikate” şeklinde mansûb okuyanların da bulunduğunu, lakin umumun merfû kıraat dışındaki okuyuşları reddettiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Bu arada İbnü'l-Müneyyir'in

⁶⁶ Zemahşerî, I, 212.

⁶⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 212-213.

⁶⁸ Zemahşerî, I, 337.

⁶⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 337-338.

⁷⁰ Bkz. Sîbeveyh, I, 71-72.

Sıbeveyhi hakkında “radiyallâhü anh” dua ve nitelemesinde bulunması da câlibi dikkattir. Bu dua cümlesi muhtemelen Sıbeveyhi'yi Zemahşerî'ye ait yanlış atıftan münezze kılmanın bir ifadesidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin fikhî atıflarında da hatalar olduğu kanaatindedir. Sözgelimi Zemahşerî, kısas ayetini tefsirinde (Bakara 2/178), aralarında mezhep imamlarının da bulunduğu bir kısım âlimin kısasa ilişkin görüşlerine atıfta bulunur. Bu çerçevede o, İmam Mâlik ile İmam Şâfiî'nin hürün köleye, erkeğin de kadına karşılık kısas edilemeyeceği kanaatinde olduklarından bahseder.⁷¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu atfı hatalıdır.⁷² İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirisinin haklı yönü olduğu gibi haksız yönü de vardır. Haksız yönü, Zemahşerî'nin “İmam Mâlik ve Şâfiî'nin hürün köleye kısas edilemeyeceği kanaatinde olduklarını” belirtmesini bir vehim olarak değerlendirmesidir. Şöyle ki fukahâ arasında müslümanın zimmî, hürün de köle karşısında kısas edilmesi hususunda görüş ayrılığı zuhur etmiştir. Hanefîler mutlak olarak “canın cana karşı” kısas edilmesi esassından hareketle, dokunulmazlık itibarıyla hayatların birbirine eşit olduğunu ileri sürmüş, buna bağlı olarak da hürün köleye, müslümanın da zimmiye karşılık kısasla cezalandırılacağını ifade etmişken, aralarında İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in de bulunduğu fukahânın kahir ekseriyeti, eşitliğin, “müslüman olma” ve “hür olma” itibarıyla olacağını ifade etmişler, buna bağlı olarak da hürün köleye, müslümanın da zimmiye karşılık kısas edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁷³ Dolayısıyla Zemahşerî'nin hürün-köleye kısas edilmesi meselesi çerçevesinde anılan imamlara yaptığı nispet, doğru bir nispettir. Buna karşın İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin, anılan iki imamın, erkeğin kadına karşılık kısas edilemeyeceği görüşünde olduğu yönündeki açıklamalarına getirdiği eleştiri doğrudur. Çünkü aralarında İmam Şâfiî ve Mâlik'in de bulunduğu söz konusu fukahâ, her ne kadar bir yandan Bakara 2/178. âyetin lafzî yorumuna dayanarak hürriyet açısından eşitliği şart koşmuşlarsa da, diğer yandan Hz. Peygamber'in (sav.) bir kadını öldüren kimsenin öldürülmesine yönelik emrini dikkate alarak, aynı ayette geçen “kadına karşılık kadın” ifadesinden, kadın ve erkek arasında fark olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır.⁷⁴ Dolayısıyla anılan imamlar Zemahşerî'nin belirttiği gibi kadına karşılık erkeğin kısas edilemeyeceği kanaatinde değildirlir. Bu sebeple de İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisi yerindedir.

Aynı şekilde Zemahşerî, Bakara 2/283. ayet çerçevesinde İmam Mâlik'in, rehin bırakmanın geçerli olabilmesi için rehin bırakılan şeyin kabzını gerekli görmediğini ifade etmiştir.⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu atfı da sahih değildir,

⁷¹ Zemahşerî, I, 110.

⁷² İbnü'l-Müneyyir, I, 110.

⁷³ Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-hucce alâ ehli'l-medîne*, nşr. Mehdi Hasan el-Kilânî, Beyrut 1403/1983, Âlemü'l-Kütüb, IV, 265-266; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Kâfi fi fikhî'l-imâm el-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1408/1988, el-Mektebü'l-İslâmî, IV, 5; İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-kur'ân*, I, 61-63; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, nşr. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, Kâhire 1372, Dâru's-Şa'b, II, 246-247; İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takıyyüddîn Ebû Abbâs, *Kütüb ve Resâil ve fetâvâ İbn Teymiyye fi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman Muhammed Kâsım en-Necdî, yy., ts., Mektebetü İbn Teymiyye, XIV, 75; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el- Imâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kur'âni'l-kerîm*, Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 195.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Kudâme, IV, 4-5; İbn Arabî, I, 64.

⁷⁵ Zemahşerî, I, 170.

çünkü rehin bırakmanın geçerli olabilmesi için kabzın şart olmadığı şeklindeki bu görüş, İmâm Mâlik'e değil, Mâlikî mezhebine mensup kimi âlimlere aittir.⁷⁶ İbnü'l-Müneyyir bu eleştirisinde de haklı gözükmemektedir. Zira Mâlikîler, "rehn" kelimesinin sözlük anlamının "sebat" ve "devamlılık" olmasına ve anılan ayette rehlin "makbûda" sıfatıyla kayıtlanmasına dayanarak, "kabz"ı şart koşmuşlardır. Hatta onlar "kabz" şartının, herhangi bir biçimde ihlal edilmesi durumunda rehin bırakma ameliyesinin batıl olacağı görüşüne kail olmuşlardır.⁷⁷

İbnü'l-Müneyyir'in bu çerçevedeki bir diğer eleştirisi de Zemahşerî'nin mezhep imamlarının içtihatlarını birbirine karıştırdığı yönündedir. Sözelimi Zemahşerî, Bakara 2/237'deki "vellezi biyedihî ukdetü'n-nikâh" ifadesinde belirtilen "nikah akdi elinde bulunan kimse"nin "veli" olduğunu belirtmiş, İmâm Şâfiî'nin içtihadının da bu doğrultuda olduğunu ifade etmiştir. O, nikah akdini elinde bulunduran kimsenin "eş" olduğu yönünde de içtihatların var olduğunu, nitekim Ebû Hanife'nin içtihadının bu doğrultuda olduğunu ifade etmiş, ilk içtihadın sahihliğinin açıklığından bahsetmiştir.⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin Şâfiî ile ilgili bu değerlendirmesi bir yanlıdır, zira İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşü İmâm Ebû Hanife ile paralellik arz etmektedir, dolayısıyla da o da "nikah akdini elinde bulunduran kimse"nin "eş" olduğu kanaatindedir, bu kimsenin "veli" olduğu şeklindeki görüş ise İmâm Mâlik'e aittir.⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir'in bu değerlendirmesi ile ilgili olarak şunu belirtmek gerekir ki bu konuda İmâm Şâfiî'ye iki içtihat nispet edilmektedir. Eski içtihadına göre, "nikah akdini elinde bulunduran kişi"den kasıt "veli"dir, sonraki içtihadına göre ise "eş"tir.⁸⁰ Bu durumda Zemahşerî'nin İmâm Şâfiî'ye nispet ettiği görüş, onun eski içtihadı, İbnü'l-Müneyyir'in nispet ettiği görüş ise yeni içtihadı olmaktadır. Bu arada İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin "ilk görüşün (İmâm Mâlik'in görüşünün) sahihliği açıktır" şeklindeki değerlendirmesini isabetli bulması calibi dikkattir.⁸¹ Bu değerlendirmesi, onun, mezhebi telakkileriyle örtüşen –ki o Mâlikîdir- izahları noktasında Zemahşerî'yi eleştirmede, tam aksine onun izah ve değerlendirmelerine övgüler yağdırdığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3. Rivayetleri Yanlış Anlayıp Yorumlaması

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî selef âlimlerinin bazı açıklamalarını yanlış anlamıştır. Örneğin, Zemahşerî Âl-i İmrân 3/14. ayetteki "züyyine li'n-nâsi hubbû's-şehvât" ifadesi çerçevesinde "süslü gösteren" in ya sadece Allah ya da Allah ve şeytan olabileceğinden bahseder, Hasan-ı Basrî'nin de ikinci ihtimal doğrultusunda izahta bulunduğunu belirtir.⁸² İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî Hasan-ı Basrî'yi yanlış anlamıştır. Çünkü İbnü'l-Müneyyir'e göre ayette geçen "tezyîn", "kalpte o şeylere karşı sevginin yaratılması" ve "arzu duyulan şeylerle ilgilenmeye teşvik" olmak üzere iki anlama gelmektedir, Hasan-ı Basrî'nin kastettiği de ikinci anlamdır. O, Zemahşerî'nin Hasan-ı Basrî gibi selef âlimlerine bu nitelikte isnatlarda bulunmakla, itizâlî

⁷⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 170.

⁷⁷ İbn Arabî, I, 260-261; Kurtubî, III, 410.

⁷⁸ Zemahşerî, I, 145.

⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 145.

⁸⁰ Kurtubî, III, 207.

⁸¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 145.

⁸² Zemahşerî, I, 178.

düşünceye destek oluşturmaya çabaladığını belirtmekte ve *el-Keşşâf* okuyucularını bu hususlarda dikkatli olmaya çağırılmaktadır.⁸³

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili izahlarında hataların bulunduğuna ilişkin eleştirisini de bu çerçeveye dahil etmek mümkündür. Örneğin, Zemahşerî Bakara 2/24. ayeti tefsirinde Tahrîm 66/6 ayetine atıfta bulunur ve bu (Tahrîm) sûrenin Mekkî olduğundan bahseder.⁸⁴ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu izahının hatalı olduğunu belirtir ve der ki: "Oysa ben, Tahrîm sûresinin Medenî oluşu üzerinde müfessirlerin fikir ayrılığı ettiğine ilişkin bir bilgiye sahip değilim. Kaldı ki sûreye konu olan meşhur kıssa, bunun en önde kanıtıdır. Görünen o ki Zemahşerî bu sûrenin Mekkî olduğu şeklindeki naklinde yanılıya düşmüştür."⁸⁵

4. Kıraatlar Konusundaki Anlayışının Hatalı Olması

İbnü'l-Müneyyir'in eleştiri getirdiği hususlardan biri de Zemahşerî'nin kıraatlara yaklaşımıdır. Onun bu noktadaki en temel eleştirisi, Zemahşerî'nin kıraatta Arap dilinin kurallarını, nakle mukaddem kıldığı yönündedir.⁸⁶ Ona göre, bu hatalı yaklaşım, Zemahşerî'nin Bakara 2/26'ya ilişkin izahlarında görülmektedir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki "fe mâ fevkahâ" ifadesi, "verilen örneği aşan, örneklemenin yapıldığı konu itibarıyla örnekten daha da ileri olan şey" ve "sunulan örnekten daha büyük yapılmış olan şey" şeklinde iki temel anlama gelmekle birlikte üçüncü bir ihtimal olarak istifham anlamı da ifade eder, hatta bu son vecih daha üstündür, çünkü Ru'be b. el-Accâc'a nispet edilen "beûdatün" şeklindeki merfû kıraat bu veçhi teyit etmektedir; zira bu zat, ayete istifhâm anlamı verebilmek amacıyla bu tarz kıraatta bulunmuştur.⁸⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Ru'be b. el-Accâc'la ilgili izahını, son derece yetersiz ve zayıf bir izah olarak değerlendirmiş, Zemahşerî'nin anılan tespitte bulunmakla övünmesine de hayıflanmıştır. Ona göre Zemahşerî, "kıraatın, okuyucunun kişisel kanaatine, o kıraata ilişkin yaptığı tevcihe, söz konusu tevcihin Arap dili noktasındaki üstünlüğüne ve dil bakımından sahip olduğu fesahate bırakıldığını" vehmetmiş, bu vehmi de kendisini anılan türde hatalı değerlendirmeye sevk etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre işin aslı Zemahşerî'nin vehmettiği gibi değildir, zira kıraat – kıraat vecihleri arasında her ne kadar farklılık bulunsun ve vecihler birbirinden uzak olsa da- tâbî olunan bir sünnettir, fasih olanın da olmayanın da eşit düzeyde nakilde bulunulduğu bir "semâ"dır; kıraat vecihlerinin naklinde, nakledilen veçhin zor görülmesi durumunda, fesahat erbabı, bir çıkar yol arayışına gitme ve hakkında nakil bulunmayan bir veçhi -daha fasih olduğunu düşünerek- kıraat etme hakkına sahip değildir, her bir kârî yalnızca semada bulunduğu şeyi nakletmiştir. İbnü'l-Müneyyir, kıraat konusunun bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmiş, konunun çok az kimse

⁸³ İbnü'l-Müneyyir, I, 178. İbnü'l-Müneyyir'in bu ifadelerinde dikkat çeken bir husus vardır ki o da onun "shevât" ile kastedilenin "şer'î nitelik taşımayan arzulanır şeyler" olması durumunda "müzeyyin" in Allah değil şeytan olacağını belirtmesidir. Zira bu yorum, kabih olan bir fiili Allah'a isnat etmekten kaçınma anlamına gelir ki bu itizâlî bir tavidir. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in bu tarz bir izahı dillendirmesi düşündürücüdür.

⁸⁴ Zemahşerî, I, 50.

⁸⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 50.

⁸⁶ Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Bir Ehl-i Sünnet İsnadı: Kıraatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir", *Marife* III/3 (2003), s. 228.

⁸⁷ Zemahşerî, I, 55-56.

tarafından hakkıyla anlaşılabilirdiğini, dolayısıyla da kıraat konusunda çok hatalı değerlendirmelerin yapıldığını söylemiştir.⁸⁸

Zemahşerî'nin Bakara 2/177'deki "ve lâkinne'l-birra" ifadesinin okunuşuyla ilgili olarak Müberred'e (ö.286/900) atfettiği, "Şayet kıraat ehlinde olsaydım, 'lâkinne'l-berra' okurdum" şeklindeki nakil de⁸⁹ İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisine maruz kalmıştır. Çünkü ona göre Müberred'in bu ifadesi, kıraat farklılıklarının içtihat ürünü olduğu ve Arap dilinde içtihat salahiyetine sahip kimselerin, dilsel kıyasın icap ettirdiği bir okuyuşta bulunmalarının caiz olduğu şeklinde yanlış bir yargıyı ihtiva etmektedir, dolayısıyla da bütünüyle hatalıdır. Çünkü kıraatlar tâbî olunan sünnetlerdir, kişisel kanaate saha teşkil edecek bir yönleri yoktur. Öte yandan Müberred'in zikrettiği bu vecih, fesahat itibarıyla, yaygın kıraatların dînündadır, çünkü ayette ifade, mastar olan "birr" in zikriyle başlamaktadır; şayet sıfat olan "berr" e dönülecek olursa, gerek ayetteki mutabakat, gerekse bu nazmın ifade ettiği anlam bozulur. Bu sebeple ayetin, "birru men âmene" şeklinde, ikincideki muzâfın hazfi doğrultusunda tevîl edilmesi daha isabetlidir, daha güzeldir ve bu durum söz akışını da daha iyi temin edecektir.⁹⁰

İbnü'l-Müneyyir, bu nitelikteki bir diğer eleştiriyi de Zemahşerî'nin En'âm 6/137. ayete ilişkin izahlarına yöneltmektedir. Zira bu ayetin tefsirinde Zemahşerî, İbn Âmir'in, "katlü evlâdehüm şurakâihim" şeklindeki kıraatını eleştirmekte, bu tarz bir kullanımın zaruret sebebiyle birtakım kullanımların mazur addedildiği şürde dahi çirkin olacağını ve kabul görmeyeceğini ifade etmektedir.⁹¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin kıraatlarla ilgili temel yanılışı, kıraat imamlarının, okudukları bir veçhi, nakle ve semaya değil de kişisel kanaate dayalı olarak okuduklarını düşünmesidir ki bu durum, onun, İbn Âmir'in söz konusu kıraatını eleştirisinde de görülmektedir. Halbuki mesele Zemahşerî'nin düşündüğü gibi değildir, zira İbn Âmir'in anılan okuyuşu, tevatür yoluyla Hz. Peygamber'e kadar dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Müneyyir'e göre "Onun (Zemahşerî'nin) bu tarz hatalı bir kanaate kapılmasının sebebi, nahvî kriterlerin genel geçer oluşuna yönelik kesin inancıdır; öyle ki o, söz konusu ölçütlerin kesin olduğunu, hatta onlarla çelişenlerin reddedileceğini düşünmüştür."⁹² İbn Âmir'in anılan kıraatının nahiv kurallarıyla çelişmediğini göstermeye yönelik dilsel izahlarda bulunan İbnü'l-Müneyyir, bu nitelikteki izahların, dil kurallarına dayalı olarak kıraatı tashih etmek gibi bir amaç taşımadığını, aksine ilke olarak Arapça'nın kurallarının kıraat aracılığıyla tashih edileceğini ifade etmiştir.⁹³

Zemahşerî'nin mütevâtir addedilen kıraatlara yaklaşımını ve bir kısım kıraata yönelttiği eleştirileri, onun dil anlayışının bir uzantısı olarak görmek gerekir. Bilindiği üzere Zemahşerî, Basra dil mektebine mensuptur ve dille ilgili hususlarda bu ekolün yaklaşım biçimini esas almaktadır. Basra dil ekolü ise Arap dilinin sınırlarını tespit aşırı katı davranmış ve yalnızca Kureys, Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl gibi yarımada'nın ortasında meskun bulunan ve diğer kültürlerle pek bir kaynaşma içine girmemiş olan kabilelerin lehçelerini muteber addetmiştir.⁹⁴ Arap diline esas olabilecek lehçeleri

⁸⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 56.

⁸⁹ Zemahşerî, I, 109.

⁹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 109.

⁹¹ Zemahşerî, II, 42.

⁹² İbnü'l-Müneyyir, II, 42.

⁹³ İbnü'l-Müneyyir, II, 42.

⁹⁴ Cündî, Ahmed Alemüddîn, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî't-türâs*, yy. 1983, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, I, 185-

bunlarla sınırlayan Basralı dilbilimciler, bu lehçelerin ötesine çıkan okuyuşları da muteber addetmemişlerdir. Çünkü onlara göre bu nitelikteki okuyuşlar, sahih kıraatta aranan özelliklerden biri olan “Arapçaya uygunluk” özelliğine haiz değillerdir. İşte bu şekilde Basralı dilbilimciler, sair lehçeler doğrultusundaki kıraatları eleştirmişlerdir.⁹⁵ Kıratlara eleştiride bulunan dilcilerin daha ziyade Ahfeş, Zeccâc, Ebû Hâtim ve Zemahşerî gibi Basra dil ekolüne mensup dilciler oluşu bunun bir göstergesidir.⁹⁶ Ancak Basralı dilbilimcilerin kendi ekollerinin dil telakkisini esas alarak kıraatları değerlendirmeye tabi tutması eleştiri konusu olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân “Bizler Basra dilbilimcilerinin sözleri doğrultusunda ibadette bulunacak değiliz”⁹⁷ ve “Arap dili yalnızca Basralıların aktardıklarıyla ve onların tercihleriyle sınırlı değildir, tam aksine, nakli sahih oldu mu onu kaynak almak zorunluluk arz eder”⁹⁸ sözleriyle aralarından herhangi bir ayırımda bulunmaksızın Basra dil mektebine mensup alimleri eleştirmiştir.

Zemahşerî'nin mütevâtir olmayan kimi kıraatları bazı mütevâtir kıraatlardan üstün tutmasının sebebinin de yine onun dil anlayışında aramak gerekir. Şöyle ki Zemahşerî dilde yaygınlığı esas almış ve bunu mütevâtir haber mesabesinde değerlendirmiştir. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî dilsel fenomende “yaygın ve çok geçiyor olma”yı temel ölçüt almış, kıraatları da bu ölçüte dayalı olarak değerlendirmiştir. Nitekim o, İbrahim 14/12'deki “musrihiyye” kelimesini Hamza'nın “yâ”nın kesresiyle okumasını zayıf ve gayr-i sahih addetmiştir, gerekçesi anılan kıraatın yaygın kullanıma muhalefet ettiği.⁹⁹

İbnü'l-Müneyyir'in yalnızca Zemahşerî'nin kıraatlara yaklaşımını tenkit etmesine karşın aynı yaklaşıma sahip Zeccâc, Ebû Hâtim ve Ahfeş gibi alimlere eleştiride bulunmaması iki nedene bağlanabilir: 1) İbnü'l-Müneyyir'in, çalışmasını, Zemahşerî'nin eleştirisine hasretmesi. 2) Mezhep taassubu.¹⁰⁰

5. Bazı Fıkhî Çıkarımlarında Hatalar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi fıkhî çıkarımlarını tenkit etmektedir. Sözelimi Zemahşerî'ye göre Nisâ 4/25. ayetteki “bi izni ehlihinne” kaydı, “cariyelerin nikahında, onların efendilerinin izninin şart koşulması”nı ifade eder. Nitekim Ebû Hanife'nin “cariyeler akdi doğrudan kendileri icra edebilirler, çünkü (cariyenin) efendisinin akdi gerçekleştirmesi değil, akde izin vermesi düşünülmüştür” kavli de bunu teyit etmektedir.¹⁰¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise burada böyle bir şart koşma söz konusu değildir, çünkü ayette gerek akdi yerine getirme yetkisine sahip kimse, gerekse akdi doğrudan gerçekleştirecek kişi tasrih edilmemiştir, dolayısıyla anılan ifade “efendinin, cariyesini evlendirmeye kendisini vekil tayin ettiği kimseye izin vermesi”

→ →

186.

⁹⁵ Zerkeşî, I, 318-319.

⁹⁶ Cündî, I, 187.

⁹⁷ Ebû Hayyân, III, 159.

⁹⁸ Ebû Hayyân, II, 39.

⁹⁹ Zemahşerî, II, 300.

¹⁰⁰ Mutezilenin kıraatlara yaklaşımına yönelik İbnü'l-Müneyyir ve daha başka alimler tarafından getirilen eleştirilerin mezhep taassubunun eseri olduğu hususuyla ilgili olarak Mehmet Dağ'ın “Mutezile Mezhebine Bir Ehl-i Sünnet İsnadı: Kıraatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir” (*Marîfe* III/3) isimli makalesine bakılabilir. Zira söz konusu makalenin temel tezi budur.

¹⁰¹ Zemahşerî, I, 263.

olarak yorumlanmalıdır.¹⁰²

Benzeri bir durum Nisâ 4/34. ayetle ilgili izahlarda da görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'ye göre bu ayette, "nâşize" olan kadına kocasının uygulayacağı cezalarda bir sıralama gözetilmiş, öncelikle nasihat, akabinde yatağı terk, en sonunda da dövme emredilmiştir.¹⁰³ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise ayetin lafzından böyle bir sıralama çıkarılamaz, çünkü söz konusu cezalar tertip ifade etmeyip yalnız zikri geçen hususların birlikteliğini bildiren "vâv" atıf harfiyle kaydedilmiştir, söz konusu tertip, olsa olsa, harici bir karineden, yani kelamın sevk ediliş maksadından ve söz akışından çıkarılabilir.¹⁰⁴

6. İzahları Arasında Çelişkiler Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, gerek Zemahşerî'nin gerekse Mutezile'nin, kimi zaman mezheplerinin temel ilkeleriyle çelişen izahlarda bulduklarını ifade etmektedir. Sözelimi o, "Kaderiyye" olarak nitelediği Mutezile'nin, bir taraftan fiilleri yaratanın kul olduğunu kabul edip diğer taraftan kulun bu fiilleri yaratmasını sağlayan kudretin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrini benimsemesini bir çelişki olarak değerlendirmiş ve bu durumun, Mutezile'nin "hüsün-kubuh" ve "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkelerine ters düştüğünü ifade etmiştir. Şöyle ki ona göre eylemde bulunma kudretinin Allah tarafından yaratılmış olması, kötü birine keskin kılıç/bıçak vermeye benzediğinden -ki o kişinin bu kılıçla yol keseceği, suçsuz insanları esir alacağı malumdur- "kabih"tir. İbnü'l-Müneyyir'e göre, kötü birine kötülük yapmasına imkan tanıyacak imkanların verilmesinin kabih oluşunu Mutezile de kabul etmektedir, dolayısıyla onların, "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkesini işleterek, insan için kabih olan bu fiili Allah için de kabih addetmeleri gerekir. Ancak ona göre Mutezile böyle bir değerlendirmenin "hüsün-kubuh" telakileriyle çelişeceğini sezmiş, bu çelişkiyi, "lakin burada, Allah'ın, bilgisini kendisine mahsus kıldığı bir hikmet söz konusudur ki bu hikmet şahid/insan ile gâib/Allah arasında ayırmda bulunmuş, buna bağlı olarak da gâib hakkında kuluna kötülüğü yapma imkanı bahşetmesi hasen olmuştur" şeklindeki bir te'ville aşmaya çalışmışlardır. İbnü'l-Müneyyir'e göre Mutezile bu durumda hem "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkesini işletmeme hatası sergilemiştir, hem de "Allah'ın, bilgisini kendisine mahsus kıldığı bir hikmet ve maslahat sebebiyle kabih fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmasına engel nedir?" sorusunu cevaplamaktan kaçınmıştır.¹⁰⁵

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Bakara 2/20. ayetteki "innellâhe alâ külli şey'in kadîr" ifadesine ilişkin izahlarının da bu nitelikte unsurlar ihtiva ettiğini belirtmektedir. Şöyle ki Zemahşerî "kâdir olma"nın kapsamında fiilin "müstehtil/imkansız" olmaması şartı bulunduğunu, dolayısıyla ayetteki bu ifadenin "alâ külli şey'in müstekîmin kadîr" takdirinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu kaydettikleri gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mutezile bakımından yanlıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre "şey", yalnızca "mevcut olan"ı ihtiva eder, Mutezile ise "şey"i, "mevcut olan" ile "mevcudiyeti mümkün olan ma'dûm"

¹⁰² İbnü'l-Müneyyir, I, 263.

¹⁰³ Zemahşerî, I, 266.

¹⁰⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 266. Bu doğrultudaki daha başka eleştiriler için bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 116, 126.

¹⁰⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 27. Kelamdaki "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhid/shahide dayanarak gaibi çıkarsama" yöntemiyle ilgili olarak bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000, Kitabevi, s. 205 vd.

¹⁰⁶ Zemahşerî, I, 43-44.

olarak değerlendirmiş ve “müstehîl”i bu kapsama dahil etmemiştir; dolayısıyla da Zemahşerî'nin “müstehîl”i zikretmesi her iki mezhebe göre de isabetsizdir.¹⁰⁷

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî kimi zaman inancıyla çelişen izahlarda bulunma hatasına da düşmüştür. Nitekim onun, Âl-i İmrân 3/142. ayetle ilgili izahları bu niteliktedir. Şöyleki Zemahşerî, “yoksa Allah cihat edenlerle sabredenleri bilmeden (tespit etmeden) cennete gireceğinizi mi sanıyorsunuz?” meâlindeki bu ayetteki “lemmâ ye'lemillâhü” ifadesini “lemmâ tecâhedü” anlamına almış, ardından da şöyle demiştir: “Çünkü ilim malûma mütealliktir (yani bir bilginin olması için bir bilinenin olması gereklidir); dolayısıyla burada bilginin olumsuzlanması, bu bilginin bağlı bulunduğu şeyin olumsuzlanması yerine konmuş, böylece de bilginin olumsuzlanmasıyla bilinen olumsuzlanmıştır.”¹⁰⁸ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise, bilginin olumsuzlanmasıyla o bilginin bağlı bulunduğu bilinenin olumsuzlanması, yalnızca Allah'ın ilmi için söz konusudur, çünkü Allah'ın ilmine konu olmayan şeyin, mevcudiyeti de söz konusu olamaz, dolayısıyla da bir şey, o şeyin varolduğuna ilişkin ezeli ilmin olumsuzlanması yoluyla olumsuzlanabilir. Lakin bu durum Allah'ın ilmine mahsusdur, mahlukatın bilgisi için böyle bir mülâzemetten bahsedilemez; hal böyle iken Zemahşerî bunu umumi bir mülâzemet olarak değerlendirmiş, yani bu özelliğin ilâhî bilgisinin yanı sıra beşerî bilgi için de geçerli olduğunu düşünmüştür. Zemahşerî vehmen böyle bir kanaati dillendirmiştir, yoksa, itikadi bakımdan böyle bir izahı benimsemesi imkansızdır.¹⁰⁹

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu nitelikte izah ve yorumlarda bulunmasının sebebi, onun kimi zaman, tercih ettiği lisanî vecihlerin tevhit edeceği anlam ile mezhebi telakkilerinin çelişeceğinin farkına varamamasıdır. Nitekim o, Zemahşerî'nin Nisâ 4/83. ayetteki “illâ kalilen” ifadesini “ve lev lâ fadlüllâhi aleyküm ve rahmetühü le't-teba'tümüş-şeytâne” ifadesinden istisna kılmasını bu kabilden addetmektedir. Çünkü ona göre Zemahşerî izahında “istisna bir önceki cümleden olur” şeklindeki yaygın kabulü esas almış, lakin bu kabulün, mezhebî telakkileriyle çelişen bir anlamı intaç ettiğini fark edememiştir.¹¹⁰

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu nitelikteki çelişkileriyle karşı karşıya geldikçe sevincinden kendini tutamamakta ve onu çelişkiye düşürdüğü için Allah'a hamd etmektedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin Tevbe sûresi 9/73. ayete ilişkin izahlarıyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Onu, kimi zaman bizim lehimize olan bir kanıtı, kendi aleyhine olacak bir konuda dillendirmesini sağladığı için Allah'a hamd ediyorum.”¹¹¹

¹⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 43. Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin “ma'dûm”un “şey” kapsamında yer alıp almadığıyla ilgili kanaatleri için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kirâbü't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara 1423/2003, İSAM, s. 135; Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehli bihi*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yy. 1382/1963, Müessesetü'l-Hâncî, s. 15-16; Sâbûnî, Nurettin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991, DİB. Yayınları, s. 147-148; Fahreddin er-Râzî, II, 81; Karadaş, Çağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, Arasta, s. 28-29. Ona göre, Zemahşerî'nin Bakara 2/113. ayetteki “şey” ifadesine ilişkin izahlarında da aynı çelişkiyi gözlemlemek mümkündür. Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 89-90.

¹⁰⁸ Zemahşerî, I, 219-220.

¹⁰⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 219-220.

¹¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 285/286. Zira İbnü'l-Müneyyir'e göre Mutezile bir taraftan kişinin iman ve taatini kendisinin yarattığını düşünmekte, diğer taraftan da onun taati yaratmasını sağlayacak kudretin Allah tarafından yaratıldığını, böylece Allah'ın o kimseyi hayrı murat etmeye muktedir kıldığını kabul etmektedir.

¹¹¹ İbnü'l-Müneyyir, II, 163. ayrıca bkz. Zehebî, I, 473; Goldziher, s. 150.

Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet çizgisinde izahlarda bulunduğunu tespit ettiği durumlarda ise İbnü'l-Müneyyir onu tebrik etmektedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin Âl-i İmrân 3/185. ayetteki "Her can ölümü tadacaktır" mealindeki ifadeye ilişkin "(Bu ifade) ecirlerin tam ve eksiksiz olarak elde edilmesi o gün (yani kabirden kalkma gününde) olacaktır, o günden önce verilecekler ise (hak edilen) ecrin bir kısmı anlamınadır"¹¹² şeklindeki izahını Ehl-i Sünnet çizgisinde bir izah olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: "Zemahşerî bu inanç noktasında mezhep mensuplarına muhalefet etmekle yerinde davranmıştır, zira onlar kabir azabını inkar etmekteydiler ki Zemahşerî (burada) bunu kabul etmiştir."¹¹³

II. İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN EHL-İ SÜNNET SAVUNMASI

İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunmasını "Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnete Yönelttiği Eleştirileri Cevaplaması" ve "Ehl-i Sünnet Telakkisini Savunması" olmak üzere iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

A. ZEMAŞŞERÎ'NİN EHL-İ SÜNNET'E YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİ CEVAPLAMASI

Şüphesiz Zemahşerî, kimi zaman açıkça kimi zaman da üstü kapalı bir biçimde Ehl-i Sünnet'e yönelik eleştirilerde bulunmuş, bu eleştirileri bazen insaf sınırını aşmıştır. Nitekim o, çoğu zaman "Müşebbihe"¹¹⁴, "Mücebbire"¹¹⁵, "Haşeviyye"¹¹⁶, "ehlü'l-ehvâ ve'l-bida"¹¹⁷, "mubtilûn/mubtîle"¹¹⁸ gibi nitelemelerle Ehl-i Sünnet'i ve bilhassa Eş'arileri tenkit etmiş, Ehl-i Sünnet telakkileriyle yahudi ve müşriklerin telakkileri arasında benzerlik kurmuş, Ehl-i Sünnet'i dogmatiklikle¹¹⁹ ve meselelerin hakikatini kavrayamamakla¹²⁰ suçlamış, hatta bazen Ehl-i Sünnet'e beddua etmiştir.¹²¹

¹¹² Zemahşerî, I, 235

¹¹³ İbnü'l-Müneyyir, I, 235.

¹¹⁴ Zemahşerî, I, 310; I, 209.

¹¹⁵ Zemahşerî, I, 209, 311, 336.

¹¹⁶ Zemahşerî, I, 209.

¹¹⁷ Zemahşerî, I, 216. Bazı yerde ise "mubtediû hâzihi'l-ümmeti" şeklinde ifade etmektedir. Bkz. I, 209.

¹¹⁸ Zemahşerî, I, 218; II, 63.

¹¹⁹ Zemahşerî, II, 191. Nitekim Zemahşerî, Yûnus 10/39. ayette belirtildiği üzere Kur'an'ın ilâhî bir kaynaktan geldiğini kabul etmeyen Mekke müşriklerinin hakikate karşı olumsuz tavır takınmaları gibi, Ehl-i Sünnet'in de mezhebî kabullerinin dışında bir hakikatin varlığını kabul etmediklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Haşeviyyeden taklit üzere yetişen kişi de böyledir. Zira o, yetiştiği öğretiyeye ya da kaleme aldığı esere muvafık olmayan bir sözü duyduğunda, -bu söz her ne kadar sahihliği bariz ve doğruluğu aşikar olma itibarıyla güneşten daha parlak da olsa-, o sözü derhal inkar eder, (onun) doğru veya yanlış oluşuna dair herhangi bir düşünüşte bulunmadan, daha onu tam duymadan, ondan tiksindir. Çünkü bu kimsenin kalbi/gönlü, yalnızca kendi mezhebinin sahih olduğu, öteki mezheplerin ise fasit olduğu düşüncesindedir." Bkz. II, 191.

¹²⁰ Sözgelimi Zemahşerî, Âl-i İmrân 3/129. ayete ilişkin izahlarında "ehlü'l-ehvâ ve'l-bida" olarak nitelediği Ehl-i Sünnet hakkında şunları söyler: "Onlar, Allah'ın ayetlerine karşı kördürler, sağırdırlar, dolayısıyla da geliş güzel davranırlar ve İbn Abbas'a nispet ettikleri "Allah dilediğine büyük günah verir, küçük günahına rağmen dilediği kimseye de azab eder" şeklindeki uydurma haberle kendilerini kandırırlar". Bkz. I, 216.

¹²¹ Sözgelimi o, İsrail oğullarının, iman etmelerinin ön koşulu olarak ileri sürdükleri "Allah'ı açıkça görme" talepleriyle Ehl-i Sünnet'in "ahirette Allah'ın görülebileceği" inancı arasında paralellik kurmakta, İsrail oğullarının yıldırımla cezalandırılmalarına benzer bir cezaya Ehl-i Sünnet'in de çarptırılması yönünde bedduada bulunmaktadır (I, 310). Zemahşerî, yahudi din adamlarının "kendilerinin cehennemde ancak

Zemahşerî'nin bu gibi açıklamalarının onun Ehl-i Sünnet'e karşı beslediği kını ele verdiğini ifade eden İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in intikamını almayı amaçladığını, bunu kendisine nasip eylediği için de Allah'a hamdettiğini belirterek, Zemahşerî'nin anılan türdeki tenkitlerini cevaplamaya girişir.¹²² Bu çerçevede o, Zemahşerî'nin kuşandığı silahı kuşanmış, Mutezilî telakkilerle Ehl-i kitabın, müşriklerin ve münafıkların kabulleri arasında paralellik kurmuş¹²³, en nihayet o da Mutezile'ye beddualar yağdırmıştır.¹²⁴ Bu meyanda o, Mutezilî telakkilerin şirk¹²⁵, sapıklık ve günah¹²⁶ ihtiva ettiğini, gerek Zemahşerî gerekse Mutezile'nin tenzihe tutunayım derken şirke düştüğünü¹²⁷, Zemahşerî'nin ayetlere yüklediği anlamların batıl¹²⁸, Mutezile'nin temel fikirlerinin ise fasit¹²⁹ olduğunu ve şerî delillerle çeliştiğini¹³⁰, Mutezile'nin bidat ehli olduğunu¹³¹ iddia etmiş, Zemahşerî'nin izah ve itikadını "vebalı/mikroplu", "vebil/hastalıklı"¹³² ve "son derece çirkin"¹³³ gibi nitelermelerle yermiştir. Hatta kimi zaman o, Ehl-i Sünnet telakkilerini savunmaksızın, yalnızca Mutezilî fikirlerin eleştirisiyle yetinmiştir.¹³⁴

Ehl-i Sünneti savunmayı görev addetmiş olmakla birlikte İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e yönelttiği kısmen üstü kapalı kimi eleştiri ve ithamlara mukabelede bulunmamıştır. Nitekim Zemahşerî'nin Âl-i İmrân 3/105. ayete ilişkin izahları içindeki göndermeleri karşısında sessiz kalmıştır. Şöyleki Zemahşerî'ye göre anılan ayette, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra ayrılığa düştükleri belirtilen kimselerden kasıt yahudiler ve hıristiyanlardır, lakin bununla birlikte bu kimselerin, İslam ümmeti içerisindeki bidat ehli olan Müşebbihe, Cebriyye ve Haşeviyye olduğu yönünde izahlar da bulunmaktadır.¹³⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Zemahşerî'nin

→ →

sayılı günler kalacakları" (Âl-i İmrân 3/24) şeklindeki iddialarıyla Ehl-i Sünnet'in, "muvahhit olan günahkar kimsenin affının Allah'ın meşîetine bağlı olduğu" ve "şefaatin büyük günah işleyenlere yönelik olduğu" kanaatleri arasında paralellik kurmaktadır (I, 182). Keza o, Ehl-i Sünnet telakkileriyle müşriklerin anlayışları arasında da benzerlik kurmakta, buradan Ehl-i Sünnet inancının şirkle mülevves olduğu sonucuna gitmektedir. Sözgelimi o, Nisâ 4/155'teki "bel tabaallâhü aleyhâ bi küfrihim" ifadesiyle ilgili izahlarında, Ehl-i Sünnet'in, "iyilik ve kötülüğün her ikisinin ardında da Allah'ın meşîetinin bulunduğu" inancıyla, müşriklerin "Allah dileseydi biz onlara (putlara) tapmazdık" (Zuhuf 43/20) sözleri arasında paralellik kurmaktadır (I, 311.).

¹²² İbnü'l-Müneyyir, I, 182; ayrıca bkz. Goldziher, s. 147. Hatta o, Tevbe sûresi 9/122. ayeti çerçevesinde Zemahşerî'ye karşı insanları uyurma görevini üstlendiği ve Allah'ın kitabını ehl-i bidatin tuzaklarından korumasına imkan tanıyacak donanımı ihtiva eden usûlü'd-dîn ve kavâid-i akâid alanında birikim elde etmeye çalıştığı için orduda görev alamadığını ifade etmekte, ancak Allah'ın rızasını kazanmasını sağlayacak bir görevi -ki bu Zemahşerî'nin eleştirisidir- ifa ettiği için de Allah'ın kendisine hüsnü tevaccühte bulunacağını umduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Müneyyir, II, 178; Zehebî, I, 469.

¹²³ İbnü'l-Müneyyir, I, 23; I, 229.

¹²⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 165; I, 309-310.

¹²⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 82; II, 189-191.

¹²⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 310.

¹²⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 31.

¹²⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 166.

¹²⁹ Zemahşerî, I, 128, 256, 273,

¹³⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 164.

¹³¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 182.

¹³² İbnü'l-Müneyyir, I, 186.

¹³³ İbnü'l-Müneyyir, I, 256.

¹³⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 60-61.

¹³⁵ Zemahşerî, I, 209.

Müşebbihe, Cebriyye ve Haşeviyye gibi isimlendirmelerle genelde Ehl-i Sünnet'i özelde de Eş'arîliği kastettiği bilinmektedir. Hal böyle iken İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin bu gizli göndermesinin tenkidine ve Ehl-i Sünnet savunusuna girişmemiştir. Keza Zemaşerî, Âl-i İmrân 3/108'deki "vemâllâhü yürüdü zulmen li'l-âlemîn" ifadesini "suçsuz yere bir kimseyi muâhaze etmek, suçlu kimsenin cezasını artırmak veya iyi kimsenin mükafatını azaltmak suretiyle Allah hiçbir zulmü murat etmez" şeklinde izah etmiş, bu izahının ardından da, Allah'ın kabih olanı murat edebileceği ve böyle bir şeye rıza gösterebileceği kanaatinde olan kimselerden Allah'a sığındığını belirtmiştir ki¹³⁶ onun burada gönderme yaptığı zümre Eşarilerdir. Zira bilhassa Eş'arîler Allah'ın dilediğini yapıp dilediğini de yapmayabileceği kanaatindedir.¹³⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin bu tarzını de cevapsız bırakmıştır.

Öte yandan İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin kimi itazîlî izahları hakkında da – ki o, eserini kaleme almadaki yegâne amacının bu olduğunu belirtmektedir- herhangi bir tenkitten bulunmamaktadır. Sözcüleri Zemaşerî, Âl-i İmrân 3/135. ayete ilişkin izahları çerçevesinde şöyle bir açıklamaya yer verir: "Cennet müttakiler ile günaha ısrar etmeyen müminler içindir."¹³⁸ Görüleceği üzere Zemaşerî'nin bu açıklaması, Mutezile'nin temel fikriyatıyla paralellik arz etmektedir. Şöyle ki Mutezile'ye göre günaha ısrar büyük günah, büyük günah işleyen ise cehennemde ebedi kalır.¹³⁹ Ehl-i Sünnet telakkisinin hilafına olan bu izah karşısında İbnü'l-Müneyyir'in sessiz kalması tuhaftır.

İbnü'l-Müneyyir'in sessiz kaldığı bir diğer yer de Zemaşerî'nin Âl-i İmrân 3/136'daki "ve ni'me ecru'l-âmilîn" ifadesinin tefsirinde Ehl-i Sünnet'e yönelttiği tenkittir. Nitekim Zemaşerî ayetin başındaki "cezâühüm" kelimesiyle buradaki "ecr" kelimesinin aynı anlama geldiğini, lakin aynı anlamın farklı kelimelerle belirtilmesinin, burada "bu, yapılan amele göre vacip olan bir ceza, yerine getirilen bir davranışa bağlı olarak hak edilen bir mükafattır" şeklinde bir anlam bulunduğuna çarpıcı bir biçimde dikkat çekme amacına matuf olduğunu, yoksa "mubtûlun"un (Ehl-i Sünnet'i kastediyor) iddia ettikleri gibi bir durumdan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁰ Zemaşerî'nin tenkit ettiği bu telakki, Ehl-i Sünnet'in "Allah'a hiçbir şey vacip değildir" anlayışı olsa gerek. Zira Mutezile –özellikle de Bağdat ekolü- iyiyi mükafatlandırıp kötüyü cezalandırmanın Allah'a vacip olduğunu belirtirken¹⁴¹ Ehl-i Sünnet, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmayacağını ifade etmiştir.¹⁴² Hal böyle iken İbnü'l-Müneyyir bu suçlamaya ilişkin herhangi bir izah serdetmemiştir.

Benzeri bir durum Zemaşerî'nin Âl-i İmrân 3/195. ayetteki "sevâben min ın-

¹³⁶ Zemaşerî, I, 209.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, VI, 204-205; VII, 126.

¹³⁸ Zemaşerî, I, 218.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebâr, İmâdüddîn Ebû'l-Hasen, *Tenzihü'l-kur'ân anî'l-metâin*, Beyrut ts, Dâru'n-Nehda el-Hadîse, s. 285; Kâdî Abdülcebâr, s. 666. Lakin bu hususta Mutezile'nin Basra ekolü ile Bağdat ekolü arasında kimi noktalarda anlayış farklılığı mevcuttur. Şöyleki Basra ekolüne göre Allah'ın asileri affetmesi ve onları cezalandırmaması "hasen" olmakla birlikte Allah günahkarlara hak ettikleri cezayı vereceğini (Kur'an'da) haber vermiştir, dolayısıyla onlara hak ettikleri karşılıkları verecektir; Bağdat ekolüne göre ise günahı düşürmek Allah için "hasen" değildir, tam aksine azabı hak eden kişiyi cezalandırmak Allah için bir zorunluluktur ve vaciptir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, s. 644.

¹⁴⁰ Zemaşerî, I, 218.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, s. 644-645.

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, XXXI, 67.

dillâh” ifadesiyle ilgili izahlarında da görülmektedir. Nitekim o, bu ifadenin, “sevaba nail olmanın amel ile olacağını düşünmeyen kimselerin aleyhine bir tespiti” içerdiğini ifade etmektedir ki¹⁴³ burada da gönderme yaptığı zümre Ehl-i Sünnet’tir. Çünkü Ehl-i Sünnet, herhangi bir amelde bulunmadan da kula Allah’ın lütufta bulunabileceğini ve amelde bulunan kimseyi mükafatlandırmanın Allah’a vacip olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁴

Bütün bu örneklerin de gösterdiği üzere, Zemahşerî’yi eleştirmek ve aynı zamanda da Ehl-i Sünnet’i savunmak amacıyla yola çıkmış olan İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği kimi eleştiri ve tenkitler karşısında sessiz kalmış, gerek karşıt görüşü eleştirme gerekse bağlı bulunduğu mezhebi savunma adına bir açıklamada bulunmamıştır. İbnü'l-Müneyyir’in bu sessizliği kanaatimce iki şekilde izah edilebilir: O, ya Zemahşerî’nin tarizen yönelttiği bu suçlamaları fark edememiştir, ya da bu nitelikteki suçlamalara daha başka yerlerde cevap verdiği için, belirtilen yerlerde herhangi bir izahta bulunma ihtiyacı hissetmemiştir.

B. EHL-İ SÜNNET TELAKKİSİNİ SAVUNMASI

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği kimi suçlamalara karşı sessiz kalsa da, daha ziyade yukarıda belirttiğimiz genel tavrı doğrultusunda tepkisini dile getirmesinin ardından “sahih inanç”¹⁴⁵, “gerçek”¹⁴⁶, “en parlak hakikat ve en mutlu yol”¹⁴⁷ gibi nitelermeler eşliğinde Ehl-i Sünnet’i savunmaya girişmiş, Ehl-i Sünnet’e ait görüşlerin sahihliğini ifade etmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet’i savunma çerçevesinde İbnü'l-Müneyyir’in, kimi zaman son derece ideolojik bir tavır takındığı görülmektedir. Nitekim bu çerçevede Ehl-i Sünnet’in inanç ilkelerinden birini terk eden kimsenin, dinin bütün ilkelerini terk etmiş olacağını, bunun da o kişiyi “kafir” kılacağını dahi ifade etmektedir. Pek tabii ki bu sözleriyle o, Sünnî inanç sistemini benimsememiş olan Mutezile’nin küfrünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Öyle ki o, kendilerinden Kur’an’a iman etmeleri istendiği halde -Kur’an, Tevrat’a muhalif olmamakla birlikte- yalnızca Tevrat’a iman edeceklerini söyleyen yahudiler (bkz. Bakara 2/91) ile Mutezile arasında paralellik kurmuştur. Ona göre nasıl ki yahudiler Tevrat’a muvafık olan Kur’an’ı inkar etmekle Tevrat’ı da inkar etmiş olmaktadır, aynı şekilde Mutezile de Kur’an’a muvafık olan Ehl-i Sünnet telakkilerinden birini kabul etmemekle, dinin temel prensiplerini kabul etmemiş olmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, İmam Mâlik ve Şâfiî gibi âlimlerin Mutezile’nin küfrüne kail olmalarının sebebinin de bu olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: “Sahih sünnî inançlar birbirinden ayrılmazlar ve birbirleriyle örtüşürler ve birbirlerini teyit ederler, dolayısıyla onlardan birinin inkarı, onu kabul etmemektir ki bu da bütününü inkar anlamına gelir.”¹⁴⁸

¹⁴³ Zemahşerî, I, 239. Mutezile’ye göre taatta bulunmuş kimselere mükafatını vermek Allah’a vaciptir. Hatta onlar Bakara 2/40. ayetteki “Allah’ın ahdi”nden kastın bu olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Fahreddin er-Râzî, II, 63.

¹⁴⁴ Bâkîllânî, s. 48; Fahreddin er-Râzî, III, 39, XII, 171. Hatta Ehl-i Sünnet tövbenin kabulünü de bu çerçevede değerlendirmiş ve tövbeyi kabul etmenin Allah için bir zorunluluk olmadığını, O’nun, tövbeyi, fazlî ve ihsanî gereği kabul edeceğini ifade etmiştir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, XXVII, 27.

¹⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 163.

¹⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 350.

¹⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

¹⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 82.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Müneyyir, İslam'ı Sünnî inanç ilkelerine eşitlemiş, aka-binde de bu inançlar arasında bir ayırım yapılamayacağını ve topluca kabul edilmeleri gerektiğini, birinin reddinin tamamının reddi anlamına geleceğini belirtmiştir. Bu da göstermektedir ki her ne kadar o, Zemahşerî'yi indirgemeci davranmakla suçlarsa da, mezhebî kabulleri söz konusu olduğunda, kendisi de benzer bir tavır içine girmektedir.

İbnü'l-Müneyyir'in, savunmasında, delillendirmede bulunması kaçınılmazdır. Zira savunma, bir düşünce veya sistemi temellendirmek demektir; bu yapılırken de o düşüncenin gerek naklî gerekse aklî delillerce teyit edildiğinin, onlarla arasında bir mutabakanın bulunduğu tespitine çalışılması son derece doğaldır. İbnü'l-Müneyyir ise Ehl-i Sünnet savunmasında şu nitelikte delillendirmelerde bulunmuştur.

1. Naklî Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, Kur'anî nassların delâletine başvurmayı ihmal etmemektedir. Sözelimi Bakara 2/48 ayetindeki "yevmen" kelimesinin nekre oluşundan, kıyamette, bir kısmında şefaatin vuku bulacağı muhtelif vakit ve günlerin bulunduğu sonucuna giden İbnü'l-Müneyyir, bu çerçevede "O gün onlar arasında hiçbir yakınlık söz konusu değildir, onlar birbirlerine sual de edemezler." (Mü'minün 23/101) ve "Onlar soru sormak için birbirlerine yönelirler." (Sâffât 37/27) mealindeki ayetlerin tanıklığına başvurmuştur.¹⁴⁹ Keza o, Ehl-i Sünnet'in "hayrın da şerrin de faili Allah'tır" telakkisini teyit ve Mutezile'nin salah-aslah prensibini tenkitte "lâ yüs'elü ammâ yefalü" (Enbiyâ 21/23) ayetiyle istidlâlde bulunmuştur.¹⁵⁰

İbnü'l-Müneyyir bu şekilde bir taraftan Ehl-i Sünnet telakkisinin nasslar tarafından desteklendiğini ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan da nassların Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine bir delâlet taşımadığını göstermeye çabalamıştır. İlk tavrıyla ilgili olarak sözelimi o, insanların içlerinden geçirdikleri bir takım kararların Allah tarafından işitildiğini ifade eden Bakara 2/227. ayetin Ehl-i Sünnet'in "kelâm" konusundaki yaklaşımını teyit ettiğini belirtmektedir. Şöyle ki Ehl-i Sünnet'e göre tüm varlıklar, yani gerek "duyu ile bilinenler" gerekse "duyu ile bilinmeyenler" işitilebilir niteliktedir; işitmenin olması için, işitilen şeyin, "ses" veya "telaffuz" şeklinde ontolojik düzlemde bir varoluşunun olması gerekli değildir. Bundan dolayıdır ki Ehl-i Sünnet, Hz. Mûsâ'nın, harf ve sestem müteşekkil olmayan kelâm-ı kadîm'i işittiği inancındadır.¹⁵¹ İbnü'l-Müneyyir, "boşama kararı" gibi zihnî bir etkinliğin dahi Allah tarafından işitildiğini ifade eden bu ayetin, Ehl-i Sünnet'in anılan telakkisinin lehine, Mutezile'nin "seslerin dışındakilerin işitilmesi aklen mümkün değildir" telakkisinin de aleyhine delâlet taşıdığını belirtmiştir.¹⁵²

İbnü'l-Müneyyir'in, nassların Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine bir delâlete sahip olmadığını ortaya koymaya çalışmasının örneğini ise onun, Yahûdiler'in "kulûbünâ ğulf" (Bakara 2/88) şeklindeki sözlerini izahında görmekteyiz. Zira ona göre bu ifade Ehl-i Sünnet'in, fiillerin yaratılmasıyla (halku ef'âli'l-ibâd) ilgili telakkisiyle çelişmez. Çünkü bu ayette, yahudilerin, kalplerinin örtülü olması

¹⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 67.

¹⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 156.

¹⁵¹ İbnü'l-Müneyyir bu açıklamalarıyla Ehl-i Sünnet'in "kelâm-ı nefsi" telakkisine işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu kelam anlayışı için bkz. Bâkîllânî, s. 106-110, Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Akîdetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1399/1979, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, s. 28; Sâbûnî, s. 81; Karadaş, s. 106.

¹⁵² İbnü'l-Müneyyir, I, 137.

hasebiyle iman etme kapasitesinde olmadıkları ve imana imkan bulamadıkları şeklindeki iddiaları reddedilmektedir, yoksa yaratılıştan sahip oldukları fitrat ve imanı kabul özelliklerine rağmen küfrü imana tercih etme iradesi sergilemeleri sonrasında Allah'ın, kalplerinde küfrü yaratmasının inkarı değil... İbnü'l-Müneyyir bu sebeple, ayetin, “tercihleri doğrultusunda kalplerinde küfrü yaratanın Allah olduğu”¹⁵³ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisiyle çelişmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

İbnü'l-Müneyyir'in, Ehl-i Sünnet savunmasında dayanak aldığı naklî deliller arasında hadisler ve rivayetler de belli bir yer tutmaktadır. Sözelimi o, Ehl-i Sünnet'in “nisyan ve hataya bağlı olarak muâhazanın olmayacağı” inancını savunurken, “ümmetimden hata ve nisyan kaldırılmıştır”¹⁵⁵ hadisini esas almaktadır.¹⁵⁶ Ehl-i Sünnet'in “itaatkar kişi, cennete girme ve cehennemden kurtulma mükafatını, itaatının karşılığı olarak hak etmez. Bu mükafat ona Allah'ın bir lutfu ve fazlıdır”¹⁵⁷ telakkisini savunurken de İbnü'l-Müneyyir benzer bir anlayış sergiler. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre bu durum, Nisâ 4/69. ayette ayrıcalıklı kılındıkları ima edilen nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler için de geçerlidir. Dolayısıyla onları ayrıcalıklı kılan itaat ve ameller de Allah'ın yaratması ve fiilidir. Bu kimselerin kudretleri, bu amelleri gerçekleştirme noktasında hiçbir etkiye sahip değildir. Hatta Allah, onlarda itaati yaratmış ve bu itaata bağlı olarak da onları mükafatlandırmıştır; şu halde “taat/itaat” da Allah'ın fazlıdır, bu taata terettüp eden sevap da.¹⁵⁸ İbnü'l-Müneyyir Ehl-i Sünnet'in bu telakkisini temellendirmede hadise başvurur. İstidlalde bulunduğu hadis şudur¹⁵⁹: Hz. Peygamber (sav.) “Hiçbiriniz, cennete, ameli sayesinde giremeyecek, fakat Allah'ın fazl ve rahmeti sayesinde girecektir” buyurmuşlar; kendilerine “sen de mi Ya Rasûlallah?” dendiğinde ise “evet, Allah beni lütuf ve rahmetine nail kılmadıkça ben de” buyurmuştur.¹⁶⁰

2. Dilsel Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında dilsel delillere tutunmayı da ihmal etmemiştir. Bu nitelikteki ilk delili, kelimelerin sözlük anlamıdır. Sözelimi o, Ehl-i Sünnet'in “iman, ameli ihtiva etmez”¹⁶¹ telakkisinin “iman” kelimesinin sözlük anlamınca teyit edildiğini, zira bu kelimenin sözlük anlamının tasdikten ibaret olup davranışı ihtiva etmediğini belirtirken, “sözlük anlam”ı esas almıştır.¹⁶²

İbnü'l-Müneyyir'in bir diğer dayanağı da Arap dilindeki farklı ifade teknikleri-

¹⁵³ Ehl-i Sünnet'in efâl-i ibâd konusundaki temel tezine göre Allah kulda iki tür fiil yaratır: 1. Kulun ihtiyarına bağlı olmaksızın yaratılan fiil 2. Kulun irade ve ihtiyarına bağlı olarak yaratılan fiil. Öyleki bunlardan ilki “halk”, ikincisi ise “kesb” olarak anılır (bkz. Bâkullânî, s. 26, 45-46, 144; Sâbûnî, s. 136). İbnü'l-Müneyyir, anılan ayette, onların irade ve ihtiyarlarına bağlı olarak Allah'ın küfrü yarattığını söyleyerek Ehl-i Sünnet'in kesb telakkisine atıfta bulunmaktadır.

¹⁵⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

¹⁵⁵ Bu rivayetin muhtelif formları ve sıhhatiyle ilgili olarak bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlâ'l-ılbâs*, Beyrut 1351, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 433-434.

¹⁵⁶ Zemahşerî, I, 172.

¹⁵⁷ Bâkullânî, s. 48; Fahreddin er-Râzî, XII, 171.

¹⁵⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 279-280; II, 63.

¹⁵⁹ Nitekim Bâkullânî de “taat-sevap” ve “masiyet-ıkkâb” ilişkisine dair Ehl-i Sünnet'in anlayışını serdederken aynı rivayete tutunmaktadır. Bkz. Bâkullânî, s. 49.

¹⁶⁰ Buhârî, *Rikâle*, 18, Müslim, *Münâfikûn*, 71-73, 75, 76, 78; İbn Mâce, *Zühd*, 20.

¹⁶¹ Sâbûnî, s. 171-172; Fahreddin er-Râzî, II, 24-25.

¹⁶² İbnü'l-Müneyyir, I, 22.

dir. Mesela o, Ehl-i Sünnet'in "Allah'ın kudreti" ile "bu kudretin taalluk ettiği şey" arasındaki ilişkiye dair görüşünü beyan ederken Arap dilindeki ifade tekniklerini esas almıştır. Şöyle ki Ehl-i Sünnet'in Eş'arî kanadı, "şey" kelimesinin "mevcûd"u ihtiva ettiğini düşünmüştür. Daha açık bir ifadeyle Eş'arî kelimciler, "mevcûd" olmadığı halde, kendisine kudretin taalluk etmesi, yani Allah'ın kudreti tarafından yaratılması kesin olanları da "mevcûd" kapsamında değerlendirmiş ve buna bağlı olarak da bu türden olanların "şey" kapsamına gireceğini ifade etmişlerdir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'e göre "innellâhe alâ külli şey'in kadîr" ayeti, Allah'ın yaratıcı kudretinin taalluk alanına girenleri kapsamaktadır.¹⁶³ İşte İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in bu telakkisine "men katele katîlen felehû selebühû" ifadesini delil göstermiştir. Bu ifadeye göre henüz ölmemiş biri hakkında geleceğe atfen "ölü" tabirinin kullanılması geçerlidir. O halde Allah'ın kudretinin taalluk alanına giren "adem-i mevcûd"lara "şey" denmesi de geçerlidir. İbnü'l-Müneyyir bu fikri şöyle açıklamıştır: "Kudret, makdûruna müteallik olur, buna bağlı olarak da onu meydana getirir, işte o zaman o makdûr, 'şey' olur. Kudretin bir şeye taalluk etmesi, sonuç itibarıyla kesin olduğunda, onun hakkında 'şey' deme imkanı doğar. Nitekim bu 'men katele katîlen felehû selebühû' kabilindedir. İnsanlar, bir şeyi, sonunda galip ihtimalle olacağı şeyle isimlendirdiklerine göre, o şeyi, kesin olarak olacağı şey ile isimlendirmeleri pekala mümkündür."¹⁶⁴

İbnü'l-Müneyyir, Bakara 2/31. ayet çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in "isim-müsemmanın aynıdır"¹⁶⁵ telakkisini temellendirmede de yine Arap dilindeki ifade tekniklerini dayanak almıştır. Bu telakkinin benimsenmesi durumunda, Bakara 2/31'deki "esmâi hâülâi" ifadesi, "bir şeyin kendisine izafesi" kabilinden olmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, "nefsü zeyd" örneğinde olduğu gibi bunun Arap dilinde geçerli bir ifade tarzı olduğunu belirtmiş, bu ifadenin "hakikatü zeyd" anlamına gelmesi gibi, ayetteki "enbiûnî bi esmâi hâülâi" ifadesinin de "enbiûnî bi hakâiki hâülâi" anlamına geleceğini kaydetmiştir. Zira bu durumda "hakâik" kelimesi, "hâülâi"den daha umumi olmakta, daha umumi olan ile daha hususi olan arasında bir farklılık söz konusu olduğu için de bu tarz bir izafet geçerli olmaktadır.¹⁶⁶

İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın, inkar eden ve zulmeden kimseleri bağışlamayacağını ve onları, içinde ebedi kalacakları cehennem yolu hariç herhangi bir yola ulaştırmayacağını bildiren Nisâ 4/168-169. ayetlerin "muvahhit olan günahkar kimsenin bağışlanmasının Allah'ın meşîetine bağlı olduğu"¹⁶⁷ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisini nakzetmediğini belirtirken de yine ifade tekniklerine dayanmaktadır. Zira ona göre ayetteki her iki fiil de -"küfretme" ve "zulmetme"- cemî ism-i mevsûlün sılasıdır, dolayısıyla her iki fiilin bir arada bulunması gerekir. Yani ayette kastedilen, hem kafir olan hem de diğer günahları işleyen kimsedir. İbnü'l-Müneyyir bu durumu "ez-zeydûn kâimûn" ifadesiyle örneklendirir. O, bu ifadedeki "kalkma" eyleminin her bir Zeyd'e nispet edildiğini, bu fiile başka bir fiilin atfedilmiş olması durumunda, atfı gerçekleşen eylemin de yine her bir Zeyd'e nispet edilmiş olacağını ifade eder.¹⁶⁸

İbnü'l-Müneyyir'in bir diğer dilsel dayanağı da Ehl-i Sünnet telakkisinin bizzat

¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, XXX, 52.

¹⁶⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 43.

¹⁶⁵ Bâkîllânî, s. 60; Sâbûnî, s. 76; Fahreddin er-Râzî, I, 108-109.

¹⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 62-63.

¹⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, VII, 94; X, 124-125.

¹⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 315-316.

Kur'an tarafından desteklendiği fikridir. Diğer bir ifadeyle o, savunmasında, ayetlerin lafzi delâletine de başvurmuştur. Mesela o Ehl-i Sünnet'in şefaath hakkındaki görüşünü temellendirmede¹⁶⁹, Bakara 2/48 ayetindeki "yevmen" kelimesinin nekre/belirsiz oluşuna tutunmuştur. Ona göre, bu kelimenin nekre oluşu, ahirette muhtelif vakit ve zamanların varolduğu ve şefaatin bu vakitlerin bir kısmında vuku bulacağı yönünde bir anlam taşımaktadır.¹⁷⁰ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Bakara 2/167'deki "ve mâ hüm bi hâricîne mine'n-nâr" ifadesinin lafzî yapısı da, yalnızca kafirin cehennemde ebedi kalacağı, günahkar kimsenin -her ne kadar büyük günah işlemede ısrar etse de- tevhit inancı sayesinde oradan çıkacağı¹⁷¹ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine değil, lehine bir anlam taşır. Zira, ayetin ilk bölümü mübtedâ konumunda bir zamirdir, bu ifade düzeni ise, dil bakımından, tahsis ve hasr ifade eder, dolayısıyla da ayet yalnızca kafirleri kapsamaktadır. Diğer bir deyişle ona göre, ayetin literal yapısı, hasr/tahsis ifade eder niteliktedir, dolayısıyla da ayet "cehennemden çıkmanın olumsuzlanmasının" yalnızca kafirler hakkında söz konusu olacağı, onların dışında kalan ve muvahhit olmalarına rağmen işledikleri günahlar sebebiyle cehennemde bulunanlar için böyle bir olumsuzlamadan bahsedilemeyeceği şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁷² O, Bakara 2/253'de "velev şâe" ifadesinin tekrarının da yine Ehl-i Sünnet'in telakkisi lehine bir delâlete sahip olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre, buradaki tekrar, meşiet-i ilâhiyenin, ayette bahsi geçen özel konuda, yani onların birbirleriyle çatışmalarında etkin olduğu gibi, vuku bulan bütün fiillerde de etkin olduğunu belirtmektedir. Öyle ki bu durumda ayetin lafzî yapısı, Ehl-i Sünnet'in "her şey Allah'ın dilemesine/küllî iradeye bağlıdır"¹⁷³ telakkisini teyit etmiş olmaktadır ki ayetin devamındaki "velâkinnellâhe yefalü mâ yürîd" ifadesi de -ona göre- bu anlamı dile getirmektedir.¹⁷⁴

İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet telakkisinin nasslara dayandığını, bu noktada nasslar ile Ehl-i Sünnet inancı arasında herhangi bir uyuşmazlığın bulunmadığını göstermeye yönelik dilsel izahlarda bulunurken, izahlarının geçerliliğini iddiada, Şibeveyhi gibi dilcilere referansta bulunmayı da ihmal etmemektedir.¹⁷⁵

3. Mantıkî Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında mantıkî delillerle istidlâlde bulunmayı da ihmal etmez. Sözelimi o, "lâ tüdrikühü'l-ebşâr" (En'âm 6/103) ayetinin, Allah'ın görülmesinin imkansız olduğu anlamına gelmediğini, bu ayetin, "muvahhit olan kimseler ahirette Allah'ı görecekler"¹⁷⁶ şeklindeki Sünnî düşünceyi olumsuzlamadığını delillendirmede, Arap dilinin imkanlarını kullanmanın yanı sıra mantıkî verilerle de istidlâlde bulunmaktadır. Şöyle ki İbnü'l-Müneyyir'e göre "el-ebşâr" kelimesindeki "el" takısı umum bildirdiğinden ayet "lâ tüdrikühû küllü'l-ebşâr" takdirindedir. "Lâ tüdrikühû küllü'l-ebşâr" ifadesinin selbi ise, "küllî olanın selbi cüzî olur" mantık kuralı gereği, cüzî olur. Yani küllî olanın olumsuz kılınması, tek bir fert de olsa, onun bazı

¹⁶⁹ Ehl-i Sünnet'in şefaath görüşü için bkz. Bâkılânî, s. 168 vd.; Sâbûnî, s. 165-167.

¹⁷⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 67.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, III, 144-145, VII, 94.

¹⁷² İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, III, 120.

¹⁷⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 152.

¹⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 69-70.

¹⁷⁶ Bâkılânî, s. 176; Sâbûnî, s. 92 vd.

fertlerinin olumsuzlanmasıyla olur ki bu durumda da “lâ tüdrikühû'l-ebşâr” ifadesinde “görme”, bazı gözlerden olumsuzlanmış, bazıları için ise bunun imkan dahilinde bulunduğu bildirilmiş olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet’in anlayışı da bu doğrultudadır. Çünkü onlar “görme”nin, muvahhitler için söz konusu olacağını belirtirler, kafirler için ise bunu olumsuzlarlar. İbnü'l-Müneyyir, bu mantıkî izahın geçerli olduğunu, zira cins bildiren “el” takısı ile marife kılınmış bir ifadenin başına “küllü” gelmesi arasında, bu anlamda bir farkın bulunmadığını belirtmektedir.¹⁷⁷

Bu meyanda şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, daha ziyade zikri geçen delillere dayanmakla birlikte, Ehl-i Sünnet telakkisini teyit eden delillerin bunlardan ibaret olmadığını, buna ilişkin çok sayıda aklî ve naklî delil bulunduğunu da ifade etmektedir.¹⁷⁸ Eserini kaleme almadaki asıl amacının, Zemahşerî'nin eleştirisi olduğunu, dolayısıyla delillerin tamamını zikretme gibi bir maksadının bulunmadığını belirten İbnü'l-Müneyyir, delilleri Zemahşerî'nin eleştirisinin hak ettiği ölçüde kaydettiğini, ayrıntı için kelam kaynaklarına bakılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷⁹

SONUÇ

İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması, daha ziyade karşıt düşüncenin eleştiri ve tenkidi üzerinden yürütülen bir savunma niteliğindedir. Tabiri caizse o, Mu'tezile'yi yermek suretiyle Ehl-i Sünneti tanımlamaya çalışmıştır. Savunma, bir düşünce veya sistemin, meşruiyetini ortaya koymak, görüş ve kanaatlerini temellendirmek amacıyla başvurduğu ve temel dayanağı delillendirme olan bir etkinlik olması hasebiyle İbnü'l-Müneyyir, naklî ve aklî delillendirmelere gitmeye çok özen göstermiştir. Bu çerçevede o, Ehl-i Sünnet düşüncesinin nasslara dayandığını ve aklî delillerle örtüştüğünü göstermeye çalışmış ve bu hususiyeti Ehl-i Sünnet ekolünün teorik yapısına meşruiyet atfeden bir unsur olarak kaydetmiştir.

Kadim geleneğimizdeki benzerleri gibi İbnü'l-Müneyyir'in savunması da her ne kadar naklî ve aklî delillere dayalı olarak yürütülen bir etkinlik gibi gözükse de, gerçekte duygusallığın, tepkiselliğin ve önyargıların hakim olduğu bir etkinliktir. Zira burada amaç, bir hakikatin ortaya çıkmasına vesile olmaktan öte, belli bir düşüncenin üstünlük kazanmasını, bunun yanında karşıt düşüncenin yenilgiye uğratılmasını sağlamaktır. Bu sebeptendir ki İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, sürekli olarak karşıt düşüncenin zayıf noktalarına işaret etmiş, bunu yaparken de çoğu zaman alaycı bir üslup kullanmıştır.

İbnü'l-Müneyyir savunmasında kimi zaman dogmatik bir tavır sergilemiştir. Bu tarz bir tavrı intaç eden en temel etken, savunmanın, savunulan düşünce biçiminin sahih, geçerli ve nesnel olduğu kabulünü esas alıyor olmasıdır. Tabiatıyla bu durumda belli bir düşünce sisteminin dinî nassa yüklediği anlam ile nass arasında ayniyet kurulmuş olmakta, tabiri caizse o sistemin söylemi ilahî hitabın yerine konmaktadır. Nitekim İbnü'l-Müneyyir'in, Ehl-i Sünnet telakkileriyle Kur'an nassı arasında ayniyet kurması, bu telakkilerden herhangi birini kabul etmemenin dinin temel prensiplerini kabul etmeme olacağını belirtmesi, bu yaklaşımın ürünüdür.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki bu yazı çerçevesinde İbnü'l-Müneyyir'le

¹⁷⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 174-175.

¹⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 30-31.

¹⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 70-71.

ilgili olarak zikrettiğimiz tutumlar, salt onun savunmasına has özellikler değildir. İslam ilim geleneğinde benzer tutum ve tavırlara çokça rastlamak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Müneyyir çerçevesinde zikrettiğimiz, “kendi düşüncesinin naklî ve aklî delillere dayandığını, buna karşın karşıt düşüncenin bu delillerden yoksun olduğunu, hatta bu türden deliller tarafından çürütüldüğünü iddia etmek”, “kendi yorumlarına nesnellik atfetmek”, “karşıt düşünceyle ilgili değerlendirmelerde alaycı bir üslup takınmak” şeklindeki yaklaşımların tamamını diğer savunma türlerinde de görmek mümkündür. Nitekim itizalî düşünceyi savunma amacıyla kaleme alınmış olan *el-Keşşâf* da mezkur yaklaşımları yansıtan ifadelerle doludur.

KLASİK SÜNNİ TEFSİR LİTERATÜRÜ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ÖZTÜRK*

A GENERAL EVALUATION ON THE CLASSICAL SUNNI EXEGETICAL LITERATURE

In this article, major Sunni exegetical works will be analysed from various perspectives. First of all, we will concentrate on the degree (ratio) of the objectivity of the traditional definition and classification of Sunni exegesis. And then we will deal with the question why these exegetical works were being composed, what are the real factors and motives behind their compilation. The notion of their uniqueness and originality will also be discussed under a different sub-heading. Finally, we will give a brief information about main basic sources of Sunni exegetical understanding.

GİRİŞ

Klasik terimi, özelde bir toplumun yahut dinî topluluğun genelde de insanlık ailesinin ortak malı hâline gelmiş, genel kültür içinde sabit bir yer edinmiş, kendi alanında otorite kesbetmiş ilmî eserler ve sanatsal yapıtlar gibi muhtelif kültür ürünlerini ifade eder. Bunun yanında, modern zamanlara ait olanın aksine köklü bir geleneğe dayanan şey anlamını da içerir. Ayrıca, çok sık yinelenmesinden dolayı etkisini yitirip sıradanlaşmış tutum ve davranışlar da kimi zaman klasik kelimesiyle ifade edilir; ancak bu son manadaki kullanım zemme medar olan bir çağrışıma sahiptir. Kelime, yalın olarak kullanıldığında hem müsbet hem menfi bir delalete sahip olduğu için, başlıkta zikri geçen “klasik” sözcüğünü, İslâm ilim ve kültür tarihinde referans mercii olmaya hak kazanmış eserler anlamında kullandığımızı belirtmek isteriz.

Tefsir, İslâmî terminolojide, Hz. Peygamber’e inzal edilen ilâhî hitabı lûgat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fıkıh ve kıraat gibi çeşitli ilimlerden istifade etmek suretiyle anlamayı, manalarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı mümkün kılan bir ilim dalı olarak tanımlanır.¹ Bu tanım her ne kadar efrâdını câmî gözükse de tefsirin hadis, kelâm ve fıkıh gibi, sınırları tayin ve tahdit edilmiş bir ilmî disiplin olup olmadığı, dolayısıyla kendine özgü ve yeterli bir usûlünün bulunup bulunmadığı meselesi etraflı biçimde tartışılmaya muhtaçtır.²

* Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozturk65@yahoo.com

¹ Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., I. 13.

² Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2004, → →

Bu bağlamda özellikle akademik nitelikli Kur'an araştırmalarına referans çerçevesi oluşturan klasik tefsir literatüründeki bilgi malzemesinin aktüel değeri de önemli bir tartışma konusu olarak kaydedilmelidir. Yüzyıllar öncesinden bugüne kadar teraküm eden manevî otorite sebebiyle günümüz Müslümanlarının kültürel değer hariminde özenle muhafaza edilen bu ilmî mirasın aktüel değerini tartışmaya açmak, daha en başından adı konulmuş bir dizi itiraza maruz kalmak gibi bir sonuca müncer olacaktır. Muhtemel itirazları hesaba katarak yazımı tasarlanan bu makalede ana hatlarıyla şu sorular/sorunlar üzerinde durulacaktır:

Dinî-ilmî mirasın en önemli cüzlerinden birini oluşturan tefsir kitaplarına ilişkin geleneksel tarif ve tasniflerin nesnellik oranı nedir? Bu tefsirler, "Kur'an'la ilişkimiz ne tür bir ilişki olmalıdır?" gibi çok önemli bir sorunun cevabını da tazammun eden bir dinî-ahlâkî vazife bilinciyle mi, yoksa özü itibariyle çağdaş akademik çalışmaların da zihinsel alt yapısını oluşturan salt bilimsellik ve entelektüellik gibi muharriklerin etkisiyle mi telif edilmiştir? Kronolojik olarak incelendiğinde bu eserlerin ne kadarı orijinal, ne kadarı taklit ve tekrar niteliğindedir. Çağdaş akademik çevrelerdeki temel ahlâkî sorunlardan biri olarak kabul edilen intihal ve/veya ilmam söz konusu eserlerde de mevcut mudur? Klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi itibariyle Kur'an'ı gerçekten anlaşılır kılıp onun tarih-üstü mesajını hayatın içine katmaya vesile olacak türden eserler midir, yoksa yazıldıkları döneme ait muhtelif bilimler ve kültürleri de ihtiva eden birer ansiklopedi hüviyetinde midir? Kur'an üzerinden birbirlerine cevap yetiştirmeye çalışan birçok müfessirin, artık büyük ölçüde aslî mekânını ve menâtını yitirmiş siyasî-mezhebî-kelâmî polemiklerinde istihdam ettikleri Kur'an pasajlarına ilişkin yorumları çağdaş durum itibariyle ne kadar değerlidir?

TEFSİR LİTERATÜRÜNÜ SINIFLANDIRMA PROBLEMİ

Son asırda Sünnî araştırmacıların tefsir tarihi üzerine yazdıkları eserler incelendiğinde, klasik tefsirlerin muhtelif tasniflere tabi tutulduğu görülür. Bu tasniflerden biri "firka tefsirleri" ve/veya "mezhebî tefsirler" başlığını taşır.³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin "mezmûm re'y tefsiri ya da bidatçı firka tefsirleri"⁴ şeklindeki dışlayıcı tanımlamasından mühlhem olduğu anlaşılan bu başlık, "Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler" anlamına gelir. Çünkü mezkûr başlık altında incelenen eserlerin tümü Ehl-i Sünnet⁵ dışı mezheplere mensubiyetleriyle tanınan müfessirlere aittir. Ancak hemen belirtelim ki "mezhebî tefsirler" şeklinde bir kategori oluşturan zihniyet tamamen ideolojiktir. Çünkü bu kategorinin dışında tutulan Ehl-i Sünnet de Ortaçağ İslam dünyasındaki siyasi kamplaşmalar, teolojik tartışmalar muvacehesinde teşekkül etmiş bir mezheptir. Bu müsellemler hakikate rağmen Sünnî müfessirlere ait tefsirlerin mezkûr kategorinin dışında mütalaa edilmesi, Ehl-i Sünnet'in tarihsel süreçte ihraz ettiği faikiyetle eşanlamlı bir ortodoksinin sonucudur. Fıkıhta Şâfi'î, kelâmında Eş'arî

→ →

s. 9-27.

³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 303, II. 379; a.m.f., *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1983, s. 295.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut tsz., I. 238.

⁵ Bu makalede "Ehl-i Sünnet" tabirini, müteahhir dönemlerdeki yaygın ve yerleşik anlamıyla, yani fıkıhta Hanefî, Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine, itikadi alanda da Matürîdî ve Eş'arî mezheplerine tekabül eden geleneksel anlamıyla kullandık.

ekolünün belirleyici olduğu bu ortodoksinin teşekkülünde ulema-ümera ilişkisinin kuşkusuz çok büyük rolü olmuştur.

Öte yandan Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (ö.377/987), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) gibi makalât-fırak yazarlarının Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri sapıklıkla itham etmeleri Sünnî gelenekte çok derin izler bırakmıştır. O kadar ki, modern dönemdeki bazı Sünnî müfessirler Zemahşerî'den (ö.538/1143) alıntı yaparken "Mutezilî müfessir" yerine "Keşşâf sahibi" şeklindeki geleneksel klişeyi kullanmayı yeğlemişlerdir. Keza, çok yakın bir geçmişte piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı tefsirin yazarları da Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö.322/934) alıntı yaparken "Mu'tezilî" nisbesi yerine "İsfahanlı müfessir" tabirini tercih etmişlerdir.⁵ Bizce bu tür çekinceli tercihler "Mu'tezilî müfessir" şeklindeki bir referansın Sünnî okuyucular nezdinde yadsınacağı endişesinden mütevellittir.

Mezhepler tarihi alanındaki ötekileştirmenin bir benzeri Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857), İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi Sünnî-Selefi âlimler vasıtasıyla tefsir sahasında da gerçeklik kazanmıştır. Mesela Ehl-i Sünnet ekolünün teşekkülüne önemli katkılarda bulunan Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde, muhtelif ayetlerle ilgili yorumlarını eleştiri konusu yaptığı zümreleri kimi zaman bidatçılar, kimi zaman da Haşeviyye, Ravâfiz ve Mu'tezile gibi farklı isim ve sıfatlarla anmıştır. Benzer şekilde İbn Kuteybe de *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* ve *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı iki eserinde Hâricîler, Mürcie, Kaderiyye (Mu'tezile) ve Şia'nın Kur'an yorumlarını çok sert bir dille tenkit etmiştir.⁶ Tefsirde istidlal yanlışı yapan grupları kendince tasnife tabi tutan İbn Teymiyye ise hem delilde hem medlulde hata yapanları ehl-i bidattan saymış ve bu kategoriye giren fırkaları Hâricîler, Râfızîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye şeklinde sıralamıştır. Mezkûr fırkalara ait bazı tefsirlerin, ihtiva ettikleri sapkın fikirleri çok iyi kamufle edici bir kompozisyona sahip olduklarına da dikkat çeken İbn Teymiyye, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını -tabir caizse- zehri bal suretinde takdim etmeyi başaran bir tefsir olarak nitelendirmiştir.⁷

Hülâsa, Sünnî ulema kendi mezhebinden olmayanı ötekileştirmekte hiçbir beis görmemiş, hatta bunu dinî bir vazife olarak telakki etmiştir. Çünkü onlar kendilerine özgü Kur'an ve İslam yorumunun mutlak doğru olduğuna inanmışlardır. Bu noktada Şia ve Mutezile'nin yaklaşımları da Ehl-i Sünnet'ten farklı değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'in öteden beri siyasal otoritenin gücünü arkasında hissetmesi ve bu yüzden sesinin daha gür çıkması, diğer mezheplerin sapkın oldukları düşüncesinin çok geniş çaplı bir kabul görmesine yol açmıştır.

Esas itibarıyla, sübutu veya en azından delaleti tartışmalı olan meşhur yetmiş üç fırka hadislerine⁸ dayanan bu düşünceye doğruluk değeri atfetmek mümkün değildir. Dahası, bu yanlış düşünceyi en azından tefsir tarihi yazımında izale etmek

⁵ Bkz. Hayreddin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, Ankara 2003, II. 20.

⁶ Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 67-69.

⁷ Bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u Fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII, 355-359.

⁸ Bu hadisler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 21 vd.

gerekir. Bu yönde atılacak ilk adım olarak Sünnî müfessirlere ait tefsirler de “mezhebî tefsirler” başlığı altında incelenmelidir. Yahut daha nesnel bir yaklaşımla söz konusu başlık “gayri sünnî müfessirlere ait tefsirler” şeklinde değiştirilmelidir. Aksi halde Sünnîliğin mezhepler-üstü bir statüyü temsil ettiği fikri payidar olacaktır. Oysa Sünnîlik, ekseriyetle vasatı (orta yolu) temsil eden bir kelam ekolü olmakla birlikte bütün tezlerinin hakikate tetabuk ettiği söylenemez. Bu itibarla, geçmişte olduğu gibi bugün de son noktanın konulması mümkün gözükmeyen tartışma konularında diğer mezheplerin tezlerini, sözgelisi *ru'yetullah* ve *halku'l-kur'ân* gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini dalâlete hamletmek doğru olmasa gerektir.

Yeri gelmişken bazı çağdaş Şîî âlimlerin klasik tefsirleri sınıflandırma konusunda bilhassa M. Hüseyin ez-Zehabî'den daha toleranslı bir anlayışa sahip olduklarını da belirtmek gerekir. Mesela Muhammed Hâdî Ma'rife *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde tefsirleri iki ana başlık altında incelemiştir. “Me'sûr (Rivayete dayanan) Tefsir” şeklindeki ilk başlık altında -mezhep ayırımı gözetmeksizin- İslam tefsir tarihindeki meşhur eserleri zikretmiştir. Bu çerçevede Taberî (ö.310/923) ve Suyûtî'nin (ö.909/1505) tefsirleri ile Kummî (ö.307/910 [?]) ve Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679) gibi Şîî ulemanın tefsirlerini bir arada incelemiştir. “İctihâdî Tefsir” şeklindeki ikinci başlık altında ise fikhî, lügavî, edebî-nahvî, ilmî, ictimâî vb. tefsir çeşitlerine yer vermiştir. Müellif bu ana başlık altında da hem Şîî müfessirlerin tefsirlerini hem de Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), Kurtubî (ö.671/1273), İbn Cüzey (ö.741/1340) ve daha birçok Sünnî müfessirin tefsirleri ile Zemahşerî (ö.538/1143) ve Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1024) gibi Mu'tezilî müfessirlerin eserlerini tahlil etmiştir.⁹

Sünnî araştırmacılar, itikâdî farklılığı esas alarak diğer kelam ekollerini “mezhebî tefsir” kategorisinde ötekileştirirken kendi geleneklerine ait tefsir kitaplarını içerdikleri bilgi malzemesine göre daha özellikli (spesifik) bir tasnife tabi tutmuştur. Bu çerçevede rivayet ve dirayet olmak üzere iki tefsir türünden söz edilmiştir. Bunun dışında fikhî tefsirlere de ayrı bir başlık açılmış ve bu başlık altında Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî müfessirlere ait eserler incelenmiştir. Sûfilere ait tefsirler ise “ışârî-tasavvufî tefsir” başlığı altında zikredilmiştir. Ancak burada da Sünnî perspektif dikkate alınarak nazarî sûfî tefsir ve işârî sûfî tefsir şeklinde kategorik bir ayırıma gidilmiştir. İlk kategoride Sünnî akideyle örtüşmesi mümkün olmayan bâtınî karakterli yorumları sebebiyle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.730/1329) gibi sûfilerden söz edilmiştir. İkinci kategoride ise Sünnî muhitte kabul gören Tüsterî (ö.283/896) ve Sülemî (ö.412/1021) gibi bazı sûfilere ait eserleri incelenmiştir.¹⁰

Bu noktada mutasavvıfayı Mutezile, Şîa ve diğer mezhepler gibi ötekileştirmek yerine bazı ihtirâzî kayıtlarla birlikte Sünnî geleneğe dâhil etme gayreti çok dikkat çekicidir. Esasen bu gayretin tarihi oldukça eskidir. Şöyle ki, bilhassa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin delaletiyle sûfilere ait eserlerin bir taraftan Şîî gelenekteki nûr-ı muhammedî, ism-i a'zam, abdal ve evtâd gibi muhtelif telakkileri tasavvufa uyarlamaları,¹¹ diğer taraftan da Sünnî devletin yanında yer almaları, özellikle Eş'ârî ekole mensup Sünnî ulemayı tasavvufun temel kavramlarını yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu süreçte

⁹ Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Meşhed 1998, II. 312 vd.

¹⁰ Bkz. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II. 236-291; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 5-32.

¹¹ Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 219-248.

tasavvuf tarihinin Sünnî düşünceye uygun biçimde yeniden yazılması gerekmiştir. Sünnî-beyânî bilgi sistemi ile tasavvufî-irfânî bilgi sistemini uzlaştırma zemini işte tam bu noktada teşekkül etmeye başlamıştır.¹²

Bu yöndeki adımların ilki ve belki de en önemlisi Kelâbâzî'nin (ö.385/995) *et-Ta'arruf* adlı eseridir. Kelâbâzî eserinin mukaddimesinde tasavvufun saf ve özgün tabiatının bozulduğuna, bu yüzden insanların tasavvufa şüpheyle yaklaştıklarına dikkat çektikten sonra kitabı yazmaktaki amacının gerçek tasavvufun mahiyetini ortaya koymaya yönelik olduğunu belirtmiştir.¹³ Yine o, "mutasavvıflar, Kur'an'ın mahlûk [yaratılmış] olmadığı, Allah'ın gözle görülebileceği, kulların fiillerini O'nun yarattığı, başarma gücünü (istitaat) O'nun verdiği, kulların bu güç vasıtasıyla kesbettikleri ve Allah'ın kulları hakkında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği konusunda görüş birliği içindedir" diyerek tasavvuf erbabının aynı zamanda Eş'arî itikadına bağlı olduğunu söylemeye çalışmıştır.¹⁴

Tasavvuf ile Sünnî düşünceyi uzlaştırma projesi Serrâc'ın (ö.377/987) *el-Lüma'*ıyla devam etmiş, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâle'si* ile projenin son rötuşları yapılmış ve nihayet Gazâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn'i* ile tekemmül etmiştir.¹⁵ İşte bu etaptan sonra tasavvuf, Sünnî muhitte çok esaslı bir meşruiyet kazanmıştır. Bunun tefsir sahasındaki irtisamı ise Şîî-bâtınî teviller ile tasavvufî-işârî te'villeri kesin çizgilerle birbirinden ayımlama biçiminde tezahür etmiştir. Ebû Zeyd'in tamamen ideolojik bir tutumun ifadesi olarak değerlendirdiği bu kategorik ayırım,¹⁶ "Bâtınîler nassların zâhirî anlamlarını inkar ederler. Sûfiler ise evvela zahirî anlamı kabul eder, daha sonra 'işaret' adını verdikleri bâtinî anlamların varlığına dikkat çekerler"¹⁷ şeklinde formüle edilmiştir.

Çağdaş dönem tefsir tarihi kitaplarında bazı müfessirler ve tefsirler için de fikrî nesep tayininde bulunulmuştur. Bu bağlamda akla gelen ilk örnek, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1854) ve *Fethü'l-Kadîr* adlı tefsiridir. Zehebî ve daha sonraki bazı araştırmacılar Şevkânî'nin bu eserini Zeydiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında incelemişlerdir. Oysa bu Yemenli müctehid âlimin tefsirinde Zeydiliği ön plana çıkaran hemen hiçbir veri yoktur. Buna karşılık kendisini herhangi bir mezhebe bağlı hissetmediğini gösteren birçok görüş mevcuttur.¹⁸ Bu yüzdendir ki İsmail Cerrahoğlu bir yandan -Zehebî'nin etkisinde kalarak- Şevkânî'yi Zeydî müfessir olarak tanıtmış, diğer yandan da *Fethü'l-Kadîr'i* anılan mezhebin görüşlerini ihtiva eden bir tefsir olarak nitelendirmenin pek mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁹

Daha önce de kısaca değindiğimiz üzere Sünnî ulemaya ait klasik tefsirler, içerdikleri bilgi malzemesi esas alınarak rivayet ve dirayet başlıkları altında da sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede bir ayeti başka bir ayetle yahut Hz. Peygamber'in hadisiyle veyahut sahabe ve tabiîn neslinin önde gelen âlimlerine ait görüşlerle

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'Aklî'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 278.

¹³ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, nşr. M. Emîn en-Nûrî, Kahire 1980, s. 27-28.

¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 50-55.

¹⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 195.

¹⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdû'l-Hitâbi'd-Dînî*, Kahire trz., s. 141.

¹⁷ Bâtınîler hakkındaki bu yargının gerçeği yansıtmadığına ilişkin deliller hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 237-252.

¹⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'an Araştırmaları I*, İstanbul 1995, s. 95-123.

¹⁹ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 508-525.

açıklama faaliyetine rivayet; naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve muhtelif ilmî disiplinlerden istifade ederek anlama ve yorumlama faaliyetine de dirayet denilmiştir.²⁰

Muhtemeldir ki tefsirde rivayet-dirayet ayrımının mehazi, “Her kim bilgisizce Kur’an üzerine görüş beyan ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”, “Her kim sırf kendi ictihadına dayanarak Kur’an’ı açıklamaya kalkışrsa cehennemdeki yerine hazırlansın.” yahut “Her kim ictihadına (re’y) dayanarak Kur’an’ı açıklamaya kalkarsa, doğru görüş beyan etse bile hatalı bir iş yapmış olur” şeklindeki rivayetlerdir.²¹ Muhtemelen Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimlerce hadis kalıbına sokulan bu rivayetlerdeki ikazın etkisiyle hicrî 4. yüzyılda İmam el-Mâtürîdî (ö.333/944) tefsir ile te’vil arasında çok belirgin bir ayrıma gitmiş ve bu çerçevede tefsiri rivayetle, tevili de bir anlamda dirayetle özdeşleştirmiştir.²² Mâtürîdî’den bu yana geçerliliğini sürdüren bu ayrımın bir uzantısı olarak modern dönemde bazı meşhur tefsirlerin isimlerini ihtiva eden iki ayrı liste oluşturulmuştur.

Bu cümleden olarak, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr’in (ö.310/923) *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân’ı*; İbn Ebî Hâtim’in (ö.327/939) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*, Ebû’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö.375/985) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*,²³ Ebû İshâk es-Sa’lebi’nin (ö.427/1036) *el-Keşf ve’l-Beyân’ı*, Ferrâ el-Beğavî’nin (ö.516/1122) *Me’âlimü’t-Tenzil’i*, İbn Atıyye’nin (ö.542/1147) *el-Muharrerü’l-Vecîz’i*, İbn Kesîr’in (ö.774/1373) *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm’i*, Abdurrahmân es-Saâlibî’nin (ö.876/1471) *el-Cevâhiru’l-Hisân’ı* ve Suyûtî’nin (ö.911/1505) *ed-Dürri’l-Mensûr’u* en meşhur rivayet tefsirleri olarak zikredilmiştir.²⁴

Rivayet tefsirine ilişkin tarif dikkate alındığında bu liste büyük ölçüde yanıltıcıdır. Her şeyden önce, listenin başında yer alan Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân’ı* söz konusu tarife göre kesinlikle bir rivayet tefsiri değildir. Çünkü Taberî’nin tefsirdeki yöntemi, salt nakilcilikten öte beyânî bilgi sisteminin mimarı kabul edilen İmam eş-Şâfiî’nin (ö.204/819) metin-yorum anlayışıyla kesişmektedir. Diğer taraftan hacimli tefsirinde 1000 civarında te’vil ihtilafından söz eden Taberî, söz konusu teviller arasında tercihte bulunmakta ve tercihlerinin % 85’inde zâhir, umûm (âmm), Arap dili, ayetin siyaki ve muhatabı, Kur’an bütünlüğü, akıl, tarihsel ve toplumsal olgular gibi nakil dışı kıstasları esas almaktadır. Bu durum *Câmiu’l-Beyân’ı* rivayetten ziyade dirayet tefsiri olarak nitelendirmenin daha doğru olacağını göstermektedir.²⁵ Aynı durum bilhassa İbn Atıyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerin tefsirleri için de söz konusudur. Zira rivayetlerin sıhhatini tayinde oldukça titiz davranan İbn Kesîr’in meşhur tefsirinde Sîbeveyh (ö.180/796 [?]) ve Ferrâ (ö.207/822) gibi dalcilerin görüşlerine yer verilmiş; ayrıca sık sık Arap şiiriyle istiğhatta da bulunulmuştur.

Diğer taraftan fıkhîta Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Kesîr ahkâm ayetleri-

²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 228-230.

²¹ Bu rivayetler için bkz. Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân” 1.

²² Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilatü Ehlî’s-Sünne*, nşr. M. Müstefiz Rahmân Bağdat, 1983, s. 5-6.

²³ Zehebî meşhur rivayet tefsirlerini zikrederken Ali b. Yahyâ es-Semerkandî’ye (ö.860/1456) ait olan *Bahrü’l-Ulûm* adlı tefsiri Ebû’l-Leys es-Semerkandî’ye nispet etmiştir. (Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I. 138). Anılan tefsirin Ebû’l-Leys’e ait olmadığına dair bkz. İshak Yazıcı, “Bahrü’l-Ulûm”, *DİA*, İstanbul 1991, IV. 517-518.

²⁴ Listenin kısmen farklı varyantları için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 135; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 236-250; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 139.

²⁵ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 167-169.

nin tefsirinde diğer üç mezheple birlikte münderis mezhep imamlarının görüşlerini de zikretmiştir. Konunun önemine göre bazen müstakil bir başlık açmış ve ilgili başlık altında mevcut görüşleri etraflı bir şekilde aktarmış, bazen de konuyla ilgili hadisleri alt alta sıralamıştır. Müellif fikhî konularda genellikle Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih etmekle birlikte kimi ayetlerin tefsirinde diğer mezheplere ait görüşlerin de doğru olabileceğini dile getirmiş ve böylece mezhep taassubundan uzak olduğunu göstermiştir. İtikadi alanda Selefiliği benimseyen İbn Kesîr, özellikle Allah'ın haberî sıfatlarıyla ilgili ayetleri selef akidesine uygun şekilde yorumlamıştır. Mesela, Arş'a istiva ile ilgili ayetin (el-A'râf 7/54) tefsirinde selef ulemasının teşbih ve ta'tilî reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini belirtmiştir.²⁶ Buna mukabil, haberî sıfatlarla diğer bazı ayetlerde ise te'vile başvurmuş ve bu çerçevede, Mâide suresi 5/64. ayette Allah'a izafe edilen "iki el" tabirini, "ilâhî lütuf ve ihsanın bolluğu" şeklinde yorumlamıştır.²⁷

Hülasa, Taberî ve İbn Kesîr'in eserleri, rivayet tefsirinin nakilciliğe eşitlendiği tarife uymamaktadır. Bizce bu tarife en uygun eserlerden biri İbn Ebî Hâtim'in şu an tamamı elimizde bulunmayan tefsiridir. Çünkü bu eksik tefsirin on ciltlik matbu nüshasında İbn Ebî Hâtim'in kendine ait görüşleri iki sayfayı geçmez. Eserin kısa mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Hâtim'e göre tefsir rivayetten, tefsircilik de salt nakilcilikten ibarettir. Nitekim bu anlayış uyarınca kendisini yeni bir fikrî inşa faaliyetinden çok, selef ulemasının muhtelif Kur'an ayetleriyle ilgili görüşlerini derlemekle mükellef hissettiği için, yazdığı tefsir çok bariz şekilde bir hadis kitabını andırır.²⁸

Tefsir rivayetlerinin sahihini sakiminden ayırmanın da son kertede bir dirayet işi olduğunu dikkate alınca İbn Ebî Hâtim'in tefsiri de tam anlamıyla bir rivayet tefsiri olarak nitelendirilemez. Zira İbn Ebî Hâtim aynı zamanda yetkin bir hadis âlimidir ve bu yüzden eserinde her rivayeti zikretmemiştir. Kanaatimizce rivayet tefsirinin yaygın tanımına en uygun eser, Celâleddîn es-Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*'udur. Çünkü bu eser, ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetlerden başka hiçbir izahat içermemektedir. Daha açıkçası, *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da müellife ait olan ifadeler birkaç satırlık mukaddime ile ferağ kaydından ibarettir. Suyûtî'nin bu çalışmasındaki hedefi, tefsirle ilgili rivayetleri derlemekten ibaret olduğu için, önemli bir kısmını muteber olmayan kaynaklardan nakletmiş olduğu rivayet malzemesi hakkında hiçbir değerlendirme yapmamıştır.²⁹

Tefsirin çok kısa mukaddimesinde belirtildiği üzere müellif önce Hz. Peygamber ve sahabeden gelen tefsir rivayetlerini kaynakları ve senetleriyle birlikte *Ter-cümânu'l-Kur'ân* adlı eserinde toplamış; ancak bu eser çok hacimli olduğu için daha sonra buradaki isnat ve çeşitli tarikleri çıkararak *ed-Dürrü'l-Mensûr*'u meydana getirmiş, bu yeni eserde rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ile sahabe ve tâbiîn neslinden ilk ravileri zikretmekle yetinmiştir.³⁰

Tefsir tarihi kitaplarındaki dirayet kategorisine gelince, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde naklin yanı sıra akıl (ictihad) ve çeşitli bilim dallarından

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 220, 499.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 75.

²⁸ M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 85-87.

²⁹ Suat Yıldırım, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *DİA*, İstanbul 1994, X. 39.

³⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1993, I. 3.

istifade etmeyi gerekli kılan yöntemle yazılan meşhur eserler arasında Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) *Mefââtihu'l-Ğayb*'i, Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzil*'i, Neseî'nin (ö.710/1300) *Medârikü't-Tenzil*'i, Hâzin'in (ö.741/1340) *Lübâbü't-Te'vil*'i, Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) *el-Bahru'l-Muhîr*'i, Celâleddîn el-Mahallî (ö.864/1460) ve Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) *Tefsîru'l-Celâleyn*'i, Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö.977/1570) *es-Sirâcü'l-Münîr*'i, Ebüssuûd'un (ö.982/1574) *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm*'i, Âlûsî'nin (ö.1270/1853) *Râhu'l-Me'ânî*'si gibi birkaç tefsir sayılmıştır.

Mezkûr tefsirlerin tarihsel süreçteki şöhretleri dikkate alınarak hazırlanan bu liste kısmî eksiklikle maluldür. Çünkü Sünnî gelenekteki en meşhur tefsirlerden biri olan *Tefsîru'l-Celâleyn*'in ilk ve en önemli kaynağı konumundaki Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö.680/1281) *et-Telhîs fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı eserine listede yer verilmemiştir. Ne var ki, *et-Telhîs* özellikle Osmanlılar döneminde en fazla rağbet gören tefsirlerden biri olup³¹ sadece yurt içindeki muhtelif kütüphanelerde elliden fazla yazma nüshası mevcuttur.³² Diğer taraftan Ebû'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö.450/1058) Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, Hâzin ve Âlûsî gibi birçok ünlü müfessire kaynaklık eden *en-Nüket ve'l-'Uyûn* adlı tefsiri de³³ mezkur listeye dâhil edilmemiştir. Ayrıca, Osmanlı döneminde yetişmiş olan Şihâbuddîn es-Sivâsî (ö.780/1378), Molla Fenârî (ö.834/1431), Molla Gürânî (ö.893/1488), İbn Kemal (ö.940/1533) ve Nimetullah Nahcuvânî (ö.1054/1644) gibi müfessirlerden gerek dirayet gerekse diğer tefsir çeşitleriyle ilgili başlıklar altında hiç söz edilmemiş olması bazı araştırmacılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.³⁴

Burada yeri gelmişken Sünnî tefsir literatüründe dirayet tefsiri olarak anılan meşhur eserlerin revaç bulmasında özellikle Eş'arîliğin dominant faktör/baskın unsur olduğunu da belirtmek gerekir. Zira anılan eser listesinde sistematik Sünnî kelimelerin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)* adlı tefsiri de mevcut değildir. Oysa Mâtürîdî'nin bu eseri Kur'an'ın baştan sona kadar Sünnî perspektife uygun şekilde yorumlandığı ilk tefsir olarak kabul edilmektedir. Hatta dirayet tefsirinin ilk örneği olmasına ve bilhassa kelam, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlara dair çok zengin bilgiler içermesine rağmen tefsir tarihi kitaplarında maalesef kendisine yer bulamamıştır.³⁵ Bunun en önemli sebebi, Allah'ın zâtîyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer aldığı bilinen Mâtürîdî kelamının İslâm coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâveraünnehir) sıkışıp kalması ve aktüelleşememesi; buna karşın Allah söz konusu olduğunda, O'nu salt kudret ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eş'arî kelamının, kendilerini Mâtürîdî addeden çevreler de dâhil olmak üzere İslâm dünyasının büyük bölümünde mutlak hâkimiyet kurmuş olmasıdır. Öte yandan Gazâlî'nin (ö.505/1111) hoca olarak istihdam edildiği Nizâmîye Medresesi'nde, hatta Mâtürîdî ulemanın görev yaptığı

³¹ Bkz. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 1991/1, sayı: 6, s. 252.

³² Bkz. Mustafa Öztürk, "Muvaffakuddîn el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsirindeki Metodu", *OMÜİFD*, sayı: 11, Samsun 1999, s. 271-289.

³³ Bu konuda bkz. Orhan Karmış, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu*, (yayımlanmamış doçentlik tezi), Ankara 1981, s. 113 vd.

³⁴ Bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histogramik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât* II/4 (1999), s. 68.

³⁵ Bu tefsir hakkında derli toplu bilgi için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 129-137.

Osmanlı medreselerinde dahi yüzyıllarca Eş'arî kelamının okutulması ve bilhassa İslam ilim ve kültür tarihinde çok derin izler bırakmış olan Bâkillânî (ö.403/1013), Cüveynî (ö.478/1085), Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve daha birçok ünlü âlimin Eş'arî itikadını benimsemiş olması da İmam el-Mâtüridî'nin anılan tefsirinin bugüne kadar ilgi görmemesinde önemli rol oynamıştır.

TEFSİRLERİN TELİFİNDEKİ AMAÇLAR

Tefsir, -en kestirme tarifiyle- Allah'ın muradını anlama ve açıklama çabasıdır. Bu tariften yola çıkıldığında binlerce ciltlik tefsir kitâbiyatının Müslüman âlim olmanın gerekli kıldığı bir dinî vazife bilinciyle Kur'an'da ne demek istendiğini tavzih etmek ve böylece ilâhî mesajı pratik hayata katmaya vesile olmak gibi çok ulvî bir maksatla yazılmış olduğu düşünülür. Her ne kadar İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, "Kur'an'ı tefsir etmek Müslüman ulema için zorunlu bir dinî vazifedir"³⁶ demiş olsa da bu düşünce vakiya pek tetabuk etmemektedir. Çünkü elimizdeki veriler ilâhî kelamın maksudunu insanlara aktarma amacından kısmen farklı etmenlerle tefsir kitabı yazıldığını belgelemektedir.

Bazı müfessirlerin beyanlarından anlaşıldığına göre Ortaçağ İslam dünyasında bir grup dost, yakın arkadaş veya hatırı sayılır bir zatın isteği üzerine tefsir yazma geleneği oldukça yaygındır. Nitekim Ferrâ el-Begâvî (ö.516/1122), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) ve hicrî 10. asırda yaşayan Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1570) gibi bazı müfessirler meşhur tefsirlerini böyle bir istek üzerine kaleme almışlardır. İbn Teymiyye'nin tefsir tarihine damgasını vuran *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesi de yine bir grup dost ve arkadaşın talebi üzerine telif edilmiştir.³⁷

Beğâvî *Me'âlimü't-Tenzîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde şöyle demiştir: "Sami mi ve ilim öğrenme gayretinde olan bir grup arkadaşım benden Kur'an'ın yol gösterici mesajlarına ve tefsire dair bir kitap yazmamı istedi. Ben de onların bu talebine olumlu cevap verdim. Bu cevabı verirken, Allah Teâlâ'nın cömertliğine, müyesser kılmasına güvendim ve aynı zamanda Ebû Saîd el-Hudrî'nin sahabe-i kiramla ilgili olarak naklettiği, 'Yeryüzünün muhtelif bölgelerinden dinlerini öğrenmek için gelen insanlar size başvurduklarında onlara hayrı öğütleyin' şeklindeki nebevî tavsiyeye uydum. Ayrıca, ilmi insanların faydalanması için tedvin eden selef nesline tabi oldum. Gerçekte selefin bu alandaki çabasına ilave sayılabilecek bir şey yapmadım. Belki sadece ilerleyen zaman içerisinde [boş durmak yerine] bir şeylerle uğraşmak gerektiği düşüncesinden yola çıkarak hem başarıya teşvikte bulunmak, hem de tembelliğe karşı uyanık olmak için orta hacimde bir tefsir yazmaya giriştim."³⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Beğâvî bir grup arkadaşının isteği üzerine kaleme aldığı tefsiri insanların faydalanması için telif etmiş ve fakat selefin görüşlerini derlemekle yetinmiştir. Tefsirin orta hacimli olarak nitelendirilmesi, galip ihtimalle çok sayıda okuyucunun ilgisine mazhar olup daha fazla yarar sağlama iradesine matuftur. Lakin bazı müfessirler her orta hacimli tefsirin çok faydalı olmadığını söyleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Mesela İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) *Zâdü'l-Mesîr* adlı eserinin telif amacına dair şöyle demiştir: "Tefsir kitaplarını inceledim. Gördüm ki bir

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 3.

³⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, XIII. 329.

³⁸ Ebû Muhammed Ferrâ el-Begâvî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 27-28.

kısmı çok uzun, bir kısmı çok kısa. Orta hacimli tefsirler de çok faydalı değil. İşte bu yüzden, muhtasar olmakla birlikte bilgilendirme oranı yüksek düzeyde bir tefsir yazmaya karar verdim.”³⁹

Endülüslü müfessir İbn Cüzey’in (ö.741/1340) *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl* adlı tefsiri de benzer bir düşünceyle kaleme alınmıştır. Eserinin iki mukaddimesinin ilkinde kendisinden önce yaşamış müfessirlerin Kur’an tefsirlerini incelediğini söyleyen İbn Cüzey, bazı müfessirlerin sadece rivayetleri esas aldığını, bazılarının ise aklın delaletiyle daha ziyade tahkik ve tetkike rağbet ettiğini belirtmiştir. Geçmiş dönemlerde yaşayan kimi müfessirlerin muhtasar, kimilerinin çok hacimli eserler yazdıklarına işaretlerle kendisinin makbul ve muteber bir yöntemi esas aldığını belirten İbn Cüzey, “az söz ile çok şey ifade etmek” şeklinde özetlediği bu yöntemin faydalı yönlerini dört madde halinde şöyle sıralamıştır:

(1) Küçük hacimli bir eserde olabildiğince fazla bilgi vermek. Bunun faydası, Kur’an ve tefsir hakkında bilgi edinmek isteyen insanlara kolaylık sağlamaktır. Bu yüzden, eserde pek çok konuda bilgi verilmiş ve fakat bilgiler okuyucuya özlü biçimde takdim edilmiştir. (2) Diğer tefsirlerde nadir rastlanan ilginç nükteleri, anlam inceliklerini zikretmek. (3) Müşkil ve mücmel ifadeleri açıklamak ve bu suretle okuyucunun zihninde belirmesi muhtemel soruları bertaraf etmek. (4) Tahlil ve tenkit yoluyla müfessirlerin görüşlerini doğru-yanlış ayırma tâbi tutmak ve tercihe şayan görüşü ortaya koymak.⁴⁰

Bilindiği üzere bazı tefsirler de Ehl-i Sünnet mezhebini Kur’an ayetleriyle temellendirme gayesiyle kaleme alınmıştır. Mesela, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, ismini zikretmediği bir zatın isteği üzerine i’rab ve kıraat vecihleri ile bedî ilmüne ait incelikleri içeren orta hacimli bir eser olarak planladığı *Medârik* tefsirini, esas itibarıyla Ehl-i sünnet’in temel görüş ve düşüncelerini Kur’an ayetleriyle desteklemek maksadıyla telif etmiştir. Yaşadığı dönemde Mu’tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı fırkalara ait görüşlerin Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazanmış olması, müellifin böyle bir çalışma yapmasında belirleyici rol oynamıştır.⁴¹

Fahreddîn er-Râzî’nin (ö.606/1209) *Mefâtihu’l-Ğayb* adlı ansiklopedik tefsirinin de benzer bir amaçla yazıldığını söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, Râzî’nin *Mefâtûhu’l-Ğayb’ı* telif amacı aklın prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur’an’a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek, İslam inancıyla ilgili istidlalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri çürütmektir.⁴² Ancak burada söz konusu olan karşıt fikirlerin kahir ekseriyeti, Eşârilîğe ters düşen görüşlerdir. Zira Râzî, merhum Ömer Nasuhi Bilmen’in çok yerinde tespitiyle, bütün gayretini Sünnî itikadı savunmaya harcamış ve Eş’arîliğe mahsus cebr-i mutavassıt fikrini desteklemiştir.⁴³ Nitekim yüzlerce ayetin tefsirinde Mu’tezile’nin kaza-kader, adl-i ilâhî, kulların fiilleri, halku’l-kur’an, ru’yetullah gibi muhtelif konularla ilgili görüşlerini kıyasıya eleştirmiş, yeri geldikçe Şia’yı da etraflı biçimde tenkit etmiştir. Fıkıhta Şâfiî olduğu için genelde bu mezhebi desteklemiş ve birçok yerde ünlü Hanefî fıkıhçısı Cassâs’ı (ö.370/980) eleştirmiştir. Bununla birlikte kimi zaman kendi mezhebinin görüşlerine

³⁹ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut 1987, I. 3.

⁴⁰ Ebü’l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl*, Beyrut trz., I, 3.

⁴¹ Mustafa Öztürk, “Medârikü’t-Tenzîl”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 292-293.

⁴² Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Kahire 1938, XIII. 46-47.

⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II. 490.

muhalefet ederek diğer kalamcılardan, filozoflardan, hatta muhalif fırkaların görüşlerinden de faydalanmıştır. Mu'tezile'yi çok sık eleştirmesine rağmen Ebû Bekr el-Esamm (ö.200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Rummânî (ö.386/996), Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), Zemahşerî (ö.538/1144) ve bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö.322/934) çokça istifade etmiştir.⁴⁴

Mezhebî görüşleri savunma gayretinin yanı sıra bazı tefsirlerin yazılışında ya ilmî-entelektüel birikimi sergilemek veya hükümdarın gözüne girmek gibi etmenlerin de belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Mesela, Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286) eserinin girişinde tefsir sahasında büyük sahabilere, tabiîn âlimlerine, diğer selef-i sâlihîne ait görüşlerin özünü ihtiva eden, muteber kurrâdan nakledilen şaz kıraatlar de dâhil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine, belagat inceliklerine yer veren bir eser yazmak istemiş; ancak böylesine zor bir işin kendi bilgi seviyesini aştığını düşünerek bu kararından vazgeçmiştir. Ancak ilmî birikiminin yeterli seviyeye ulaştığını düşündüğü bir dönemde istihare yaptıktan sonra -muhtemelen şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin de tavsiyesine uyarak- *Envâru't-Tenzîl*'i yazmaya başlamıştır.⁴⁵

Ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin (ö.982/1574) *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*'i ise *-Allâhu a'lem-* padişahın daha fazla ilgi ve alakasına mazhar olmak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif eserine yazdığı kısa mukaddimede birçok tefsiri okuduğunu, bunlar arasında bilhassa Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inin çok büyük bir önemi haiz olduğunu belirtmiştir. Müellif bu iki tefsir başta olmak üzere diğer birçok tefsirde kayda değer gördüğü bilgiler ile kendi zihninde oluşan manaları bir araya getirmek suretiyle bir eser yazmayı ve bu eseri, "bende-i hüdâ Süleyman Hân-ı bî-riyâ" diye andığı Kanuni Sultan Süleyman'ın hazinesi âmiresine hediye etmeyi planlamıştır.

Kanunî ve II. Selim'in saltanat dönemlerinde muhtemelen hiçbir siyasi harekete iştirak etmediği için, tam otuz yıl boyunca şeyhülislamlık yapan Ebüssuûd tefsir yazmanın maddî mükâfatına da nail olmuştur. Zira Kanuni, "halde haldaşım, sinde sırdaşım, âhret karındaşım, tarîk-i hakda yoldaşım Molla Ebüssuûd efendi hazretleri"⁴⁶ diye hitap ettiği Ebüssuûd'un tefsirine büyük ilgi göstermiş ve Sâd suresine kadar yazılan tefsirin temize çekilmiş nüshasını görünce Ebüssuûd'un meşihât yevmiyesini 200 akçeden 500 akçeye çıkarmış, eser tamamlandıktan sonra bu yevmiye 100 akçe daha artırılmıştır.⁴⁷

Öte yandan bazı tefsirlerin telifine müfessirin sahip olduğu makam ve mevki kaybetmeme veya en azından hâlihazırdaki konumunu devlet ricali nezdinde tahkim etme gibi kaygılar vesile olmuştur. Mesela Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö.1270/1854) 16 yılda tamamladığı *Râhu'l-Me'ânî* adlı tefsirin bir kısmı evvela Sultan Mahmud'un kütüphanesine hediye edilmiştir. Âlûsî daha sonra yazdığı ciltleri ise Sultan Abdülmecid'e ithaf etmiş ve bu vesileyle içinde bulunduğu sıkıntılı durumun bertaraf

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 243-294; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Ğayb", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 348-350.

⁴⁵ Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul trz. I. 4. Bu konuda ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-Şerafettin Yalçınkaya, İstanbul 1971, I. 187.

⁴⁶ Bkz. Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X. 366.

⁴⁷ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1981, s. 14-15.

edileceğini düşünmüştür. Daha açıkçası, Âlûsî 15 yıl süren Bağdat müftülüğü sırasında iftiraya uğraması ve bu yüzden müftülüğten azledilmesi sebebiyle 1851 yılında hakkını aramak üzere İstanbul'a gelmiş ve bu münasebetle tefsirini Abdülmecid'e ithaf etmenin hakkını geri almada fayda sağlayacağını düşünmüştür. Fakat Âlûsî İstanbul'da kaldığı bir-iki yıl boyunca devlet ricalinden hüsnü kabul görmüşse de istediği sonucu elde edememiştir.⁴⁸ Buna karşılık Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344) gibi bazı müfessirler devlet ricalinin ikramıyla makam ve mevki sahibi olmuşlardır. *el-Bahru'l-Muhîr*'in mukaddimesindeki oldukça uzun dua cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla muhtemelen dönemin Memlûklü Mısır sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un (ö.709/1310) talimatıyla el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir hocalığına atanan Ebû Hayyân nahvî-edebî nitelikli bu tefsirini bir anlamda sultana şükran borcu olarak telif etmiştir.⁴⁹

Hicrî 7. asırdan itibaren Sünnî müfessirlerin daha ziyade belagat ağırlıklı tefsirler yazdıklarına tanık oluruz. Beyzâvî, Hafacî, Ebû Hayyân, Nesefî ve daha birçok müfessirin tefsiri bu tarihsel gerçeğe işaret eder. Bu durum, bir yönüyle anılan yüzyıldan sonraki dönemlere hâkim olan tefsir telakkisini, diğer yönüyle de Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti sergileme iradesini yansıtmaktadır. Ancak bu tür bir tefsir anlayışının Müslüman toplumun dinî duyarlılığını artırmasına ya da Müslümanların Kur'an'la varoluşsal bir ilişki kurmasına katkı sağlayacak bir özellik taşıdığını söylemek zordur. Nitekim bu menfi olgu bazı çağdaş Müslüman düşünürler tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Mesela Fazlur Rahman bu konuda şöyle demiştir:

"Hitabet ve belagat ilmi, İslam'ın ilk asırlarında Mu'tezile'nin Kur'an'ın dil açısından i'cazını gösterme çabaları neticesinde ortaya çıkmış ve sonraları, eski Yunan hitabesi ile hiç ilgisi olmayıp tamamen Arapça grameri üzerine kurulan bağımsız bir bilgi dalı haline gelmiştir. Böylece bir hitabede yani nutukta, hadisteki veya Kur'an ayetlerindeki gramer ve belagat inceliklerini ortaya koyup onlardan alınan zevkle avunulmuştur. Mesela Mısırlı âlim Şihabuddîn el-Hafacî'nin tefsiri, her surenin başında gelen ve Müslümanların bir işe başlamadan önce okudukları ayetin, yani 'Bismillahirrahmanirrahîm' cümlesinin gramer açısından tahlili için birinci cildin büyük bir bölümünü ayırmıştır. Aslında Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavi'nin medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türden bir tefsirdir."⁵⁰

Fazlur Rahman bu eleştirisinin hemen ardından insanı sarsan ve inkılâpçı bir özellik taşıyan Kur'an'ın lüzumsuz gramer tahlilleri altına gömüldüğüne dikkat çektikten sonra şunları söylemiştir: "Çok gariptir ki, Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin sadece öğrenimle ve kelamla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştu. O halde Kur'an'ı anlamak için Kur'an dışında birtakım vasıtalara ihtiyaç vardı. Kur'an dışında da hitabet ve belagat ilminden daha zevk verici ve etkileyici hangi vasıta olabilirdi?"⁵¹

Osmanlıların son yüzyıllarındaki huzur dersleri geleneği Fazlur Rahman'ın bu eleştirisinin çok da haksız olmadığını göstermektedir. Zira Osmanlılarda 1759'dan

⁴⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 748.

⁴⁹ Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut ts., I. 3.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbasoğlu, Ankara 1990, s. 116-117.

⁵¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 117.

1924 yılında hilafetin ilgasına değin tam 165 yıl boyunca her Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan huzur derslerinde genellikle Beyzâvî'nin tefsiri esas alınmıştır. Ancak ayetlerin tefsir ve tahlillerinde aşırı derecede gramer meseleleri üzerinde durulmasından dolayı dersler akamete uğramıştır. Bu yüzden Feth suresinin tefsiri beş senede (1779-1784) tamamlanabilmiş, yine beş yıl boyunca Bakara suresinden sadece 30 ayetin tefsiri müzakere edilebilmiştir. Hatta kimi zaman bir ayetteki "vav" âtife mi hâliyye mi gibi sorular üzerine uzun tartışmalara girilip padişah çileden çıkartılmış, kimi zaman da Arap dili ve belagat alanındaki ilminin derecesini göstermek isteyen bazı insanlar münazaralarda terbiye ve edep dışına çıkmışlardır.⁵²

Osmanlılar dönemindeki tefsir yazımının da bu minvalde seyretmesine yönelik tenkitleri haksız gören bazı araştırmacılar şöyle bir savunmacı tez öne sürmüşlerdir: "Osmanlı tefsir yazımının rivayetten ziyade 'dil'e yaslanmış olmasının (çağdaşlarımızın hoşlanacağı bir biçimde ifade edersek, akılı/muhakemeyi kuru nakilciliğin üzerine çıkarmasının ayıplanacak bir tarafı olmamak iktiza eder. Çünkü Osmanlı nazariyatının müteahhir kelâm ve bhusus Hanefî-Şâfiî usûlü tarafından belirlenmediği malumdur. 'Akıl evvel, nakil müevvel' ilkesiyle hareket eden ve nakli akla tâbi kılan bir geleneğin mümesillerinin, dil'i (Arap dilini) merkeze almalarından ve İbn Kesîr'i veya İbn Atıyye'yi değil de Kadî Beyzâvî'yi izlemelerinden daha tabii bir durum düşünülebilir mi?"⁵³

Bu ifadelerin sahibi kısmen haklı olmakla birlikte, tefsir yazımının geçmiş asırlarda entelektüel bir uğraş olduğu, dolayısıyla ortaya çıkan eserlerin de sadece ilmî ve entelektüel düzeyi yüksek kesimlere hitap ettiği müsellemlerdir. Daha açıkçası, elimizdeki klasik tefsirlerin hemen tamamı -tabiri caizse- birer akademik çalışma vasfını haizdir. Bu yüzden geniş halk kitleleri Kur'an ve İslam bilgisini tefsirlerden ziyade, -dolaylı olarak- Gazâlî'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânu'l-Ârifîn*'i gibi popüler dinî edebiyattan ve pratik fayda mülâhazasının ürünü olan ilmihal kitaplarından temin etmiştir. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir.

KLASİK TEFSİRLERİN ÖZGÜNLÜK-ORİJİNALLIK DEĞERİ

Kanaatimizce, İslam tefsir tarihinde özgün eserin çokluğundan söz etmek pek mümkün değildir. Kuşkusuz, her tefsirde müellifine ait bakir mazmunlar mevcuttur. Ancak bu hususiyet bir tefsirin özgün ya da orijinal olarak nitelendirilmesi için yeterli değildir. Zira bizim sözünü ettiğimiz özgünlük, bir müfessirin kendisinden sonraki hemen bütün müfessirlerce kaynak ittihaz edilen bir eser ortaya koymuş olmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında mevcut tefsirlerin pek çoğunun daha eski tarihli bir veya birkaç eserin taklidi, tekrarı veya hülasası mahiyetinde olduğu görülür. Mesela, Beğavî'nin *Me'âlimü't-Tenzîl*'i, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö.427/1036) çok sayıda asılsız rivayet içeren *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinden özetlenmiştir. Ancak Beğavî aynı zamanda hazık bir hadisçi olmasından dolayı Sa'lebî'nin tefsirindeki merviyyâtı

⁵² Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 441-444. Daha geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 215-222; Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951.

⁵³ Düccane Cündioğlu, *Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası*, s. 4, s. 55.

mümkün merteye ayıklamaya gayret etmiştir.⁵⁴ Beğavî'nin tefsiri ise Hâzin'in (ö.741/1340) *Lübâbü't-Te'vîl'*ine ana kaynak teşkil etmiştir.⁵⁵ Keza Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö.680/1281) *et-Telhîs'*i büyük ölçüde Beğavî ve Zemaherî'nin tefsirlerinden istifadeyle vücuda gelmiştir. O kadar ki *et-Telhîs'*te dirâyet kategorisine giren filolojik tahliller, fikhî görüşler, ayetlerden hüküm istinbâtı ve şâz kıraatlara ilişkin malumatın hemen tamamı, aynıyla veya kısmî bazı tasarruflarla birlikte *el-Keşşâf'*tan; rivayete müteallik malumat ise büyük ölçüde *Me'âlimü't-Tenzil'*den iktibas edilmiştir. Öte yandan Kevâşî'nin *et-Telhîs'*i de bizzat Suyûtî'nin beyanına göre Celâleyn tefsirine temel kaynak olmuştur.⁵⁶

Buradaki kaynak silsilesinden de anlaşılacağı üzere Sünnî tefsir literatüründe özgün ve orijinal eser sayısı çok fazla değildir. Bu noktada özgünlüğün daha ziyade dirayet tefsirlerine müteallik bir hususiyet olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü rivayet alanında özgünlük, eski görüşlerin sıhhatli biçimde nakliyle eşdeğer bir anlam taşır. Bunun yanında, rivayetlerin değerlendirilmesine ilişkin bir özgünlükten de söz edilebilir ve tam bu noktada İbn Kesîr özellikle zikredilmelidir. Çünkü o, meşhur tefsirinde büyük bir kısmını Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinden aktardığı rivayetlerin sübut ve delaletlerine gerçekten vâkıf olduğunu göstermiştir. Bu cümleden olarak hemen her ayetin tefsirinde gerek sebebi nüzul gerekse yorum kabilinden çok sayıda rivayete yer vermiş; ancak bu rivayetleri hem sübut hem de delalet açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu çerçevede bazı görüşleri kuvvetli, bazılarını zayıf addetmiş ve kendine ait tercih ölçütlerini belirtmiştir. Ayrıca, belli başlı ayet ve surelerin faziletlerine dair naklettiği rivayetlerde de titiz ve seçici davranmıştır.

İbn Kesîr aynı titizliği İsrâiliyât konusunda da göstermiştir. İsrâiliyât; Kur'an ve Sünnet'e uygun olan, uydurma olduğu açıkça bilinen ve doğru olup olmadığı hakkında hüküm verilmemesi gereken rivayetler olmak üzere üç grupta değerlendiren müellif, birçok ayetin tefsirinde İsrâilî haberler aktarmış; fakat Kur'an ve Sünnet'e aykırı bilgiler içeren haberlerin asla kabul edilemeyeceğini özellikle belirtmiştir. İsrâiliyât konusunda İbn Teymiyye'nin izini takip eden İbn Kesîr'deki bu hassasiyet İbn Atıyye, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Ebû Hayyân gibi Endülüslü müfessirlerde de görülebilir.⁵⁷

Diğer taraftan İbn Kesîr kimi zaman mezhebî sâiklerle bu ilmî titizliğine gölge düşürecek tasarruflarda da bulunmuştur. Mesela, Ahzâb suresi 33/33. ayetin tefsirinde İkrime'nin "Ehl-i Beyt sadece peygamber hanımlarıdır" şeklindeki kişisel görüşünü Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ'dan ibaret olduğunu bildiren bir dizi rivayete takdim etmiştir. Gerçi İbn Kesîr, İkrime'ye ait görüşün, "ayette geçen ehl-i beyt tabirinden maksat sadece Peygamber hanımlarıdır; başkaları değil!" şeklinde bir maksatla dile getirilmiş olması durumunda tartışma götürüleceğini söylemiştir. Ancak son kertede mezkûr görüşü diğer bütün rivayetlere öncelikle tercih etmiştir.⁵⁸ Oysa İbn Kesîr'e kaynaklık eden Taberî, aynı ayetin tefsirinde öncelikle söz konusu rivayetleri

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, XIII. 354.

⁵⁵ Bkz. Alâuddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl' fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut trz., I. 3.

⁵⁶ Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Mısır 1965, I. 401.

⁵⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât VII/3* (2004), s. 52-53.

⁵⁸ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 483-486.

zikretmiş, son olarak da İkrime'den gelen görüşe yer vermiştir.⁵⁹ Mezhebî Saiklerin tefsirde çok belirleyici bir unsur olduğunu gösteren örneklere diğer müfessirlerde de rastlanabilir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, cehennemın ebedî olup olmadığı tartışmasına mesnet teşkil eden Hûd suresi 11/107. ayetin tefsirinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî, Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi birçok selef âliminin "cehennem ebedî değildir" şeklindeki ortak görüşlerini içeren rivayetlerden hiçbirini zikretmediği gibi, bu çok dikkat çekici görüşün sahibi olan selef ulemasının isimlerini tasrih etmek yerine "bir grup" tabirini kullanmayı yeğlemiştir. Oysa bu görüşle ilgili rivayetler Taberî ve diğer birçok Sünnî müfessir tarafından nakledilmiştir.⁶⁰

Kanaatimizce, "tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" şeklinde bir eleştiriye muhatap olan Râzî'nin çok önemli bir görüşe mesnet teşkil eden rivayetleri gözden kaçırmış olması pek mümkün değildir. Dolayısıyla onun söz konusu rivayetleri zikretmemesi, çok büyük bir olasılıkla, sahabe ve tabiîn uleması karşısında muarız pozisyonuna düşmeme iradesinin bir sonucudur. Çünkü Ehl-i Sünnet'in resmî itikadına göre cehennem kâfirler için sonsuz olup bunun aksini savunmak, en iyimser ifadeyle bidatçılıktır. Ne var ki sahabe ve tâbiin neslinden birçok âlim cehennemın sonsuz olmadığını söylemiştir. Bu âlimleri bidatçı ya da bozuk itikatlı saymak mümkün olmadığına göre yapılması gereken iş, onların görüşünü açıkça zikretmektir. Nitekim Râzî de *-Allâhu 'alem-* gerekeni yapmıştır.

Burada bir kez daha belirtelim ki Sünnî tefsir literatüründeki orijinal eser sayısı oldukça azdır. Bu hakikati çok meşhur ve muteber sayılan birkaç tefsir üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Mesela *sultânu'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, allâme-i küll* gibi unvanlarla anılan Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* tefsirine, Evliya Çelebi, Kâtip Çelebi ve Hısım Ali Çelebi gibi bazı zevat tarafından "tefsîr-i şerîf-i zibâ", "ahsen-i tefâsîr-i dünya" gibi tavsiflerde bulunulmuştur. Bizce bu tavsifler müellifin Osmanlı ve Türk ırkına mensubiyetiyle ilgili olup kesinlikle abartılıdır. Çünkü Ebüssuûd'un tefsiri, üslup ve belagatla ilgili nükteler dışında orijinal bir telif olarak değerlendirilemez. Merhum Abdullah Aydemir'in anılan tefsirle ilgili şu tespit ve değerlendirmeleri çok dikkat çekicidir:

"Ebüssuûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malûmatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'an'ın herhangi bir suresini veya ayetini İrşâdü'l-Akli's-Selîm'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık vazifesi yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler. Müellif, yalnız rivayete ait hususlarda değil dirayetle ilgili her meselede de mutlaka başka bir müfessirin eserinden istifade etmiş; fakat bunu belirtmemiştir. Ebüssuûd Efendi'nin yaşadığı devirde eser meydana getirenler de aynı şeyi yapmıştır veya eserinin dibacesinde kimlerden istifade ettiğini açıkça belirtmiş olduğundan, kitabın muhtelif yerlerinde bunu tekrar etmeye lüzum görmemiştir demek suretiyle bir müdafaa yolu bulunsa bile, bunun sağlam bir kulp olduğu iddia edilemez."⁶¹

Ebüssuûd'un tefsirine ilişkin bu tespitler, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i için

⁵⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 6-8.

⁶⁰ Mesela bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 118; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdî'l-Ervâh*, Kahire 1971, s. 287-291; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III. 350.

⁶¹ Aydemir, *Ebüssuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 92.

de kısmen geçerlidir. Genellikle bir îcâz/ihtisar harikası kabul edilen *Envâru't-Tenzîl*, edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslupla aktarılmasından dolayı zor anlaşılmasına rağmen özellikle Osmanlılar döneminde çok büyük bir itibar görerek asırlar boyu medreselerde okutulmuştur. O kadar ki eserin tamamı veya bazı bölümleri üzerinde 250'den fazla şerh, haşiye ve talik çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan 60'ı Osmanlı âlimlerine aittir. Muslihuddîn İbn Temcîd (ö.890/1485) ve Muhyiddîn Şeyhzâde (ö.950/1543) gibi âlimlerin yazdıkları Beyzâvî haşiyeleri, birçok aslî eserden daha fazla rağbet görmüştür. Kimi ayetlere verdiği manaların birbiriyle çelişmesi gibi bazı hatalar içermesine ve hatta -Mü'min suresi 40/7. ayetin tefsirinde görüldüğü gibi- bazı mecâzî yorumları genel Sünnî telakkiye aykırı düşmesine rağmen muhtemelen Eş'ârî olması sebebiyle Sünnî muhitte emsalsiz bir değer kazanmıştır. Nitekim Beyzâvî önemli bir Eş'ârî kelamcısı olmasının yanında felsefe ile de ilgilenmiş ve kendisinden önce Fahreddîn er-Râzî ve Âmidî'nin (ö.631/1233) başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme projesini daha da geliştirmiştir. Bu eklektik yöntem daha sonra Teftazânî (ö.793/1390) ve Cürçânî'yi de (ö.816/1413) etkilemiştir.⁶² Ama bütün bunlara rağmen Beyzâvî'nin tefsiri, konunun uzmanı olan birçok araştırmacının da belirttiği gibi Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının oldukça başarılı bir muhtasarıdır. Buradaki başarının bir veçhesi Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerini hazakatlı biçimde ayıklaması, diğer veçhesi ise anılan müfessire ait birçok görüş ve yorumu kendine mal eden bir üslup kullanmış olmasıdır. Bizce bu noktada bir intihalden veya en azından bir ilmam ve selhten söz etmek mümkündür.

Buna benzer bir durum Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin daha ziyade Hanefiler arasında rağbet gören *Medârikü't-Tenzîl*'inde de göze çarpmaktadır. Zira bu tefsirin de ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Nitekim Nesefî kimi ayetlerin tefsirinde *el-Keşşâf*'tan sayfalarca alıntı yapmış; fakat bu pasajları kendine özgü bir üslup içerisinde aktarmıştır. *el-Keşşâf*'ı kullanırken Zemahşerî'nin Mu'tezilî düşünceyi destekleyen te'villerini ayıklamış ve yeri geldikçe bu te'villere eleştiriler yöneltmiştir.⁶³ Ancak alıntılarının fazlalığı *Medârikü't-Tenzîl*'in özgün bir tefsir olmaktan ziyade, *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Hatta M. Hüseyin ez-Zehabî bu eseri hem *el-Keşşâf*'ın hem de *Envâru't-Tenzîl*'in muhtasarı saymıştır.⁶⁴

Öte yandan Osmanlı dönemi tefsir tarihi açısından müstakil olarak incelendiğinde altı yüzyılı aşkın bu dönemde de daha ziyade geçmişten devralınan tefsir mirası üzerine şerh ve haşiye yazıldığına tanık olunur. Müstakil tefsir yazan Şihâbüddîn Sivâsî (ö.780/1378), Molla Gürânî (ö.893/1534), İbn Kemâl (ö.940/1534), Ebüssuûd (ö.982/1574), Münşî diye tanınan Muhyiddîn Mehmed Saruhânî (ö.1001/1593) ve Lütfullah Erzurumî (ö.1202/1788) gibi birkaç müfessir ise büyük ölçüde Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini özetlemişlerdir.⁶⁵

Hülasa, "Sünnî literatürdeki özgün tefsir sayısı bir elin parmaklarını geçmez" dersek herhalde abartmış olmayız. Bizce Sünnî tefsir literatüründe özgün niteliğini haiz birkaç eserden biri, tefsir ve tarihin babası sayılan Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 100-101. Ayrıca bkz. M. Sait Özevarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 14-15.

⁶³ Bkz. Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1995, s. 52-63.

⁶⁴ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, I. 305.

⁶⁵ Sâküp Yıldız, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *UÜİFD*, sayı: 2, cilt: 2, 1987, s. 7.

Gerçi Taberî bazı araştırmacılara göre Selefî, kimilerine göre ise Sünnîliğe yakın bir müfessirdir. Ancak burada söz konusu edilen Selefîlik yanlış anlamaya müsait bir nitelemedir. Zira Taberî akide yönünden Sünnîdir. Mamafih tefsirinde Sebeiyye, Hâruriyye, Cehmiyye, Kaderiyye ve Sûfiyye gibi birçok fırka ismi saymış olmakla birlikte ideolojik bir tavır takınmadığı çok açıktır. Taberî kader, şefaât, halku'l-kur'an, ru'yetullah, kulların fiilleri ve mürtekibi kebîre gibi konularda Mu'tezile'yi eleştirmiş ve bu konularla ilgili görüşlerinde yerleşik Sünnî düşünceye paralel bir tutum sergilemiştir. Hz. İbrahim'in kurban etmeye karar verdiği oğlunu İsmail değil İshak olduğunu söylemesi, Garânik hadisesine gerçeklik değeri atfetmesi gibi bazı görüşleri her ne kadar geleneksel Sünnî bakış açısına muhalif olsa da Taberî sonuçta Sünnî itikadı benimsemiş bir müfessirdir.⁶⁶

Taberî'nin tefsiri gerek ilk devirlere ait olup günümüze intikal etmeyen eserlerdeki yorumlara ulaşmak, gerekse lügat, tarih, fıkıh, kıraat, kelam, nahiv ve eski Arap şiiri gibi birçok alanda araştırma yapmak isteyenler için son derece önemli bir kaynaktır. Müellifin selef ulemasına ait yorumlar arasında tercih yapması bu eseri daha da önemli kılmaktadır.⁶⁷ Nitekim İbn Teymiyye, Suyûtî ve daha birçok âlim *Câmiu'l-Beyân*'ı en değerli tefsir olarak nitelendirmiştir. Öte yandan müsteşrik Noeldeke'in 1860'lı yıllara kadar eserin tam bir yazma nüshasının bulunmadığına işaretlerle, "bu kitap elimizde olsaydı daha sonraki tarihlerde yazılmış tefsir kitaplarının tümünden müstağni olurduk"⁶⁸ demesi de Taberî'nin tefsir ilmine katkısının ne kadar büyük olduğunu ifade etmektedir.

Taberî'nin rivayet alanında yaptığı işi Ebû Abdurrâhmân es-Sülemî de (ö.412/1021) işârî tefsir sahasında gerçekleştirmiştir. Süleyman Ateş, "Ebû Abdurrâhmân es-Sülemî, işârî tefsir sahasında en önemli kaynaktır. İlk dönem sûfilere yorumlarını içermesi hasebiyle Taberî ile kıyaslanabilir"⁶⁹ şeklindeki tespitiyle bu hususu açıkça ifade etmiştir. Gerçi Sülemî'den önce Tüsterî'ye atfedilen tefsir de bir derlemedir. Fakat bu eser oldukça küçük hacimlidir. Sülemî, Tüsterî'ye atfedilen tefsirdeki görüşler de dâhil olmak üzere kendinden önceki sûfilere ait ayet yorumlarını *Hakâikiu't-Tefsîr* adlı eserinde bir araya getirmek suretiyle çok büyük bir hizmet yapmıştır. Ne var ki Sülemî'nin bu değerli eseri tarihsel süreçte hak ettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Bunun temel sebebi, hicrî 2. asrın ortalarından itibaren mutasavvıflar ile bilhassa Hanbelî fakihler arasında çatışmanın ortaya çıkması ve Sülemî'nin bu fikrî çatışmaya kurban gitmiş olmasıdır. Nitekim Sülemî tefsirinde kendine ait çok az görüş beyan etmesine rağmen söz konusu çatışmanın bir uzantısı olarak İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve İbn Salâh (ö.643/1245) gibi bazı âlimlerin eleştiri oklarına hedef olmuştur. Buna karşılık Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'ı temelde Sülemî'nin tefsirinden hareketle yazılmış olmasına rağmen çok fazla eleştiriye hedef olmamıştır. Bunun sebebi, Eş'arîliğe mensup olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde bir yandan tasavvufun Sünnî akideye muvafık olduğunu ispatlamaya çalışması, diğer yandan da sûfilere Sünnî itikadın sınırlarını aşmamaları gerektiğini tembihleyip bu sınırları aşan tasavvuf erbabını eleştirmiş olmasıdır.⁷⁰

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı*, s. 17-20.

⁶⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 136-160.

⁶⁸ Bkz. Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire 1955, s. 108.

⁶⁹ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 41.

⁷⁰ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 98-100.

Sünnî tefsir literatüründeki özgün eserlerden biri de Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ġayb*'idir. Bu eserin özgünlüğü hem müfessirin kendine özgü birçok yorumu içermesinden, hem de diğer mezheplere mensup müfessirlerin, kelimcilerin ve filozofların görüşlerini ihtiva eden bir ansiklopedi hüviyetinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu geniş muhteva her ne kadar Ebû Hayyân gibi bazı müfessirleri, "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey var" gibi bir tenkitte bulunmaya sevk etmişse de biz, "Onun tefsirinde tefsirle birlikte her şey var" diyen Sübkî gibi düşünüyoruz.⁷¹ Zira Râzî'nin tefsiri gerek İslam ümmetinin 6. yüzyıllık tefsir müktesebatını ihtiva etmesi, gerekse Ortaçağ'daki bilimsel bilgi seviyesini göstermesi bakımından çok önemli bir belgedir. Örneğin, birçok ayetin tefsirinde yaşadığı döneme ait fen ve bilhassa astronomi bilgilerini aktaran Râzî'nin Bakara suresi 2/22. ayetten hareketle dünyanın dönmediğine hükmetmesi,⁷² Ortaçağ'daki müfessirlerin bilimsel bilgi düzeylerine dair çok önemli bir veridir.

Klasik tefsir literatüründeki bir diğer özgün eser Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'idir. Gerçi bu eser Mu'tezile akidesine göre yazılmış ve bu yüzden İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284), Kâdî İyâz (ö.544/1149) ve Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.745/1344) gibi Sünnî müfessirler Zemahşerî'yi kendi mezhebinin görüşlerini haklı çıkarmak için zorlama te'viller yaptığı, Ehl-i Sünnet'e üstü kapalı ifadelerle çok ağır suçlamalar yönelttiği ve kimi zaman velîlere hakaret ettiği gibi gerekçelerle eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye (ö.728/1328), Zehebî (ö.748/1347), Tâceddîn es-Sübkî (ö.771/1369) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) gibi âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlere Kur'anî kılıf uydurulduğu gerekçesiyle *el-Keşşâf*'in okunmasını dahi caiz görmemişlerdir.⁷³ Geçmişten günümüze elliye aşkın şerh, haşiye ve ta'lik çalışmasına konu olan *el-Keşşâf*, müellifin özellikle surelerin faziletleri hakkında zayıf, hatta uydurma hadisler nakletmesi, sık sık şâz kıraatlerle ihticacda bulunması, irşad yönünden faydalı olacağı düşüncesiyle çok sayıda asılsız hikayeye yer vermesi gibi zaaflarından dolayı da eleştirilmiştir.⁷⁴

Mamafih, yazıldığı günden itibaren hemen her Sünnî müfessirin ilgisini çeken ve bir bakıma Ehl-i Sünnet'in malî haline gelen bu tefsirde, ayetlerin dil ve belâgat kuralları dikkate alınarak yorumlanması, mecâzî anlam içeren pek çok Kur'anî tabirin mükemmel denebilecek bir şekilde izah edilmesi, Kur'an'ın edebî üstünlüğünü ve nazım güzelliğini ortaya koyması gibi özellikleri sebebiyle çok geniş ölçekli bir hüsnü kabule mahzar olmuş ve Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebüssuûd ve Elmalılı M. Hamdi Yazır başta olmak üzere hemen her Sünnî müfessir tarafından sık sık referans gösterilmiştir. O kadar ki Beyzâvî'nin tefsiri, kimilerince *el-Keşşâf*'in Sünnîliğe uyarlanmış özeti olarak nitelendirilmiştir.⁷⁵ Her ne kadar Kurtubî (ö.671/1273) gibi bazı müfessirler, "görüşü sahibine izafe etmek ilmin bereketindedir" gibi sözler naklederek⁷⁶ tefsirde kaynak göstermeyi ilmî bir dürüstlük olarak telakki etmişlerse de söz konusu eserlerin pek çoğunda bu hassasiyet pek gözetilmemiştir. Nitekim Kurtubî de dâhil olmak üzere Cassâs, Mâverdî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Beyzâvî, Neseî, İbn

⁷¹ Ebû Hayyân ve Sübkî'nin sözleri için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 244.

⁷² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, II. 102.

⁷³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 281 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 383-386.

⁷⁴ Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 329-330.

⁷⁵ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II. 1481.

⁷⁶ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, I. 6.

Kesîr gibi müfessirler, kendilerinden önceki âlimlerce yazılan pek çok eserden istifade etmiş olmalarına rağmen tefsirlerinde bu yazılı kaynaklardan sarih şekilde söz etmemişlerdir.

Sonuç itibarıyla, Sünnî tefsir literatüründe rivayet yoğunluklu tefsirlerin kaynağı Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, dirayet yoğunluklu tefsirlerin ana kaynağı ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ıdır. Taberî'nin muhtemel kaynakları, kendisinden önceki müfessirler ve muhaddislerce kaleme alınmış eserlerdir.⁷⁷ Taberî bu eserlerdeki rivayet malzemesinin çok büyük bir kısmını iki kapak arasında toplamak suretiyle adeta bir tefsir rivayetleri ansiklopedisi oluşturmuştur. Dirayet kategorisindeki tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Bağdat dil okullarına mensup filolog müfessirlerdir. Zira dirayet tefsirlerindeki muhtevanın önemli bir kısmı filolojik izahattan müteşekkildir. Kaynaklarına baktığımızda bu izahatın genellikle ya Basra dil okuluna mensup Ebû Ubeyde'ye (ö.209/824) veya Kûfe dil ekolüne mensup Ferrâ'ya (ö.207/822) dayandığına tanık oluruz. Bu filolog müfessirlere bilhassa İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Zeccâc'ı (ö.311/923) da ekleyebiliriz. Bütün bu âlimlerin *Me'âni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân* gibi farklı isimlerle anılan ve fakat aslında hemen hemen aynı mahiyette olan eserleri dirayet tefsirlerinin en temel kaynaklarıdır. Hatta rivayet kategorisine dâhil edilen birçok tefsirdeki filolojik izahların temel referans kaynakları da yine aynı âlimlerdir. Mesela, Beğavî'nin *Me'âlimü't-Tenzil* adlı tefsirindeki lügavî malumatın ana kaynakları Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ı ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir.⁷⁸

İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr*'inin ana kaynakları Taberî'nin tefsiri ile İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Ferrâ ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ları ile Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı da İbnü'l-Cevzî'nin temel kaynakları arasında yer almaktadır.⁷⁹ Keza İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'inin filolojik kaynakları da Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyhi'dir.⁸⁰ İmam el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin ana kaynakları da yine Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Zeccâc'tır. Ferrâ ve Ebû Ubeyde, Buhârî'nin (ö.256/870) *es-Sahîh*'indeki açıklama notlarına dahi büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.⁸¹ Hülâsa, mevcut dirayet tefsirlerinin hemen tamamındaki temel referans kaynakları Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Sîbeveyh gibi birkaç filolog müfessir ve Arap dilcisinden ibarettir.

Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup filolog müfessirlerin kaynaklarını araştırdığımızda ise Nasr b. Âsım el-Leysî (ö.89/707), Yahyâ b. Ya'mer (ö.129/746), Ebû Amr b. Alâ (ö.154/770), İsa b. Ömer es-Sekâfî (ö.149/766), Yûnus b. Habîb (ö.128/798), Halil b. Ahmed (ö.178/794) Ebû Cafer er-Ruâsî (ö.175/791) gibi âlimlerin ön plana çıktığını görürüz. Esasen bu âlimlerin ilmî riyasetinde ortaya çıkan *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserler, Kur'an'ı dil düzeyinde yanlış anlama tehlikesini bertaraf etme amacına matuftur. *Me'âni'l-Kur'ân* türü ilk eserlerin Arap dilinde lahnin

⁷⁷ Taberî'den önceki dönemlerde tefsire dair yazılan yüzlerce eser hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996, s. 41-69.

⁷⁸ Zehebî, *er-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, II. 189; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 186-205.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 4 [Nâşirin mukaddimesi].

⁸⁰ Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, I. 23 [Nâşirin mukaddimesi].

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 153-179.

yaygınlaşmasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkması da aynı amacın başka bir boyutudur.

Bu bahsi kapatırken Basra dil ekolüne mensup olan Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı hakkında da kısa bir not düşmek gerekir. Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser hüviyetindeki *el-Kitâb*, birkaç neslin Arap dili âlimlerinin çalışmaları sonucunda kesinleşmiş bilgilerin insicamlı bir muhassalasıdır. Sîbeveyh bu bilgilerin büyük bir kısmını, Arap dili gramerinin ilk hudutlarını çizen, ıstılahlarını hazırlayan hocası Halil b. Ahmed'den öğrenmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, *el-Kitâb* günümüzde her ne kadar Arap dili sahasında araştırma yapanlar tarafından inceleme konusu yapılıyor olsa da haddizatında çok temel bir tefsir kaynağıdır. Ancak bu eser -bilebildiğimiz kadarıyla- bir tefsirci gözüyle henüz incelenmemiştir.

SÜNNÎ TEFSİR ANLAYIŞINA TEMEL TEŞKİL EDEN KAYNAKLAR

Tefsir, Kur'an'daki konu çeşitliliğinden ötürü sınırları tam olarak tayin ve tahdit edilmeye müsait bir ilmî disiplin olmadığı için, hadis ve fıkıh ilmine benzer bir müstakil usûlü yoktur. Genellikle "tefsir usûlü" anlamında kullanılan '*Ulûmü'l-Kur'ân* tabiri, anlama ve yorumlamayla ilgili bir yöntem bilgisine değil, Kur'an'la doğrudan veya dolaylı şekilde ilgisi kurulan çok geniş bir malumat alanına delalet eder. Bununla birlikte her mezhebin kendine özgü bir Kur'an anlayışına sahip olduğunda hiç kuşku yoktur. Ancak burada söz konusu olan anlayış, spesifik bir yöntemden ziyade genel manâda bir perspektif ve/veya konsepti ifade eder.

Kanaatimizce, Sünnî gelenekteki Kur'an ve yorum anlayışının birkaç temel referans kaynağı vardır. Bunlardan biri ve belki de birincisi İmam Ebû Hanîfe'dir (ö.150/767). Onun Sünnî tefsir anlayışına temel katkısı itikâdî alanda gerçekleşmiştir. Akaid konusunda Hz. Ali başta olmak üzere Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Hasen el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh ve Ömer b. Abdilâzîz gibi âlimlerin görüşlerinden istifade eden Ebû Hanife özellikle ulûhiyet, nübüvvet, halku'l-kur'ân, ahiret, iman, günah ve tekdir gibi önemli konulara ilişkin görüş ve düşünceleriyle Sünnî akidenin teşekkülüne zemin oluşturmuştur. Bilahare İmam Mâlik (ö.179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) katkılarıyla daha da olgunlaşan bu görüş ve düşünceler müteahhir dönem Sünnî müfessirlerin tefsirlerindeki izahatın nüvesini teşkil etmiştir. Ebû Hanîfe'nin anılan konularla ilgili bazı görüşleri, bilahare Hâris el-Muhâsibî tarafından Mu'tezile'ye reddiye bağlamında kısmen daha sistematik bir şekilde sokulmuş ve böylece Sünnîliğin tefsir anlayışı netleşmeye başlamıştır.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer önemli sima da Ebû Saîd Hasen el-Basrî'dir (ö.110/728). Özellikle ulema, umera ve avâm-ı nâs ilişkisi bağlamında Sünnî siyasanın hudutlarını çizen Hasen el-Basrî muhtelif ayetlere ilişkin görüşleriyle Taberî, Mâtürîdî, İbn Kesîr, İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî gibi Sünnî müfessirlere çok önemli bir referans mercii olmuştur. Bazı kaynaklarda Hasen el-Basrî'nin cami derslerinde Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklarda da kendisine müstakil bir tefsir nisbet edilmiştir.⁸² Ancak bu -galip ihtimalle- müstakil bir tefsir değil, Hasen el-Basrî'nin talebelerine veya onların talebelerine ait bir derlemesidir.⁸³

⁸² Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I. 446.

⁸³ Abdülhamit Birşik, "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 301.

Kuşkusuz, İmam Şâfiî de Sünnî tefsir geleneğindeki temel bakış açısını şekillendiren bir diğer referans kaynağıdır. Onun özellikle *er-Risâle* adlı eserindeki beyan formülü, Sünnî gelenekte çok önemli bir yer tutan lafız-manâ ilişkisinin menşei sayılabilir. İmam Şâfiî'nin bu eserdeki metin-yorum anlayışı, tarihsel süreçte literalist yorumun egemenliğine yol açan bir anlayış olarak Sünnî tefsir tarihinde çok derin izler bırakmıştır.

Sünnî tefsir tarihindeki önemli simalardan biri de Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî'dir (ö.224/838). Bu zat İmam Şâfiî'den fıkıh okumuş ve onunla ilmî münazaralarda bulunmuştur. Kırka yakın talebesi arasında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.295/866), Buhârî (ö.256/870) ve Tirmizî (ö.279/852) gibi ünlü âlimler de zikredilmiştir. Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-İmân* adlı eseri Sünnî doktrinin mahiyetini izah eden ilk çalışma olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın ve bazı surelerin faziletleri ile çeşitli ayetlerin tefsirini içeren *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eseri ise dinî literatürdeki temel kaynaklardan biri olarak kaydedilmelidir. Keza, *en-Nâsih ve'l-Mensûh* ile bazı kitaplarda zikredilen *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kur'ân* gibi eserleri de Sünnî müfessirlerin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.⁸⁴

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet'e ait görüşleri temellendirmeye, Mu'tezile ve Şia gibi diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye yönelik argümanlar bakımından İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) eserleri de çok önemli bir yere sahiptir. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi âlimlerce yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'i temsil eden çok büyük bir selefî âlim olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin tefsirle ilgili en önemli eseri, temelde Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek maksadıyla yazdığı *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'dır. *Garîbu'l-Kur'ân* adlı eseri ise bir öncekinin devamı niteliğinde olup muhtevası ilk bakışta anlamı kapalı gözükken kelimelerin izahına tahsis edilmiştir. İbn Kuteybe'nin bu iki eserindeki izahların önemli bir kısmı filolojik mahiyette olup esas itibarıyla Ebû Amr b. Alâ, Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve bilhassa Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında yer alan bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden Ebû Zeyd, İbn Kuteybe'yi kendisinden önceki âlimlerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilave etmeyen biri olarak takdim etmiştir.⁸⁵ Ancak İbn Kuteybe'nin filolojik tahlilleri Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçok Sünnî müfessir tarafından zikre değer görülmüştür.⁸⁶

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Modern dönemde yazılan tefsir tarihi kitaplarındaki bazı bilgiler yanlış ve yanıltıcıdır. Okuyucuyu yanlış yönlendiren bilgiler daha ziyade klasik tefsirlerin sınıflandırılmasında göze çarpmaktadır. Bu bağlamda M. Hüseyin ez-Zehbî başta olmak üzere diğer birçok Sünnî araştırmacı, Şîî ve Mu'tezilî ve Hâricî (İbâdî) müfessirlere ait tefsirleri mezhebî olarak nitelendirmiştir. Oysa Sünnî müfessirlere ait tefsirler de tam anlamıyla bu vasfı haizdir. Böyle olmasına rağmen Sünnî tefsir

⁸⁴ Ebû Ubeyd hakkında bkz. Zülfişkar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, İstanbul 1994, X. 244-246.

⁸⁵ Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 168-171.

⁸⁶ İbn Kuteybe'nin Sünnî tefsir anlayışına katkısı için bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 125-128.

literatürünü oluşturan eserlerin ayrı bir kategoride ele alınması ideolojik bir tavrıdır. Ayrıca, Sünnî geleneğe ait tefsirlerin rivayet ve dirayet şeklinde tasnif edilmesi de oldukça kabataslak, hatta yanlışır. Zira rivayet tefsiri olarak zikredilen birçok eser bu konuyla ilgili geleneksel tanımın kalıplarına uymamaktadır. Söz konusu tanım uyarınca bir rivayet tefsirinde müellife ait hiçbir görüş bulunmaması gerekirken Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirlerinde müelliflere ait yüzlerce tercih ve tevcih yer almaktadır.

Tüm klasik tefsirlerin Kur'an mesajını daha anlaşılır kılmak ve böylece ilâhî kelâmı avam-ı nâsın daha iyi anlamasına katkıda bulunmuş olmak gibi bir amaçla yazıldığını söylemek zordur. Gerçi böyle bir maksat üzerine yazılmış tefsirler de mevcuttur; ancak ortaya çıkan ürünlerden hareketle maksadın hâsıl olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bunun temel sebeplerinden biri, Ortaçağ İslam dünyasında tefsirin, bilgi ve entelektüel donanım itibariyle elit zümrelere has bir meşguliyet alanı olmasıdır. Bu yüzden, klasik tefsirlerin hemen hepsinde -tabiri caizse- akademik bir dil kullanılmıştır. Böyle bir dil tefsirde ihtisas sahibi olmayan insanların Kur'an'la doğrudan ilişki kurmalarına müsaade etmediği için, avam-ı nâsın Kur'an mesajına muttali olması genellikle sûfîler, vaizler ve kissacılar tarafından kullanılan popüler dinî edebiyat vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Esasen bugün de durum çok farklı değildir. Zira günümüzde halkın çok büyük bir kesimi akademik çevrelerdeki tefsir çalışmalarından bihaber olmasına karşın popüler dinî yayınlara epeyce ilgi göstermektedir.

Geçmiş asırlarda bazı tefsirlerin Sünnî düşünceyi berkitmek, devlet ricali nezdinde itibar görmek, sultanın verdiği bir payeye teşekkür etmek gibi sâiklerle kaleme alındığı da müsellemler bir hakikattir. Bu durum diğer mezheplere mensup müfessirler için de geçerlidir. Fakat bu fenomeni yadsımamak gerekir. Zira insan, varlık âlemine çıktığı günden bu yana aynı insandır. Her zaman ve zeminde birçok zaafı maluldür. Farklı mezheplere mensup müfessirlerin birbirlerine cahillik, sapıklık gibi suçlamalarda bulunmaları, kimi âlimlerin devlet ricalinin gözüne girmek ve/veya bir mağduriyeti bertaraf etmek gibi amaçlarla tefsir yazmaları başka neyle açıklanabilir ki? Tam bu noktada, günümüz tefsir akademisyenlerinin, "Yaptığımız işin ne kadarı Allah rızasına, ne kadarı medarı maişete matuf?" sorusuna ilişkin bir vicdan muhasebesi yapmaları -ki bu satırların sahibi de mezkûr sorunun muhatabıdır-, söz konusu zaafıların Kur'an tefsirine yansımalarının son derece insanî bir durum olduğunu kanıtlamaya kâfi gelecektir.

Klasik Sünnî tefsir literatüründe orijinal nitelemesini hak edecek eser sayısı azdır. Rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki orijinalite bir bakıma merviyâtın sıhhat oranına bağlıdır. Bu ölçüte göre en orijinal eserlerden biri İbn Kesîr'in tefsiridir. Ancak ilk dönemlere ait görüşlerin günümüze aktarılması söz konusu olduğunda Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı eşsiz bir tefsirdir. Ayrıca, müelliflerinin tefsir rivayetlerine ilişkin değerlendirmeleri bu iki eseri özgün kılan bir diğer önemli hususiyettir. Dirayet tefsirleri arasında ise Ortaçağ İslam dünyasının ilmî müktesebatına dair bir ansiklopedi hüviyetinde olması hasebiyle Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı son derece önemli bir kaynak olarak zikredilmelidir. Buna karşılık Sünnî İslam dünyasında çok rağbet gören Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'i başta olmak üzere Nesefî'nin *Medârik*'i, Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm*'i gibi birçok tefsir "orijinal" vasfını haiz olmaktan uzaktır. Kuşkusuz bu tefsirlerde de müelliflerine ait birçok bakir mazmunlar vardır. Ancak son kertede tümünün ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı veya Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ıdır. Filolojik izahlar içeren tefsirlerin ana kaynakları ise Basra ve Kûfe

dil ekollerine mensubiyetleriyle tanınan Sîbeveyhi, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi Arap dilcileridir. Bilhassa Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin filolojik tefsirleri daha sonraki müfessirlerin hemen hepsince vazgeçilmez iki kaynak ittihaz edilmiştir.

Tefsirin kendine mahsus bir usûlü yoktur. Diğer bir deyişle, fıkıh ve hadis usullerinden bağımsız bir tefsir usûlünden söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim bugün tefsir usûlü olarak kaleme alınan kitaplara göz atıldığında ilk üçte birlik bölümün Kuran'ın metinleşme tarihine, son üçte birlik bölümün tefsir tarihine ayrıldığı görülür. Aradaki üçte birlik bölüm ise "Ulûmü'l-Kur'ân" olarak bilinen konuların bir kısmına tahsis edilmiş ve fakat burada da büyük ölçüde malumat tasnifi yapılmıştır. Tefsir Usûlü ismini taşıyan bir eserin böyle bir muhtevaya sahip olmasının temel sebebi, başta da belirttiğimiz gibi tefsirin kendine mahsus bir usûlünün mevcut olmayışdır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Zira tefsir bilhassa hadis, kelam ve fıkıh gibi tematik alanı muayyen bir ilim dalı değildir. Dahası tefsir, Kur'an'da sözü edilen her konuyla ilgili olmak zorundadır. İşte bu durum tefsiri kendine özgü bir usûle sahip olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu yüzden ki müfessirler ahkâm ayetlerinin tefsirinde fıkıh usûlünden, rivayet malzemesinin sıhhatini tayinde de hadis usûlünden istifade etmişlerdir. Kur'an'a genel bakışta ise Ehl-i Sünnet düşüncesinin teşekkülüne katkı sağlayan Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin görüşlerini dayanak ittihaz etmişlerdir.

ALİ B. EBÎ TÂLİB'İN SİYASÎ FAALİYETLERİ BAĞLAMINDA EHL-İ SÜNNETİN TARİH OKUMA BİÇİMİ ÜZERİNE

Adnan DEMİRCAN*

SUNNI APPROACH TO THE HISTORY: THE CASE OF ALI'S POLITICAL ACTIVITIES

The effect of the period of Rightly Guided Calips, which has been the subject of heated debates, has been felt in various fields. Contrary to what the Mu'tazilites, the Shi'ites and the Kharijites, who engaged in the theological debates with the Sunnites and therefore contributed to the institutionalization of the Sunnism, said on the this period, the Sunnites also put forward their point of view regarding this period. In this article, the Sunnite point of view about the events taking place in this period in general, and those which took place in the reign of Ali in particular will be dealt with. The theological works of some of the eminent Sunni scholars will be our main sources. It is to be noted that in dealing with this period, Sunni scholars have adopted an apologetic attitude and avoid any criticism to be levelled against the status of the Companions.

İdeolojilere, dinlere ve mezheplere mensup insanların, tarihî hâdiseleri kendi zaviyelerinden anlayıp değerlendirdikleri ve anlattıkları bilinmektedir. Bugün, müslümanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen Ehl-i Sünnet mezhebi de zamanla, mezhebin genel anlayışına uygun olarak hâdiseleri okuma biçimi geliştirmiştir.

Râşid Halifeler devrinde, özellikle de Osman ve Ali'nin iktidar yıllarında önemli sorunlar yaşandığı ve bu dönemde meydana gelen bazı hâdiselerin, daha sonraları siyasî, hukukî ve itikadî tartışmalara yön verdiği bilinmektedir. Her mezhep, bu hâdiseleri kendi anlayışına uygun olarak okumaya çalışmıştır.

Bu çalışmada, Ehl-i Sünnetin tarihî hâdiseleri nasıl okuduğunu anlayabilmek için Râşid Halifelerin dördüncüsü olan Ali b. Ebî Tâlib'in siyasî faaliyetlerinden hareketle bir değerlendirme denemesine giriştik. Öncelikle bağınaz bir mezhebî duruşu, tarihi okuma ve algılamada çağdaş araştırmacının önündeki engellerden biri olarak gördüğümüzü ifade etmek istiyoruz. Diğer taraftan günümüzde ilim adamlarının, asırlar önce yaşamış insanların eylemlerine taraf olma kaygısı taşımaları, anlaşılabilir bir durum değildir. Başta Râşid Halifeler dönemi olmak üzere, geçmişimizi tartışmaktan çekinme refleksi içinde olmamız ve -serbestçe fikir beyan etmekten dolayı- kutsallarımızın zarar görebileceğini düşünmemiz de doğru değildir.

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ademircan@harran.edu.tr

Ali'nin siyasî faaliyetlerini konu olarak seçmemizin en önemli nedeni, onun taraf olduğu siyasî hâdiselerin, -sonraki dönemlerde de- canlı tartışmalara yol açması ve mezhep mensuplarının savundukları farklı görüşlerin belirlenmesine elverişli olmasıdır. Ali, siyasî kimliğinin yanı sıra vefatından sonra önemli bir dinî motif ve mitolojik kahraman da olmuştur.

Çalışmamızda Ehl-i Sünnetin en yaygın itikadî mezhepleri olan Eş'ariyye ve Maturidiyye'nin önemli bazı kelâmcılarının kitaplarını esas alacağız. Ehl-i Sünnetin görüşlerini, mezhebe mensup tarihçilerin kitapları yerine, kelâm âlimlerinin kitaplarına göre belirlemek istememizin sebebi, birçok tarihçinin kitaplarında, özellikle Şîfî olan râvî ve müelliflerden yararlanmış olmalarıdır. Bu durumda Ehl-i Sünnete mensup tarihçilerin kitaplarından mezhebin yaklaşımını belirlemek ve hangi rivayetlerin mezhebin görüşünü yansıttığını tespit etmek zorlaşmaktadır. Diğer taraftan Ehl-i Sünnetten sayılan tarihçilerin naklettikleri rivayetler arasında birçok çelişki bulunduğu gibi, tarihçilerin anlattıklarıyla kelâmcıların çizdiği tablo arasında önemli farklar mevcuttur. O halde mezhebin görüşünü açık olarak okuyabildiğimiz kelâm kitapları, makalemiz için daha önemli kaynaklar olmaktadır.

Kaynak olarak kullandığımız müelliflerin, dördüncü ve beşinci asırlarda yaşayan âlimler arasından seçilmesi, bu asırların mezhebin görüşlerinin sistemleştiği dönem olması hasebiyle önem arz etmektedir. Tespit ve değerlendirmelerimizi, Eş'arîlerden Eş'arî (324/935-6),¹ Bâkîllânî (403/1013),² Abdülkâhîr el-Bağdâdî (429/1037)³ ve el-Cüveynî'nin (478/1085),⁴ Mâturidîlerden Pezdevî (493/1099)⁵ ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin (508/1114)⁶ bazı eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalışacağız. Kuşkusuz başka birçok kitap incelenebilirdi; ancak tespit ettiğimiz kitapların bize, değerlendirme yapmak için yeterli bilgi verdiği kanısındayız.

Eserlerini incelediğimiz müelliflerin delil olarak kullandıkları rivayetleri ele alıp incelemeye ve görüşlerini tarih kaynaklarında nakledilen rivayetlerle karşılaştırmaya -çalışmanın amacını ve kapsamını zorlayacağı düşüncesiyle- gerek görmedik. Yine bu sebeple, delil olarak kullanılan hadislerin kaynakları ve sıhhat dereceleri üzerinde durmadık.

Konuya, Ali'nin siyasî duruşu ve faaliyetleriyle ilişkili gördüğümüz olayları kronolojik olarak incelemekle başlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz.

¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi 'alâ Ehlî'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk.: Hammûde Gurâbe, Kahire 1975; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 2. Basım, Kahire 1389/1969; *el-İbâne'an Usûli'd-Diyâne*, Thk.: Abbâs Sabbâğ, Beyrut 1414/1994.

² el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (403/1013), *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, Thk.: İmâduddin Ahmed Haydar, 3. Basım, Beyrut 1414/1993; *el-İnsâf fîmâ Yecîbu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, Thk.: İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1407/1986.

³ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr et-Temîmî (429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 3. Basım, Beyrut 1401/1981 [İstanbul 1346/1928 basımından ofset]; *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Firak)*, Önsöz ve Notlarla Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.

⁴ el-Cüveynî (478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâri'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Thk.: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmun'im Abdulhamîd, Kahire 1369/1950.

⁵ Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafeddin Gölcük, 2. Basım, İstanbul 1988.

⁶ en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn 'alâ Tarikati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturidî*, Thk.: Claude Selâme, Dimaşk 1993.

EBÛ BEKR'İN HALİFE SEÇİLMESİ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ali'nin taraf olduğu ilk siyasi gelişme, Ebû Bekr'in halife seçilmesidir. Bilindiği gibi Resûlullah (s), vefatından önce yerine herhangi bir kimseyi halife olarak bırakmamıştı. Onun vefatından hemen sonra Medine'nin asıl sakinleri olan Evsliler ve Hazreciler, Arap örfüne uygun bir şekilde liderin belirlenmesi için bir araya geldiler. Muhâcirlerden Ebû Bekr, Ömer b. el-Hattâb ve Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh toplantıdan haberdar olunca, toplantının yapıldığı Sâ'ide oğullarının gölgesine gittiler ve Hz. Peygamber'den sonra müslümanların başına geçecek kişinin Muhâcirlerden, dolayısıyla Kureyş'ten olması gerektiğini savunarak tezlerini kabul ettirdiler. Eş'arî, Ebû Bekr'in toplantıda imametini Kureyş'e ait olduğunu, "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini delil getirerek ifade ettiğini belirtir.⁷

Hâşimîler, liderin belirlenmesi sırasında kendilerine danışılmamasından rahatsızlık duydular. Ali, müslümanların başına lider olmayı umuyordu. O, Hâşimoğullarının ileri gelenlerinden biri olarak kabilesinin tepkisini dillendirdi. Tepkisi, Hâşimîlerin çıkarını korumaya yönelik, Arabî bir tutumdu. Ebû Bekr'le yaptığı görüşmelerde kendilerine haksızlık yapıldığını ifade etti; hatta bey'atı bir süre geciktirdi. Ancak haklılığına inanmasına rağmen Ebû Bekr'in imametine karşı bir faaliyete girişmedi.

Ehl-i Sünnete göre Ebû Bekr, döneminde yaşayan insanların en üstünü olması, Hz. Peygamber'in onu müslümanlara namaz kıldırmak için görevlendirmesi, Sevr mağarasında Hz. Peygamber'le beraber bulunması gibi özellikleri nedeniyle imam olması gereken kişidir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber hastalandığı zaman Ebû Bekr'e imam olmayı emretmiş; din işinde onu yerine geçirmiştir. Bu, dünya işinde de onun yerine geçmesi için işaretlerdir.⁸ Sahâbe, Ebû Bekr'in hilafeti üzerine icma etmiş olup, icmaları hüccettir.⁹ Onlar, zulüm üzere ittifak etmezler.¹⁰

Başta Eş'arî olmak üzere Ebû Bekr'in imametini Kur'an'la ilişkilendirenler olmuştur.¹¹ Eş'arî'ye göre Kur'an, Ebû Bekr'in imametini ifade edip Ömer'in hilafetine delâlet etmektedir.¹² Neseî de Fetih suresinde geçen ayetin (48/16), Ebû Bekr ve Ömer'in hilafetine delalet ettiğini söyler.¹³ Bu deliller, Şii'lerin Ali'nin imametini Kur'an'a dayandırma çabalarına karşı geliştirilen bir savunma olmalıdır. Aslında Ehl-i

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, I, 39-41.

⁸ Bk. Pezdevî, s. 261.

⁹ Pezdevî, s. 262; Neseî, II, 852.

¹⁰ Bk. es-Sübkî, *Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehâb b. Ali b. Abdulkâfi (771/1370), es-Seyfu'l-Meşhûr fî 'Akîdeti Ebî Mansûr*, Thk. ve Çev.: Mustafa Saim Yeprem, İstanbul 2000, s. 118.

¹¹ Eş'arî, *Luma'*, s. 132-133; *İbâne*, s. 166. benzer yaklaşımlar için bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 282; Pezdevî, s. 258-260; Neseî, II, 851. Ebû Bekr'in hilafetini Kur'an'la da ilişkilendiren âlimlerin referansları olan ayetler şunlardır: "...De ki: Benimle beraber asla çıkmayacaksınız ve düşmana karşı benimle beraber asla savaşmayacaksınız! Çünkü siz birinci defa yerinizde kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geri kalanlarla beraber oturun!" (Tevbe 9/83) "Siz ganimetleri almak için gittiğinizde seferden geri kalanlar: Bırakın, biz de arkanıza düşelim, diyeceklerdir. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: "Siz asla bizim peşimize düşmeyeceksiniz! Allah daha önce sizin için böyle buyurmuştur." Onlar size: Hayır, kısıkmıyorsunuz, diyeceklerdir. Bilakis onlar, pek az anlayan kimselerdir. Bedevilerden geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratar." (Fetih 48/15-16).

¹² Eş'arî, *Luma'*, s. 132.

¹³ Neseî, II, 851.

Sünnet, imameti nassa dayandırma iddialarını reddetse¹⁴ de, bazı müelliflerin Kur'an'la kurdukları ilgi, onları bu hususta Şiîlere yöneltilen eleştirilerden bazılarına muhatap kılmaktadır.

ALİ'NİN EBÛ BEKR'E BEY'ATI GECİKTİRMESİ

Ali, kendilerine haksızlık yapıldığı gerekçesiyle bey'atı geciktirmiş olmasına rağmen bu konuda bir ihtilaf yokmuş gibi bir anlatım yolu tercih edilmiştir. Bununla birlikte Eş'arî, -bazı mezheplerin görüşlerinden hareketle- insanların imamet konusunda üç gruba ayrıldıklarını, bir bölümünün Ali'nin imametini, bir bölümünün Abbas'ın imametini, bir bölümünün ise Ebû Bekr'in imametini savunduklarını ifade ettikten sonra, Ali ve Abbas'ın Ebû Bekr'e bey'at ettiklerini söylemektedir.¹⁵ Eş'arî, Ali ve Abbas'ın bey'at ettikleri halde içlerinden farklı şeyler düşündüklerinin söylenemeyeceğini, bunun mümkün olması halinde ümmetin hiçbir şeyde icmandan söz edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁶

Meseleyi başka açıdan ele alan Bâkılânî, Ali ve diğer bazı müslümanların Ebû Bekr'e bey'at etmeyi geciktirmiş oldukları iddiasını reddeder. O, Ebû Bekr'e Muhâcir ve Ensardan bazı kişilerin huzurunda bey'at edildiğini ifade ettikten sonra herkesin ona bey'at ettiğini söyler.¹⁷ Ona göre Allah'tan korkan bir müslümana, âhâd haberlere dayanarak Ali ve Zübeyr'in bey'atı geciktirdiklerini söylemesi caiz olmaz. Zira bey'atı geciktirmiş olmaları, günahkârlık ve isyandır. Ashâba, buna benzer bir yolla masiyet izafe etmek mümkün değildir. Bâkılânî'nin bu tür haberlerle ilgili ortaya koyduğu prensip açıktır: Ashâb hakkında âhâd haber olarak vârid olan, günahkâr sayılma ve isyanla itham anlamına gelen her anlatılanı reddetmemiz gerekir; zira imanı, iyiliği ve adaleti sabit olan kimse, âhâd haberlerle fâsık sayılamaz.¹⁸ Böylece Ali'nin, Ebû Bekr'e bey'atı geciktirdiğine dair anlatılanlar, inanç prensipleri açısından, vuku bulması imkânsız hâle gelmektedir.

Bâkılânî, Ali, Zübeyr ve Abbas'ın bey'atı geciktirdiğini iddia edenin yalan söylediğini ileri sürdükten sonra, hiç kimsenin Ali ve Zübeyr'in bey'atı geciktirdiklerini rivayet ettiğini bilmediğini, ancak konuyla ilgili rivayetlerde onların da sonunda bey'at ettiklerinin nakledildiğini belirtir.¹⁹ Burada tarihî hâdiselerin hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu hususunda bir metot geliştirmek yerine, ashâbın adaletine dayanarak ilmî açıdan değerlendirme yapmayı zorlaştıracak bir yaklaşım ortaya konmaktadır. Üstelik âlimimiz, kitabının ileriki satırlarında ve başka yerlerinde birçok âhâd rivayeti, kendi görüşünü savunmak üzere kullanabilmektedir. Artık savunulan görüşe aykırı olan her söz, yalan sayılmaya mahkûmdur. Tarihçinin işi de böylece biraz daha zorlaşmaktadır.

Ali'nin Ebû Bekr'e tâbi olmaması nedeniyle onun hilafeti üzerinde icma olmadığı iddiasına, Pezdevî'nin getirdiği açıklama ilginçtir: Açık olarak değil de, gizli olarak ona bey'at etmiştir. Fâtıma vefat edinceye kadar böyle devam etmiş, o vefat edince aleni olarak bey'at etmiştir. Buna delil, onun şu sözüdür: "Peygamber dinimiz için

¹⁴ Bağdâdî, *Fark*, s. 276.

¹⁵ Eş'arî, *Luma'*, s. 131; *İbâne*, s. 167-168; ayrıca bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 282.

¹⁶ Eş'arî, *Luma'*, s. 131; *İbâne*, s. 168.

¹⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 480-481.

¹⁸ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 482.

¹⁹ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 482-483.

senden razı olmuştur, biz dünyamızı için razı olmayalım mı?"²⁰

Ali'nin bey'atı altı ay geciktirdiği ve Ebû Bekr'in halifeliği üzerinde icma oluşmadığını söyleyenlerin iddiasını ele alan Neseфі, onun işi araştırmak ve doğrusunu öğrendiğinde tâbi olmak ya da yanlış olduğunu görmesi halinde karşı çıkmak amacıyla işi geciktirdiğini, araştırmaları neticesinde Ebû Bekr'e bey'at ettiğini söylemektedir.²¹ Neseфі, Râfızîlerin Ali'nin Ebû Bekr'e takıyye yaparak bey'at ettiği şeklindeki iddialarını da eleştirmektedir.²²

Cüveynî ise Ali'nin Ebû Bekr'e itaat ettiğini ve emrini dinlediğini, Hanife oğulları gazvesi için yapılan çağrıya cevap vermek için acele ettiğini ve savaş ganimetlerinden olan cariyeyi kendisine almakla mutlu olduğunu ifade etmektedir.²³

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet, imametin nasla değil ümmetin seçimiyle gerçekleştiğini kabul etmektedir. Onlara göre Râfızîlerin Ali'nin, Ravendiye'nin ise Abbas'ın nasla tayin edildiklerine dair görüşleri batıldır.²⁴ Bununla birlikte -yukarıda değindiğimiz gibi- bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin, -nassa zâhiren dayandırma anlamında olmasa da- Ebû Bekr'in hilafetini Kur'an'la ilişkilendirerek meşruiyetini savunmaya çalıştıklarını görüyoruz.

ÖMER'İN HALİFE SEÇİLMESİ

Ali'nin siyasî duruşunu okuyabileceğimiz bir başka hâdise de Ömer'in hilafete gelişi'dir. Bilindiği gibi Ebû Bekr, vefat etmeden önce Ömer'i istihlaf etti. Kaynaklarımızda Ömer'in hilafetinin, tartışma ve çekişme olmaksızın kabul edildiği anlatılır. İncelediğimiz âlimler, meseleyi özellikle meşruiyet açısından ele alır. Ehl-i Sünnete göre Ebû Bekr'in hilafeti sabit olunca Ömer'in hilafeti de kendiliğinden sabit olur. Çünkü Ömer'i kendisinden sonra halife tayin eden odur.²⁵ Ayrıca Ebû Bekr, ashâbın ileri gelenlerinin huzurunda onu istihlaf etmiştir.²⁶ Bu sırada Ali'nin açık bir muhalefetinden söz edilmemekle birlikte bazı kaynaklarda Ebû Bekr'in danıştığı kişiler arasında onun ismi geçmemektedir. Ebû Bekr'in Ömer'i halife tayin etmesi sırasında onun bu kararını Talha, Osman ve Abdurrahman'ın desteklediği ifade edilmektedir.²⁷ Ali, tarihsel sürece göre dördüncü halife ve -Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından genellikle-fazilette de dördüncü kabul edildiğine göre bu sırada kendisine danışılmaması ve incelediğimiz kitaplarda buna değinilmemesi dikkat çekicidir.

OSMAN'IN HALİFE SEÇİLMESİ

Ömer, vefat etmeden önce -içinde Ali'nin de bulunduğu- altı kişilik bir şûra belirledi. Halife, şûra üyelerinin kendi aralarında yapacakları görüşmelerle seçilecekti. Görüşmeler sırasında ortak bir karara varılamayınca Abdurrahman b. 'Avf, halifeyi belirlemek üzere yetki aldı ve müteakip günlerde Osman'ın adını açıkladı. Ali, bu tercihle kendilerine haksızlık yapıldığını söylediye de tepkisini bey'at sırasında ifade etmekten ileriye gitmedi.

²⁰ Pezdevî, s. 262.

²¹ Bk. Neseфі, II, 852

²² Bk. Neseфі, II, 853.

²³ Cüveynî, s. 428.

²⁴ Neseфі, II, 840.

²⁵ Eş'arî, *İbâne*, s. 168; Pezdevî, s. 265; Sübkî, s. 118.

²⁶ Bâkullânî, *Temhid*, s. 496.

²⁷ Bâkullânî, *Temhid*, s. 497-498.

Ehl-i Sünnet, tarihi geriye dönük okuma yaklaşımının doğal sonucu olarak Osman'ın hilafetinin meşruiyetini savunur: Ebû Bekr ve Ömer'in hilafeti sabit olunca Osman'ın hilafeti de sabit olur.²⁸ Osman'ın hilafeti üzerinde durulurken şûra üyelerinin ona bey'at ettikleri ifade edilir.²⁹ Bazı kaynaklarda Ali'nin bey'at sırasında takındığı tutum ve ihtilaflar anlatılmadan, mutlu bir tablo çizilmekte, kimi âlimler ise Ali'nin tepkisini ifade ettiğine dair rivayetleri reddetmektedir.³⁰ Bâkîllânî, Ali'nin Abdurrahman b. 'Avf'a, Osman'ın ismini açıklamasından sonra, "Ey Abdurrahman! Bu, ihanet midir?" dediğine ve kararına karşı çıktığına dair söylenenleri vesvese olarak nitelendirmekte ve Abdurrahman'ın Ali'ye -rivayetlerde anlatılan şartlarla- halifeliği teklif ettiğinde kendisine yapılan öneriyi reddettiğini, aynı şartları Osman'ın kabul etmesi üzerine Ali'nin Abdurrahman'a, "Kardeşine bey'at et! Kendisi kabul etti. Allah'la istihare et! Elini onun elinin üstüne koy!" dediğine dair rivayeti, Ali'nin sözlerine ve davranışlarına daha uygun görmektedir.³¹ Âlimimizin kabul ettiği rivayet, Ali'nin inşa edilen şahsiyetine uygun düşmektedir.

OSMAN'IN ÖLDÜRÜLMESİ

Bilindiği gibi hilafetinin son yıllarında Osman'a karşı muhalefet sesleri yükselmiş; nihayet Halife Medine'de, taşradan gelen bir grup asi tarafından evinde kuşatılarak öldürülmüştür. Ehl-i Sünnete göre Osman, fiillerinde isabet etmiş; ondan, kendisini hal' edecek ve adaletini düşürmeyi gerektirecek bir fiil sâdir olmadığı gibi mazlum olarak öldürülmüştür.³² Onun kanını helal gören kâfir, ancak kanını helal görmeden onu öldürmeye kastedenler fâsıktır.³³

Bağdâdî'ye göre Osman'ın kendisine yönelik ithamlardan uzak olduğunun delili, zorluk ordusunu teçhiz etmesi sırasında Hz. Peygamber'in onun Cennetlik olduğuna şahitlik etmesidir ki, Cennete ancak mümin olan biri girebilir.³⁴ Benzer birkaç delil daha zikredilmekle birlikte bu yaklaşım, tarihi Hz. Peygamber döneminin ipoteği altında okuyarak kutsallaştırmaktan başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, Hz. Peygamber'in söylediği ileri sürülen bazı sözlerle daha sonraki hâdiselerin özgürce irdelenmesi engellenmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Osman'ı öldüren asilerle Ali arasında bir ilişkinin mevcut olduğuna dair iddiaları kesin olarak reddetmektedirler. Bağdâdî'ye göre Osman'ı öldürenler, bilinen kimseler olup fâsık olduklarına hükmedilir.³⁵ Onun zikrettiği isimlerden biri olan Muhammed b. Ebî Bekr'i mazur görmemize imkân veren değerlendirmeler de vardır: Neseî'ye göre Osman'ın, babasını hatırlatan sözler söylemesi üzerine Muhammed b. Ebî Bekr, onu öldürmekten ve aleyhinde yardımda bulunmaktan vazgeçmiştir.³⁶

Osman öldürüldüğünde Medine'de bulunan müslümanların ona destek olmaları ve asilerle savaşıp savaşıp, üzerinde durulması gereken bir problemdir.

²⁸ Pezdevî, s. 266.

²⁹ Sübkî, s. 118.

³⁰ Mesela bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 514.

³¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 514.

³² Bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 49; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 520; Bağdâdî, *Usûl*, s. 287; Cüveynî, s. 431-432.

³³ Bağdâdî, *Usûl*, s. 287.

³⁴ Bağdâdî, *Usûl*, s. 288-289.

³⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 287-288.

³⁶ Neseî, II, 877.

Bağdâdî'ye göre Osman'a yardım etmekten geri duranlar iki gruba ayrılmaktadır. Hasan b. Ali, Abdullah b. Ömer, el-Muğîre b. el-Ahnes, Sa'îd b. el-'Âs ve evde bulunan Osman'ın mevlalarından meydana gelen bir grup, önce onu evinde savundular; ancak Osman, onlardan çarpışmayı terk etmelerini ısrarla istedi. Osman'a yardım etmekten geri duran grup ise iki kısma ayrılmaktadır. Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme ve Abdullah b. Selâm gibi kişilerden meydana gelen birinci grup, kendisine yardım etmek istemelerine rağmen Osman onlara izin vermedi. Bu kişiler, mazurdurlar; zira kendisinin emriyle ona yardım etmemişlerdir. Halktan bir grup ise Osman'a hücum edenleri desteklediler ve gınahta onlara ortak oldular.³⁷ Acaba bu yaklaşım, toplumun ileri gelenlerini hâdiselerin dışında tutma çabasının ürünü müdür? Zira itham edilenler, muğlâk bırakılmaktadır. Kabile ilişkilerinin güçlü olduğu toplumlarda şahısların, kabile liderlerinin iradesinin hilafına, ölümle sonuçlanan böylesi bir hâdiseye iştirak etmeleri ne kadar mümkün olabilir?

Ortaya konan tabloya göre ashâbın, Osman'a karşı isyan edenlerle savaşmalarının sebebi, onlara evlerine gitmelerini emretmesiydi. Zira ashâbı, asilerle savaşmak istemiyordu. Hatta asilere karşı koymak için kendisinden izin isteyenlere izin vermedi.³⁸ Onlardan bazıları, -örneğin Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer- silahlarını kuşanarak kendisini savunmaya geldikleri halde buna izin vermemiştir. Bununla birlikte öldürüleceğini kuvvetle muhtemel gördüğü halde kendisini savunmalarına izin vermediğine ve öldürüleceğini bildikleri halde ashâbın ona yardım etmediklerine inanmak caiz değildir. Zira böyle bir durum, hata üzere icma etmek olur. Ashâb, asilerin gideceğini tahmin ettikleri için Osman'ın emrine itaat ettiler.³⁹ Yine de Osman muhasara edildiğinde Hasan, Hüseyin ve Kanber evde bulunarak onu müdafaa edip yaralanmışlardır.⁴⁰ Ali, Osman öldürüldüğü gün, bir köye gitmiş; Hasan ve Hüseyin'i onu korumaları için kapısında bırakmıştı. Geldiği zaman onları azarladı.⁴¹

Neticede ashâbtan Talha, Zübeyr ve Ali gibi kimselerin Osman'ı öldürdüklerine dair ileri sürülen iddialar yalandır. Bunlar, onun kanını talep etmiş; onu öldürenleri lanetlemiş ve katillerden uzak olduklarını izhar etmişlerdir. Bunun dışında söylenenler, şaz ve âhâd haberlerdir.⁴² Osman'ın cenazesinin üç gün bekletilerek kaldırılmadığı iddiası yalan olup bu genelde ashâba, özelde ise Ali'ye iftiradır.⁴³

Ali'nin siyasî tutumuyla ilgili olarak buraya kadar anlatılanlar, kendisinden önceki halifelerin konumunu meşrulaştırma amacı taşımakla birlikte Ali'nin konumunu da zedelememeyi amaçlamıştır. Ali halife olduktan sonra hâdiselerin anlatımı, onu meşrulaştıran, ancak muhaliflerinin dışlanmamasına da özen gösterilen bir şekle bürünmüştür.

ALİ'NİN HALİFE SEÇİLMESİ

Osman öldürüldükten sonra asiler Medinelilere baskı yapınca hilafet, Ali'ye

³⁷ Bağdâdî, *Usûl*, s. 288.

³⁸ Bk. Neseî, II, 877.

³⁹ Bk. Bâkullânî, *Temhîd*, s. 528-529.

⁴⁰ Neseî, II, 875.

⁴¹ Neseî, II, 877.

⁴² Bk. Bâkullânî, *Temhîd*, s. 527.

⁴³ Neseî, II, 875.

teklif edildi; Mısır'dan gelenler onu destekliyorlardı. Ali, teklifi reddetti. Ardından hilafet Talha'ya teklif edildi; onu Basra'dan gelenler destekliyorlardı; ancak o da kendisine yapılan teklifi reddetti. Sonra hilafet Zübeyr'e teklif edildi; o da teklifi reddetti.⁴⁴ Asilerin, yeni bir halife seçmedikleri takdirde Medinelilere saldıracaklarına dair yemin etmeleri üzerine Muhâcirlerin ve Ensârın ileri gelenleri Ali'ye giderek halife olması için ısrar ettiler. Ali'nin kabul etmesi üzerine orada bulunanlar, kendisine bey'at ettiler.⁴⁵ Ali'ye bey'atta hazır olanlar arasında, Huzeyme b. Sâbit, Ebu'l-Heysen b. et-Teyyihân, Muhammed b. Mesleme, Ebû Musa el-Eş'arî ve Abdullah b. el-Abbas vardı.⁴⁶ Her ne kadar Ali'nin hilafeti bu bey'ata dayandırılarak, daha sonra kendisine karşı çıkanlar asi olarak değerlendirilmişse de zikredilenler arasında şûra ehlinen kimsenin bulunmaması dikkat çekmektedir.

Ehl-i Sünnete göre Ali'nin imametinin sıhhatinde şüphe yoktur. Müslümanlar, onun hilafeti üzerinde ittifak etmişlerdir.⁴⁷ Ali'yi hilafete ashâbın büyükleri, insanların önderleri ve hayatta kalan Sahâbenin seçkinleri getirmiştir.⁴⁸ Ali, Osman halife seçildiğinde hilafete layık görülen, hayatta kalan son kişiydi.⁴⁹ Oysa Ali'nin hilafeti üzerinde başından itibaren ittifak olmadığı bilinmektedir. Halife oluşundan kısa süre sonra Osman'ın kanını talep iddiasıyla Mekke'de ve Şam'da ortaya çıkan muhalifler ile Osman taraftarı olup gidişatı bekleyenler ve tarafsız kalmayı yeğleyerek bey'at etmek istemeyenlerin mevcudiyeti, Ali'nin ittifakla halife seçildiğini söylememize imkân vermemektedir. Nitekim Eş'arî, insanların bazılarının Ali'nin imametine karşı çıktığını, bazılarının tarafsız kaldığını, bazılarının ise onun imametini desteklediğini söyler.⁵⁰

TALHA VE ZÜBEYR'İN ALİ'YE BEY'ATI

Talha ve Zübeyr'e zorla bey'at ettirildiğine dair iddiaları dile getiren Bâkullânî, söylentilerin Ali'nin bey'atına zarar veremeyeceğini, zira Ali'ye Talha ve Zübeyr'in bey'atından önce bey'at edildiğini, bey'attan kaçınanın, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın bey'atından kaçınan kişi gibi günahkâr olduğunu söyler.⁵¹ Ona göre, "Sana baskı altında bey'at ettik" dedikleri iddiasına muhalif nakiller bulunmakla birlikte, istemedikleri halde baskı altında bey'at etmişlerse bu durum, Ali'nin imametine zarar vermez.⁵² Her ne kadar bunun, Ali'nin imametine zarar vermediği söylene de - Bâkullânî'nin Ali'nin Ebû Bekr'e geç bey'at ettiğine dair iddialara karşı yaptığı yorumları hatırlarsak- Cennetle müjdelendikleri kabul edilen bu kişiler, günahkâr durumuna düşmez mi?

Bâkullânî'ye göre Ali'ye, "Osman'ın katillerini öldürmen şartıyla bey'at ettik" sözlerine gelince, bunun meydana gelmiş olması mümkün değildir. Zira bu durumda hata üzerine ittifak etmiş olurlar. Çünkü bir kişinin, bir şahsa karşılık topluluğu öldürmek üzere imameti üstlenmesi, kuşkusuz hata olup caiz değildir. İmam, bir

⁴⁴ Bâkullânî, *Temhid*, s. 548; Neseî, II, 880.

⁴⁵ Bâkullânî, *Temhid*, s. 549; Neseî, II, 880.

⁴⁶ Neseî, II, 880.

⁴⁷ Sübkî, s. 118.

⁴⁸ Neseî, II, 879.

⁴⁹ Pezdevî, s. 267.

⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 54-55.

⁵¹ Bâkullânî, *Temhid*, s. 549-550.

⁵² Bâkullânî, *Temhid*, s. 550.

kişiye karşılık topluluğu öldürmemeye karar verebilir; başta ilk görüşü savunduğu halde sonra bundan dönebilir. Ona, mezheplerden sadece bir mezhebin görüşlerini tatbik etmek üzere bey'at etmek fasit ve batıl bir akittir. Bunun Ali, Talha ve Zübeyr'e nispet edilmesi caiz değildir. Kaldı ki iddia edilen şartla bey'at etmiş olsalar ve Ali de bunu kabul etmiş olsa dahi, yapılan bey'at hatalı da olsa, ilk bey'at olmadığı için imametine zarar vermediği gibi, bu şart da geçerli değildir. İmameti sabit olan bir kişi tarafından bu konuda yapılan yanlış, hal'ini ve herhangi bir kimsenin yanında itaatini düşürmeyi gerektiren bir günahkârlık değildir.⁵³

Neseî'ye göre Talha ve Zübeyr'in zorla bey'at ettiklerine dair söylenenler, nakledilenlere göre doğru değildir. Zira onların bey'atı, kendi rızalarıyla ve itaatle olmuştur ve Ali'nin hilafeti onların bey'atından önce gerçekleşmiştir.⁵⁴ Ali'nin imameti, onların bey'atı olmadan da sahihtir.⁵⁵

ALİ'Yİ DESTEKLEMİYEN SAHÂBÎLER

Bâkîllânî, Ali'nin imameti sahih olduğu halde Sa'd b. Ebî Vakkâs, Sa'îd b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Selâme b. Vakş ve başkalarının ona yardım ve itaat etmediklerine dair eleştiriye, sözü edilen kişilerin müslümanlarla savaşmaktan korktukları için Ali'ye yardımdan kaçındıklarını söyleyerek cevap verir; ardından onların delili olan ve fitneye bulaşmaktan sakındıran bazı rivayetler nakleder.⁵⁶ Neseî'ye göre Sa'd b. Ebî Vakkâs, Sa'îd b. Zeyd, Üsâme b. Zeyd ve diğerlerinin Ali'yi desteklemekten ve itaatten geri durmaları, onun imametine hâlel getirmez. Zira onun imameti, bu kişilerin bey'atı olmadan da sahihtir.⁵⁷

OSMAN'IN KATİLLERİNE KARŞI ALİ'NİN TUTUMU

Ali'nin, Osman'ın katillerini cezalandırmadığı şeklinde eleştirilere maruz kaldığı bilinmektedir. Bu hususta Ehl-i Sünnet âlimlerinin Ali'yi mazur gösterme çabaları açıkça görünmektedir. Bâkîllânî'ye göre Ali, kendi tarafında bulduklarını ve askerleri arasına karışmış olduklarını bilse de, kim olduklarını tespit edemediği için, Osman'ın katillerine hadleri uygulayamıyordu. Öte yandan onların hiçbirinden, -gereğini yapmayı gerektirecek- açık bir itiraf sadır olmamıştır. Adamlarından Eşter en-Neha'î, İbn Budeyl b. Verkâ, İbn Sebe', Muhammed b. Ebî Bekr, el-Ğâfikî ve onların görüşünde olan başkaları, Osman'ı çokça eleştiriyor; ondan ve ona bağlı olanlardan uzak olduklarını açıklıyorlardı.⁵⁸ Ali ise, onlardan intikam almaya imkân bulamıyor; Osman'ın katilini lanetlemeyi ve ondan uzak olduğunu açıkça ifade edemiyor; birbirlerine destek olup arka çıkmalarından ve işi aleyhine ifsat edip kendisini karalayacaklarından korkmasından dolayı onları ordusundan uzaklaştırmayı emredemiyordu. Öte yandan mazlum olarak öldürüldüğünü bildiği ve onun öldürül-

⁵³ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 550-551.

⁵⁴ Neseî, II, 883.

* Bâkîllânî ve Neseî'nin yukarıda naklettiğimiz görüşlerine göre halife öldüğünde birkaç kişinin bir araya gelip bey'at ettikleri kişi, meşru halife olur. Bundan sonra hilafet iddiasıyla ortaya çıkanlar, asi hükümdardir.

⁵⁵ Neseî, II, 880.

⁵⁶ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 553-554. Neseî, Muhammed b. Mesleme'yi Ali'ye bey'at sırasında hazır olanlar arasında gösterirken (Neseî, II, 880), Bâkîllânî, onu Ali'ye yardım ve itaat etmediği söylenen kişiler arasında sayar.

⁵⁷ Neseî, II, 880.

⁵⁸ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 554.

mesiyle alakası olmadığı için, Osman'ın öldürülmesini doğru bulduğunu ve buna razı olduğunu da söyleyemiyordu. Osman hakkındaki görüşü sorulduğunda, iki manaya çekilebilecek sözlerle durumu idare etmeye çalışıyordu. Bu işten uzak olsa da bazıları, ondan bu sözleri işittiklerinde ve Osman'ın katillerinin onun ordusunda yer aldığını gördüklerinde, kendisinin de meydana gelen olaylarda etkili olduğunu, Osman'ın velileri için hadleri ikame edip kisası uygulayabilme imkânı bulunduğu halde onlar için âdil davranmadığını zannettiler. Osman'ın öldürülmesine iştirak edenlerin, Ali'nin ordusunda yer alması ve farklı anlamlara çekilebilecek sözleri, Osman'ın kanını talep edip bu sebeple savaşmak isteyenlere ve Ali'ye destek olmayanlara ise -gerçekte uzak olduğu şeyleri onun hakkında zannetmeleri nedeniyle- ictihada imkân veriyordu. Bu şüphe nedeniyle ona karşı savaşın ve destek vermeyenlerin yaptıklarında isabet etmiş olmaları uzak bir ihtimal değildir.⁵⁹

Bâkîllânî, Ali'nin iki anlama da gelebilecek sözlerinden bazılarının nasıl anlaşıldığı üzerinde durur. Ali'nin Basra'da, "Allah'a yemin olsun ki, Osman'ı öldürmedim ve onun öldürülmesini desteklemedim; ancak Allah Osman'ı öldürdüğünde onunla beraberdim" dediği rivayet edilir. Bu, iki anlama gelebilecek bir sözdür.⁶⁰ Rivayet edilir ki, bir başka sefer kendisine Osman'ın katli sorulduğunda, "Allah'a yemin olsun ki, bu beni üzmedi; mutlu da etmedi" dediği rivayet edilir. Anlatıldığına göre bir defasında Osman'ın kanı kendisine sorulduğunda, "Osman'ın kanı benim bu kafatasımdadır" demiştir.⁶¹ "Allah Osman'ı öldürdüğünde onunla beraberdim" sözünü açıklayan Nesefî, bunun "Osman öldürüldüğünde ben Osman'la beraberdim" anlamında olduğunu, cümlede geçen zamirin Allah'a değil Osman'a işaret ettiğini söyler.⁶²

Nesefî, meseleyi başka bir açıdan ele alır. Ona göre asi, adalet ehlinin imamına tabi olduğunda, adalet ehlinin mallarını itlaf etmek, kanlarını dökmek ve onları yaralamak gibi daha önce yaptığı şeylerden dolayı muaheze edilmemesine hükmedilir.⁶³ Asileri öldürmek ve onları isteyene vermek Ali'ye vacip değildir.⁶⁴ Buna göre Ali, Osman'ın katillerini cezalandırmakla yükümlü değildir.

CEMEL SAVAŞI

Cemel savaşı, müslümanların kendi halifelerini öldürmelerinin ardından meydana gelen ve etkisi daha sonraki dönemlere de yansıyan bir iç savaştır. Kuşkusuz bu savaşa iştirak edenlerin yaptıklarını anlamak ve meşru görmek kolay değildir. Bir tarafta Ali, diğer tarafta ise Hz. Peygamber'in sevgili eşi Âişe ve Peygamber'in seçkin arkadaşlarından Talha ve Zübeyr vardı. Osman'ın öldürülmesinden sonraki süreçte meydana gelen hâdiselerde Ali, meşru halife olduğu için ona karşı çıkanların hatalı oldukları kabul edilse de, yaptıkları ictihad olarak değerlendirilmiştir.

Eş'arî'ye göre Ali ile muhalifler arasında meydana gelen olaylarda Ali haklı, muhalifleri ise hatalı idi.⁶⁵ Bağdâdî de, "Arkadaşlarımız Ali'nin, Cemel ve Siffin'de

⁵⁹ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 554-555.

⁶⁰ Kullanılan ifade, "Allah Osman'ı öldürdüğünde Allah'la beraberdim" ya da "Allah Osman'ı öldürdüğünde Osman'la beraberdim" şeklinde anlaşılmaya müsaittir.

⁶¹ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 555-556.

⁶² Nesefî, II, 876-877.

⁶³ Nesefî, II, 884.

⁶⁴ Nesefî, II, 884.

⁶⁵ Bk. İrfan Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 446.

muhالیflerle savaşmakta isabet ettiği üzerinde icma etmişlerdir” demekte⁶⁶ ve onun Cemel, Siffin ve Nehrevan savaşlarında haklı olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Bununla birlikte Eş’ariler, Cemel’e katılanların tutumunu, ictihad ve teville izah etme eğilimindedirler. Eş’arî, Ali, Zübeyr ve Âişe arasında meydana gelen hâdiselerin tevil ve ictihada dayandığını, hepsinin de ictihad ehli olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Bâkılânî’ye göre Talha ve Zübeyr’in Ali’ye karşı savaşmaları, kendi ictihadlarına ve görüşlerine dayanan bir davranış olup onlar, anlayış ve görüş sahibidirler; Âişe de öyledir. İnsanlardan bazıları bu meseleyi ictihad meselelerinden birisi olarak değerlendiren, “Her müctehid, diğer ahkâm meselelerinde olduğu gibi yaptığı ictihadda isabet eder” der. Bazıları, bu meselede bir tarafın isabet ettiğini, onun da Ali’nin görüşü olduğunu söyler. Ona muhalefet eden ictihadda hata etmiştir; bundan dolayı ona günah ve fık yok olmayıp ondan günah kaldırılmıştır. Bazıları, “Onlar yaptıklarından dolayı tövbe etmişlerdir” der.⁶⁹

Nesefî’ye göre Cemel savaşında Ali isabet etmiş; ona karşı savaşanlar ise hata etmişlerdir. Zira onun imameti sabit olmuştur.⁷⁰ O, Eş’arilerin bu husustaki görüşlerini tenkit eder: Ehl-i hadis [Eş’arî] kalamcılarında biri, “Onlardan sadır olan her şey ictihada mebniydi; bu sebeple hepsi isabet etmişlerdir” der. Onun mezhebine göre dinin furûları hususundaki her müctehid isabet eder. Bize göre Ali isabet etmiş; diğerleri ise hata etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, hataları nedeniyle fık derecesinde değildirler. Talha ve Zübeyr’in yaptıkları hatadır; bununla birlikte yaptıkları ictihad olup onlar ictihad ehlidirler. Talha, Zübeyr ve Âişe, yaptıklarından dolayı pişman olmuşlardır. Talha’nın ruhunu teslim etmek üzere iken, Ali’nin askerlerinden bir gence, -Allah bilir ki adil bir imamın bey’atı altında ölmek istediği için-, “Elini uzat! Müminlerin emirine bey’at için sana bey’at edeyim” demiştir.⁷¹

Talha ve Zübeyr’in Ali’yi hal’ ettiklerine dair söylenenleri ele alan Bâkılânî, imameti sahih olduğu için bunun gerçekleşmiş olsa bile bir önemi olmadığını, imametine bir zarar veremeyeceğini ve ona itaati düşürmeyi gerektirmediğini söylemektedir.⁷²

CEMEL SAVAŞINA KATILAN ALİ MUHALİFLERİNİN DURUMU

Bâkılânî, ‘Amr b. ‘Ubeyd (144/761) ve Vâsıl b. ‘Atâ (131/748) gibi bazı Mu’tezile imamları ve onların görüşlerine meyledenlerin Ali, Talha, Zübeyr ve Âişe’nin durumu hakkında görüş beyan etmekten kaçındıklarını ifade eder. Ardından ilim ehlinin büyük çoğunluğunun, iki tarafın sulh üzere anlaşmalarını, Osman’ın katillerinin bu durumdan korktukları için bir araya gelerek iki tarafı birbirine düşürmeye karar verdiklerini, planlarını uygulayarak savaşı tutuşturduklarını, iki tarafın kendilerini savunduklarını zannettiklerini, iki tarafın da doğru yaptığını, savaş vuku bulduğunda ve bu yolla karşı taraftan kaçınmak gerektiğinde bunun, Allah Teala’ya itaat olduğunu söylediklerini belirtir. Bâkılânî, bunun doğru ve meşhur

⁶⁶ Bağdâdî, *Usûl*, s. 289.

⁶⁷ Bağdâdî, *Fark*, s. 277.

⁶⁸ Eş’arî, *İbâne*, s. 169.

⁶⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 552. Burada anlatılanların bir kısmı Bâkılânî’den naklen Nesefî tarafından da verilmektedir (Nesefî, II, 886).

⁷⁰ Nesefî, II, 883

⁷¹ Bk. Nesefî, II, 885.

⁷² Bâkılânî, *Temhîd*, s. 551.

olduğunu, kendilerinin de bu görüşte olduklarını söyler.⁷³

Bağdâdî'nin belirttiğine göre Ehl-i Sünnet, Talha ve Zübeyr'in tövbe ettiklerini ve Ali'ye karşı savaşmaktan vazgeçtiklerini, fakat 'Amr b. Cürmüz'ün Zübeyr'i savaş meydanından uzaklaşmasından sonra es-Sibâ' vadisinde öldürdüğünü; Talha'yı ise, savaş alanından çekildiği sırada, -kendisi de Cemel savaşına onların tarafında katılanlardan olan- Mervân b. el-Hakem'in ok atarak öldürdüğünü söyler. Ayrıca onlar [Ehl-i Sünnet], Âişe'nin iki tarafın arasını düzeltmeyi amaçladığını, ancak Dabbe ile Ezd kabilelerine mensup olanların aklını çeldiklerini ve izni dışında Ali ile çarpıştırdıklarını söylemişlerdir.⁷⁴ Bu açıklamalardan sonra ulaşılan netice ilginçtir: "Bu üçü, fısktan uzaktırlar; ancak Ali'yle savaşan, geriye kalan tâbileri fâsıktırlar."⁷⁵ Bağdâdî, olayın baş aktörlerini çeşitli gerekçelerle muaf tutmakta, mesela onu kandıran kabileler nedeniyle Âişe'yi mazur görmekte, ancak Âişe, Talha ve Zübeyr gibi zevatin içinde bulunduğu bir hareketin ıslah amaçlı olduğunu düşünerek, iyi niyetle onların tarafında savaşa katılan, hatta bu uğurda ölen kişileri fâsik kabul edebilmektedir!

Âişe, Basra'ya gitmekle düşmanlığı teskin etmeyi ve fitne ateşini söndürmeyi amaçlamıştır.⁷⁶ Âişe'nin Ali'yle, Ali'nin de Âişe'yle savaşmadığı, Âişe'nin iki taraf arasında barışı amaçladığı, ancak savaşın vuku bulduğu, sonra Ali'nin Âişe'ye değer verdiği ve onu saygın ve korunmuş olarak Medine'ye gönderdiği rivayet edilir.⁷⁷

Ali, Talha ve Zübeyr'in sahih bir imana sahip olduklarının delili, Rıdvan bey'atına katılanlardan olmalarıdır. Zira Allah, onlardan razı olduğunu bildirmektedir.⁷⁸ Allah'ın rızası, o sırada üzerinde buldukları hal için değil, akıbet içindir. Bununla, hepsinin akıbetinin Cennet olduğu sahih olur. Âişe, Haricîlerin iddia ettikleri gibi kâfir olsaydı, savaştan önce ya da savaş sırasında kâfir olması gerekirdi. Savaştan önce kâfir idiyse bu durumda Hz. Peygamber'in kâfir bir kadınla evlenmiş olması gerekirdi ki, onun kâfir bir kadını nikâhlaması mümkün değildir. Diğer taraftan savaş sırasında irtidat etmiş ise onun esir alınması caiz olurdu. Ali, mürted kadınların köleleştirilmesini caiz görüyordu. Âişe'yi köleleştirmemesi, -ona buğzedenlere rağmen- mümin ve müslüman olduğunu gösterir.⁷⁹

SIFFİN SAVAŞI

Ali döneminde meydana gelen önemli olaylardan biri, müslümanlar arasındaki ihtilafı derinleştiren Siffin savaşıdır. Ehl-i Sünnete göre Siffin'de savaşan Ali haklı ve isabet edendir. Ali, Ömer'in şûraya dâhil ettiği kimselerdendir. Bu, Ömer'den kendisine muhalefet edenlere karşı Ali'nin daha haklı olduğuna dair bir şehadettir. Ayrıca çekişme, onun hilafetinin gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkmıştır.⁸⁰ Bilindiği gibi Ömer, Cemel'de Ali'ye karşı savaşan Talha ve Zübeyr'i de şûraya dâhil etmişti; ancak bu, onların haklı olabilecekleri şeklinde yorumlanmamış; aynı şekilde şûra mensubu olması, Cemel'de Ali'nin haklılığının delili olarak kullanılmamıştır.

⁷³ Bâkîllânî, *Temhid*, s. 553.

⁷⁴ Bağdâdî, *Fark*, s. 277; *Usûl*, s. 289-290.

⁷⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 290.

⁷⁶ Cüveynî, s. 433.

⁷⁷ Neseî, II, 886.

⁷⁸ "Andolsun ki o ağacın altında sana bey'at ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir." (Fetih 48/18).

⁷⁹ Bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 291.

⁸⁰ Neseî, II, 888.

Ali'nin haklılığını gösteren bir başka delil ise Hz. Peygamber'in ona söylediği, "Biz vahiy için savaştığımız gibi sen de tevil için savaşacaksın" sözüdür.⁸¹

Ehl-i Sünnet, Siffin savaşının tarafları hakkında daha rahat hüküm verirken, Muâviye'yi mazur gösterme eğilimleri de mevcuttur. Eş'arî, Ali ile Muâviye arasında meydana gelen hâdiseleri de Cemel için yaptığı gibi tevil ve ictihadla izah etmektedir.⁸²

Nesefî'ye göre Ali ile Muâviye arasındaki farklar ortadadır. Bununla birlikte Muâviye, yaptıklarını tevil nedeniyle yapmıştır. Yaptıklarından dolayı fâsık olmaz. Kuşkusuz ashâbtan ve başkalarından tevil üzerine Ali'yle savaşanlar bu sebeple kâfir ya da fâsık olmaz. Bundan dolayı Ali onlar hakkında, "Bize isyan eden kardeşlerimizdir" demiştir. Talha'nın oğluna da, "Ben ve baban 'Biz, onların gönüllerindeki kini söküp attık; onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklar'⁸³ ayetinde bahsedilenlerdiniz" demiştir.⁸⁴

Pezdevî, Sünnet ve Cemaat ehline [Mâturidîlere] göre Ali hayatta iken, Muâviye'nin imam ve halife olmadığını, aksine Ali'nin halife olduğunu söyler. Ali hak, Muâviye batıl üzere idi; ancak Muâviye'nin yaptığı tevil olunur; yaptıkları sebebiyle imandan çıkmamış olup aksine müslümandır. Onunla birlikte olan tâbileri de Ali'ye muhalefetleri ve ona karşı savaşmaları nedeniyle kâfir olmamışlardır.⁸⁵ Nesefî de benzer görüşler savunur: Ali, şüphesiz haklı idi; Muâviye ve adamları ise, hataya düştükleri bir teville kapılarak ona isyan etmişler; fakat hataları yüzünden küfre düşmemişlerdir.⁸⁶

Ehl-i Sünnet âlimleri, Ali'ye isyan edenlere asi denilip denilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları Muâviye'ye asi demenin caiz olmadığını, ictihadında hata edene bu ismin verilemeyeceğini savunmuşlardır; bazıları ise bu ismi verirler. Buna da, "Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever"⁸⁷ ayetini, Hz. Peygamber'in 'Ammâr'a söylediği, "Seni isyankâr olan fırka öldürecektir" sözüyle Ali'nin, "Bize karşı isyan eden kardeşlerimizdir" sözünü delil getirirler. Bununla birlikte onları fâsık olarak isimlendirmezler.⁸⁸ Bağdâdî, Muâviye'nin adamlarını isyankârlar olarak isimlendirmektedir. Zira Peygamber 'Ammâr b. Yâsir'e, "Seni isyankâr olan fırka öldürecektir" demiştir. Bu isyandan dolayı kâfir değildirlere; zira Ali, "Onlar, bize karşı isyan eden kardeşlerimizdir" demiştir.⁸⁹

TAHKİM OLAYI

Bilindiği gibi Siffin savaşında iki taraf arasında şiddetli çatışmalar olduğu sırada 'Amr b. el-'Âs'ın delaletiyle Muâviye'nin askerleri, Mushafları havaya kaldırarak Kur'an'ın hakemliğine başvurulmasını talep ettiler. Eş'arî, 'Amr'ın teklifiyle ilgili,

⁸¹ Bk. Nesefî, II, 883.

⁸² Eş'arî, *İbâne*, s. 170.

⁸³ *Hicr* 15/47.

⁸⁴ Nesefî, II, 888.

⁸⁵ Pezdevî, s. 283.

⁸⁶ Bağdâdî, *Fark*, s. 277.

⁸⁷ *Hucurât* 49/9.

⁸⁸ Nesefî, II, 888-889.

⁸⁹ Bağdâdî, *Usûl*, s. 290.

“Amr b. el-‘Âs, işaret ettiği görüşüyle sanki gayba, ince bir perdenin arkasından bakar gibiydi”⁹⁰ yorumunu yapmaktadır.

Ehl-i Sünnete göre Ali, tahkim meselesinde doğru hareket etmiştir. Hakemler, hal’ edilmesini gerektirecek bir sebep bulunmadığı halde onu hal’ etmiş; hakemlerden biri, diğerine hile yapmıştır.⁹¹ Hakemlerden Ebû Musa’nın hatası tek yönlü olup o da, kendi döneminde yaşayan insanların en faziletlisi olduğunu bildiği halde Ali’yi hal’ etmesidir. ‘Amr b. el-‘Âs’ın hatası ise iki yönlüdür. Birincisi Ali’yi hal’ etmesi, ikincisi hilafeti Muâviye’ye akdetmesidir.⁹² Bu konuda Mâturidîlerin görüşü de aynıdır: Neseî, “Arkadaşlarımız ve bütün Ehl-i Sünnet, tahkimde Ali’nin isabet ettiği görüşünü savunmuşlardır”⁹³ demektedir.

HARİCİLER

Ehl-i Sünnet, tahkimin kabulü üzerine Ali’den ayrılarak müstakil bir fırka haline gelen Haricîler hakkında daha katı görüşlere sahiptir: Bağdâdî’nin belirttiğine göre Ehl-i Sünnet; Nebi, haklarında “dinden çıkarlar” [mâriqûn] dediği; Ali, Osman, Âişe, Abdullah b. Abbas, Talha, Zübeyr ve tahkimden sonra Ali’ye uyan öteki kimseleri küfürle suçladıkları için, Nehrevan ehlinin “dinden çıkmış” olduklarını söylemişlerdir. Bunlar, müslümanlardan günah işleyen herkesi küfürle suçlamışlardır. Müslümanları ve Sahâbenin ileri gelenlerini küfürle suçlayan kimse kâfirdir, onlar değil...⁹⁴

Yukarıda Ali’nin kendileriyle savaştığı kişilerden kardeşleri olarak söz etmesinin, Talha ve Zübeyr’in kâfir sayılmayacağını delili olarak kabul edildiğinden bahsetmiştik. Ali’nin Haricîler için de benzer sözler söylediği nakledildiği halde, bazı âlimler onları bu müsamahadan mahrum bırakmışlardır.

Haricîlere karşı nispeten mutedil bir yaklaşım sergileyen Bâkîllânî, Ali’nin Cemel ehliyle, Şamlılarla ve Haricîlerle savaşmasına rağmen onları kâfir olarak görmediğini, kendilerine karşı isyan ettikleri için cemaate katılmalarını sağlamak üzere savaştığı din kardeşleri olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁹⁵

Yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız görüşlerin şekillenmesine yardım ederken, aynı zamanda onlarla birlikte geliştiğine inandığımız bazı yaklaşımlara, hadislere ve rivayetlere kısaca değinmenin, anlattıklarımızın anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünüyorum.

ASHÂBİN TARTIŞMA DIŞI TUTULMASI

Râşid Halifeler döneminde meydana gelen olaylar ele alındığında, -kendilerine uygun görülen konum nedeniyle- ashâbın tartışma dışı bırakıldığı, bu sebeple dönemi bağımsız ve herhangi bir kaygı taşımadan ele alıp incelemenin kültürle hesaplaşmayı gerektirdiği görülür. Ashâbın konumunun tartışmaya açık tutulmaması, onların siyasî hâdiselerdeki rollerini de tartışma dışı bırakmaktadır. Ashâb hakkında Ehl-i Sünnet ulemasının yaklaşımı açıktır: Onlar aleyhinde konuşmaktan sakınmak, Ehl-i Sünnet

⁹⁰ Eş’arî, *Makâlât*, I, 63.

⁹¹ Bağdâdî, *Fark*, s. 277.

⁹² Bağdâdî, *Usûl*, s. 292.

⁹³ Neseî, II, 891.

⁹⁴ Bağdâdî, *Fark*, s. 277; ayrıca bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 292.

⁹⁵ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s.556-557.

mezhebinin temel prensiplerindedir.⁹⁶ Allah, fazlı ve rahmetiyle Resûlullah'ın ashâbını, dalalete ve fıska girmeyi gerektirecek bir ihtilaftan korumuştur.⁹⁷ Hz. Peygamber, “*Ashâbım zikredildiği zaman dilinizi tutunuz*” buyurmuştur.⁹⁸ Ashâb, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in methine mazhar olduğuna göre onları “tenkit etme” anlamına gelebilecek ifadeler kullanmak zordur. Tarihî bir olayın tespit ve tasviri amacıyla yapılırsa da durum böyledir.

Ashâbın tamamına yönelik bazı koruma tedbirleri geliştirildiği gibi, ele aldığı dönem kâhramanları için Hz. Peygamber'e nispet edilen ve onlara gelebilecek eleştirileri savmaya imkan veren bazı rivayetler de dönemin anlaşılmasının önünde önemli bir engeldir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bazı sözleri, bağlamından koparılarak bu alanda kullanılabilir. Örneğin Cemal kâhramanları, Ali ya da Osman hakkında söylenen bazı sözler, bu kişilerin karıştığı olayları objektif olarak anlayıp incelemeye mani olabilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Neseî, Hz. Peygamber'in Ali'ye söylediği, “Biz vahiy için, sen ise tevili için savaşacaksın” sözünü, Ali'nin bütün eylemlerini bir bilgiye dayanarak ve şeriata muvafık olarak yaptığını delil olarak kullanır.⁹⁹

DÖRT HALİFENİN FAZİLET SIRALAMASI

Ehl-i Sünnet, Râşid Halifelerin hilafete geliş sıralarını genellikle fazilet sırası olarak da kabul ettiği için, -gerçekte meydana gelmiş olsa bile- Ali'nin ya da bir başkasının bu sıralamanın dışında bir talebinin meşru kabul edilmesi mümkün değildir. Sıralama, dört halifenin imametinin en önemli delilidir. Zira onları, Hz. Peygamber'in onlar için, “Asırların en hayırlısı, benim asırımdır” dediği ashâb seçmiştir.¹⁰⁰ Halifelerin sıralamasına Kur'an'dan¹⁰¹ delil getirenler de vardır.¹⁰²

Ehl-i Sünnet, en faziletli varken faziletlinin imametini genel olarak caiz görmekle birlikte Eş'arî, “İmamın, imamet şartlarında zamanının en faziletlisi olması gerekir. İmamet, kendisinden daha faziletli kimse bulunan kişi için akdedilemez. Eğer bir topluluk, imameti daha az faziletli olan bir kimse için akdederse, o kişi imamlardan değil sultanlardan olur” der. Bu sebeple dört halife hakkında, onların en faziletlisinin Ebû Bekr, ondan sonra Ömer, ondan sonra Osman, ondan sonra da Ali olduğunu söyler.¹⁰³

Bağdâdî'ye göre ashâbın en faziletli olanları dört halife, onlardan sonra Cennetle müjdelenenlerden geriye kalan altı kişi, sonra Bedir savaşına katılanlar, sonra Uhud savaşına katılanlar, sonra da Rıdvân bey'atına katılanlardır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Ebû Bekr ve Ömer'in diğer insanlardan daha üstün olduklarını söylemişler; ancak Ali ile Osman'dan hangisinin daha üstün olduğu hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Eş'arî,

⁹⁶ Bk. Neseî, II, 894.

⁹⁷ Neseî, II, 895.

⁹⁸ Neseî, II, 890.

⁹⁹ Neseî, II, 890.

¹⁰⁰ Bk. Bâkılânî, *İnsâf*, s. 107-111.

¹⁰¹ “Allah, içinizden inanın yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair söz vermiştir. Çünkü onlar Bana kulluk eder, hiçbir şeyi Bana ortak koşmazlar. Bundan sonra inkâr eden kimseler, işte onlar, artık yoldan çıkmış olanlardır” (Nâr 24/55).

¹⁰² Bk. Bâkılânî, *İnsâf*, s. 111.

¹⁰³ Bağdâdî, *Usûl*, s. 293.

Osman'ı öne çıkararak, daha az faziletlinin imametini reddetmek suretiyle tarihî olguyu fazilet sırası olarak kabul etmiştir. İbn Huzeyme (311/924) ve el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî, Ali'nin daha faziletli olduğunu savunurken; el-Kalânîsî (IV./X. yüzyıl başları), hangisinin daha faziletli olduğunu bilmediğini söyleyerek daha az faziletlinin imametini caiz görmüştür.¹⁰⁴

Mâtürîdîler, Hz. Peygamber'den ve bütün peygamberlerden sonra insanların en faziletlisinin Ebû Bekr, sonra Ömer, sonra Osman ve sonra Ali olduğu görüşündedirler.¹⁰⁵ Onlara göre nesepte, takvada, her şeyde en faziletli terk edilip faziletli olan halife tayin edilirse bunun imameti geçerlidir.¹⁰⁶

Faziletle alakalı yukarıdaki görüşleri kabul etmekle birlikte meselenin başka bir yönüne işaret eden âlimler de yok değildir. Cüveynî'ye göre Ehl-i Sünnetin [Eş'arilerin] büyük çoğunluğu, imamete asrının en faziletlisinin tayin edilmesi gerektiğini savunurlar. Ancak imamın seçiminde karmaşa veya fitne olması halinde, imamete layık olması kaydıyla daha az faziletli olanın seçilmesi caiz olur. Cüveynî, bunu katî bir mesele olarak görmediğini, daha az faziletlinin imametine karşı çıkanların dayandığı delillerin, sadece imamet konusu dışındaki -tenkit edilebilecek- âhâd haberler olduğunu ifade eder.¹⁰⁷ O, bazı imamların diğer bazılarından daha üstün olduğuna dair kesin deliller bulamadıklarını, aklın buna şahitlik etmediğini, faziletleri konusunda gelen haberlerin çelişkili olduğunu ve daha az üstün olanın imametini engellemekle üstünlüğün elde edilemeyeceğini söyledikten sonra, galip zanna göre Ebû Bekr'in insanlar arasında Resûlullah'tan sonra en faziletli olduğunu, ondan sonra Ömer'in faziletli olduğunu, Osman ve Ali hakkında ise görüş ayrılığı bulunduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Neseî de, "Faziletli kişinin kim olduğunu gerçekte Allah bilir. Fazilet, ictihad ve zann-ı galiple tespit edilir"¹⁰⁹ demekle birlikte mezhebinin kabul ettiği fazilet sırasını savunmak amacıyla birçok delil zikreder.

Ashâbın fazilet sırasıyla alakalı ileri sürülen delillerde bazen ayetleri zorlama yorumlara tabi tutma ve hadisleri bağlamından kopararak anlamlandırma şeklinde bazı delillerle karşılaşırız. Ayrıca çok sayıda zayıf ya da mevzu rivayetin bu bağlamda delil olarak kullanıldığını tespit etmek zor değildir. Örnek olması açısından Osman'ın faziletini ifade etmek üzere Pezdevî'nin, onun bir rekât namazda Kur'an'ı baştan sona hatmettiğini söylediğini¹¹⁰ ifade etmekle yetinelim.

Fazilet sıralamasında kişiler hakkında nakledilen hadislere, kişilerin müslüman olmalarındaki önceliklere, Hz. Peygamber'in damadı olup olmamalarına, katıldıkları savaşlara, cesaretlerine, İslam uğrunda yaptıkları harcamalara yer verilmektedir. Bütün bunlar, güzel ahlakî hasletler olarak değerlendirilebilirse de daha faziletli olduğu

¹⁰⁴ Bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 293, 304; ayrıca bk. Bağdâdî, *Fark*, s. 277; Neseî, II, 910. Kadınların fazileti konusunda da bazı görüşler ileri sürülmüştür. Fâtıma ile Âişe'den hangisinin üstün olduğuna dair görüş ayrılığı vardır. Bağdâdî şöyle der: "Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Su'lûkî ve oğlu Sehl b. Muhammed, Fâtıma'nın Âişe'den üstün olduğunu kabul ederler. Bu, üstadımız Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüne daha yakındır; Şâfi'i de bu görüşü savunmuştur... Biz de bu görüşü savunuyoruz" (Bağdâdî, *Usûl*, s. 306).

¹⁰⁵ Bk. Pezdevî, s. 277; Neseî, II, 896.

¹⁰⁶ Pezdevî, s. 270.

¹⁰⁷ Cüveynî, s. 430-431.

¹⁰⁸ Cüveynî, s. 431.

¹⁰⁹ Neseî, II, 835.

¹¹⁰ Pezdevî, s. 282.

söylenen kişi, yönetici olacağına göre bu açıdan başarılı olup olamayacağı üzerinde yeterince durulmamış; bir bakıma iyi dindar olan bir kişinin iyi yönetici olacağına hükmedilmiştir.

CENNETLE MÜJDELENEN ON SAHÂBÎ

Dönemin önemli siyasî kahramanları, Cennetle müjdelenerek adeta değerlendirme dışı bırakılmıştır. Hepsisi de Cennete gideceklerine göre yaptıklarında onların cezalandırılmasını gerektirecek bir durum yoktur. Bu anlayışa göre ümmetin en hayırlıları ashâbtır. Cennetle müjdelenen on sahâbînin en faziletlieleri ise dört râşid halifedir.¹¹¹ Neseî, “Olay nasıl meydana gelmiş olursa olsun, biliyoruz ki Ali, Talha ve Zübeyr Cennetle müjdelenen on kişi arasındadırlar. Âişe de yüksek bir konuma sahipti. Kim onları yermek amacıyla dilini uzatırsa o kişi dini hususunda yerilir; dalalet ve bidat üzere olduğuna hükmedilir. Allah bizi bundan korusun” demektedir.¹¹² Cennetle müjdelendikleri zikredilen sahâbîlerden¹¹³ Sa’îd b. Zeyd hariç, diğerlerinin ilk dönem İslâm toplumunun önderleri olarak siyasî gelişmelerde yer almaları dikkat çekmektedir. Bu durum hadisin, zikredilen siyasetçi ve yönetici sahâbîler etrafında bir koruma duvarı öreerek onları eleştirilerden korumak amacıyla ortaya atıldığı düşüncesini akla getirmektedir.

HALİFENİN KUREYŞİLİĞİ

Dönemin tartışılmasının önündeki engellerden biri de hilafetin Kureyş’e ait bir hak olarak görülmesidir. Bu anlayış, İslâm tarihinin ilk döneminin okunuşu üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İncelediğimiz Ehl-i Sünnet âlimleri, Kureyşliği imametin şartlarından birisi olarak kabul edip savunmaktadırlar.¹¹⁴ Bunun temel delillerinden biri Hz. Peygamber’in, “İmamlar Kureyş’tendir” hadisidir.¹¹⁵ İktidar hakkı Kureyş’e verilince her ne kadar Ali, imamette hak sahibi olduğunu söylese de, Kureyşlik şartını daha özel bir gruba veya aileye tahsis ettiği için, onun bu talebi göz ardı edilecektir.¹¹⁶

HİLAFETİN 30 YIL SÜRMEŞİ

Dönemin nesnel olarak ele alınmasının önündeki önemli engellerden biri de, “Hilafet benden sonra 30 senedir” hadisidir.¹¹⁷ Bu hadisle Râşid Halifelerin iktidarları, Hz. Peygamber’in sözüyle hilafet olarak meşrulaştığı için o dönemde meydana gelen hâdiseleri buna uygun değerlendirmek kaçınılmaz hale gelecektir: Dört halifenin hilafetlerine delil, Peygamber’in şu hadisidir: “Benden sonra hilafet 30 senedir, ondan sonra meliklikdir.”¹¹⁸ Hilafetin 30 sene süreceğine dair hadis, Ali’nin hilafetine delil olarak da kullanılmıştır. 30 sene, Ali’nin öldürüldüğü gün dolmuştur.¹¹⁹

¹¹¹ Bâkîllânî, *İnsâf*, s. 112.

¹¹² Neseî, II, 886.

¹¹³ Cennetle müjdelenenler, Ebû Bekr b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. el-Hattâb, Osman b. ‘Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû ‘Ubeyde b. el-Cerrâh, Talha b. ‘Ubeydullah, Zübeyr b. el-‘Avvâm, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. ‘Avf ve Sa’îd b. Zeyd’tir.

¹¹⁴ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 471-472; *İnsâf*, s. 113; Bağdâdî, *Fark*, s. 276; *Usûl*, s. 275, 277; Cüveynî, s. 426-427; Neseî, II, 828.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 276; Cüveynî, s. 427; Pezdevî, s. 263, 269-270; Neseî, II, 828.

¹¹⁶ Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 471.

¹¹⁷ Bk. Pezdevî, s. 267; Neseî, II, 875; Sübkî, s. 117.

¹¹⁸ Eş’arî, *İbâne*, s. 169; Pezdevî, s. 267.

¹¹⁹ Neseî, II, 881.

Ehl-i Sünnetin görüşlerini dayandırdığı bazı delillere değindikten sonra artık müelliflerimizin, tarihî hâdiseleri nasıl okuduklarına dair bazı genel tespitleri zikretmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Tespitlerimizi, sadece Ali dönemi için değil, diğer Râşid Halifeler için de geçerli kabul etmek için bir engel olmadığını söyleyebiliriz.

* * *

Dönemin sorunlarına dinî fırkaların, dinî bir perspektiften bakmalarında tuhafılık yoktur. Hakkında konuşulan kişilerin değerlendirmeler neticesinde günahkâr sayılabilmeleri ya da tekfir edilebilmeleri ihtimali, mezhep âlimlerinin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Döneme tarihçi gözüyle değil, dinî bir fırkanın taraftarı olarak bakıldığında, dahası diğer fırkaların görüşlerini eleştirme amacı güdüldüğünde tarafsız kalmak imkânsız hale gelmektedir. Doğal olarak bu durumda Aîşe, Talha, Zübeyr ve onlara uyanlarla Muâviye ve adamlarının kâfir olduğunu savunan Rafizîlere cevap sadedinde, sözü edilen savaşlarda bulunmalarına mazeretleri sürülecek ya da kâfir olmadıklarına dair bazı deliller gösterilecektir.¹²⁰

Müelliflerimizin, Ehl-i Sünnetin imamet anlayışını ortaya koyarken tarihî hâdiseleri, kendi mezhebî anlayışlarına uygun bir şekilde ortaya koymaları kaçınılmaz bir durumdur. Bu sebeple -yukarıda yer yer değindiğimiz gibi- bir tarihçi için çok önemli görülebilen bir olay ya da gelişme, müelliflerimiz tarafından değinilmeden geçilmiş olabilir. Çeşitli sebeplerle rivayetleri tahrif ederek tarihin mecrasını farklı göstermek mümkün olabildiği gibi, olayları eksik veya bazı yönlerini ihmal ederek anlatmak da gerçeği yansıtmayan bir tablonun ortaya çıkmasına sebep olabilir. Örneğin Ali'nin Ebû Bekr'e bey'at ettiği doğru olmakla birlikte, onun liderlik beklentisi içinde olduğu ve beklentilerinin karşılanmadığı da bir gerçektir. Sonuca dikkat çekilerek diğer gelişmeler ihmal edilirse hâdiselerin isabetli bir şekilde çözümlenmesi mümkün olmaz.

Kitaplarımızda hemen göze çarpan önemli bir özellik, müelliflerimizin diğer mezhep mensuplarına cevap verme gayreti içinde olduklarıdır. Bu çerçevede ashâb hakkında ileri sürülen muhalif mezhep mensuplarına ait -âlimlerimize göre- aşırı görüş ve iddiaları reddetmek için açıklamalar yapıldığını¹²¹ müşahede ediyoruz. Bu durumun mezhebin oluşum süreciyle ve ortaya çıkan aşırı görüşleri törpüleme misyonu ile ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı müelliflerimizin meselelere bakış açılarında tarihî hâdiseleri doğru bir şekilde yorumlama amacından ziyade başta Şîa, Haricîler ve Mu'tezile olmak üzere diğer fırkaların iddialarına cevap verme kaygısının kendini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Ehl-i Sünnette, Râşid Halifeler dönemindeki tarihî gelişmeleri vuku bulduğu haliyle meşrulaştırma ve tarihi, bu minval üzere okuma anlayışı kendisini gösterir. Ancak bu yaklaşımdan Emevîler yararlanamamıştır. Onlara gelindiğinde durum farklılaşmakta, iktidarları ısırcı bir saltanata dönüşmektedir. Bu anlayışın gelişmesinde mezhebin, Abbasîler döneminde kurumsallaşmasının etkili olması muhtemeldir.

İncelediğimiz kitaplarda, savunulan görüşler delillendirilmeye çalışılırken bazen uzak ilgilerin kurulduğu, zaman zaman zorlama deliller gösterildiği müşahade edilmektedir. Deliller, savunmacı bir yaklaşımın ürünü olduğu için bazen mantıkî tutarlılığın ihmal edildiği de gözlemlenmektedir. Örneğin Sahâbi ya da aşere-i

¹²⁰ Bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 290.

¹²¹ Örnek için bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 486-487.

mübeşşereden olduğu için Ali'nin Ebû Bekr'e geç bey'at etmiş olabileceğine ihtimal verilmezken, aynı konuma sahip Talha ve Zübeyr'in Cemel'de bulunmaları aynı delillerle savunulamayacağından, başka deliller ortaya konmuştur. Rivayetlerin kullanımında tutarlılık probleminin yanı sıra bazen bir şahıs ya da olay için savunulan görüşün bir başkası için terk edildiğini müşahede etmek mümkündür.

Öte yandan diğer fırka mensupları, zayıf ve uydurma deliller kullanmakla itham edilirken, benzer delillerin müelliflerimiz tarafından rahatlıkla kullanıldığı gözlemlenmektedir. Ayrıca müelliflerimizin rivayetleri kullanırken, tutarlı bir yöntem geliştirmedikleri, kendi görüşlerine uygun olan rivayetleri, zayıf olup olmadıklarına bakmadan kitaplarına aldıkları, farklı ve birbirine tezat rivayetleri değerlendirme yolunu tercih etmedikleri görülmektedir.

Bazı eserlerini incelediğimiz Ehl-i Sünnet âlimlerinin, ashâba yönelik eleştirileri reddedip Emevîler dönemine kadar geçen tarihî süreci ve otoriteyi meşrulaştırarak kabul eden bir düşünceden hareketle görüşlerini oluşturduklarını gördük. Âlimler arasında bazı görüş farklılıkları olduğunu göz önünde bulundurmak kaydıyla bu görüşleri topluca şöyle zikredebiliriz:

Ebû Bekr, meşru yollarla ve ümmetin icmasıyla hilafete gelmiştir. Ali, baştan itibaren ona tâbi olmuş ve hilafetini tanımıştır. Ali'nin halife olmak istediğine ve Ebû Bekr'e kızgınlığından dolayı ona bey'atı geciktirdiğine dair anlatılanlar doğru değildir ya da Ali'nin bey'at etmek istememesinden kaynaklanan bir gecikme olmamıştır.

Ömer de Ebû Bekr gibi ümmetin büyük bir desteğiyle halife olmuştur. Ebû Bekr, ashâbın ileri gelenlerinden bazısına danışarak onu hilafet için vasiyet etmiştir.

Osman, Ömer'in tayin ettiği şûra üyeleri arasından, Ali'nin de kabul ettiği şartlarla, Abdurrahman b. 'Avf tarafından belirlenmiş; Ali de bu tercihe rıza göstermiştir. Ali, Osman döneminde meydana gelen karışıklıklara katılmamış; hiçbir şekilde asilere destek olmamıştır.

Osman'ın bir grup asi tarafından öldürülmesinden sonra Ali, Medinelilerin bey'atıyla halife olmuştur. Ona bey'at etmeyen bazı sahâbilerin amacı, fitneden uzak durmaktı; ancak onların bey'at etmemesi ve Talha ile Zübeyr'in daha sonra - Medine'de Ali'ye baskı altında bey'at ettiklerini söyleyerek- bey'atlarını bozmaları Ali'nin hilafetine zarar vermez.

Cemel savaşında Ali haklı kabul edilmekte, ona karşı savaşan Âişe, Talha ve Zübeyr'in tutumları hakkında farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bazı âlimler, yaptıklarını ictihad olarak değerlendirirken, kimi âlimler ise ictihadlarında hatalı olduklarını söylemektedirler. Bununla birlikte fâsık olarak nitelendirilemezler; çünkü Ali'ye iyi niyetle karşı çıkmışlardı. Ayrıca bazı âlimler, üçünün de yaptıklarından dolayı pişmanlık izhar ettiklerini söylerler.

Muâviye, meşru halife olan Ali'ye karşı savaşmıştır. Bununla birlikte ictihadında hata edip etmediği ve asi olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir.

Özetlediğimiz görüşlerin ortaya çıkmasında, Ehl-i Sünnetin tarih okuma biçimini şekillendiren ya da bu süreçte ortaya çıkıp gelişen bazı delillerin kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu deliller, müelliflerimizin yaşadıkları döneme kadar şekillenmiş durumdadır. Bunların en önemlileri ashâbın, -adil oldukları gerekçesiyle- tartışma dışı bırakılması, dönemin kahramanları hakkında Hz. Peygamber'e nispet edilen genellikle övücü ifadeler, tarihî sıralamayı meşrulaştıran fazilet anlayışı,

dönemin en önemli siyasî aktörlerini Cennetle müjdeleyen, imametin Kureyş'e ait bir hak olduğuna ve hilafetin 30 yıl süreceğine dair hadisler gelmektedir.

Hâdiselerin anlatımında, savunmacı bir tutum takınıldığını, dinî değerlerin zarar görebileceği kaygısı duyulduğunu ve diğer mezhep mensuplarına cevap verme amacının öne çıktığını görüyoruz. Öyle anlaşılıyor ki bu durum, müelliflerimizin görüşlerinde zaman zaman tutarsızlıklara düşmelerinin önemli nedenlerinden biridir.

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnetin Râşid Halifeler dönemini, zaman içinde oluşturulan çerçevenin dışına çıkmayacak şekilde okuduğunu, bir bakıma tarihi mezhebin inanç prensipleri doğrultusunda tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnetin ve diğer mezheplerin kaynakları üzerinde yapılacak yeni çalışmalarla, özellikle müelliflerimizin tarihe bakışının nasıl bir gelişme gösterdiğini daha iyi öğrenebileceğiz.

EHL-İ SÜNNET DÜŞÜNÇESİNDE DEVLET ANLAYIŞI: MÂVERDÎ ÖRNEĞİ

Ömer MENEKŞE*

STATE UNDERSTANDING IN THE AHL SUNNAH THEORY: MAWARDI EXAMPLE

The state was indispensable part of the communities' life since the first periods of history and till now.

Though, some dealt with the state fact, through historical process, from sociologic perspective, others qualified it as an administrative organization due to the difference between the governing and the governed. Also some scholars specified the state, from a legal point of a view, as an abstract entity due to its sovereign and private affair qualifications. Thus, different approaches came into being according to underlined qualification of the state.

In this study, we tried to deal with the state understanding of Mawardi and his different approaches about his demonstrate the social, cultural and political accumulation of the mentioned period. In addition we tried to evaluate the mentioned his views with regard to the objective of the state's actuality, the method of effective administration, the basic characteristics which had to be found in the head of state and the relation between state and community.

GİRİŞ

Devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana toplumlar için vazgeçilmez bir kurum olmuştur. Devletin varlığı, kamu düzenini sağlama, birlik ve dirlik içinde yaşama gibi hayatî ve sosyal bir temele sahiptir.

Devletin tanımı konusunda birbirinden farklı birçok görüş öne sürülmüştür. Öyle ki, tarihsel süreç içerisinde devlet olgusunu sosyolojik bir bakış açısıyla ele alanlar, onun yöneten- yönetilen farklılaşması ile oluşmuş bir yönetsel organizasyon olduğunu belirtmişler, hukukî bakış açısı ile değerlendirenler de devletin egemenlik ve şahsiyet vasıflarını haiz soyut bir varlık olduğunu söylemişler, devletin ön plana çıkarılan niteliğine göre farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.¹

Devlet tanımındaki farklılıklar, bazı müelliflerin devleti kudret ve faziletin kaynağı olan "sihirli bir organizma" olarak nitelemelerine, bazılarının da onu, "heyûlât

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Dairesi Derleme ve Yayın Şube Müdürü. omenekse@diyanet.gov.tr

¹ Poggi, Gionfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 102; Akipek, Ö.İlhan, *Devletler Hukuku*, Ankara, ts, II, 12; Gözübüyük, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 1998, s.12.Devletin tanımı ve mahiyeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aydın, Hakkı, "İslâm Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniyye İlişkisi", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, V/2, Sivas, 2001, s.66.

bir varlık” ve “hükümî şahsiyet” olarak görmelerine, bazılarının da devleti belli sınırlar (ülke) içindeki insan topluluğuna (millet) ait teşkilatlanmış siyasî egemenliğin adı olarak tanımlamalarına yol açmıştır.²

Devleti tanımlamaya yönelik çabaların ortak amacı, devletin mahiyetini ortaya koyabilmektir. Devlet her şeyden önce soyut bir kavramdır ve devlet fikrinin oluşumu iktidarın kurumsallaşması ile ilgilidir.³

Her toplum kendi tarihî ve sosyal şartlarına özgü bir siyasal iktidar modelini ortaya koymuştur. Bu bağlamda devlet örgütlenmesinin İslâm tarihi içerisindeki seyrini kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretini takip eden dönemde kendine has şartlarla Medine’deki müslüman olan ve olmayan bütün unsurların benimsediği siyasî-hukukî bir belge kaleme alınmış, dinin öngördüğü ilke ve hedeflerle uyumlu bir siyasî yapı oluşturularak Medine toplumu siyasî otorite altına alınmış ve siyasî teşkilatlanma hızlanarak ilk İslâm devletinin ortaya çıkması sağlanmıştır.⁴

Gerek bu dönem ve gerekse siyasî yapılanmanın daha da geliştiği Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, İslâm toplumlarının devlet, yönetim ve siyasal egemenlikle ilgili telakkilerinin temelini oluşturan ideal bir model ve örnek olarak anılmıştır.

Emevîler ve Abbasîler dönemiyle birlikte devletin tam anlamıyla müesseseleştiği, devrin şartları, kültür ve gelenekleri istikametinde belli bir yapı kazandığı görülür. Ancak bu iki hanedanın iktidarlara döneminde sergilenen yönetim tarzı, siyasal iktidara karşı gösterilen direnç ve isyanlar İslâm siyasî düşünce tarihi içinde önemli bir yer tutar.⁵

İslâm’da hükümet ve devletin siyasî nizamı meselesi önce felsefeciler ve kelâmcılar, sonra da hukukçular tarafından tartışılmıştır.⁶ İslâm felsefesindeki siyaset teorileri pratik ihtiyaçlarla ilişkili olmaktan ziyade kökü antik Yunan felsefesine kadar uzanan felsefî idealizmin örnekleri görünümündedir. Ancak özellikle Fârâbî’den (ö.339/950) itibaren İslâm kültür tarihi bakımından büyük değer taşıyan, oldukça özgün bir siyaset felsefesi geliştirilmiş, dar anlamda hakları paylaştıran, sosyal birliği koruyan, sorumlulukları düzenleyen cismanî bir yönetim sayılan siyaset, toplumdaki herkesin manevî gelişmesini sağlayıcı bütün imkânları araştıran bir disiplin olarak da görülmüştür.⁷

Bunun yanı sıra İslâm’ın ilk asırlarında yaşanan üzücü olayların kendilerini farklı ve ütöpik bir imamet anlayışına götürdüğü gözlemlenen Şîa’nın, devlet başkanının tayinini itikadî bir konu olarak ele alması sebebiyle, kelâm ilminde de

² Başgil, Ali Fuad, “Devlet Nedir”, İÜHFİM, XII/4, İstanbul 1946, s. 981. Ayrıca devlet kelimesinin siyasî kavram haline gelmesi ile ilgili safhalar için bkz. Davudoğlu, Ahmed, “Devlet”, *DİA.*, IX, 235.

³ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1992, s. 35.

⁴ Anayasa metni için bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, (nşr. Mustafa es-Sekka v. dğr.) Kahire 1375/1955, II, 501-504; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (trc. S. Tuğ) İstanbul 1980, I, 220-228; Tuğ, Salih, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İst.1969, s.17-48.

⁵ Davudoğlu, agmd., *DİA*, IX, 237; Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Konya 2004, s. 19 vd.

⁶ Bensâid, Sâid, “et-Tefkîru’s-Siyâsî inde Ebi’l-Hasan el-Mâverdi”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Adâb ve’l-Ulûmi’l-İnsaniyye*, I/1, Fas 1978, s. 257-258.

⁷ Farabî, *Ârâ’ü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, Beyrut 1985, s. 37-60, 87-107, 120-137; Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Mücahid, Huriye Tefvik, *Farabî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, (trc. V. Akyüz) İstanbul 1995.

siyasetle ilgili bazı konulara yer verilmiştir.⁸

Siyasetnâme türünde ortaya konan eserlerde de devlet anlayışı, hukukî idealizmin ötesinde objektif tarihi gelenek ve tecrübeler birikimine dayanan bir müessese olarak sunulmuştur.⁹

İslâm hukuku alanında kaleme alınan eserlerde ve özellikle “el-Ahkâmü’s-Sultâniyye” ve “es-Siyasetü’ş-Şer’iyye” türünde yazılan kitaplarda yer alan ifadeler, müslüman alimlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme Kur’an ve Sünnet’e dayanan bir siyaset ve devlet teorisi geliştirme çabaları olarak değerlendirilebilir.¹⁰ Bunun içinde krallık, şeflik ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin “ehlü’l-hal ve’l-akd” denilen bir kurul tarafından seçilmesi, halkın biatının alınması, dinî kuralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ferdî olarak Allah’a karşı sorumluluk taşıması yanında görevi sebebiyle Müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması kamu hukuku tarihi ve doktrini açısından önem arz etmektedir.

Biz de ehli sünnet siyasi düşüncesini temsil eden ve ortaya koyduğu görüşlerle devrin sosyal, kültürel ve siyasal birikimlerini yansıtan Mâverdî’nin (ö.450/1058) devlet anlayışını ele alacak, Onun devletin varlık gayesi, etkin bir yönetimin nasıl olacağı, devlet başkanında bulunması gereken temel özelliklerin neler olduğu, devlet-toplum ilişkisi üzerindeki görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız

MÂVERDÎ’DE DEVLET ANLAYIŞI

Müslüman toplumlar, devlet olgusu ile çok erken dönemde tanışmışlardır. Bu tanışıklık, fiilî bir durumun sonucu olmayı aşan teorik bir ilgiyi de içermiştir. Devlet kavramını, kendi kültürel kodları içerisinde tanımlama noktasında günümüz Müslüman toplumları da benzer bir ilgiye sahiptir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanların karşılaştıkları ilk sorunun yönetim olması, konu üzerinde çeşitli görüşlerin erken dönemde ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Farklı mezhepler tarafından, bazen yönetimle ilgili bazen de siyasal tercihlerden beslenen kelâmî görüşler niteliğinde sürdürülen tartışmalar, hicrî 4. ve 5. yüzyıla gelindiğinde teorik bakımdan en gelişmiş ürünlerini vermiştir. Özellikle devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumunun devlet başkanı olduğu dönemlerde, devlet merkezli tartışmalar “imamet” kavramı ekseninde yapılmıştır.

İmamet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyasi mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşruiyeti tartışılmış, bunu halifenin ne gibi nitelikler taşıması

⁸ Örnek olarak bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd) Kahire 1937, s. 251-261; Bâkullânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 164-239; Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, (nşr. Claude Salame), Dimeşk, 1993, II, 828-848; Fahreddin er-Râzî, *Kitabü’l-Erbain fî Usûli’l-Dîn*, Kahire 1986, II, 255-320.

⁹ Örnek olarak bkz. Nizâmü’l-Mülk, *Siyasetnâme*, (trc. N. Bayburtlugil) İstanbul 1997; Gazzâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, Kahire 1277/1860; Ebü’n-Necib es-Sühreverdî, *Nehcü’s-Sülûk fî Siyaseti’l-Mülûk*, İstanbul 1974.

¹⁰ Örnek olarak bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Beyrut 1405/1985; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, (nşr. Muhammed Hamid el-Fikî) Beyrut 1403/1983; İbn Teymiyye, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye*, Beyrut 1988.

gerektiği şeklindeki sorular takip etmiştir. Emevîlerden sonra Abbasîlerin hilafete geçmesi ile de Şîa merkezli imamet tartışmaları daha da alevlenmiş ve ilk defa Şîi muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmıştır. Bunu Sünnî görüşün Şîi iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserler takip etmiştir.¹¹

Şîa, Hz. Ali-Fâtîma soyundan gelenlerin, Ehl-i Sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbasî halifelerinin meşrû devlet başkanı sayılmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Başlangıçta geniş bir toplum desteğine sahip bulunan Şîa, siyasî mücadelenin şiddetiyle giderek özellikle imamın tayin şekli, imamda bulunması gereken nitelikler ve ilk üç halifeye yönelik suçlamalardan ötürü Sünnî çevrelerdeki desteğini kaybetmiştir.

Şîa'nın önce Emevîler'e yönelik başlattığı, ardından Abbasîler'e karşı sürdürdüğü muhalefet hareketinin teorik zemini olarak ortaya koyduğu imamet anlayışı hep aynı çizgiyi takip etmemiş, zaman içerisinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiş, hatta imamet netice itibariyle İmamiyye inancının temel ilkelerinden biri haline gelmiştir.¹²

Sünnî hilafet teorisi ise dört halife döneminde oluşan yönetim teamüllerine dayanmayı esas aldığından hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini sonuna kadar korumuştur. Ancak bu teori de zaman içerisinde belli bir evrim geçirmiş, aynı anda iki halifenin bulunabilmesi, halifenin müctehid olmasının bir ideal olarak aranması, Kureyş kabilesine aidiyetinin farklı yorumlanması gibi bir taraftan siyasî gerçeklikle daha uyumlu bir noktaya gelirken diğer taraftan da dört halife döneminin bazı uygulamaları, sonraki dönemin tatbikatına meşruiyet kazandıracak biçimde yorumlanmıştır.¹³

Ehl-i sünnet hukukçularından Mâverdî de siyasî düşüncesini, saadet asrının özlemiyle kusursuz adaleti tesis edecek müstakbel kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasî bunalım döneminde ortaya koymuştur. Bu sebeple ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan bir hilafet nazariyesi geliştirerek din, ırk, dil ve kültürleri farklı insanları bünyesinde barındıran İslâm devletinin birliğini ve bekasını korumaya çalışmıştır.¹⁴

Mâverdî, halifeyi en azından teoride iktidarın kendisine doğrudan Allah tarafından değil, delegeler vasıtasıyla verilen seçilmiş ve bir takım hukukî sorumluluklarla çevrili bir icraatçı olarak görür.¹⁵

Mâverdî'ye göre siyasal iktidar, Nebi'nin (s.a) misyonuna bağlı bir liderliği ifade etmekte, Peygamber'e vekillik ve müslümanlara niyabet (naiplik) anlamlarını içermektedir. Teorik olarak halifenin sahip olduğu konum "nübüvete halef" (hilafetü'n-nübüvve) olmaktadır. Onun imama yüklediği "hilafetü'n-nübüvve" misyonu,

¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 245-259; Aydın, M. Akif, "İmamet", *DİA.*, XXII, s. 204.

¹² Öz, Mustafa – İlhan, Avni, "İmamet", *DİA.*, XXII, 202; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Karaman, Hayrettin, "Şîada İmamlık ve Velayet-i Fakih Anlayışı", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1988; II, 731-743; Onat, Hasan, " Şîi İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992, s. 89-110; Demir, İshak, "İsnâ Aşeriyye'de İmanın Otoritesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, Samsun 2003, s. 109-125.

¹³ Aydın, "İmamet", *DİA.*, XXII, s. 204; Yaman, age., s. 25-28

¹⁴ Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA.*, XXVIII, s. 181-182.

¹⁵ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 6.

dinin korunup yayılması ve İslâm toplumunun yönetimini içermektedir.¹⁶

O, imamın Allah'ın değil, Hz. Peygamber'in halifesi olduğu fikrini savunurken hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisi ve Şiiilerin imamet doktrininde yer alan yanılmaz kanun koyucu (masum imam) beklentisini dışlamaktadır.

Mâverdî'nin devlet anlayışı, önemli ölçüde başta Raşid Halifeler dönemi olmak üzere tarihî uygulamalara dayanmaktadır. Ancak teorisine kaynaklık eden uygulamaların birçoğunun yaşandığı dönemde fiilî olarak yürürlükten kalkması, Abbasî hilafetini savunmasına rağmen fiilî olarak emirliklerin hakimiyeti¹⁷ ve devlet yapısında merkezî idare aleyhinde meydana gelen değişimlerin farkında olmasına rağmen Mâverdî, başta "el-Ahkâmü's-Sultaniyye" olmak üzere eserlerine ruh veren ideali, bunları yazdığı tarihten yüzelli yıl öncesinden devşirmiştir. Eserlerine günün sorunlarından bazılarını yansıtmışsa da tasvirlerinin esasını gerçek bir merkezî hükümetin görev yaptığı dönemlerden süzüp çıkarmıştır.¹⁸

Carl Brockelmann (ö.1956) ve Jean Sauvaget(ö.1950), Alfred Von Kremer (ö.1889) gibi şarkiyatçılar, Mâverdî'nin günlük hayatın gerçeklerinden kopuk ideal ve hatta ütöpik bir islahat tasarısı ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Bu cümleden olarak Brockelmann, Mâverdî'nin "Amme hukukuna ait meseleleri zamanın siyasal şartlarını nazar-ı itibara almaksızın mütalaa ettiğini"¹⁹ iddia etmiş, C. Jean Sauvaget, onun "kaynakların bildirdikleri ile çelişki içerisinde ve tamamen teorik mahiyette"²⁰ bir çalışma yaptığını belirtmiştir. Von Kremer ise Mâverdî'nin devrin siyasî şartlarını göz ardı ederek eserlerini yazdığı şeklinde mutlak bir görüş ortaya atmıştır.²¹

Konuya içeriden bakan Haroon Khan Sherwani (Harun Han Şirvânî) de Mâverdî'nin daima geriye, geçmiş zamanların harikuladeliğine bakarak kendi yaşadığı dönemden uzaklaşıp gözlerinin önünde cereyan eden değişiklikleri bile göremediğini belirtir ve Mâverdî'yi akademik ve idealist olarak niteler.²²

Mâverdî'yi idealist bir teorisyen olarak kabul eden bu araştırmacılar karşısında onu realist bir düşünür olarak gören araştırmacılar da vardır. Hamilton Gibb (ö.1971), Mâverdî'nin görüşlerini, yaşadığı dönemden soyutlayan önceki yaklaşımlardan farklı olarak sosyo-politik şartlarla bağlantılı olarak işlemiştir.²³

Erwin I. J. Rosenthal de Mâverdî'nin görüşlerini siyasal faaliyetleri ve yaşadığı dönem bağlamında incelemiş, Gibb'in temel yaklaşımını benimseyerek onun halife ile emir arasındaki yetki paylaşımının teorisini yapmaya çalıştığını savunmuş, görüşlerinin yaşadığı dönem ile bağlantısını açıklamaya çalışmıştır.²⁴

¹⁶ Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Divân İlmi Araştırma Dergisi*, sy. 17, 2004/2, s. 236-237; *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 50, 77. Mâverdî'nin düşüncesinde siyasal iktidarın meşruiyet temeli olarak görülen "nübüvve hâlef" kavramı konusunda geniş bilgi için bkz. Birsin, Mehmet, *Mâverdî'nin Devlet Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 231-242.

¹⁷ Mesudî, *Mürücü'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, Beyrut 1986, IV, 343, 434; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (nşr. C.J.Tornberg), Beyrut 1966;VII, 74-75, 96-98, 232.

¹⁸ Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahor 1970, s.123.

¹⁹ Brockelmann, C, "Mawardî", *IE²*, Leiden 1991,VI, 869.

²⁰ Sauvaget, J., *Introduction a l'histoire de l'orient musulman*, Paris 1943, s. 89'dan naklen Birsin, *age.*, s. 37

²¹ Little, P., "el-Ahkâmü's-Sultâniyyeye Yeni Bir Bakış", (trc. A.T.Yüksel), *İstem*, sy.3, Konya 2004, s. 192.

²² Sherwani, *age.*, s. 111-112.

²³ Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton 1982, s. 151-153.

²⁴ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, s.27-28. Mâverdî'nin idealist bir yöntemle

İslâm siyasî düşüncesi konusunda görüşler ileri süren M. Rükniiddin Hassan da, Mâverdi'nin hilafeti, devrinin bir siyasî gerçeği olarak gördüğünü, dolayısıyla onun devlet teorisinde, sultanın işgal ettiği yerin o günlerin siyasî düzeninde bilfiil bulunduğu noktadan çok farklı olduğunu belirtir ve onun halifenin sultan üzerindeki meşrû üstünlüğünü anlatmak için "emîr-i müstevlî" tabirini kullanarak sultanı gâsıp bir yönetici olarak gördüğüne ve bir anlamda onu halife tarafından tayin edilen diğer eyalet valilerinin seviyesine indirdiğine işaret eder. Netice olarak Mâverdi'nin halkın gerçekte Abbasi halifesinin değil, bağımsız sultanın kontrolünde yaşadığı gerçeğini göz ardı ettiğini, halkı Halife'nin hâlâ otoritenin gerçek kaynağı olduğuna inandırmaya çalıştığını belirtir.²⁵

Gerçekte Mâverdi'nin halife merkezli bir hukuk devleti tasarlayan formülasyonunda, ümmetin bilgili, seçkin ve toplumda saygınlığı olan temsilcilerinden oluşan seçici kurulun (ehlü'l-hal ve'l-akd) "icab"ı ve halife adayının gönüllü "kabul"ü ile onu bir nevî genel seçim demek olan halkın onayının (biat) izlediği, seçimle işbaşına gelen bir halife vardır. Mâverdi bu tasarısıyla halifeyi ümmetin maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü kılarak ve aşkın otorite konumuna yerleştirerek devlet gücünü elinde bulunduranların ağır sorumluluğuna vurgu yapmakta, bu gücün adil ve kamu yararına uygun kullanılması gerektiğine dikkat çekmektedir.²⁶

Mâverdi, devrinde emirlerin fiilî ve halifenin simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenerek imamın hükümlerinin tanınması ve şeriatın uygulanması şartıyla gâsıp yoluyla emirliği (imâretü'l-istilâ') zaruret kaidesi gereğince benimsemekle²⁷ aslında gâsıp emirleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Bu düzende her ne kadar şartları ve hükümleri bakımından genel teamülden sapma varsa da bir idarenin eyaletini zorla ele geçiren emîrin bölgenin yönetimine yetkili kılınmasıyla otoriteye itaatin, ümmetin birliğinin, kamunun menfaatinin, tayinlerin meşruiyetinin ve dinî ahkâmın muhafazası mümkün olabilmektedir. Gâsıp emîr seçilme şartlarını taşıyorsa, halifenin yetkilendirmesiyle geçerli tasarruflarda bulunabilir. Eğer şartların bazısını taşıyamıyorsa, halife otoritesini sağlamak, muhalefet ve direnişi önlemek için ya kendisini doğrudan tanır veya onun yanına bu şartların hepsine sahip bir yardımcı tayin eder.²⁸ Buna karşılık devlet erkânından biri halifenin tasarruflarını kısıtlar ve yürütme erkini üstlenir de dinî ahkâma ve adaletin gereğine uymazsa halife güç sahiplerinden yardım alarak onu düşürmelidir.

Ayrıca eğer halife düşmana veya isyankâr Müslümanların, iç isyan çıkaranların eline esir düşerse hilafetin tebaa üzerindeki hakları gereği ümmet tarafından kurtarılması gerekir. Bu mümkün değilse yerine başkası seçilir.²⁹ Çünkü imamın şahsı değil, iktidarın mevcudiyeti ve hukuken üstünlüğü esastır; halife hacr altında bile olsa devlet yürür, kanunlar ve şeriat geçerliliğini korur. Yani hükümet şahsî değildir; devlet başkanı kendine bazı özel haklar veya belli ayrıcalıklar tanımamalıdır.³⁰

→ →

devlet kavramını incelediğine dair örnekler için bkz. Birsin, *age.*, s. 38-41.

²⁵ Hassan, M. Rükniiddin, "Nizam al- Mulk Tusî", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, s. 753.

²⁶ Kallek, "Mâverdi'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", s. 237-238.

²⁷ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 44.

²⁸ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 45-46.

²⁹ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 27-29.

³⁰ Âşûr, Saïd Abdülfettah, "el-Âhkâmü's-Sultâniyye li'l-Mâverdi", *Türasü'l-İnsaniyye*, Kahire 1971, V, 24-25.

Mâverdî yazdığı eserlerde devrin siyasî görüşünü yansıtmış, devlet kavramı üzerinde durarak devletin varlık gayesini, etkin yönetim biçimini, toplum düzeninin sağlanmasına yönelik kamu düzeni ve adaleti, devlet başkanında bulunması gereken temel özellikleri yansıtmış ve ortaya koyduğu görüşler, kendisinden sonraki çalışmalara rehberlik etmiştir.

Şimdi Mâverdî'nin devlet anlayışını temel başlıklar altında ele alalım:

I. DEVLETİN VARLIK GAYESİ

Hukukun toplumsal hayata aktarılması ve kamu düzeninin sağlanması açısından devletin varlığı kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Mâverdî, devletin varlık gayesini, imametini tanımlarken oldukça öz bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre imametini varlık gayesi, "dini korumak ve toplumu siyaset etmek (idaresini üstlenmek, kamu yararı) tir."³¹

Mâverdî, dinî ve dünyevî maslahatların korunup geliştirilmesini devletin varlığını gerekli kılan temel amaçlar olarak görmektedir.³²

II. DEVLET BAŞKANLIĞI

İslâm hukukçuları, devlet başkanlığını "siyaset-i dünya ve hıfz-ı din" için Peygambere halef olma şeklinde tanımlamaktadır.³³

Devlet başkanlığı ehli- sünnet teorisinde daha çok "hilafet", Şîa doktrininde de "imamet" terimleriyle ifade edilir.Şiiler de hilafet terimini kullanırlar, fakat bununla meşrû devlet başkanı *de jure* değil, iktidarı fiilen elinde bulunduran *de facto* devlet başkanını kastederler.³⁴

Devlet başkanını ifade etmek için daha çok halife terimini kullanan Mâverdî'ye göre devlet, toplumdaki en üst iktidarı temsil etmektedir.³⁵ Ona göre devlet başkanlığı kurumuyla kastedilen de esasında devletin bizzat kendisidir. O, bu kurumun gerekliliğinin yanı sıra devlet başkanını belirlemenin yolları, kendisinde aranan nitelikler ve devlet başkanının yetki ve görevleri üzerinde de durmuştur.

A- Devlet Başkanında Aranan Nitelikler

Mâverdî, İslâm toplumunun siyasî ve idarî işlerinin yürütülmesi, her türlü ihtiyaçlarının giderilmesi için devlet başkanlığının gerekliliğine değinir ve devlet başkanlığının sadece insanların müşterek hayatının gelişmesine yardım eden sosyal bir organizasyon olduğunu ifade eder.³⁶

Mâverdî, devlet başkanının seçilme şekliyle meşgul olduğu kadar, belki de ondan daha fazla devlet başkanında bulunması gereken niteliklerle ilgilenmiştir. Çünkü devletin mevcudiyetinin asıl hedefi insanları en iyi tarzda yönetmek ve temel hak ve hürriyetleri korumak ve hukuku kaim kılmaktır. Ona göre bir devlet başkanında bulunması gereken temel nitelikler; etkin bir yönetim sergilemesi, kamu düzeni ve adaleti sağlama, ahlâkî erdeme sahip olmasıdır.

³¹ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 29.

³² Mâverdî'ye göre devletin gayesi ve görevleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Birsin, age.,s. 107-151.

³³ es-Senhûrî, Abdürrezzak , *Fıkhü'l-Hilafe ve Tetavvürühâ*, Kahire 1989, s. 83; Musa, Muhammed Yusuf, *Nizâmü'l-Hükem fi'l-İslâm*, Kahire ts., s. 10-11.

³⁴ er-Reyyis, M. Ziyaüddin, *en-Nazâriyyetü's-Siyasiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1979, s. 119-120. Avci, Casim, "Hilafet" *DLA*, XVII, 539.

³⁵ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 35,44.

³⁶ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 3.

1. Etkin Yönetim

Toplum düzeninin sağlanması, insanın bireysel olarak güven ve huzur içinde yaşaması ile mümkündür.

Mâverdî, devleti, esasları, toplumsal ve idarî dayanakları bulunan ve siyasal lider tarafından yönetilen bir mekanizma olarak algılamakta ve devleti; “ bir bölgede yaşayan insanların toplum düzenini sağlamak amacıyla bütün kamu sorumluluklarını yükledikleri (imamet/hilafet akdi ile) ve meşru güç kullanma tekeline sahip bir melik/halifenin itaati altında birleşmeleri ile oluşan bir birlik” olarak nitelemektedir.³⁷

Toplumsal dirlik ve düzenin sırasıyla dinî, siyasî, hukukî, adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli bulunduğunu belirten Mâverdî, bunları yaşanan din (din mutteba’), güçlü otorite, (sultan kâhîr), yaygın adalet (adl şâmil), genel güvenlik (emn âmm), maddî refah ve bolluk (hısb dârr), geniş emel (emel fesih= iktisadî gelişme ve kalkınma projesi) şeklinde sıralayarak her birini açıklar, siyasal iktidarın ictimaî, iktisadî ve hukukî temellerini ortaya koymaya çalışır.³⁸

Mâverdî’ye göre rejim (mülk) iki temel üzerinde istikrar kazanır: Kuruluş ve yönetim. Rejimin kuruluşu da üç alternatif temele dayanır: Din, kuvvet ve mal/servet.

Bunlardan en güçlüsü, köklüsü, süreklisi ve bağlılık bakımından ihlalsının toplumsal istikrar ve gelişmenin birinci şartı olan din olduğunu belirten Mâverdî, kuvvete dayalı rejimin (mülk kâhîr) tesisinin iktidarın ihmal ve aczinden ya da zulüm ve istibdadından kaynaklandığını ve baskıcı rejim zayıflayınca güçlülerin iktidara tamah ettikleri veya devam eden zulmü durdurmak için harekete geçeceklerini ifade etmekte, bu rejimin halka karşı adaletli davranması durumunda onaylanıp benimseneceğini ve kökleşeceğini düşünmekte, zenginleşen bir zümrenin devlet içindeki konum ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulan mal ve servete dayalı rejimin ise en zayıf rejim olduğunu vurgulamaktadır.

2. Kamu Düzeni ve Adalet

“Adalet mülkün temelidir” felsefesi ve adaleti devletin sağlayacağı düşüncesi, Mâverdî’nin temel hareket noktasıdır.

Adalet, Allah’ın insanlara bahşettiği güç ve imkânların, toplum tarafından dengede tutulması, bu denge içinde herkesin hakkını alması, insanlığını gerçekleştirebilmesidir.

Adalet, devlet başkanının yalnızca yönetimde ilâhî kanuna tâbi ve bağlı olmasından ibaret olmayıp, onu her şeyden önce bizzat kendi hayatında uygulaması, bütün yasaklardan ve haramlardan uzak kalmasıdır. Nitekim fıskın zıddı olan adalet, “dini emirleri yerine getirme ve hukukun çizdiği sınırları aşmama” demektir.³⁹

Şîa’da, masum ve toplumun en faziletlisi olduğuna inanılan imâmın âdil olmaması esasen söz konusu değildir. Devlet başkanının âdil veya fâsık olması Ehl-i Sünnet bakımından önemli bir özelliktir. Ancak bu özelliğin ulaşılması gereken bir ideal mi, yoksa mutlak var olması gereken ve olmadığında halifenin meşruiyetini etkileyen bir şart mı olduğu tartışmalıdır. Buna bağlı olarak halifenin başlangıçta sahip

³⁷ Birsin, age., s. 34.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mâverdî, *Edebü’l-Dünya ve’l-Dîn*, (nşr. Mustafa es-Sekkâ, Muhammed Şerif Sükker) Beyrut 1988, s. 69-70,201-219,268-269, Mücahid, age., s. 124-126; Kallek, “Mâverdî’nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, s. 247- 252.

³⁹ Nebhân, Muhammed Faruk, *Nizâmu’l-Hüküm fi’l-İslâm*, Beyrut 1988, s.394-396; el- Mübarek, Muhammed, *Nizâmu’l-İslâm, el Hüküm ve’l-Devlet*, Mekke 1974, s. 63-64; Karaman, Hayrettin, “Adalet”, *DİA.*,I, 343.

olduğu bu niteliği daha sonra kaybetmesi durumunda ne gibi bir müeyyide ile karşılaşacağı, zalim devlet başkanına karşı direnme hakkının olup olmadığı problemi de önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.

Sünnî hukukçular tarafından üzerinde çokça durulan bu konu, aslında devletin hukuk ve adalete dayanıp dayanmaması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada, böyle bir halifeye karşı çıkılmasını ve gerekirse silah kullanılmasını zaruri gören Hâricîler bir ucu, sadece nasihat edilmesini ve etkili olmadığı takdirde karşı çıkılmayıp sabredilmesini ileri süren Mürcie diğer bir ucu temsil eder. Çoğunluk bu iki uç arasında yer alır ve adaletten ayrılmakla meşruiyet temelini kaybeden devlet başkanının değiştirileceğini belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağı açıklık kazanmış değildir. Şâfiîler devlet başkanının adaletten ayrılmakla sıfat ve yetkilerini kaybettiğini söylerken Hanefiler de bunun ancak bir azil işlemiyle mümkün olabileceğini belirtirler. Azlin gerçekleştirilmesi sırasında silaha başvurmak fitneye ve kargaşaya sebebiyet vereceği ve daha fazla zarara yol açacağı sebebiyle genelde kabul edilmemiştir.⁴⁰

Devletin hukukî niteliğini adalet idesine bağlayan Mâverdî, devlet idaresinde temiz yönetim ve temiz toplum anlayışını sergileyerek toplumun huzur ve saadeti için herkesi kuşatan bir adaletin sağlanmasını öngörür.⁴¹ Güçlü devlet ilkesini savunan Mâverdî, gücün doğurabileceği yanlışlıkları ortadan kaldırmak için yaygın adalet “adl şâmil” ilkesini getirmiştir⁴² :

“Melik güçlü-zayıf, soylu-sıradan, havas-avam ayırımına sapsaksızın kanun karşısında ve hakların edasında kendisi de dahil herkesi denk tutmalılar, Çünkü Allah insanlar arasında ayrımcılık yapmaksızın eşitlikle hükmetmiş, bu konuda azizle zelili müsavi kılmıştır. İşte yönetici de müsavat konusunda Allah’ın hükmüne uymalı, kendi aleyhine bile olsa insafılı davranıp haklının hakkını vermeli, zulüm ve baskıyı durdurmalıdır ki, halk da ilişkilerinde hakkaniyeti gözetsin”⁴³ diyen Mâverdî, siyasal iktidarın faaliyetlerinin meşruiyetini temin eden bir unsur olarak gördüğü adaleti, bireyin tutumlarından başlatarak toplumsal ilişkilere doğru genişletmiştir. O âdil insanlardan oluşan bir devlet mekanizmasını öngörür ve bütün kamu yöneticilerinde adalet şartını arar.⁴⁴

Mâverdî, devlet başkanının bizzat kendinden başlayarak adalette eşitliği hakim kılması gerektiğine işaret eder ve adaletin tevziinde en önemli unsur olan kadıların tayinine dikkat edilmesi gerektiğini ve yargılamanın çabuklaştırılmasını vurgular.⁴⁵ Hatta bütün bunların ötesinde devlet başkanının nihaî amacının da “halkın refah içinde ve onun adaletinin gölgesinde” yaşayabileceği şartları gerçekleştirmek olduğunu söyler.⁴⁶

Ona göre üste karşı adalet, samimi itaati, sadakati ve geniş desteği, astta karşı

⁴⁰ Avvâ, M. Selim, *Fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 133; Nebhân, *age.*, s. 38-39; Atar, Fahrettin, “Azil”, *DİA.*, IV, 326; Şafak, Ali, “Bağy”, *DİA.*, IV, 451; Aydın, “İmamet”, *DİA.*, XXII, 206. Ebu Hanîfe'nin bu noktadaki farklı yorumları için bkz. Yaman, Ahmet, “Ebu Hanîfe ve Reel Siyaset”, *İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2005 içinde, s. 31-38.

⁴¹ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 6.

⁴² Birsin, *age.*, s. 61-62.

⁴³ Mâverdî, *Teshîlü'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer*, (nşr. R. Seyyid) Beyrut 1987, s. 283.

⁴⁴ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 31, 53, 62, 131.

⁴⁵ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 75.

⁴⁶ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 35.

adalet yükümlülükleri kolaylaştırmayı, sıkıntıyı gidermeyi, istibdattan kaçınmayı ve yönetimde hakka uymayı kapsamaktadır.⁴⁷

3. Ahlâk

Mâverdî, devleti temel müesseseleriyle tanımlayıp belli bir hukukî yaklaşım içinde ele almış ve adı geçen her müesseseyi hukukun öngördüğü ahlâkî prensiplerle yorumlamıştır.

Yöneticinin ahlâkî bakımdan en üst düzeyde bulunmasını şart koşan Mâverdî, ahlâkî donanıma sahip olmayı, devlet başkanının görevinde ehil olma şartları arasında saymıştır.⁴⁸

Ona göre, iktidarda bulunan kişi, -en üstün ahlâkî temsil eden Hz. Peygamber'in halifesi sıfatıyla-iktidarının aracı olan ahlâkını gözetmeli, davranışlarını düzeltmelidir.⁴⁹ Zira devlet idaresini üstlenen erdemli yönetici; kendisi erdemlerle donandığı gibi yönetimi altındakileri de kendi erdemlerinden cömertçe yararlandıran, erdemlerle bezenmiş insanların sayılarını böylelikle arttıran, toplumu için ahlâkî bir model olan kimsedir.⁵⁰

B- Devlet Başkanı Seçimi

Ehl-i sünnet hukukçuları, genelde devlet başkanının ya seçimle ya da istihlaf yoluyla belirlendiği görüşündedir.⁵¹

Mâverdî halife seçiminde sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görür. Bu, hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanması hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetinin vurgulanması adına pratik bir sonuçtur. Diğer taraftan bu yaklaşım, bir bakıma İsmailiye ve İmâmiyye'ye karşı duruşun da bir ifadesidir. Ayrıca görünen o ki, faziletli kişilerin topluma önderlik yapması gerektiğini düşünen Mâverdî, erdemli Müslümanların oluşturacağı ehlü'l-hal ve'l-akdin ancak kendileri gibi erdemli bir devlet başkanı seçeceğini düşünmektedir; çünkü onun seçici kurul mensuplarında aradığı niteliklerle halife adayınınkiler selâmet, cesaret ve Kureyş'e mensubiyet dışında örtüşmektedir.⁵²

Ehl-i sünnet teorisinde devlet başkanları, meşruiyetlerini İslâm toplumunun rızasından alan, insanüstü vasıfları olmayan, ferdî çabalarıyla elde edilen bilgi ve liyakatle toplumu yöneten ve icraatından dinen ve hukuken sorumlu tutulan sivil yöneticiler olmasına karşılık; Şii imamet anlayışında ise devlet başkanı toplumun yönetimi yanında her türlü hata ve günahahtan uzak, dinî ve hukukî sorumlulukları bulunmayan, meşruiyetini Allah tarafından seçilmesinden alan, ilham yoluyla gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün vasıflar taşıyan ve mensuplarını vahyin bâtınî anlamlarına yöneltecek bir güç ve yeteneğe sahip siyasî ve ruhanî liderlerdir. Söz konusu nitelikleri sebebiyle de devlet başkanları, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaathçi konumundadır.⁵³

⁴⁷ *Edebü'd-Dünya*, s.211-213.

⁴⁸ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 31, 32, 53, 73, 79, 131.

⁴⁹ *Teshîl*, s.103-105.

⁵⁰ Çağrıncı, Mustafa, "Mâverdî'de Siyaset Ahlâkı", *İslâmiyat*, Ankara 2003, VI/1, s. 78-79.

⁵¹ İbn Kudame, *el-Muğni*, Kahire ts., VIII, 107-108; Muhammed el- Mübarek, *age.*, s.71-73.

⁵² *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 4-5.

⁵³ Bağdadî, Ahmed Mübarek, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye li Ebi'l-Hasen el-Mâverdî", *Dirâsât fi's- Siyâseti's-Şer'iyye*, Kuveyt 1987, s.126-127; Öz- İlhan, "İmamet", *DİA*, XXII, 202; Aydın, "İmâmet", *DİA*, XXII, → →

Mâverdî, muhtemelen yine Şîa'ya reddiye sadedinde kamuoyunun tamamının halifeyi şahsen tanımasının zorunlu olmadığını savunmaktadır.⁵⁴ Ona göre aynı zaman ve mekânda iki veya daha çok halife olamayacağı icmâ ile sabittir.⁵⁵ Burada ümmetin bütünlüğünün korunması yanında rakip Fâtımî hilafetinin reddi ve Büveyhîlerin muhtemel halifelik girişimlerini önlenme gayreti sezilmektedir.

Halife seçiminde ikinci bir yol da ahd veya istihlâf yöntemidir. İstihlâf, işbaşındaki devlet başkanını yerine birini bırakması, ya da bu kimsenin sağlığında görevi başkasına devretmesi veya ölümünden sonra yerine bir başkasını bırakmasıdır.⁵⁶

İstihlâf yolunun hukuken bir tayin mi yoksa işbaşındaki devlet başkanı tarafından aday gösterme olup ehlü'l-hal ve'l-akd'in biatıyla tamamlanan bir işlem mi olduğu ehl-i sünnet hukukçuları arasında tartışmalıdır. Nitekim Mâverdî de devlet başkanını belirleme işleminin bir tayin işlemi olduğunu, tamamlanması için bir başka işleme gerek bulunmadığını savunurken, işbaşına geçecek olan veliahdın devlet başkanının baba veya oğlu gibi bir yakını olmamasını şart koşmaktadır.⁵⁷ O bu noktada nihaî olarak, istihlâfın İslam toplumu adına yapıldığını, devlet başkanı, başkan olma özelliklerini kaybetmediği sürece bunun bağlayıcı olduğunu ve geri alınamayacağını ifade eder.⁵⁸

C- Devlet Başkanının Görevleri

Mâverdî idarecilere istişare sorumluluğu yükler. Ona göre devlet başkanı kararlarında hataya düşmemek için ağır başlı, bilgili, dindar, insafli, erdemli, yapıcı, itibarlı, açık sözlü, uzak görüşlü, güvenilir, liyakatli, farklı fikirlere saygı gösteren, gerektiğinde istişare meclisini genişleten bir nitelikte olmalıdır. Toplumsal sorunlara ilişkin yanlış politikalar izlememek ve sonuçta sırların ifşâsından daha büyük zararlara yol açmamak için yetersizliğinin ortaya çıkması veya gizli bilgilerin korunması gibi göreceli ve öznel gerekçelerle kendi başına buyruk hareket etmemelidir.⁵⁹

Mâverdî istikrarlı bir hükümetin kurulmasının ardından gelen yönetim sürecinde "ülkenin bayındırlığı"nın, "tebaanın mal ve can güvenliği"nin, "ordunun idaresi"nin ve "kamu maliyesinin yönetimi"nin, "yasaların adil bir şekilde uygulanması"nın önem taşıdığını belirtir, idarecilerin şu on ödevi yerine getirmesi gerektiğini vurgular:

1. Dinin ve dinî hayatın bozulmaya karşı korunması,
2. Hukukî anlaşmazlıkların âdil ölçüler içinde çözüme bağlanması,
3. Ülke genelinde asayiş, emniyet ve huzurun sağlanması, memleketin bayındırlık ve ulaştırma işlerinin kamu yararına uygun bir şekilde yürütülmesi,
4. Suçluların cezalandırılması,
5. Devletin sınırlarının korunarak dış tehlikelere karşı gerekli tedbirlerin alınması,
6. Huzur, güven, hürriyet ve adâleti genelleştirme maksadıyla bunları bozanlara

→ →
205;

⁵⁴ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 21.

⁵⁵ *Edebü'd-Dünya*, s.205-206.

⁵⁶ Aydın, M. Akif, "İstihlâf", *DİA.*, XXIII, 338.

⁵⁷ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s.11.

⁵⁸ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 12.

⁵⁹ *Edebü'd-Dünya*, s.422-430.

karşı savaşılmaması (cihad),

7.Devlete ve topluma ait gelirlerin toplanması, usulüne uygun olarak yerlerine sarf edilmesi, sosyal adâlet sağlanarak toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere gerektiğinde vergi konulması,

8.Devlet hazinesinden yapılacak harcamaların başta devlet memurlarının maaşlarının adalet ve hakkaniyet ölçülerine göre takdiri,

9.Devlete ve topluma hizmet verecek şahısların ehliyet ve liyâkat ölçülerine göre atanması,

10.Eğitim, sağlık ve normal geçim başta olmak üzere her ferдин ihtiyaçlarını karşılamak üzere gerekli tedbirlerin alınması, organizasyonların yapılması ve bütün bunların bizzat denetlenmesi.

Yönetimin belirtilen bu aslî fonksiyonlarını yerine getirdiği takdirde, toplumun saygısını, bağlılığını, samimi ilgi ve sevgisini kazanacağını belirten Mâverdî, devletin belirtilen hak ve vecibelere riayet etmemesi halinde, bundan dolayı sorumlu tutulacağını ve (Allah katında ve kamu vicdanında) yargılanacağını belirtir.⁶⁰

D. Devlet Başkanının Azli

Mâverdî, siyasal iktidarı, meşru yollar ile iktidara gelmesi ve hukuk tarafından belirlenen görev alanında faaliyet göstermesi, halk tarafından azledilebilme gibi hukukî kriterler ile sınırlamaktadır.⁶¹

Mâverdî, halifenin seçimle işbaşına gelmesi ve görevlerini yerine getirmediği takdirde ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurul (ehlü'l-hal ve'l-akd) tarafından azline karar verilebileceği, insanlara karşı sorumluluğunu bilecek bir nitelikte olması gerektiği fikrini savunur.⁶²

Halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından hukuken görevden alınabileceğini söylemekle birlikte Mâverdî, bunun hukuken mümkün olan yolunu göstermez. Azil mekanizmasını fazla belirginleştirmeyen belki de imamın sözleşmeyle belli ölçüde sınırlanmış otoritesini baştan tartışılır hale getirmekten kaçınmaktadır. Hal' yetkisini ehlü'l-halle tahsis ederken de aslında bir azil mekanizması geliştirmekten çok, zorba emirlerin halifeyi devirmesini önlemeye çalıştığı düşünülebilir. Ayrıca bu yaklaşımda İsmâiliyye'ye reddiye sezilmektedir. Çünkü İsmâiliyye'ye göre imam, insanlar tarafından seçilmediğinden onlar tarafından düşürülemez. Zaten onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık düşünülemez için hal' edilmesi yahut kendine karşı silahlı mücadeleye girişilmesi mümkün değildir.

Hâriciye, İbâziyye, Zeydiyye, Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğunluğuna göre imamın fâsık yahut zâlim olduğunun ortaya çıkması halinde isyan etmek, bir sosyal, siyasî ve ahlâki kontrol vazifesi olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesi gereği vaciptir.⁶³

Onlardan ayrılan Mâverdî, Müslüman bireylerin devlete karşı etkin direnişini sağlayacak siyasî mekanizmalar veya örgütler tasarlama gayretine girmez. Her şeye rağmen sosyolojik gözlemlerine dayanarak sivil darbe uyarısında bulunmaktan geri

⁶⁰ Çağrı, agmd. s.82-87.

⁶¹ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 33,51-53.

⁶² Siddikî, A. H., *Caliphate and Sultanate in Medieval Persia*, Karachi 1969, s. 166-167.

⁶³ Öz- İlhan, "İmamet", *DİA*, XXII, 202; Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", s. 243- 244.

durmaz. Ona göre, “Eğer melikin gidişatı bozulmuş ama tebaa doğruluk üzereyse iki ihtimal söz konusudur. Ya halk kendini yola getirir ki bu durumda otoritesini yitirerek kukla konumuna düşer veya toplum onun aleyhine dönüp bir başka iktidar adayını destekleyerek başa geçirir.”⁶⁴

SONUÇ

Mâverdî’de devlet anlayışı, siyasî gerçekliğin İslâm hukuku açısından yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya konmuştur. O, eserinde bir yandan Kur’an ve sünnete dayanan bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışırken öte yandan İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş müesseseleri İslâmî prensipler ışığı altında yeniden yorumlamaya ve ahlâkî denetim altına almaya gayret sarf etmektedir. Onun ortaya koyduğu devlet anlayışı ve yapısında hukukun belirleyici rolü ağırlık taşımaktadır. Varılan her hüküm ve sonuç İslâm hukuku çerçevesinde ele alınmaya çalışılmış, teori bu temel prensip üzerine inşa edilmiştir. İmâmet müessesesinin şeriatın bir gereği olduğu fikri, hukuk-devlet ilişkisini açık bir surette ortaya koymaktadır.

Mâverdî eserlerinde, Müslümanların nasıl bir siyasî organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hakim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah’ın huzurunda hesap vereceğinin bilincinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp, insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel esaslar üzerinde durmuştur.

Mâverdî görüşlerini dört halife dönemini model alarak ve kendi dönemindeki mevcut siyasî ve ictimâî yapıyı göz önüne alarak, ikisi arasında mukayeseler de yaparak açıkladığından, bugün için pratik değeri olmayan halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, devletin temel organları ve yapısı gibi bazı yargılarda da bulunmuştur. Gerçi Mâverdî’nin bunları ayrıntılı olarak ele alışı, mevcut doktriner görüş farklılıklarının bir neticesi, en iyi yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretinin bir ürünü olarak nitelenebilir.

Devlet başkanına “Allah’ın halifesi”, “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” denmesini genelde doğru bulmayıp onu “Peygamber’in halifesi, imam, müminlerin emiri” gibi vasıflarla anması da devlet başkanının ilahî bir güce ve mutlak bir yetkiye sahip olmadığını vurgulamayı amaçlamaktadır.

Mâverdî’nin burada özetlenen devlet anlayışının, Sünnî muhitlere ait siyaset teorisinin bir yansıması olduğu ve hatta bu anlayışı kökleştirdiği söylenebilir.

⁶⁴ *Teshîl*, s. 253.

KELÂM KARŞITI EHL-İ SÜNNET'İN USÛLÜ'D-DİN YORUMU VE BU YORUMUN AÇMAZLARI

İbrahim COŞKUN*

THE AHL AL-SUNNAH'S INTERPRETATION OF THE RELIGIOUS FOUNDATIONS AND THE DILEMMAS OF THIS INTERPRETATION

The meaning of the ahl al Sunnah which is opposed to al-Kalam is Selefiten. In the period of the Sahabi, the Muslims didn't conclude the results of logical inferences when interpreting the religion because they hadn't met the foreign religions, philosophies and cultures.

The members of the Selefiten thought constructed by the leadership of the Ahmad bin al-Hanbel pursued the way of the Sahabis in understanding and interpreting the religion. So, they showed a prohibitive action towards the conditions that appeared later or they stayed unconcerned.

After the Ottoman empire demolished, Westerner forces invaded some muslim countries. As a result, The Selefiten inclined towards the violence and going away from the main to leave part in interpreting the religion.

We hope the Selefiten that is transformed as a sect belongs to ahl al Sunnah, force and violence and its marginal tendition.

GİRİŞ

Tevhid dini İslâm, inanç alanında olduğu gibi toplumsal alanda da müslümanların birlik ve bütünlüğünü sağlamayı hedeflemiştir. Bunun için müslümanların tefrikaya düşürecek amillerden uzak durmaları gerekir.¹ Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in vefatını müteakip iç ve dış bazı sebepler sonucu müslümanlar arasında çeşitli ihtilâfın zuhur ettiği ve neticede bazı fırkaların ortaya çıktığı da tarihî bir vakıadır. Aslında, düşüncüyü donukluktan kurtararak dinamik bir yapıya kavuşturan ihtilaf, toplumsal, ilâhî bir yasadır.² Her toplumda olduğu gibi İslâm toplumunda da bu yasa hükmünü icra etmiştir. Hz. Osman (v.35/656)'ın şehit edilmesinden sonra yaşanan olaylar, dinî inançlarla ilgili birtakım problemlerin tartışılmasına sebep olmuş, neticede uç fikirleri savunanlar, İslâm toplumunu oluşturan ana kitleden ayrılarak ayet ve hadislerde eleştirilen “*tefrikacılar*” olarak İslâm düşünce tarihindeki

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ibrahimcoskun@dicle.edu.tr

¹ Bkz., Âl-i İmran, 3/103,105; En'am, 6/153,159; Rûm, 30/32; Şûra, 42/13.

² Bkz., Abdulkerim ez-Zeydan, *es-Sünenu'l-İlâhiyye fi'l-Ümemi ve'l-Cemâati ve'l-Efrâd*, Beyrut 1993, s.135-161.

yerlerini almışlardır.³

Tefrika çıkaran grupların dışında kalan ana kitle, sıradan bir fırka konumuna düşmeden pek çok farklı eğilimi bünyesinde barındırmış, farklılıklar bir zenginlik olarak sayılmış, ortaya çıkan her bir farklı eğilim, Hz. Peygamber ile temel dinamikleri oluşmaya başlayan İslâm uygarlığının gelişip yayılmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak, hicrî II. asırdan sonra, kendilerine Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adı verilecek olan bu ana kitle içerisinde, Selef'in -özellikle de Birinci Nesil Selef (Ashab-ı Kiram)'in ve İkinci Nesil Selef (Tabiîn)'ten bazılarının- uygulamalarını aynen sürdürmek isteyen bir kesim (Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in önderliğinde gelişen Selefiyye) kendilerini Ehl-i Sünnet'in hakiki temsilcileri sayarak ana kitleden uzaklaşma temayülü göstermeye başlamışlardır.

Esasen üzerinde durduğumuz Ahmed b. Hanbel'in önderliğinde başlayan selefî düşüncüyü, "*Önceki Dönem Selefiyye*"den ayırt etmemiz gerekmektedir. Bunun için biz Selefiyye'yi "*Önceki Dönem Selefiyye*" ya da "*Ahmed b. Hanbel Öncesi Selefiyye*" ve "*Sonraki Dönem Selefiyye*" ya da "*Ahmed b. Hanbel Sonrası Selefiyye*" olmak üzere ikiye ayırmaktayız. Önceki Dönem Selefiyye'den kastımız şudur: Bilindiği üzere, İkinci Nesil Selef'in çoğunluğu şartların değişmesiyle birlikte dini anlama, yorumlama ve ortaya çıkan problemlere çözüm bulma noktasında Ashab-ı Kiram'ın uyguladığı metodun yetersiz kaldığını görerek, gerektiği kadarıyla akli ve akli prensipleri devreye sokmuşlardı. Ancak onlardan bazıları Hz. Peygamber'in ve Ashab-ı Kiram'ın uygulamalarında akli yönelişlerin olmadığını savunarak onların yolunu takip etmeye çalışmışlardı. İşte, *Önceki Dönem Selefiyye* diye adlandırdığımız ekol, bu uygulamayı savunanlardır.

Her iki dönem selefî anlayış da hem amelî hem de itikâdî konularda ortaya çıkan problemleri çözerken, Birinci Nesil Selef'in uygulamalarını esas almışlar, özellikle itikâdî konularda, akli prensipleri kullanmamaya özen göstermişlerdir. Ashab-ı Kiram'ın akli metodu kullanmaması doğaldır. Tabiîn arasında Ashab-ı Kiram'ın metodunu uygulamak isteyenlerin (İlk Dönem Selefiyye) bulunması da bir ölçüye kadar makul sayılabilir. Acaba değişen şartları görmelerine rağmen Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve sonrasında oluşan selefî düşünce temsilcilerinin akla ve akli prensiplerin kullanılmasına kesin bir dille karşı çıkmaları makul müdür? İddia ettikleri gibi Kur'an ve sünnete uygun olan biricik metot, kendilerinin takip ettiği metot mudur?

Kaldı ki, onların örnek aldıkları sahabe ve İlk Dönem Selefiyye akli prensipleri kullanmayı tasvip etmeseler de kullananları, sonu tekfere kadar varan bid'atçilikle suçlamamışlar; ancak gereksiz (bu anlamda bid'at), yani yeni bir metot kullanmakla eleştirmişlerdir.⁴ O halde, kendilerini Ehl-i Sünnet'in esas temsilcileri olarak sayan bu Kelâm karşıtı Ehl-i Sünnet/Sonraki Dönem Selefiyye kimdir? Acaba Selef'in tamamı, onların iddia ettikleri gibi itikâdî konuları anlama, değerlendirme ve ortaya çıkan problemleri yorumlamada akli tamamen devre dışı tutarak, sadece nasları mı esas almışlardır? Hz. Peygamber'in en hayırlılar olarak bildirdiği ilk nesillerin uygulamaları bir mezhepsel uygulama mı, yoksa iyi niyetle yaklaşan her farklı eğilimin kendilerine örnek bulabilecekleri mübarek bir dönem midir? Kendilerini Selefiyye olarak adlandırılan bu kesim "*usulu'd-din*"i yorumlarken, hangi temel kriterleri ön plana çıkarmışlar-

³ Bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 9

⁴ Ramazan el-Bütî, *es-Selefiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1998, s. 19.

dır? Bu yorumlama biçiminin çıkmazları ve tarih boyunca doğurduğu problemler nelerdir? Makalemizde karşılığını bulmaya çalışacağımız sorular bunlardan ibarettir.

I-KELÂM KARŞITI EHL-İ SÜNNET KİMDİR?

A) EHL-İ SÜNNET'İN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Kelâm karşıtı Ehl-i Sünnet ekolünü tanıyabilmemiz için öncelikle Ehl-i Sünnet ile neyi kastettiğimizi ve kimlerin Ehl-i Sünnet olarak kabul edildiğini belirlememiz, daha sonra da metodoloji olarak Ehl-i Sünnet'in geçirdiği evreleri gözden geçirerek Sonraki Dönem Selefiyye'nin, Ehl-i Sünnet'ten nasıl farklılaşma temayülüne girdiğini tespit etmemiz gerekmektedir.

Sünnet kelimesi lügatte, ister iyi ister kötü olsun, yol, gidiş, tarz, üslup, adet, davranış manalarına gelir.⁵ Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse hadîs-i şeriflerde bu anlamda kullanılan sünnet kavramı Allah'a nisbet edildiğinde, Onun hükümleri, emir ve yasakları, yani Onun muamele şekli ve değişmez kanunu anlaşılır.⁶ İstilahî anlamda sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağıdır. Bundan dolayı her ilmin konusuyla ilgili olması açısından değişik tarifleri yapılmıştır.⁷

Kelâm ilminde sünnet kavramı, bid'atin karşıtı olarak kullanılır. Bu anlamda sünnet, Hz.Peygamber'in düşünce ve davranışlarına uygun bir yolu, Onun emir ve yasaklarını, ilk müslümanların Rasulüllah (s.a.v)'tan tevarüs ederek takip ettikleri anlayış ve çizgiyi, bu yönüyle övgüye layık, dosdoğru yolu ifade eder.⁸ Buna göre Ehl-i Sünnet; Hz.Peygamber ile onun ashabının akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenlerdir.⁹

Lügatte, yukarıda zikredilen manalarda kullanılan "sünnet" kavramı, İslâm'ın başlangıcından itibaren hususi bir anlam kazanmış ve yine yol, gidiş, tarz gibi lügat manalarını korumuş olmakla birlikte, bu manalar sadece Hz.Peygamber'in yoluna, Onun gidişatına tahsis edilmiştir. Ancak Hz.Peygamber'in yol ve gidişatının, Allah'ın tebliğine memur ettiği din ile ilgili olması dolayısıyla, kelimenin lügatte görülen "kötü yol" manaları istilahta kaldırılmıştır. Çünkü, Hz.Peygamber'in sünneti söz konusu olduğunda, bu sünnetin zemme layık yol ve gidiş olması düşünülemez. Aksine bu yol ve gidiş, Kur'an'ın açıkça ifade ettiği şekilde, övülmeye ve örnek alınmaya layıktır.¹⁰

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlanan "Ehl-i Sünnet" kavramı, hicrî üçüncü asrın başlarına kadar bu şekilde kullanılmıştır. Üçüncü hicrî asra kadar Ehl-i Sünnet'i ifade etmek üzere, bu tabirle birlikte, onunla eş anlamlı olarak, "Ashabul-Hadîs", "Ashabul-Sünne", "Müntehîlü's-Sünne" gibi tabirlerin kullanılmış olduğu da görülmektedir.¹¹

⁵ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükrim, *Lisanul-'Arab*, Beyrut, 1388/1968, XIII. 225-226; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tacül-'Arûs*, Beyrut, 1386/1966, IX, 244.

⁶ Fahreddin er-Râzî, Tefsir-i Kebir, çev. Heyet, Ankara 1990, XI/313; Zeydan, a.g.e., s. 13.

⁷ Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'rîfat*, İstanbul 1300, s.82-83; Muhammed 'Alî el-Farûkî et-Tahanevî, *Keşşafu Istilahâtü'l-Fünûn*, Kalkuta, 1862, I/703.

⁸ Bkz. Er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2001/1422, s. 250-251; İbn Manzûr, a.g.e., XIII/225; ez-Zebîdî, Taç, IX/244; 4; İbn Manzûr, a.g.e., XIII/ 226.

⁹ Ebu'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed Sadru'l-İslam el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Usulü d-Dîn), çev., Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 3, 339.

¹⁰ Mevlüt Özler, 73 Fırka, s. 98.

¹¹ Bkz. İbn Kuteybe Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1393/1973, s.

Hicrî üçüncü asırdan sonra "Ehl-i Sünnet" tabiriyle yine eş anlamlı olmak ve aynı zümrelere işaret etmek üzere "es-Sevâdu'l-A'zam", "Ehlü'l-Hak" gibi kavramların kullanılmıştır. Ayrıca "Ehl-i Sünnet" ifadesine bazı kelimeler ilave etmek suretiyle, "Ehlü'n-Nakl ve'l-Eser", "Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a", "Ehlü's-Sünne ve'l-Âsâr", "Ehlü's-Sünne ve Muttebi'u'l-Âsâr", "Ehlü'l-Hadîs ve's-Sünne", "Ehlü's-Sünne ve'l-İstikame", "Ehlü's-Sünne ve'n-Nakl", "Ehlü'd-Dîn ve's-Sünne", "Ehlü's-Sünne ve Ashabu'l-Hadîs", "Ehlü'l-Hak"ı zikredebiliriz.¹²

Ehl-i Sünnet; Mu'tezile, Şî'a, Havaric, Cebriyye gibi, sonradan ortaya çıkmış fırkalardan bir fırka, bir mezhep değildir. Aksine Ehl-i Sünnet, Hz.Peygamber'in yolunu takip eden Ashab-ı Kiram'dan itibaren, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim ve sünnetin özüne ve aslına sahip çıkan cumhurun, yani müslümanların büyük çoğunluğunun yolu¹³, başlangıçtan itibaren devam edip gelen ana kol, ana gövde, ana yoldur.¹⁴ İslâm tarihinde, itikad alanında ortaya çıkan Mu'tezile, Havaric, Şî'a, Cebriyye gibi fırkalar ise işte bu ana yoldan ayrılan mezheplerdir.¹⁵

İslâm tarihi boyunca olduğu gibi bugün de akaid sahasında isabetli yolu takip ettiği kabul edilen ve müslümanların büyük çoğunluğunu sinesinde toplayan Ehl-i Sünnet'in temel prensipleri, ilk önce, tabii olarak Selef döneminde belirlenmiştir.¹⁶

Hicrî üçüncü asırdan itibaren Ehl-i Sünnet, öncülüğünü Ebu Mansur el-Maturîdî (v.333/944)'nin yaptığı Maturîdiyye ile Ebu'l-Hasan el-Eşarî (v.324/936)'nin imamı bulunduğu Eş'ariyye tarafından temsil edilegelmiştir.¹⁷ İlk Dönem Selefiyye'ye "Ehl-i Sünnet-i Hâssa" dendiği gibi, Maturîdiyye ve Eş'ariyye'nin temsil ettiği halef mensuplarına ise "Ehl-i Sünnet-i Âmmeh" denmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet; Selef, Maturîdiyye ve Eş'ariyye olmak üzere itikad alanında üç ekol ya da mektepten müteşekkildir. Bu anlamda Selef, Maturîdiyye ve Eş'ariyye, aslında ayrı ayrı birer mezhep olmaktan ziyade; Ehl-i Sünnet'i zamana ve mekana göre temsil eden mektepler görünümündedirler.

Bu üç isim altında mütalaa edilen Ehl-i Sünnet'i Abdulkahir el-Bağdadî (v. 429/1037) sınıflar halinde sayar. Ona göre Ehl-i Sünnet şu sekiz zümreden teşekkül eder:

1- Ehl-i Bid'at'ın hatalarına düşmeyen kelâm alimleri. 2- Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re-ye mensup olan ve Selef itikadı üzere bulunan İmam Malik (v. 179/795), İmam Şafiî (v.204/819) Davud ez-Zahirî (v.270/883) ve diğer fukaha ve tabileri. 3- Ehl-i Bid'at'in inançlarına meyletmeyen muhaddisler. 4- Ehl-i Bid'at'e meyletmeyen sarf, nahiv, lügat

→ →

82; M.Hayri Kırbaoğlu, *Ashabu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, (Basılmamış doktora tezi). Ankara 1983, s. 47; İbn Kuteybe. Ebü Muhammed 'Abdullah b. Müslim, *el-ihtilaf fîl-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, nşr. M.Zahid el-Kevserî. Mısır, 1349, s. 67.

¹² Bkz. İbn Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zmu fî'l-Kelâm*, Der Saadet, İstanbul ts., s. 2; Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1966, s. 15-19; el-Cürçânî, Ta'rifat, s. 27; Ebu'l-Hasan el-Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Kahire 1969/1389, I/65; Adulkhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1997/1417, s.11,34; el-Cürçânî, Ta'rifat, s. 27.

¹³ Yapılan araştırmalar, her devirde Dünya müslümanlarının % 90'dan fazlasını Sünnîlerin teşkil ettiğini göstermektedir. (Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1985, s. 148-149)

¹⁴ el-Pezdevî, a.g.e., s.339 vd; Hüseyin Atay, *Aylık Dergi, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, Ankara. 1985, I-II. s. 135; Özler, 73 Fırka, s.100.

¹⁵ Sabri Hizmetli, *Aylık Dergi, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, Ankara, 1985 1-11. s. 146-147.

¹⁶ Özler, 73 Fırka, s. 101-102.

¹⁷ Ebu'l-Vefa et-Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafettin Gölcük, Konya 2000, s. 70-71.

ve edebiyat alimleri. 5- Kur'an'ı Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olarak anlayan müfessirler ve kıraat alimleri. 6- Benimsedikleri prensipleri itibariyle şerhata ters düşmeyen sūfîyye. 7- Ehl-i Sünnet itikadı üzere bulunan cihad ehli. 8- Ehl-i Sünnet akîdesinin yayıldığı memleket ahalisi.¹⁸

Hicrî IV. Yüzyıldan sonra varlığını güçlü bir şekilde hissettiren ve fırkalaşma temayülüne bürünen (Ahmet b. Hanbel ve sonrası) Selefiyye'nin Ehl-i Sünnet içerisindeki yerini veya sıradan bir fırka durumuna düşüp düşmediğini belirlemek için Ehl-i Sünnet'in başlangıçtan günümüze kadar takip ettiği metodolojiyi kısaca gözden geçirmemiz gerekmektedir. İslâm toplumlarında ana gövde olarak varlığını hissettiren Ehl-i Sünnet'in, tarihî süreç içerisinde nakle ağırlık vererek başladığını ancak daha sonraki dönemlerde sürekli akla ve aklî prensiplere doğru yöneldiğini, bunu yaparken de farklı metodolojiler uyguladıklarını görmekteyiz. Bu aşamaları ana hatlarıyla şöyle özetlememiz mümkündür:

1. Sahabe Neslinin Çoğunlukta Olduğu Dönemde Kelâm: Asr-ı saadette herhangi bir eğilimin ön plana çıkmasından veya tedvin edilmiş bir ilimden bahsedilemez. Çünkü o dönemde Kur'an-ı Kerim peyder pey nazil oluyordu. Kur'an'ın nüzûlü Hz. Peygamber'in vefatına kadar devam etmişti. Kur'an elimizdeki mevcut tertibe göre değil, beliren ihtiyaçlara ve hayatın akışına göre nazil oluyordu. Diğer sahalarda olduğu gibi iman esasları sahasında da bir mesele ile karşılaşan sahabe, henüz hayatta olan vahiy kaynağına başvuruyor ve sorunun cevabını Hz. Peygamber'den alarak manevi huzuruna kavuşuyordu¹⁹.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ashab-ı Kiram'ın çoğunluğunun hayatta olduğu devirde de müslümanlar arasında akaid sahasında beliren herhangi bir ihtilaf, halledilememiş bir problem yoktu. Çünkü akideler saf, niyetler halisti. Nübüvvet nuru, tesirini hâlâ devam ettiriyordu. Bu dönemde Arapların dışında fazlaca müslüman nüfus olmadığından, Arapça bütün sadeliği ile varlığını sürdürüyordu. Bu durum, dinî nasların anlaşılmasında oldukça bir kolaylık sağlıyordu. müslümanlar arasında furu-ı fıkhîde, birbirinden farklı görüşler mevcut olduğu halde akaidde ittifak vardı.²⁰

Son nübüvvet nurunun indiği mekânın farklı kültürlerle kapalı ve olabildiğince sade olması da böyle bir tablonun oluşmasında etkiliydi. Böyle olunca bu dönemde alim konumundaki sahabe arasında tartışılan herhangi bir felsefi konu da yoktu. Bundan dolayı onlar, kitap ve sünnetle yetinmişler, aklî tartışma ve münakaşalara girmemişlerdi. Son derece yeterli olan bu yaklaşımın dışında aklî metotları devreye sokmaya çalışanları gereksiz işler ve düşüncelerle meşgul alan kimseler/bid'atçiler olarak görüyorlardı. Fakat bid'atçi kelimesine yüklenen anlam, daha sonraki dönemlerde olduğu gibi tamamen olumsuz bir anlam içermiyordu. Bu anlayış o dönem için normal ve geçerli bir metot olup bir akide sistemini değil, sadece bir metodolojiyi ifade ediyordu.²¹

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatı sonrasında Ashab-ı Kiram'ın, iman konularıyla ilgili olarak hiçbir fikri hareket içerisinde olmadıklarını ve hiçbir konuda istidlâlde bulunmadıklarını, her türlü değişim ve gelişime karşı

¹⁸ Bağdadî, a.g.e., s. 276-279.

¹⁹ el-Bûtî, a.g.e., s. 16-17; Topaloğlu, a.g.e., s. 19.

²⁰ Topaloğlu, a.g.e., s.20

²¹ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001, s. 52; Bûtî, a.g.e., s. 13.

çıktıklarını söylemek de doğru değildir. Sahih rivayetler, Ashâb-ı Kiram'ın imanlarını taklitten tahkik mertebesine yükseltmek için, büyük bir gayret içerisinde olduklarını haber vermektedir. Bu durum aşağıda daha detaylı bir şekilde değerlendirilecektir.

2. Eş'ari ve Maturidî Öncesinde Ehl-i Sünnet Kelâmı: Hz. Osman (v.35/656)'ın şehit edilmesi, Hz. Ali (v.40/661)'nin Hilafeti döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları esnasında müslümanlar arasında kanlı olayların yaşanması; "*mürtekb-i kebire*"nin durumu ile ilgili tartışmaları gündeme getirdi.²² Fetihlerle elde edilen gelirlerden daha fazla pay elde etmeye çalışan Bedevilerin/Haricilerin merkeze ulaşma ve yönetimde söz sahibi olma gayretleri siyasi olayların alevlenmesine sebep oldu. Mısır, Suriye ve Irak'ın fethi ile birlikte müslümanlar oralarda yaşayan Yahudi Hıristiyan, Sabîî, Mecûsî, Zerdüşî vb. din mensuplarının din ve kültürleriyle karşılaştılar. Bunlardan bazıları samimi olarak İslâm dinine mensup olurken, bir kısmı müslüman gözükerek içten içe muhalefet sergiliyordu.²³

Müslümanların kendi aralarında meydana gelen problemlerle birlikte ortaya çıkan dinî ve siyasi tartışmalar, öbür taraftan yabancı din ve kültürlerle temas sonucu daha önce hiçbir müslüman'ın söylemeye ve tartışmaya cesaret edemediği pek çok konunun tartışılmaya başlanması, önceki dönemdeki inanç safiyetinin yavaş yavaş bozulmasına sebep olmuştu.²⁴

Tabi ki bu süreçte ana kitleden ayrılan fırkalar, kendi durumlarını açıklamak için dinî kaynaklara yönelmiş ve kendi meşruiyet alanlarını oluşturma gayretine girmişlerdi. Farklı fırkalar tarafından ortaya atılan şüphe ve sorular karşısında İslâm akaidinin savunulması ve karşılaşılan problemlerin çözümü bağlamında farklı iki anlayış sergilendi. Bunlardan birincisi İlk Nesil Selef'in uyguladığı yöntemi savunan, ortaya çıkan problemlerin çözümünü sadece Ku'ran ve hadislerde arayan ve Ashab-ı Hadis olarak bilinen (İlk Dönem Selefiyye) kesimdi. İkincisi ise yine tabiîn ve etbeu't-tâbiîn neslinden, yani ikinci ve üçüncü dönem nesilden oluşan Selef uleması, ortaya çıkan problemlerin çözümü konusunda sırf nasla yetinmenin yeterli olamayacağı görüşündeydi. Daha çok "*mevâli*"den oluşan bu kesim, nassın yanında, yeterince aklın ve aklî delillerin de devreye sokulmasını savunuyordu. Bunlar daha önce aklî ilimlere vakıf nazar ve istidlâl yollarına alışkın kimselerdi. Daha sonraları kendilerine Mu'tezile adı verilecek olan bu kesim, Ashab-ı Hadis tarafından iyi karşılanmamışsa da bunlar, diğer din mensuplarından özellikle de Maniheistlerden ve Zerdüştlerden gelen ve İslâm akaidini sarsmaya çalışan kesimlere karşı önemli görevler ifa ettiler.²⁵

Ancak Mu'tezile alimleri ilk başta imanın aklîleşmesi bağlamında sadece İslâm'ın çelişir gibi görünen naslarını tutarlı hale getiren aklî yorumlar getirmeyi hedeflemişken, zamanla itikada ilişkin meseleleri nakilden çok, aklî bir temele oturtmak için yoğun bir gayrete girmişlerdi. Onların bu tutumu, geleneğe bağlı kesimin tepkisini çekmeye başlamıştı.²⁶

İşte bu noktada Ehl-i Hadis'in metodolojisini yeterli görmeyen, ancak Mu'tezile'nin akla yüklediği fonksiyonu fazla gören kimseler, yeni bir yöntemi

²² El-Bağdadî, el-Fark, s. 24 vd.

²³ Ebu'l-Vefa et-Teftezânî, a.g.e., s. 26-36; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s. 25-32.

²⁴ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995, s. 28-29.

²⁵ A.Sami en-Neşşâr, *Neş'tu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1382, I,57; Macit, a.e., s. 22.

²⁶ Macit, a.e., s. 26.

savunmaya başladılar. Abdullah b. Ömer (v.74/693), İbrahim en-Nehâî (v.96/714), Hasan el-Basrî (v.110/728), Ebu Hanife (v.150/767), İbn Küllab el-Basrî (v.240/854), Haris el-Muhasibî (v.243/857), Ebu'l Abbas Ahmed b.Abdurrahman b. Halid el-Kalanisî (v.255/869) ve Şa'bî (v.104/722) bunlardan bazılarıydı. Bunların bir kısmı aynı zamanda fıkıh ile ilgili konularla da meşgul oluyorlar, bu sahada da akla ve kıyasa yeterince yer veriyorlardı. Bundan dolayı kendilerine “*Ashab-ı Rey*” de deniliyordu.²⁷ Bunlar ortaya çıkan problemlerin çözümünde nassın yanında aklın da kullanılması konusunda Mu'tezile alimlerinin ortaya koyduğu kadar derli toplu bir metodoloji geliştirebilmiş değildiler. Felsefi konulara fazlaca girmediler, ancak gerektiğinde akli prensipler ve deliller kullanmaktan çekinmediler.

3. Eş'ari ve Maturidî ile Devam Eden Ehl-i Sünnet Kelâmı: Bu dönem kendi içerisinde mütekaddimîn ve müteahhirîn dönem olarak iki kısımda değerlendirilmektedir:

Mütekaddimîn Dönem: Bu dönem hicrî üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren başlamış ve Gazalî (v.505/1111)'nin mantık ilmini İslâmî ilimlere dahil etmesine kadar devam etmiştir. Bu dönemin en bariz özelliği, farklı kültürlerle ait felsefi ve kültürel eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi vb. sebeplerle felsefi tartışmaların yoğunluk kazanmasıdır.²⁸ Mu'tezile kelâmcıları kendilerini bu tartışmanın odağında bulmuşlar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslâm akaidi açısından kabul edilmesi mümkün olmayan inanç ve düşüncelerle mücadele ederken muhataplarının nassı kabul etmemesinden dolayı akli ve akli delilleri ön plana çıkarmışlardır. Bu durumu kendileri böyle kabul etmeseler de en azından Ehl-i Sünnet taraftarlarıncı böyle algılanmıştır. Neticede nassın ihmal edildiği görüşünü savunan Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (v.324/936) ve Ebu Mansur el-Maturidî (v.333/944) gibi alimler, daha önce akli belli bir metodoloji çerçevesinde kullanmasalar da yine de akla gerekli değeri veren Haris el-Muhasibî (v.243/857) gibi alimlerin yolunu takip ederek, yeni bir metodoloji geliştirmişlerdir. Onlar ve onların yolunu takip eden Kelâmcılar, belli bir metodoloji çerçevesinde nassın yanında hem nassın daha iyi anlaşılmasında hem de çözümü doğrudan nasda bulunmayan konuların çözümünde akla daha fazla rol vermişlerdir.²⁹

Bu dönemde oluşturulan Ehl-i Sünnet kelâmının en bariz özelliği 'delilin butlanı ile medlül de batıl olur' kaidesi kabul edildiği için mantığın reddedilmesi, dolayısıyla felsefi konulara fazla girilmemesidir.³⁰ Fakat değişen sosyal şartlar karşısında bu kelâm metodunun da yeterli olmadığı ortaya çıkmış, İmam Gazalî (v.505/1111)'nin ortaya koyduğu fikirlerle Ehl-i Sünnet kelâmı, Müteahhirîn dönem Ehl-i Sünnet kelâmı olarak bilinen yeni bir döneme girmiştir.

Müteahhirîn dönem kelâmında mantık kabul edilmiş, felsefe ile kelâmî konular mezcedilmiş, felsefi konular kelâmî kavramlarla tartışılarak daha geniş bir düşünce zemini oluşturulmuştur. Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvetin gerçekliği gibi semiyât konularının dışındaki kelâmî konular, şahidin gaibe delil getirilmesi, mukaddimelerden sonuca varılması, sebr ve taksim, ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlalde bulunma, bir şeyin benzerinden hareketle doğruluğuna ve imkansızlığına delil getirme gibi, akli istidlâl yolları kullanılarak delillendirilmeye çalışılmıştır.³¹ Yine bu dönemde

²⁷ el-Bûtî, a.e., s. 17-18; Macit, a.e., s. 18.

²⁸ Ebu'l-Vefa et-Teftezânî, a.g.e., s. 31-36, Macit, s. 28-29.

²⁹ Macit, a.e., s. 57 vd.

³⁰ Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 64.

³¹ Bkz., A.Sami en-Neşşâr, *Menahicu'l-Bahs 'İnde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1984/1404; Ramazan Altıntaş,

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusundaki tartışmalara kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımını getirerek, kelâm-ı lafzînin, yani Kur'an'ın harf ve seslerle ifade edilen ve mushaflara yazılan kısımlarının yaratılmış olduğunu, kelâm-ı lafzî ile bize ulaşan mananın, yani kelâm-ı nefsinin mahluk olmadığını ifade etmişlerdir.³² Yine aynı dönemde Ehl-i Sünnet Kelâmcıları Allah tasavvurunda teşbihten tenzihe doğru bir yöneliş sergilemişlerdir. İlk dönemlerde haberî sıfatları bildiren ayet ve hadislerin te'viline karşı çıkılırken son dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunun bir zaruret olduğuna inanmışlar ve mecazın sınırları içerisinde kalarak söz konusu ayet ve hadisleri te'vil etmişlerdir.³³

Görüldüğü gibi yaşanan tarihsel süreçte İslâm düşüncesi sürekli olarak naklin yanında akla daha çok yer vermiştir. Elbette siyasal olayların karmaşık, anlaşılmasız ve değişken yapısı, İslâm toplumunda engellenemez bir biçimde çatışmaya sürüklenmiş ve kamplaşmaların oluşumunda birinci derecede rol oynamıştır. İç tutarlılığını kaybetmekle yüz yüze gelen her fırka bir yöntem çerçevesinde kendini açıklamaya ya da meşruiyet arama gayreti içerisine girmişlerdir. Fırkaların akaid ile ilgili meseleleri değişik faktörler ekseninde açıklamaları, dini anlama ve yorumlamada farklı modellerin devreye girmesine sebep olmuştur. Siyasi çatıllanma bir yönden ümmetin birliğini tehdit ederken, diğer taraftan eleştirel aklın devreye girmesiyle İslâm düşüncesinin inşasına yol açmıştır.³⁴ Yine bu süreç iyi analiz edilirse, selefî düşünce mensuplarının bu sürece katılmama konusunda direndikleri görülür. Bu tutum acaba bir fırkalaşma temayülü değil midir?

B) SONRAKİ DÖNEM SELEFİYYE'NİN FIRKALAŞMA TEMAYÜLÜ

Bir hadis-i şerifte bildirildiği gibi İslâm ümmeti için Selef, ilk üç nesildir. Fazilet sıralamasında ise ilk nesil, en faziletli olanıdır.³⁵ İlk Nesil Selef, İslâm'ı yaşama tebliğ etme ve karşılaştıkları problemleri çözme konularında, yaşadıkları dönemin sosyal şartları çerçevesinde en doğru metodolojiyi uygulamışlardır. Onlar fazlaca aklı istidlallere ihtiyaç duymadıkları için karşılaştıkları problemleri dinî naslar ışığında çözmüşlerdir. Uyguladıkları metotta onları başarılı kılan önemli amiller vardı. Mesela o dönemde konuşulan Arapça safiyetinin koruyordu. Ashab-ı Kiram, Hz. Peygamber'den edindikleri kavrama yeteneğiyle dinî nasları olabildiğince doğru anlıyor ve yorumlayabiliyordu. Fakat bu durum uzun süre devam edemezdi. O halde Selef'in uygulamaları, mezhebe dönüştürülecek bir uygulama değil, yaşanmış ve gelmiş geçmiş mübarek bir dönem olarak değerlendirilmeliydi. Zaten bu uygulamanın sürdürülebilirliği mümkün olmadığı için İkinci Nesil Selef'in büyük çoğunluğu, yaşanan olaylar ve ortaya çıkan sosyal ve dinî problemler karşısında çözümler üretebilmek için aklı devreye sokmanın zorunlu olduğunu görmüşler ve o doğrultuda çözümler üretmişlerdir.³⁶ Fakat İlk Dönem Selefiyye dediğimiz tabiîn ve etbau't-tabiîn'den bazıları, Selef'in uygulamalarını esas almaya çalışmışlardır. Onlar, yaşanan olaylar ve ortaya

→ →

İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 281,286,288-290.

³² Fahreddin er-Râzî, *Kitabu'l-Erba'in fi Usulî'd-Din*, Tahk. Ahmed Hıcazî es-Sekkâ, Daru'l-Ciyl, Beyrut 2004/1424, I/177; Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 243.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Esassü't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelam*, Beyrut 1995/1415, s. 67 vd.

³⁴ Macit, a.e., s.18.

³⁵ Bkz., Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 210,212,214,215.

³⁶ el-Bütî, a.g.e., s. 17-18.

çıkan problemlerin çözümü konusunda sahabenin yolunun takip edilmesi gerektiğini savundukları için kendilerine İlk Dönem Selefiyye denmesi gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. Ma'mer b. Raşid (v.153/770), Evzaî (v.157/774), Sufyan es-Sevrî (v.161/778), Malik b. Enes (v.179/795), Sufyan b. Uyeyne (v.198/814) gibi alimler, İlk Dönem Selefiyye'nin önemli temsilcileri olarak bilinmektedirler.³⁷

İlk Dönem Selefiyye'nin yolu, Gazalî (v.505/1111)'ye göre yedi esasa dayanmaktadır: 1- Takdis: Cenab-ı Allah'ı şanına uygun düşmeyen şeylerden tenzih etmek. 2- Tasdik: Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları hakkında nasıl bir ifade kullanılmış ve ne söylenmişse, onları olduğu gibi kabul etmek; yani, Allah'ı bizzat kendisinin ve Peygamber'inin tanıttığı gibi bilip tasdik etmek. 3- Aczini itiraf etmek: Bilhassa nasta geçen müteşabih ifadeler konusunda te'vil ve yorum yapmadan, kişinin bu konuda aczini kabul etmesi. 4- Sükût (susmak): Yine nasta geçen müteşabih ifadeleri anlamayanların, bunlar hakkında soru sormayıp susmaları. 5- İmsak: Müteşabih ifadeler üzerinde yorum ve te'vilden kendini alıkoymak, konuşmamak 6- Keff: Müteşabih olan hususlarla zihnen bile meşgul olmamak. 7- Ma'rifet ehlini teslim: Müteşabihe giren konuları bilmesi mümkün olan Hz. Peygamber, sahabe, evliya ve mütehasıs âlimlerin söylediklerini kabul ve tasdik etmek.³⁸

Bu ilkeler ışığında hareket eden İlk Dönem Selefiyye, Kur'an ve sünnette belirlenen esaslara, akıl ve rey'e müracaat etmeksizin ve te'vile başvurmaksızın olduğu gibi inanmışlardır. Allah'ın sıfatları ve sair itikadî konularda tafsilata girişmeyip inceden inceye fikir yürütmemişlerdir. Nasları aynen kabul ederek müteşabihleri ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine veya te'vile yanaşmamışlardır. Haberî sıfatlar konusunda fikir yürütmenin doğru olmadığına inanmışlardır.³⁹

Bu dönemde yabancı din ve kültürlerin henüz müslüman toplumlara arasında fazla yayılmadığını, belki akaid ile ilgili problemlerin müslümanların kendi aralarında zuhur eden bir düşünce ortamında tartışıldığını dikkate aldığımızda fazlaca akla ve aklî prensiplere meyiletmediklerini anlamak mümkün olabilir. Zaten bu tür bir eğilim içerisinde olanlar her toplumda mevcuttur. Bunlar olaylara fazla rasyonel bakmayan her şeyi önceki nesillerin bıraktıklarında arayan geleneğe daha çok önem veren insanlardır. Fakat bunlar her toplumda genellikle marjinal bir grup olarak kalırlar.⁴⁰ Sahip oldukları dünya görüşü toplumun büyük kesimi tarafından kabul görmez. Tabiîn'den bazılarının seçtiği bu yolu, yani İlk Dönem Selefiyye'yi de böyle görmek gerekir.

Sonraki Dönem Selefiyye'ye gelince; artık bu dönemde durumun değiştiğini yukarıda belirtmiştik. Fetihlerle İslâm toprakları oldukça genişlemiş, farklı hayat tarzlarıyla ve müslümanların önceden hiç tanımadıkları ilimlerle karşılaşmışlardı. Bu durum karşısında müslümanların da derin dinî, edebî ve felsefi konulara girme zarureti hasıl oldu. Öbür taraftan farklı dinlerden pek çok insan İslâm'a giriyordu.

³⁷ Abdulkahir el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, Beyrut 1981/1401, s.307-310; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 68.

³⁸ Bkz., Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an 'İlmi'l-Kelâm*, Tashih, ta'lîk ve Takdim, Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdadî, Beyrut 1406/1985, s. 53-86; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341, I/98 v.d.; Neşet Çağatay – İ. Ağah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 191.

³⁹ Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 50-51.

⁴⁰ Güler, a.g.e., s. 68.

Onlarla gelen pek çok sorulara cevap verme zarureti vardı. İslâm ile yeni tanışan kesimlerin önceden sahip oldukları çok farklı örf ve adetleri vardı. İslâm kültüründe yok denilerek onların tamamı reddedilemezdi. Böyle bir sosyal ve kültürel ortamda ortaya çıkan soruların ve sorunların karşılığını doğrudan dinî naslarda bulmak mümkün değildi. Onların çözümünde aklî prensiplerden yararlanma yoluna gidildi. Özellikle zındıkların bir takım şüphe tohumları atmaları, önceden uyguladıkları cedel yöntemini müslümanların aleyhine kullanmaları, müslüman ilim adamlarını benzeri metotlar kullanmaya mecbur etti. Böyle bir süreçte Selef'in ve İlk Dönem Selefiyye'nin uygulamalarını esas alarak evrensel bir din olan İslâm'ı yorumlamak ve ortaya çıkan problemlere çözümler üretmek mümkün gözüküyordu. Ancak Sonraki Dönem Selefiyye bunun mümkün hatta uygulanması gereken biricik metot olarak görüyordu. Diğer bir ifade ile onlar selefın uygulamalarını mübarek bir dönem olarak görmüyorlar, mezhepleştirmeye çalışıyorlardı.⁴¹

Bu iddia ile yola çıkan Sonraki Dönem Selefiyye, hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren Ahmet b. Hanbel'in öncülüğünde gelişerek Ehl-i Sünnet'in ana kitlesinden ayrılma temayülü göstermeye başlamıştır. O zamana kadar marjinal bir ekol olarak varlığını sürdüren bu kesim, Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) ve onun etrafındaki kimselerin Mu'tezileye karşı sürdürdükleri mücadele, çektikleri işkence ve zulümler, onların bir taraftan kahraman, diğer taraftan da mazlum pozisyonunda algılanmalarına vesile oldu.⁴² Bu algılayış onların geniş halk kesimlerince tanınmalarına yol açtı. Özellikle Abbasi halifesi Mütevekkil'in, Mu'tezilî düşünceye soğuk bakması ve Ahmet b. Hanbel (v. 241/855)'in öncülüğünü yaptığı, Ehl-i Hadis olarak da bilinen selefî düşünce mensuplarına kucak açmasıyla selefilik marjinallikten kurtulup geniş kitlelerce benimsendi. Fakat onlar, müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu ana kitleden, uyguladıkları din yorumuyla yavaş yavaş uzaklaşıyorlardı. Bu ekol, her ne kadar kendisini Ehl-i Sünnet'in biricik temsilcisi olarak saysa da hiçbir zaman yukarıda ifade ettiğimiz Ehl-i Sünnet ekolü ile tam olarak bütünleşemedi.

Bu ekol daha sonraki dönemlerde İbn Teymiyye (v.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) tarafından sürdürüldü. Her ne kadar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmet b. Hanbel (v. 241/855)'in katı nasçı yaklaşımını bazı konularda aklî yorumlarla yumuşatmaya çalışmışsa da temel konularda ana çizgi hep muhafaza edildi. Öbür taraftan Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi sosyal felaketler, selefilikğin güçlenmesine yol açtı.⁴³ Çünkü selefî söylem sahipleri, kendilerinin söylediği anlamda müslümanlık yaşanmadığı için Allah'ın bir cezası ve uyarısı olarak bu felaketlerin müslümanların başına geldiğini ifade etmeye çalıştılar. Onları bu söylemleri, uzun süre devam eden bu sosyal felaketlerle korku ve sığınma psikolojisi içerisine giren müslümanlar arasında hayli etkili oldu.⁴⁴

On altıncı yüzyılın başlarında Muhammed b. Abdulvehhâb (v.1206/1792)'in düşünceleri ve faaliyetleriyle yeni bir görünüme bürünen selefî düşünce, Suudî Krallığının da desteğiyle⁴⁵ on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren daha çok Vehhabîlik adıyla, popüler bir şekilde hem İslâm dünyasında hem de dünya kamu-

⁴¹ el-Bûtî, a.g.e., s.221-224.

⁴² Ahmet Erkol, *Kelam İmine Yöneltilen Eleştiriler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, s. 60-61.

⁴³ İsmail Raci el-Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, s. 57-58.

⁴⁴ Farukî, a.e., s. 58.

⁴⁵ Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüzde İtikadî İslam Mezhepleri*, İzmir 1983, s. 76-77.

yunda varlıklarını hissettirmektedirler. Osmanlı Devletinden ayrılarak bağımsız bir devlet kurma sürecinde söylemlerinde cihad kavramına ağırlık veren vehhabî ulema, krallığın kurulmasından sonra bu söylemini değiştirerek kendilerince bid'at saydıkları düşünce ve uygulamalarla mücadele etmişlerdir.⁴⁶

Bu hareket 1950'li yıllarda Mısır'da da etkili olmaya başlamıştır. İtikadî meseleler konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları nedeniyle "*el-Cemiyetü's-Şer'iyye*" teşkilatından ayrılan "*Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye*" cemaati, Mısır'da bu hareketin tohumlarını atmıştır. Bu cemiyet, özel mescitlerin inşası, Abdulvehhab (v.1206/1792)'in eserlerinin basım ve tahkiki, İbn Teymiyye (v.728/1328) ve İbn Kayyim (v. 751/1350)'in eserleri başta olmak üzere Hanbeli-Selefi ekole ait bütün kitapların yayınlanması gibi faaliyetlerle müslümanlar arasında selefi düşüncenin yayılması için çaba sarf etmiştir. Bu cemiyet aynı zamanda bid'at kabul ettikleri davranışlara karşı mücadele vermiştir. Ancak cemaatin birçok mesele karşısında donuk kalan muhtevası, oldukça sınırlı dar çalışma metodu, güncel sorunlar ve olaylar karşısında daha aktif bir tutum takınma zorunluluğu hisseden yeni neslin 1970'li yıllarda hareketten ayrılmasına sebep olmuştur. Bu yeni grup çalışmalarında *Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye* cemaatinin kabullendiği taklitçi çizginin sınırlarını aşarak daha geniş bir çerçevede faaliyetlerini sürdürmüştür. Bazı dönemlerde bu cemaat Mısır'daki "*İhvan-ı Müslimin*" cemaatiyle de birlikte hareket edebilmiştir.⁴⁷

Günümüzde Mısır'daki Selefilik, ilmi selefilik olarak nitelenen, bütün çalışmaları İslâm'ın akaid, ahlâk ve davranış yönleriyle sınırlanan bir selefilige dönüşmüştür. Bu akım, bilhassa zayıf hadislerin belirlenmesi ve sınırlanması konusuna önem vermiş, bu konuda çağın hadis alimlerinden biri olan Nasuriddin el-Elbanî, Mısır Selefililerini önemli ölçüde eğitmiştir. Ayrıca bu akım İslâm'ın sahih akidesinin ortaya çıkarılması bağlamında Süfiyye ve Şia'ya karşı mücadele vermiştir.⁴⁸

Öbür taraftan bu hareketin odağı konumunda bulunan Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerindeki Vehhabilik ikiye bölünerek, önemli bir kesimi yöneticilerin batılı ülkelerle işbirliği yaparak maddi ve manevi alanda müslümanlara zarar verdiklerini ileri sürerek hem kendi yöneticilerine hem de batılı güçlere karşı cihad etmeyi en önemli görev saymışlardır. Diğer kesim ise yöneticilerin iradesi olmaksızın cihada kalkışmanın doğru olmadığı kanaatinde idirler. Onlar daha çok selefi anlayışın tebliğ edilmesi konusuna ağırlık vermekteler ve cihadı ön plana çıkaran kesimi eleştirmektedirler.⁴⁹

Mesela Cuheyman el-Uteybî'nin liderliğinde örgütlenen bir selefi hareket, meşhur Mescid-i Haram baskını (1979) gerçekleştirdiğinde ana selefi harekete mensup olan liderlerin şiddetli hücumlarına maruz kalmıştır. Liderler bu olaya karışanların selefi değil, haricî olduklarını ileri sürerek sapıklıkla suçlamışlardır.⁵⁰

Mezhepler tarihi uzmanlarına göre, günümüzde Afganistan, Pakistan ve Kafkas

⁴⁶ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 86-88; Fırlalı, a.e., s. 78-79; Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s.21-25.

⁴⁷ Salih el-Verdanî, *Ehlu's-Sünneh*, Mektebetu Medbûli es-Sağîr, Kahire 1996/1417, s.146.

⁴⁸ el-Verdanî, a.e., s.158.

⁴⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "11Eylül'le "*Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye*" , Dini Araştırmalar Dergisi, VII/20, s. 208-214.

⁵⁰ el-Verdanî, a.g.e., s. 150.

ülkeleri başta olmak üzere pek çok İslâm ülkesinde örgütlenmiş radikal İslâmî akımların arka planında selefi düşünceye mensup kişilerin olduğu bildirilmektedir.⁵¹

II- SONRAKİ DÖNEM SELEFİYYE'NİN USÛLÜ'D-DÎN YORUMU

Bir makale sınırları içerisinde bir ekolün, “*usulu'd-din*” ile ilgili anlayışlarını ve bu anlayışın metodolojisini bütünüyle açıklamak mümkün değildir. Onun için biz Ahmed b. Hanbel'den başlayarak bu oluşumun önderleri durumundaki şahısların belli konularda Ehl-i Sünnet'ten ayrılan ve farklılaşan yorumlarını ve yorumları yaparken dayandıkları temel ilkeleri açıklamaya çalışacağız.

Ahmed b. Hanbel (v.241/855), fıkhıta takip ettiği usulü, itikatta da aynen benimsemiştir. Ona göre, delillerin kaynağı, diğer mezheplerde olduğu gibi kitap ve sünnettir. Bunlardan sonra sahabenin icmaı gelir. Sahabe fetvası da kabule şayan ana delildir. Yerine göre mürsel ve zayıf hadîsler de delildir. Kıyas ise onun hemen hiç iltifat etmediği bir delil kaynağıdır.⁵² Bu yüzdendir ki O, itikadî konularda akla ve aklın verilerine yanaşmadı ve inanç konularında tartışmaya ve derin açıklamalara karşı çıkmıştı. Ona göre akılcılık, İslâm'a Yunan düşüncesinin tesiriyle sonradan sokulmuştur. Sahabe ve tabiîn bunları kullanmamışlardır; o halde bunlara gerek yoktur. Hiçbir müslüman alim bunlara iltifat etmemelidir. Ayet ve hadisleri yorumlamada akıl yetkili ve yeterli değildir. Akaid ile ilgili konularda cedel ve akıl yürütme bid'attir. Akidenin esasları, sadece Kitap ve sünnetten hareketle tespit ve tayin edilmelidir. Yani, inanç esaslarının kaynağı naslar olduğu gibi; bunların delilleri de oradan çıkarılmalıdır. Bu sebeple Kur'an ve Sünnette Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili hususlar, mecazî manasına bakılmaksızın, olduğu gibi kabul edilmeli, te'vil ve yoruma tabi tutulmamalı ve zahir manasıyla yetinilmelidir. Akıl bu konularda hakem değil ancak şahit olabilir.⁵³

Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'e göre her devirde avam halk vardır. Rasulullah (s.a.v.), istidlâlde bulunmaksızın veya inandıkları her hangi bir konuya delil getirmeksizin avamın imanının sıhhatine hükmetmiştir. Onlara göre itikadî meselelerde istidlâlin gerekliliği hususunda hiçbir haber de nakledilmemiştir. Eğer olsaydı fikhî meselelerde olduğu gibi mutlaka bize ulaşırdı. Bilakis Rasulullah (s.a.v.) akaid konularında istidlâli yasaklamıştır. Mesela kader konusunda münakaşa eden sahabeyi şöyle uyarmıştır: “*sizden önceki toplumlar bu konuya dalmaları yüzünden helak oldular.*”⁵⁴

Ahmed b. Hanbel (v.241/855) ve diğer selefîlerin en çok delil olarak ileri sürdüğü hadis-i şeriflerden biri de Ebu Hureyre (v.58/678)'nin rivayet ettiği şu hadis-i şeriftir: “*Peygamber (sav) şöyle buyurdu: Şeytan sizden birine gelir de şunu kim yarattı, şunu kim yarattı, nihayet Allah'ı kim yarattı der. Böyle bir durumla karşılaşan Allah'a sığınsın ve orayı terk etsin.*”⁵⁵

Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'e göre iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir. Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaya girişmek, kesinlikle doğru de-

⁵¹ Büyükkara, a.makl., s. 232-233.

⁵² Ahmed b.Hanbel, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, tahk. Sabri b. Selame Şahin, Riyad 1424, s. 56-57; M.Ebu Zehra, *İslam'da İtikadî, Siyasi ve Fikrî Mezhepler Tarihi*, Çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul 2004, s. 510-513.

⁵³ Ebu Zehra, a.g.e., s. 501-502; Fıglalı, a.g.e., s. 53-55.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/419.

⁵⁵ Müslim, es-Sahîh, el-İman, 212,215; Buharî, es-Sahîh, Bed'u'l-Halk, 11.

ğildir. Dalalete sürükleyeceği için akla güvenilmez; ancak nassa ve nassın belirttiği delillere iman edilir. Ona göre Kur'an mahluk değildir, Allah'ın kelâmıdır; Allah'ın kazasına rıza, emrine teslimiyet, hükmüne sabır, emrettiğini yapmak, yasakladığından uzaklaşmak, hayır ve şerriyle kadere iman etmek, tabîiler, imamlar ve fakihlerin ittifak ettiği Peygamber sünnetidir.⁵⁶

Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'den sonra selefi düşünceyi en çok savunan ve yeni düşüncelerle yorumlayan İbn Teymiyye olmuştur. O, inanç sistemini sahabe ve tabiün zamanındaki şekle çevirmek isteğiyle yola çıkmış, daima nakli tercih etmiştir. Ona göre felsefenin veya teolojik felsefenin aklî metotlarıyla Allah hakkında bilgi sahibi olunmaz, saadet ve kurtuluş akıldan geçmez. Kur'an ve Kur'an'ı açıklayan Hz. Peygamber'in sünnetinden başka kurtuluş yolu yoktur. Bu sebeple akıl, naklin karşısına konulamaz. Esas olan nakildir; akıl ise idrak ve tasdik edicidir. Kur'an ve Sünnet'te bulunmayan, Ashab'ın hayatlarında rastlanmayan her şey bid'attir. Nasların zahiri manaları esastır. Bunun için istidâllerden, kıyastan ve te'vilden uzak durulmalıdır.⁵⁷

Bu ve benzeri fikirleriyle İbn Teymiyye (v.728/1328), gerek yaşadığı zamanda, gerekse daha sonraları, lehinde ve aleyhinde çokça konuşulan alimlerden biri olmuştur.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), sahabeden Hz. Ebu Bekir (v.13/634), Hz. Ömer (v.23/644), Hz. Osman (v.35/656), Abdullah b. Mesud (v.31/652), Abdullah b. Abbas (v.68/688), Zeyd b. Sabit (v.45/665), Sehl b. Huneyf (v.38/659), Muaz b. Cebel (v.18/639), Muaviye b. Ebi Süfyan (v.60/680), Ebu Musa el-Eş'arî (v.42/663) ve buna benzer daha pek çok sahabenin, "reç"i ilimden saymadıklarını, ondan sakındıklarını ve onunla fetva vermekten sakındıklarını söylemektedir.⁵⁸

On altıncı yüzyılda selefi düşünce Muhammed b. Abdulvehhâb (v.1206/1792)'in görüşleriyle yeni bir boyut kazanmış ve "Vehhabîlik" adıyla anılmaya başlanmıştır.⁵⁹

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın görüşlerinin merkezinde tevhid anlayışı vardır. O, şirk, bid'at, şefaet ve benzeri görüşlerinin açıklarken hep tevhid anlayışını dikkate alarak yeni yorumlar getirmiştir. İbn Abdulvehhâb'a göre tevhîd üçe ayrılır: İlki Allah'ın isim ve sıfatlarında tevhid; ikincisi rububiyette tevhîd; üçüncüsü ise, ulûhiyyette tevhiddir. Onun anlattığına göre ulûhiyyette tevhid, kulların fiilleri ile Allah'ın birlenmesidir. Bu, kulun açık ve gizli söz ve eylemlerine taalluk eder. Öyle olunca bir kul, ortağı olmayan Allah'tan başkasına duada bulunamaz, başkasından medet umamaz, büyük bir melek ve bir Peygamber için bile kurban kesemez. Allah'tan başkasından yardım isteyen, Allah'tan başkası için kurban kesen ve nezreden kimse kâfirdir.⁶⁰ Yine bu tevhid anlayışına göre, Allah'ın emirleri ve Peygamber'inin sünneti

⁵⁶ Ebu Zehra, a.g.e., s. 484-485,500-502.

⁵⁷ Ahmed İbn Teymiyye; *Mecmuu'l-Fetava*, III/306-307, IX/144,225; Ahmed İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, Çev. Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996, s. 59,114,187,464; Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-Mecid*, Kahire 1957/1377, s. 111.

⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-Lehvan an Mesâyidi's-Şeytan*, Beyrut 1992/1412, II/82-84.

⁵⁹ Yusuf Ziya Yörükân, "Vehhabîlik", A.Ü.İ.F.Derg., Ankara 1953 Sy.1, s.55; Fıglalı, a.g.e., s.75 vd;

⁶⁰ Bkz., Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid*, çev. H.Ünal İstanbul ts. II/5-147; Muhammed b. Abdulvehhâb, *Keşfü's-Şübühat fi't-Tevhid*, Medine 1410, s. 43; Yörükân, a.g.e., s. 90-92.

dışında hiçbir emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi (bid'at) terk ederek Allah'ı birlemeye tevhd-i amelî denir. Esasen iman ile küfrü ayırt eden amelî tevhdîdir. Bu tevhdî yerine getirmeyen, yani Allah'a ortak koşan, tazim ve ibadeti yalnızca Allah'a tahsis etmeyen, yardım ve mededi Allah'tan istemeyen, Onun haram kıldığından sakınmayan kimse kâfir ve bu gibilerin malları ve canları helâldir. Hakiki muvahhidlerin, bu müşriklere hücum ile bunları öldürmeleri ve mallarını yağma etmeleri helâldir.⁶¹

İbn Abdulvehhâb (v.1206/1792)'a göre Hz. Peygamber'in bildirdiği en önemli farz tevhd olduğu için, namazdan, oruçtan, zekattan ve hacdan daha önemlidir. Ona göre Resûlullah'ın bütün tebliğ ettiklerini yaptığı halde, bu farzlardan birisini inkâr eden kâfir olduğuna dair bir şüphe yoksa, bütün Peygamberlerin yolu olan tevhdî inkâr eden veya inkâr sayılabilecek bir tutum ve davranış sergileyenin kâfir olmasında hiç şüphe yoktur. Böyle olunca yalnızca kelime-i tevhdî söylemek kişinin malî ve kanının korunması için yeterli değildir.⁶² Ona göre tevhd, kalple, lisanla ve amelle olmalıdır. Bunlardan birisi eksik olursa, o kimse müslüman sayılmaz.⁶³ O, bu hususta cahiliye devri Araplarının davranışlarını misal gösterir. Ona göre Resûlullah (s.a.v.)'in kendileriyle savaştığı müşrikler de Allah'ın birliğine inanıyorlardı. Bunlardan bazıları gece gündüz Allah'a dua ediyor, bazıları da Allah'a yakınlık veya şefaathetle meleklerle, Lat, Menat ve Uzza gibi putlara, salih insanlara veya Hz. İsa gibi peygamberlere dua edip onlardan bir şeyler istiyorlardı. İbn Abdulvehhâb'a göre cahiliye devri Araplarının şirki, yaşadığı dönemdekilerin şirkinden daha hafiftir. Çünkü o dönemdeki müşrikler, yalnız boş ve kaygısız oldukları zaman şirk koşarlar; meleklerle, evliyaya ve putlara iltica ederlerdi. Şiddet ve sıkıntı anında ise, yalnız Allah'a samimiyetle yönelirler; isteklerini ondan isterlerdi.⁶⁴

İbn Abdulvehhâb, peygamberlerin, şehidlerin, velilerin vb kişilerin bazı kulların günahlarının affedilmesi için Allah katında şefaathetçi olabilecekleri inancına da karşıdır. O, müşriklerin Allah'ın varlığına inandıklarını; fakat meleklerle, peygamberlere, velilere sarılıp, işte bunlar Allah nezdinde bizim şefaathetçimiz, diyerek küfre gittiklerini beyan eder. Ona göre 'müşrikler doğrudan doğruya putlardan istiyorlar; halbuki biz, fayda ve zarar temin edenin, işleri idare edenin yalnız Allah olduğuna inanıyor ve biz her şeyi yalnız Allah'tan istiyoruz, salih insanlar, hiçbir şey yapamazlar; fakat biz onlara yöneliyor ve şefaathetlerini Allah'tan bekliyoruz' şeklindeki bir savunmanın müşriklerin sözlerinden hiç bir farklı yoktur.⁶⁵

⁶¹ A.Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 64-71; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, 1292-1303, V/347.

⁶² Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.25-28; Abdurrahmah b. Hasan, a.g.e., s. 115.

⁶³ Bu konuda İbn Abdulvehhâb şöyle bir izah getirir: "Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de bildirdiği gibi, Resûlullah'ın harp ilan ettiği müşriklerin boş zamanlarında Allah' tan başkasına iltica ettiklerini, şiddet ve sıkıntı anlarında ise efendilerini unutarak yalnız Allah'a yöneldiklerini ve O'na şirk koşmadıklarını anlayan kimse, zamanımızdaki şirke eskilerin şirki arasındaki farkı da anlamış olur. İlk zaman müşrikleri, Allah'la beraber Allah'a itaat eder, O'nun emrine boyun eğer peygamberlere, evliyaya, meleklerle ya da taşlara ve ağaçlara iltica ederlerdi. Bunların hiçbirisi Allah'a karşı gelmezdi. Zamanımız insanları ise, Allah'la beraber fasıkların en şiddetlilerine iltica ederler, onları yüceltirler. Bunlar, haddi aşan, zina yapan, hırsızlık eden, namaz kılmayan kimselerdir. Salih insana yahut taş ve ağaç gibi Allah'a karşı gelmeye iltica etmek, fasıklığı, bozgunculuğu apaçık görülen kimseye iltica etmekten daha hafiftir." (Muhammed b. Abdulvehhâb, *Keşfü's-Şübühât*, s. 27-29.)

⁶⁴ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Keşfü's-Şübühât* a.g.e., s. 43.

⁶⁵ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Keşfü's-Şübühât*, s.13-16.

İbn Abdulvehhâb'a göre tarikat, başkalarını istismar etmek için bir vasıta ve müşşidın kendisini vesile ittihaz ettirmesidir. Mutasavvıfların mükâşefe dedikleri şey, tamamen asılsızdır. Başkalarının kendi yoluna intisab etmelerini istemesi ise, din içinde din ihdas etmektir. Onlara göre, müslümanlar arasında, velilerin hayatta iken de, ölümlerinden sonra da tasarruf sahibi olduklarına inanıp himmetlerini dilemek ve onlara tevessül etmek, kabirlerine gidip, kerametlerini delil göstererek dilekleri için yalvarmak şıktır. Bu tür söz ve davranışlar kesinlikle kişileri ebedî helâka ve azaba götürür.⁶⁶

İbn Abdulvehhâb, bid'at konusunda önceki selefi imamlardan daha da ileri gitmiştir. Ona göre, Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinde bulunmayan bir şey bid'attır ve onu ortaya koyan kimse de mel'undur. Ayrıca akaid konusunda kelâmcıların, helal ve haram konusunda fakihlerin sözleri delil olamaz. İbn Abdulvehhâb'ın şıkt olarak gördüğü bid'atlerin başında mezar taşları, türbeler ve bunların ziyaret edilmesi gelir. Bu inanışın sonucudur ki Vehhabiler bu hususta son derece radikal davranışlar sergilemişlerdir. Bu yüzdendir ki onlara, bir kısım yazarlarca "mabed yıkıcıları" adı verilmiştir. Onlar Mekke'ye girdiklerinde pek çok türbe vb tarihî eser yıkmışlardır. Hz. Hatice'nin türbesi, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebu Bekir'in doğduğu evlerin kubbeleri, bunların yıktığı kubbelerin başında gelir. Ona göre Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa dışında hiçbir mescid için yolculuk yapılmaz. Aksi durum, peygamberlerin ve salih kimselerin mezarlarını mabede dönüştürmektir. Hırka-ı şerif, sakal-ı şerif ziyaretleri, bir bakıma Allah'tan başkasına tapmaktır; dolayısıyla şıktır. Mevlid okumak, okutmak ve benzeri törenler tertip etmek, camileri süslemek, kubbe ve minare yapmak, Hz. Peygamber zamanında olmadığı için bid'attır.⁶⁷

Vehhabiler, Kur'an ve sünnetin dışındaki her yeni şeyi bid'at saydıkları ve bid'atlere kapılmış olanlarla savaşmanın, Kur'an-ı Kerim'in, "Siz, insanlar için ortaya çıkarılan doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz."⁶⁸ ayetine göre zarurî olduğuna inandıkları için, kendileri gibi düşünmeyen müslümanlara karşı kılıç kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁶⁹

Selefilere, *usulu'd-din*'i yorumlarken veya bu konuda metot belirlerken, Selef'in tamamını aynı çizgide saymışlardır. Halbuki onlar, her toplumda görüldüğü gibi, bilgi düzeyi, anlayış kapasitesi ve dini yaşama konusundaki duyarlılıkları itibarıyla farklılık arz etmekteydi. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in, Selef'in hayırla anılmasını istemesini genel anlamda değerlendirmek lazımdır.⁷⁰ Selefiyye, Selef'i oluşturan her üç nesli ve onları oluşturan her ferdi, aynı derecede Hz. Peygamber'in övgüsüne mahzar olmuş nesiller olarak kabul etmektedir. Böyle olunca Selefiyye nassa daha bağlı gibi gözükse de daha çok kişilere bağlı kalmıştır.⁷¹ Bu anlayışın bir sonucu olarak onlar, Kur'an'dan çok, hadis rivayetlerine önem vermişlerdir. Şimdi selefi düşüncenin egemen olduğu toplumlarda kabul gören bu prensiplerin, evrensel bir din olan İslâm'ı yorumlama hangi açmazlara sürüklediğini inceleyebiliriz.

III- SONRAKİ DÖNEM SELEFİYYE'ENİN USÛLÜ'D-DİN

⁶⁶ İbn Zeynî Dahlan, *ed-Düreri's-Seniyye*, Kahire ts., s. 36; Yörükân, a.g.e., s. 97; Ecer, a.g.e., s. 71-76.

⁶⁷ Ecer, a.g.e., 77-86; Fiğlâlî, a.g.e., s. 89.

⁶⁸ Al-i İmran, 3/110.

⁶⁹ Ebu Zehra, a.g.e., s. 221-222; Yörükân, a.g.e., s. 100; Fiğlâlî, a.g.e., s. 93; Ecer, a.g.e., s.87-90.

⁷⁰ er-Râzi, *Esas*, s. 127-128.

⁷¹ el-Verdanî, a.g.e., s. 33-37; Bütî, a.g.e., s. 231.

YORUMUNUN AÇMAZLARI

Sonraki Dönem Selefiyye'nin *usûlu'd-din* yorumunda esas olan metotsuzluktur. Onlar sahabe ve tabîinin her hangi bir metot uygulamadıklarını delil göstererek metot kullanmayı bid'at olarak kabul etmişlerdir. Bilindiği gibi metot bir amaca ulaşmak için takip edilen yoldur. Asr-ı saadette ve onun uzantısı olan sahabe döneminde buna ihtiyaç olmadığını daha önce açıklamıştık. Farklı kültür ve dillerden insanların Arapça öğrenmeleri ve kullanmaları neticesinde Arapça'nın safiyetinin korunamaması, asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça dinî nasları anlamada değişik problemlerin ortaya çıkması ve naslarda doğrudan bulunmayan bir takım problemlerin gündeme gelmesi, nasların yorumlanmasında sağlam bir metodoloji oluşturulması zaruretini doğurmuştur.⁷²

Metot, aklın işleyişinde kendisine dayandığı, ancak ona göre fitratın davranışlar sergilediği sabit hakikatlerdendir.⁷³ Aslında aklın etkileşim içerisine girdiği, nefislerin kendisine yaslandığı pek çok hakikat, özel gayretler sarf edilmedikçe açığa çıkmayabilir. Çünkü onlar fitratın derinliklerinde gizlenmiştir. Fitratın derinliklerinde gizli olan bu özellikler, ancak belli bir metot ile açığa çıkarılabilir. Bu hakikatler, sahih dinî naslarla da bildirilmektedir. Fakat sahabe döneminden sonra ortaya çıkan sosyal şartlar dikkate alındığında, dinî naslardan yararlanma durumu, artık önceki dönem kadar kolay değildir. Öyle olunca böyle bir dönemde nasların anlaşılması, ancak belli bir metot uygulanarak gerçekleştirilebilirdi. Uygulanacak metot, öncelikle Hz. peygamber'in bildirdiği nassın sübut bakımından sağlamlığını, mana, maksat ve muhtevasının iyi anlaşılmasını ve bu mana ve maksatların akıl ve mantık ölçüleriyle çelişmemesini sağlamalıydı.⁷⁴ İşte mütekellimler bunu gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Fakat Sonraki Dönem Selefiler, asr-ı saadetteki uygulamaları esas alarak böyle bir metodun ihdas edilmesini bid'at olarak nitelendirmişlerdir.

Onların yorumlarında belirleyici olan Selef'in uygulamalarıdır. İlk üç neslin, hepsinin aynı düzeyde fazilete sahip olduklarının kabul edilmesi onların örnek alınması yerine bütünüyle taklit edilmesi zihniyetini doğurmuştur. Belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde yaşayan insanların, yaşamın her döneminde taklit edilmesi gerektiğini iddia etmek, zamanı ve yaşamı dondurmak anlamına gelmektedir. Bu mümkün olmadığına göre, selefi yaklaşım, gerçekçi ve realiteye uygun değildir.⁷⁵

Hz. Peygamber'in getirdiklerinin ve ilk nesillerin uygulamalarının ilkeler düzeyinden çıkarılıp, hayatın tamamına dair detaylı bir program şeklinde algılanması, müslüman zihnine, her sorunun cevabını orada bulabileceğini yerleştirmiştir. Bu nedenledir ki, oraya dayandırılmayan hiçbir düşünce kabul görmemektedir. Bu anlayış, selefilikğin egemen olduğu müslüman toplumlarda Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kitap ve sünnetin temel referans alınarak yaşanan, zamana ve mekana göre yorumlanması ve karşılaşılabilecek problemlere zamanında çözümler üretilmesi yerine, kişilerin (Selef) referans alınarak onların yaşadıkları çağın gereklerine göre ortaya koydukları uygulamaların ve yorumların bütünüyle taklit edilmesini ve mezhepleştirilmesini doğurmuştur. Oysa aynı suda iki defa yıkanmak mümkün olmadığı gibi,

⁷² Zeki Arslantürk, *Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul 2001, s.63-64.

⁷³ el-Bûtî, a.g.e., s. 60-62.

⁷⁴ el-Bûtî, a.g.e., s. 61.

⁷⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 100, el-Bûtî, a.g.e., s. 18; Ecer, a.g.e., s. 92-95.

tarihin belli bir döneminde yaşamış bir toplumu bütünüyle taklit etmek mümkün değildir.⁷⁶

Seleflerin İlk Dönem Selef'in tamamını aynı çizgide göstermeleri de gerçekçi değildir. Meselâ Mekkeli Muhacirler, Medine'ye hicret ettikten sonra Mekke'de uyguladıkları pek çok örf ve adeti Medine'de uygulamamışlar, Medine'deki hayata kısa sürede adapte olmuşlardır. Öbür taraftan fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayılan Ashab-ı Kiram, farklı hayat tarzlarıyla yeni ilimlerle karşılaşınca onlarla konuşma, tartışma ve derin dinî edebî konulara girme zorunluluğu hasıl olunca, onlar bunu yapmaktan çekinmediler. Diğer taraftan fethedilen ülkelerden insanlar, gruplar halinde İslâm'a giriyorlardı. Ashab-ı Kiram onlara sahih olarak İslâm'ı öğretme ve onlardan gelen sorulara cevap verme zorunluluğunu hissetti. Gördüler ki onlar, kendilerinin bilmediği tarzda yaşıyorlar, farklı örf ve adetler uyguluyorlardı. Bu durum kendilerinin hiç tasavvur dahi etmedikleri bir hayat tarzıydı. Sahabe, bu hayat tarzının doğurduğu, hayatın farklı alanlarında, yüzyıllardan beri onların kendi aralarında tartıştıkları problemlerle karşılaştılar. İşte böyle bir tablo karşısında sahabe ve tabiîn neslinin büyük bir bölümü, ortaya çıkan problemlerin çözümü konusunda, aklın ve akfî prensiplerin devreye sokulması zarureti gördü ve bunu uygulamaktan asla çekinmedi.⁷⁷

Öbür taraftan zındıkların İslâm toplumu içerisine bir takım şüphe tohumları atmaları, bu fikirlerini akfî deliller ve cedel/kelâm yöntemiyle başarılı bir şekilde savunmaları, müslümanları da aynı metodu öğrenmeye ve kullanmaya mecbur etti. Bu konuda Hz. Ali (v.40/661)'nin insanların inkarcılığa sürüklenmemesi için onların anlayacağı seviyede ve üslupta konuşulmasını tavsiye etmesi, oldukça dikkat çekicidir.⁷⁸

Selef alimleri, hiçbir şekilde zamanı dondurmadı. Onlar Ku'ran ve sünneti anlamak için Rasullullah'tan edindikleri yöntemi uyguladılar. Teşekkül döneminde Müctehid İmamların farklı fıkıh ve tefsir usulü oluşturmaları bile sahabenin bu konularda farklılıklar sergilediklerini göstermektedir. Çünkü müctehid imamlar, farklı sahabeleri dikkate aldıkları için farklı yöntemler ortaya çıkmıştır.⁷⁹

İslâm'ın ilk teşekkül ettiği dönem olması sebebiyle Peygamber döneminde tartışmaların az olması gayet tabiidir. Yeni oluşan bir devlet ve toplumun enerjisini daha ziyade toplumsal ve siyasal yapılanmada harcaması kadar doğal bir durum yoktur. Bunu dikkate almayan selefler, Peygamber döneminde tartışmanın yapılmadığını iddia ederek, özellikle dinî düşünce alanında tartışmanın doğru olmadığını dolayısıyla, bu konuları işleyen kelâm ilminin de gereksiz olduğunu iddia etmektedirler.

Arap coğrafyasının sade ve kültürel/felsefi tartışmalardan uzak bir coğrafya olması nedeniyle Arap insanının da o çerçevede, felsefe ve karmaşık kültürel yapıdan uzak olması doğal bir durumdur. Basit ve yalın düşünen insanların ve toplumların, girift sorunlar ve felsefi tartışmalardan uzak durmaları olağandır. Dolayısıyla böylesi bir anlayışa sahip bir toplumun, düşünsel ve kültürel açıdan takındığı tavrın sonraki nesiller için de geçerli olmasını istemek, insanlığın gelişmesinin önüne set çekmektir. Seleflerin, Arap coğrafyası ve Arap düşünce biçimini dikkate almadan böyle bir

⁷⁶ Erkol, a.g.e., s.159,169.

⁷⁷ el-Bütî, a.g.e., 15-16.

⁷⁸ Bkz., Buharî, Veseyâ, 24.

⁷⁹ el-Bütî, a.g.e., s. 22-23.

öneride bulunması, düşünce ve gelişimin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.⁸⁰

Selefîlerin kendi metotlarının doğru olduğunu ispatlamak için kendileri gibi düşünen belli sayıdaki sahabe ve tabiînden bazı kişileri örnek göstermişler ve bütün sahabe ve tabiînin aynı şekilde olduklarını söylemişler. Bu önermeden hareketle Ehl-i Sünnet'in gerçek temsilcilerinin kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. Elbette meşreb itibariyle her dönemde ve her toplumda selefe karşı aşırı saygı besleyen veya onları kutsayan, yaptıklarını harfiyen taklit eden belli sayıda insan bulmak mümkündür. Burada doğru olmayan, bu tip insanları örnek gösterip Selef'in tamamının aynı şekilde dini yorumladığı ve yaşadığı iddiasıdır. Bu durum, ilmî zihniyete sahip olanlar için, bir konunun değerlendirilmesinde vazgeçilmez bir değere sahip olan objektiflik ve kapsamlılık ilkelerine uymamaktadır.⁸¹

Selefîlerin Kur'an ve hadis metinlerinin özellikle de müteşabih metinlerin te'vilinin doğru olmadığına inanmaları da kabul edilebilir bir durum değildir. Selef, Allah'tan gelen ayetler ve Hz. Peygamberin sözünü değerlendirirken illetler ve aklın temel yasalarını dikkate alarak yorumlamışlar ve ona göre uygulamışlardır. Onlar sürekli iyiden en iyiye ulaşmanın yollarını aramışlardır.⁸²

Din dilini dikkate almadan, nassı anlamak bizi yanlış kanaatlere sevk eder. Kelime dizgilerinden oluşan ayet ve hadisler bir anlam taşırlar ve anlamı okuyan şu veya bu şekilde kendine göre bir anlama ulaşır. Naslar insanlardan bağımsızdır; fakat içerikleri ondan bağımsız değildir, bundan dolayı farklı yorumlar mümkündür.⁸³ Dinî metinlerde Allah, insanbiçimci bir dil kullanarak tabir caizse beşer suretine bürünerek, insanlardan biri gibi davranarak, onlara hitap etmiştir. Zaten insan için bu hitabın dışında ilâhî kelâmı anlama biçimi yoktur. Kuran'da sembol, mecaz, teşbih, istiare, kıssa ile anlatım, soru sormak suretiyle izah etme ve buna benzer bir dilde karşılaşılan her tür anlatım unsurlarının Kur'an'da da var olabileceğini görmek istemeyen selefler, 'nassın te'vili yapılamaz, o zahiri üzere anlaşılmalıdır' derken, ortaya çıkan sorunları görmek istememişlerdir.

Bunun içindir ki hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın celal ve azametine uygun düşecek şekilde te'vil etmişlerdir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v.324/936) bile Mu'tezile saflarından ayrıldıktan hemen sonra, te'vil konusunda Sonraki Dönem Selefler gibi düşünmüşse de daha sonra bunun kabul edilebilir bir anlayış olmadığını itiraf etmiştir.⁸⁴ Önemli bir Eş'arî kelâmcısı olan Fahreddin er-Râzî (v.606/1209) "*Esasu't-Takdis*" adlı eserinde bu konuyu detaylı bir şekilde incelemektedir. O Allah'ın haberî sıfatlarını bildiren ayetlerin mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir: "*Kur'an'da Allah hakkında yüz, göz, tek bir yan, eller, tek bir baldır gibi ifadeler geçmektedir. Eğer biz Kur'an'daki lafızların zahirlerini alırsak, bir yüzü olan, o yüz üzerinde birçok göz bulunan, tek bir tarafı olan o taraf üzerinde de çok eller bulunan ve tek bir baldırı olan bir şahsı ispat etmemiz gerekir ki bizler, bu dünyada dahi tahayyül ettiğimiz bu şahıstan daha çirkin suretli birisini düşünemeyiz ve akıllı hiçbir insanın*

⁸⁰ Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 21-22.

⁸¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 2-3.

⁸² el-Bûtî, a.g.e., s.15.

⁸³ Macit, a.g.e., s. 20.

⁸⁴ Altıntaş, a.g.e., s. 254.

*Rabbinin ve bu sıfatlarla vasıflanmasına razı olacağına da inanmıyoruz.*⁸⁵

Müteşabihat konusunda Kur'an ve Sünnet'in bütünlüğünün ifade ettiği gerçekliğe uygun akli te'viller yapan Ehl-i Sünnet alimleri olmasaydı, Selef'in teslimiyetçi tutumunu istismar ederek ortaya çıkan teşbihci ve tecsimci anlayışlar, toplumu hangi noktaya götüreceğini kestirmek bile mümkün olmazdı. İslâm düşüncesinde Müşebbihe ve Mücessime diye adlandırılan gruplar, Allah'ı adeta diğer varlıklardan bir varlık gibi düşünerek, Ona maddi bir suret ve şekil tayinine kalkışmışlar; Allah'ın eli, ayağı, gözü, kulağı, oturup-kalkması, aşağı yukarı inip çıkması olan bir varlık olduğunu ve Onun arş üzerinde oturup ayaklarını kürsüye uzattığını söylemişler, bununla da yetinmeyerek, vücut şeklini tasvire, boyunun uzunluğunu tesbite kalkışacak kadar ileri gitmişlerdir. Böylece onlar, İmamul-Haremeyn el-Cüveynî (v.478/1085)'nin haklı tariziyle; Allah'ın yolda, her hangi bir yerde rastlanabilecek bir varlık gibi olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.⁸⁶

Sonraki Dönem Selefilerin kelâm karşısı bir söylem geliştirmeleri de vakia ile çelişmektedir. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması sonucunda, karşılaştığı Yunan felsefesi, Hint mistisizmi, Fars kültürü, Roma ve etkinlik alanındaki bölgelerde dinî ve kültürel farklılıklar, Hristiyanlık, Yahudilik, Sabitlik, Maniheizm, Zerdüştlük ve buna benzer pek çok farklı din, felsefe ve inanışlar karşısında, Sonraki Dönem Selefilerin rivayet kültürü ile İslâm düşüncesinin dillendirilmesi ve bütün bu farklılıklar karşısında İslâm'ın savunulması mümkün olur muydu? Kanaatimizce, kelâm alimleri olmasaydı, bu geniş coğrafyada İslâm'ın savunulması imkansızlaşır. Muhatabın sahip olduğu felsefi ve akli yöntemler kullanılmadan, onlara herhangi bir düşüncenin izah edilemeyeceği açıktır. Peygamber ve onun öğretilerini kabul etmeyen bir topluma, 'peygamber böyle buyurdu' demek suretiyle onlara bir inancın anlatılması mümkün değildir.⁸⁷

Kaldı ki İslâm'ın yayıldığı yeni coğrafyaların pek çoğunda, siyasi yenilgiyi kabullenemeyen pek çok devlet ve toplumlar, İslâm'a ve müslümanlara karşı kültürel mücadele vermeye başladılar. Savaş meydanlarında yenemedikleri müslümanları, düşünce ve kültür alanında yenmek istediler. Sahip oldukları zengin kültürel birikim, felsefi düşünce onlar için bu yönde kullanacakları en büyük araçlardı. Böylesi bir mücadele biçimi ile karşılaşan müslümanlar, kısa sürede bunlara cevap oluşturacak düşünce gruplarını da çıkardı. Bilindiği gibi, bu düşünce gurubu öncelikle Mu'tezile sonra da Ehl-i Sünnet kelâmcılarıdır. Nassı kabul etmekle beraber akli işlevsel kılan Mu'tezile, kısa bir süre içerisinde diğer kültürel birikimleri ve bu arada Yunan felsefesini de özümsemek suretiyle kültürel alanda büyük bir mücadele yürüttü ve bu alanda büyük bir işlev gördü. Mu'tezile'den yaklaşık iki asır sonra sistematik bir düşünce biçimine dönüşen Ehl-i Sünnet kelâmı da aynı doğrultuda önemli hizmetler ifa etti.⁸⁸

Selefiyye'nin kelâm ilmini cedel kapsamında değerlendirerek reddetmeleri de başka bir yanlıdır. Dinî düşünce alanında her türlü tartışmayı yasaklayan selefler,

⁸⁵ er-Râzî, Esas, s. 67.

⁸⁶ İmamul-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullahel-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Din*, Tahk. Ali Sami en-Neşşâr-S.M.Muhtar, İskenderiye 1969, s. 412.

⁸⁷ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, Beyrut 1997/1417, I/41-42; Topaloğlu, a.g.e., s.51-52; Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 9-10; Erkol, a.g.e., s 147, 169, 239,261-262.

⁸⁸ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981 s. 229-231; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, Amman 1990, s. 25,31,33.

bu iddialarını da Peygamber ve sahabe dönemine dayandırmaktadırlar. Oysa Peygamber, araştırma ve öğrenme amaçlı tartışmayı hiçbir zaman yasaklamamıştır.

Hız. Peygamber'in sağlığında Ashab-ı Kiram'ın iman konularıyla ilgili hiçbir fikri hareket içerisinde olmadığını, hiçbir nassı te'vil etmediklerini, nazar ve istidlâlde bulunmadıklarını söylemek doğru bir tespit değildir. Sahih rivayetler Ashab'ın imanı taklitten tahkik mertebesine yükseltmek için yoğun çaba gösterdiklerini haber vermektedir. Aşağıdaki hadisler bunun delillerindendir:

Ebu Hureyre (v.58/678) şöyle bir hadis nakletmiştir: *"Ashab'tan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dediler:*

-İçimizden öyle şeyler hissediyoruz ki her hangi birimiz bunu söylemeyi bile büyük günah addeder. Nebi (sav):

-Hakikaten öyle bir şey hissettiniz mi?

-Evet. Nebi (sav):

-Bu imanın ta kendisidir."⁸⁹

Abdullah b. Mes'ud (v.31/652)'un rivayeti ise şöyledir: *"Peygambere vesvese soruldu, 'o imanın halis olanıdır' buyurdu."⁹⁰*

İbn Abbas (v.68/688) da şöyle bir hadis nakleder: *"Hz. Peygamber'e birisi gelerek:*

-İçimde öyle bir şey hissediyorum ki onu söylemektense yanıp kömür olmayı tercih ederim, dedi. Rasullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

-Kulun halini (iman derecesini taklitten) vesveseye yükselten Allah'a hamdolsun."⁹¹

İslâm'da her mücadele ve münazara yasak kılınmamıştır. Ancak dipsiz boş ve bilgisizce yapılan tartışmalar, gerçek konusunda insanı şüpheye düşürerek, baştan çıkaran mücadeleler yasaklanmıştır. Allah (c.c.) Kur'an'da *"Gerçeği olmayan şeylerle gerçeği yok edebilmeleri için savaşmış durdular"⁹² "İnsanlar içinde hiçbir bilgi hiçbir rehberi ve aydınlatıcı hiçbir kitabı yok iken hala Allah hakkında mücadele eden kimseler vardır"⁹³ şeklinde buyurarak, gereksiz tartışmaların neler olabileceğini açıkça bize bildirmiştir.⁹⁴*

Fakat gerçek uğrunda ve gerçeği ortaya çıkarmak amacıyla olan mücadele ve ilmi tartışmalar, İslâm'ın emrettiği konulardır, *"İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleleni en güzel yol hangisi ise onunla yap,"⁹⁵ ayeti bunun en güzel örneklerinden biridir.*

*"Siz de Allah'ı bırakıp tapmakta olduğunuz da hiç şüphesiz ki cehennem odunusunuz. Siz oraya gireceksiniz."⁹⁶ Bu ayeti kerime indiğinde Hz. Peygamber, Abdullah b. ez-Zibe'ra (v.24/645) ile münazarada bulunmuşlardır. Abdullah b. ez-Zibe'ra Hz. Peygambere gelerek şöyle bir itirazda bulunmuştu: *"Melekler ve Hz. İsa da insanlar tarafından tapılan varlıklardır, onların da azap göreceklere inanıyor musunuz? Peygamber ona şöyle cevap verdi:-Seni kavminin lisanında bilgisiz yapan nedir? Bilmiyor musun "ma"**

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/106.

⁹⁰ Müslim, *es-Sahîh*, el-İman, 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/456, VI/106.

⁹¹ Ebu Davud, *es-Sünen*, el-Edeb, 109; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/240.

⁹² Çafir, 40/5.

⁹³ Lokmân, 31/20.

⁹⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Selam Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Din*, Beyrut 2003/1424, I/96-97.

⁹⁵ Nahl, 16/125.

⁹⁶ Enbiya, 21/98-99.

harfi Arapça'da akıl edemeyen nesnelere için kullanılır."⁹⁷

Bu olay da gösteriyor ki, sahabe arasında istidlâli gerektiren tartışmalar olmuştur. Eğer istidlâl çirkin bir şey olsaydı, onlar tarafından yapılmazdı. Âmidî (v.631/1233), 'Kocakanların dinine uyunuz' diye bir hadisin, hadis imamlarınca tespit edilmiş olmadığını da ifade etmektedir.⁹⁸

Abdulkâhîr el-Bağdadî (v.429/1037), Peygamber döneminden başlamak üzere, Selef'ten kelâmcı olarak nitelendirilebilecek, ya da dönemindeki tartışmalara girmek suretiyle kelâmcı sayılabilecek olanlardan söz ederken şu isimleri vermektedir: "Sahabe'nin ilk kelâmcısı, va'd ve vaîd konularında Haricilerle, meşiet, istitaat ve kader konularında Kaderiyye ile tartışan Ali b. Ebi Talip'tir. Sonra Abdullah b. Ömer, Ma'bed el-Cühenî'ye kader konusunda reddiye yazan ilk kişidir."⁹⁹

Bağdadî, sahabeden özellikle bu iki ismi zikrettikten sonra tabînden, Ömer b. Abdulaziz (v.101/719)'i de ilk Ehi-i Sünnet kelâmcısı olarak nitelendirmiş, Kaderiyyeye reddiye olarak yazdığı risalesinden övgüyle söz etmiştir. Ayrıca O, Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidin (v.95/713) ve Hasan el-Basrî (v.110/728)'nin de Kaderiyye'ye reddiye babından birer risalelerinin olduğunu, Şa'bi (v.104/722) ve Zühri (v.124/741)'nin Kaderiyye'ye karşı çok sert bir tutum takındıklarını haber vermektedir.¹⁰⁰

Seleflerin tartışmaya yüklediği kötü anlam dolayısıyladır ki, müslüman toplumlar, bu günün dünyasında bile sorunlarını tartışmamakta ve tartışma kültürü gelişmemektedir. Ön kabullerin yaygınlığı, yalnızca bir düşüncenin doğru olabileceği kanısı, karşıt düşüncelerin mutlaka yanlış olacağı inancını doğurmuştur. Bilindiği gibi selefler: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerlerinin tamamı sapıklıktadır, o da benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yoldur"¹⁰¹ hadisini kendilerine dayanak yapmaktalar ve Peygamber ile sahabenin yolunu izleyen tek fırkanın kendileri olduğunu iddia etmektedirler. Elbette diğer fırkaların tamamı da bu iddiaya sahipler; ancak bu konuda en çok temayüz eden selefler olmuştur. Bu nedenle kendileri dışındaki diğer görüş ve düşünce sahiplerinin tamamını bid'at ehli olarak nitelendirmişlerdir. Oysa insanların farklı temayülleri sebebiyle, inanışların da farklı olması tabîi olmasıydı. Tartışmanın yasaklandığı, sorunların ve soruların serbestçe izah edilemediği toplumların gelişmeleri imkânsızdır. Bugünkü İslâm dünyasındaki devletlerin çoğunda sorgulanamayan bir emir, kral veya sultanın varlığı, tartışmanın yasaklandığı veya en azından kötülendiği bir düşünce mirasına sahip olmaktan kaynaklandığını söylemek fazla abartılı bir yaklaşım olmasa gerektir.¹⁰²

Önceki ümmetlerin, Peygamberlerine çok soru sordukları ve tartışma yaptıkları için helak olduğunu söyleyen selefler, aynı sonuçla karşılaşmamak için, müslümanların soru sormamalarını ve tartışmamalarını istemektedirler. Hz. peygamber tarafından vahyin nüzulünün devam ettiği sırada şeriatin hüküm koymadığı konularda soru sorulmasını istememesi, mahsûsat alemine girmeyen mutlak gayb ile ilgili konularda ölçülü olunmasını tavsiye etmesi doğrudur. Ancak bu müslümanların hiç soru

⁹⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Kahire 1278, XXI/223.

⁹⁸ el-Âmidî, a.g.e., I/96.

⁹⁹ el-Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, s. 307-308, 310.

¹⁰⁰ el-Bağdadî, a.e., s. 309.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/120.

¹⁰² Erkol, a.g.e., s. 165.

sormamaları her şeyi olduğu gibi kabul etmeleri anlamına gelmez.¹⁰³ Ne yazık ki istiva konusunu soran kişinin, Malik b. Enes (v.179/795)'in emriyle meclisten çıkarılması, sonraki dönem selefler için örneklik teşkil etmiş, soru sormamak bir temel ilkeye dönüştürülmüştür. Nitekim onların etkili oldukları dönemlerde kelâm ve felsefe ile ilgilenenlerin ve bu alanda çaba sarf edenlerin sürgüne gönderilmeleri, ya da evleri yakılarak öldürülmek istenmeleri bu anlayışın bir yansımasıdır.¹⁰⁴

Selefiyye'nin, evrensel bir din olan İslâm'ın usûlünü, Hz. Peygamber sonrasında ortaya çıkan her türlü siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeyi "*bid'at*" kategorisine alarak reddetmesi acaba doğru mudur? Onların bid'at konusundaki görüşleri şekillenirken acaba hangi varsayımlar etkili olmuştur?

Bid'at kelimesi b-d-a fiilinin mastarı olup, bir şeyi benzeri olmaksızın yaratmak ilk defa meydana getirmek, yapmak icat etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁵

"Bedî" kelimesi, Kur'an'da bid'at mastarından türetilmiş bir kelime olup, Allah'ın isimlerinden biridir. Allah Teâlâ, yeri göğü yaratan olarak zatını "*bedî*" kelimesi ile tanıtmaktadır.¹⁰⁶ Başka bir ayette ise icat etmek "*ibtida*" kalıbı ile kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber, ibadetlerle ilgili konularda terkedilmiş bir sünnetin ihyasını öveken, ibadetler hususunda sonradan ihdas edilen/bid'at uygulamalar konusunda da ümmetini uyarmaktadır. Bazı hadislerde ise bu durum genel ifadelerle belirtilmektedir.¹⁰⁸

Bid'at terimi ıstılah olarak değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan en genel olanı şöyledir. Bid'at, din tamamlandıktan sonra Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya atılan düşünce, amel ve davranış biçimleridir.¹⁰⁹

İbnu'l-Cevzî (v.597/1200) bid'at terimini "*şerîata muhalif olması nedeniyle, onunla çatışan, ona ters düşen ve onda bir fazlalık ya da noksanlığa sebep olan şey*"¹¹⁰ diye tarif etmektedir. Bazı tariflerde bid'at kavramı sahabeden sonra dinde meydana getirilen fazlalık veya yenilik olarak tanımlanırken¹¹¹ S. Şerif el-Cürcanî (v.816/1413) ise yaptığı tarifte, tabiîn dönemindeki yenilikleri bu kavramın dışında tutmuştur.¹¹² Şatibî (v.709/1388)'ye göre bid'at, dinde sonradan icat edilen ve şer'î imiş gibi görünen bir yoldur ki; onunla Allah'a daha çok ibadet kast olunur ve şer'î yoldan kastedilen şeyler

¹⁰³ el-Bûtî, a.g.e., s.28-29.

¹⁰⁴ Ebu Zehra, a.g.e., s. 221-222; Yörükân, a.g.e., s. 94-95.

¹⁰⁵ İbn Manzur, a.g.e., VII/6.

¹⁰⁶ bkz. Bakara, 2/117.

¹⁰⁷ Hadid, 57/27.

¹⁰⁸ Bid'at ile ilgili bazı hadis-i şerifler: "*Kim benden sonra terkedilmiş bir sünnetimi ihya ederse, onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimsese sevap verilir, hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmeden. Kim de Allah'ın ve Rasûlü'nün rızasına uygun düşmeyen bir dalalet bid'ati icad ederse, onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yüklenir, hem de onların günahlarından hiçbir şey eksiltilmeden*" (et-Tirmizî, Kitabu'l-İlm, bab no: 16, hadis no: 2676; Müslim, Kitabu'l-İlm, bab no: 6, Hadis no: 16.), "*Kim bizim şu dinimizde ona muvafık düşmeyen bir şey ortaya koyarsa o merduttur, makbul değildir*" (el-Buharî, Kitabu's-Sulh, bab no:5; "...Sözlerin en güzeli Allah'ın kelamı, yolların en doğrusu Muhammed'in yoludur. (Dinde) ihdas edilen (sonradan ortaya çıkarılan) şeylerden sakınınız. Muhakkak ki işlerin en fenası sonradan ortaya atılanlardır. Her yeni şey bid'attir, her bid'at dalalettir..." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/60).

¹⁰⁹ Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, Beyrut 1386/1966, V/271; Ebu'l-Kemal Ahmed (Asım Efendi), *el-Okyanusu'l-Basid fî Tercemeti'l-Kamüsü'l-Muhîr*, İstanbul 1305, III/183.

¹¹⁰ Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1928, s. 16.

¹¹¹ Abdulhay el-Leknevî, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'at*, çev., Harun Ünal, İstanbul 1984, s. 27.

¹¹² el-İsfehanî, a.g.e., s.49.

onunla gerçekleştirilmek istenir.¹¹³ İmam Gazali (v.505/1111)'ye göre Rasulullah (s.a.v.)'tan sonra ortaya çıkan her bid'at yasak değildir. Yasak olan bid'at, sabit bir sünnetin zıddı olan ve illeti devam eden şer'i bir hükmü kaldıran şeydir.¹¹⁴

Yapılan tariflere dikkat edilirse, bunların tamamı dinin amelî yönünü kapsadıkları, düşünsel alanla ilgili açık bir beyan içermedikleri anlaşılır. Öyleyse bid'at: Cabiri'nin dediği gibi İslâm'ın tamamlanmış ve kesinleşmiş olan ibadet sistemine yeni bir şey ilave etmek ya da o sistemde var olan bir şeyi ondan çıkarmaktır.¹¹⁵ Fakat lügat anlamlarından açıkça anlaşıldığı gibi bid'at kelimesi mutlak anlamda yeniliği, önceden yok iken sonradan olan şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla değişen ve zamanın ilerlemesiyle birlikte tabii olarak gelişen cemiyetin yapısında -ister zarurî ve ihtiyaca mebni olsun isterse olmasın- meydana gelen her yeni müessese, davranış biçimi, keşfedilen buluş ve teknik, kısaca yeni olan her şey bu kelimenin kapsamına girer.

Ö halde lügavî anlamıyla bid'at hususen din alanını ilgilendirmez; aksine hayatın akışıyla birlikte ferdi ve sosyal hayatta meydana gelen her yeni şey bu kavram kapsamına girer. Bu anlamda bid'at kavramı dinî bir terim değildir. Bundan dolayı Selefîyye'nin yaptığı gibi kelimenin lügat anlamına takılıp kalınarak her yeniliği bid'at saymak, sonra da ölçünün kaçırıldığını fark ederek bid'at-i seyyie ve bid'at-i hasene veya farz bid'at, vacip bid'at, mekruh bid'at gibi ayrımlara giderek çözümler üretmek mümkün değildir. Ö halde "*bid'at-ı hasene*" diye vasıflandırılan şeyleri, hiç böyle bir tavsife gerek duymaksızın, bid'at olarak isimlendirmemek daha doğru ve dinin temel esprisine daha uygundur. Öyleyse bir şey doğru, güzel ve faydalı ise artık ona bid'at dememek gerekir. Aksi halde ona bid'at-ı hasene; diğerine bid'at-ı seyyie diyerek zihinlerde kavram kargaşası oluşturmaya gerek yoktur. Fakat buna rağmen bu kavram kargaşası geçmişte oluşturulmuş ve oldukça enteresan bid'at tanımları ve sınıflandırmaları yapılmıştır. Düşüncenin mahkum edilmesinden başka bir anlam taşımayan bu yaklaşım, tarihte oldukça gereksiz münakaşalara ve sonuçta mezhep taassubuna neden olmaktan başka bir işe yaramamıştır.¹¹⁶

Bid'at kavramına yüklenen olumsuz anlam nedeniyle, İslâm düşünce tarihinde fırkalaşmaların derinleşerek çoğaldığı dönemde, kötü niyetli fırkalar belirlenip tanıtılırken bazen ölçü kaçırılmış, iyi niyetle ortaya atılan yeni yorum ve yaklaşımlar da, İslâm düşüncesinin bir açılımı ve ivme kazanması olarak değerlendirilmesi yerine; Ehl-i Bid'at olarak isimlendirilmiş; suçlayıcı, dışlayıcı mahkum edici bir anlayışla dönüşmüştür. Özellikle bu kavramla eş anlamlı olmak üzere türetilen Fırak-ı dâle (sapık fırkalar), Ehl-i dalâl (sapkınlar zümresi), Ehl-i ehvâ (Akıllarına göre hareket edenler), Ehl-i zeyğ (sapanlar topluluğu) gibi isimlendirmelerin, temel konularda değil; içtihadı müsaid nasların yorumunda, farklı düşününler için de kullanılması, düşünceye dayalı ilimlerdeki ilerlemeyi yavaşlatmıştır.¹¹⁷

İlk Dönem Selefîyye akli metodu devreye sokanlar için bid'at kavramını kullanmıştır. Fakat onların bu adlandırması yeni bir metot uyguladıkları anlamında olup sadece gereksizliğin vurgulanması bağlamındadır. Çünkü onlar bu adlandırma ile aralarındaki bağları kesmemişler, birbirlerine düşmanca davranmamışlardır. Hatta yerli

¹¹³ Ebü İshak İbrahim b. Musa, eş-Şatıbi, *el-İtisam*. Mısır, I/37.

¹¹⁴ Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Mısır ts., II/3.

¹¹⁵ Muhammed Âbid el-Cabiri, *et-Türas ve'l-Hadâse*, Beyrut 1991 s. 52; Özler, Ehl-i Sünnet, s. 58.

¹¹⁶ Özler, a.e., s. 59-60.

¹¹⁷ Özler, a.g.e., s.71-72.

gelince birbirlerinin düşüncelerinden yararlanmışlardır.¹¹⁸

Selefiyye'nin peygamber, şehit, veli vb kişilerin kıyamette bazı kimselerin günahlarının affedilmesi hususunda şefaathçi olacaklarına dair Ehl-i Sünnet inancına karşı çıkmak için geliştirdiği deliller de tutarlı değildir. Ehl-i Sünnet ekollerinin hepsi, şefaatin Allah'a ait ve Allah'ın izniyle olacağını söylerler. Onlar, şefaatin elbette Allah'a ait ve ancak Onun izni ile olacağına, Hz. Peygamber'in büyük ve küçük günah işlemiş bazı Mü'minlere şefaatinin hak olduğuna inanırlar. Ehl-i Sünnet'e göre şefaath, kitap, sünnet ve icma ile sabittir.¹¹⁹

Tasavvuf konusunda da selefler doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme anlayışına yönelmemişlerdir. Halbuki İslâm'da manevi hayat esastır. Bu yönüyle tasavvuf her şeyden önce İslâm'ın özü ve ruhu demektir. Özsüz ve ruhsuz dîn olmayacağına göre, İslâm'da tasavvufun olması fevkalade tabiidir. Kaldı ki mutasavvıflar, bu öz ve ruhun izahını yapmaktan başka bir gayeyi benimsememişlerdir. Onların bütün hedefi Kur'an ve sünnetin, nefsanî arzulara göre değil, ilâhî iradeye göre izahı ve yaşanmasıdır. Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek ve Ona bağlanmak, aslında İslâm'ın tam anlamıyla içinde olmak demektir.¹²⁰ Bütün müesseselerimiz gibi, tasavvuf ve tekkenin de, içinde yaşadığı cemiyetin şartlarından tecrit edilmesi elbette düşünülemezdi. Cemiyetin diğer müesseselerinde görülen duraklama, gerileme ve hatta çöküş, tekkelerde de görülmüş; bir zamanların bu canlı ve şuurlu kuruluşları, cehalet ve ataletin pençesine düşmüştür. Bir müessesenin belli bir devresindeki hatalı tatbikata takılarak, onu bütünüyle kötölemek doğru değildir.

Seleflerin mezar ziyaretine karşı çıkmaları, tamamen mesnetsizdir; İslâm'ın ilk yıllarında ruhlara tapıcılığın önlenmesi bakımından Raslullah (s.a.v.), kabir ziyaretini yasaklamış daha sonra bu yasağı kaldırmıştır. Hem Hz. Peygamber'in hem de sahabenin zaman zaman kabirleri ziyaret ettiklerine dair pek çok rivayet vardır.¹²¹ Elbette kabirleri tapınılacak makam haline getirmek haramdır. Ancak unutulmamalıdır ki, İslâm'da ameller niyetlere göredir. Hiç kimsenin bir kabri ziyareti sırasında duyduğu huşu ve ta'zîmi, şirk olarak değerlendirmek sığ bir din anlayışıdır.

İyiliği emredip kötülüğü yasaklama, bütün İslâm mezheplerinin benimsediği bir Kur'an emridir. Ancak bunun anlaşılma tarzı, mezhepler arasında farklılık arz etmiştir. Ehl-i Sünnet, bu hususta, insanlar arasında nifak doğurmamak, karışıklığa sebep olmamak için makul olan yolu benimsemiş ve bu işi, her müslümanların şartlarına uyarak yerine getirmesini istemiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet bu hususta, "Allah'ın Resulü üzerine düşen, ancak tebliğ etmektir..."¹²² emrini esas almış ve zora başvurmadan yumuşaklık ve gönül hoşluğu ile, haram ve vacib olan emir ve yasakları yerine getirmeye; mükellefe hatırlatmaya çalışmıştır. Selefler ise Kur'an ve Sünnet'in dışındaki her yeni şeyi bid'at saydıkları ve bid'atlere kapılmış olanlarla savaşmanın, Kur'an-ı Kerim'in, "Siz, insanlar için ortaya çıkarılan doğruluğu emreden, fenaliktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz"¹²³ ayeti gereğince zarurî olduğuna inandıkları için, zaman zaman kendileri gibi düşünmeyen müslümanlara karşı kılıç

¹¹⁸ el-Bûtî, a.g.e., s.19.

¹¹⁹ Bzk, Taftazânî, a.g.e., s. 148-149.

¹²⁰ Bkz., Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarihler Tarihi*, İstanbul 1999, s. 17,49,66,76,80.

¹²¹ Kabir ziyaretleri ile ilgili hadisler için bkz., Buhârî, Cenaiz, 31; Ebu Davud, Menasik, 96.

¹²² Maide, 5/99.

¹²³ Âl-i İmran, 3/110.

kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Görüldüğü gibi, seleflerin şirk olarak gördükleri bid'atlerden çoğu, aslında görevlerden kaynaklanan ve dînin aslı ile ilgileri bulunmayan davranışlardır.

SONUÇ

Her dinin müntesipleri için, ilk nesillerin ayrı bir değeri vardır. Çünkü onlar kendilerine kadar ulaşan dinin yayılıp gelişmesinde önemli fedakarlıklarda bulunmuşlardır. Bundan dolayı onlara karşı minnet ve saygı duyguları hissedilir. Hz. Peygamber'in açıkça övdüğü gibi müslümanların selef olarak kabul ettiği nesiller Sahabe, Tabiîn ve Etbau't-Tabiîn' neslidir.

Selef'i faziletli kılan, onların belli bir zaman diliminde yaşamış olmaları değil, nübüvvet nuruna olan yakınlıklarıdır. Fakat fazilete nail olma dereceleri toptan olmayıp kişilere göre ve nübüvvet nurundan yararlanma durumuna göre değişmektedir.

Özellikle İlk Nesil Selef'in yaşadığı dönemde Arapça'nın safiyetinin bozulmuş olması ve sahabenin, Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş olmanın getirdiği bir özellik olarak fıtraten teslimiyetçi bir yaklaşım ile inanmaları ve dinî nasları yine Hz. Peygamber'den edindikleri anlama kavrayışı ile isabetli bir şekilde çözümlmeleri, onlara akli prensiplerin devreye girdiği her hangi bir metot kullanmaya ihtiyaç bırakmamıştır. Ancak sonraki dönemde durum değişmiş ve bir metot kullanma mecburiyeti hasıl olmuştur.

Özellikle belli bir dönemden sonra mevzu/uydurma hadislerin çoğalması, İslâm'a karşı muhalefet gösteren kesimlerin ortaya attıkları batıl düşünce ve inançlarla mücadele edebilmek için akli devreye sokan metodolojilerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. O halde Sonraki Dönem Selefiyye'nin, İlk Dönem Selef'in uygulamalarını mezhep haline getirmeleri doğru değildir. Selef'in yaşadığı dönem mübarek bir dönem olup onların uygulamaları, bütünüyle mezhep olabilecek uygulamalar değildir.

Selef'e olan sevgimiz ve saygımız, aklı selimden uzaklaşmamıza sebebiyet vermemelidir. Aşırı sevgi duygusuyla Selef'in uygulamalarının mezhepleştirilmesi, aslında Selef'in tebliğ ettiği İslâm anlayışından bir nevi uzaklaşma anlamına gelir. Çünkü onlar yaşadıkları dönemde, dönemin sosyal şartları çerçevesinde İslâm'ı evrensel bir din olarak algılamışlar ve ona göre hareket etmişlerdir. Halbuki Sonraki Dönem Selefler, etkili oldukları İslâm toplumlarında Selef'in yaşadığı çağdaki uygulamalarını dondurmışlar, sonra da o uygulamaları mezhepleştirerek İslâm'ı bölgesel ve kapalı bir toplumun dini haline getirmişlerdir.

İslâm akaidi, oldukça sade ve özlü önermelerden oluşur. Anlaşılmasında ve izah edilmesinde asla bir zorluk yaşanmaz. Bu şekliyle İslâm akaidine inanan insanların, tefrikaya düşmeleri bölünüp parçalanmaları doğru değildir. Belli kesimler için dinin akaid esaslarına topluca inanmak yeterli olabilir. Ancak evrensel bir dinin inanç esaslarının diğer din ve felsefi inançlarla karşılaşmaması düşünülemez. Böyle bir durumda da akaid ile yetinilmez, bazı teolojik yorumlara gidilir. Yorumların devreye girdiği durumlarda ise görüşler farklılaşır ve artık bir tek doğrudan bahsedilemez. İşte bu noktada farklı görüşlere ve yorumlara müsamaha ile yaklaşmak gerekir. Aslında bu düşünen insan varlığı için vazgeçilmez bir durumdur. Doğruların ortaya çıkması açısından da son derece gereklidir. Allah'ın gönderdiği ayetlerin bir kısmını muhkem bir kısmını da müteşabih olarak göndermesinin hikmeti de burada gizlidir. Fahreddin

er-Râzî'nin ifade ettiği gibi Kur'an ayetlerinin pek çoğunun müteşabih ayetlerden oluşması, Allah'ın insan aklına verdiği değeri gösterir. Alimler, muhkem ayetlerin ve oluşturdukları bilgilerin ışığında, sürekli müteşabih ayetleri düşünerek yaşadığı dönemde Kur'an'ın kendilerine rehber olmasını sağlayacaklardır. O halde Selefiyye'nin akla karşı güvensiz davranması, müteşabih ayetleri asla dokunulmaması gereken yasak alanlar olarak değerlendirmesi, kabul edilebilir bir durum değildir.

Selefiyye'nin ayet ve hadisleri parçacı bir yaklaşım sergileyerek kendilerine göre yorumlamaları sığ bir din yorumuna sebebiyet vermiştir. Özellikle bid'at kavramına yükledikleri anlam, kültürden sanata hayatın pek çok alanında müslümanları pasif bir hayat anlayışına sürüklemiştir.

Selefi düşünce mensupları, zaman zaman İslâm'ın iyiliği emretme kötülüğü yasakla ilkesini kendilerince yorumlayarak İslâm'ı tebliğ etme, yaşama ve yaşatma adına yasakçı, bazen de şiddete başvuran uygulamalar sergilemektedirler. Bu durum barış dinî olan İslâm'ı şiddet dini olarak görmek isteyen çevrelere de fırsat vermektedir. Amerika Birleşik Devletlerinde 11 Eylül 2001'de ticaret merkezlerine gerçekleştirilen saldırıların el-Kaide örgütüyle ilişkilendirilmesi, bu örgütün de fikri zemininde Selefîlik'in olduğu kanaatine varılması, son dönemde bu düşüncüyü yeniden İslâm ve dünya kamuoyunun gündemine taşımıştır.

Maturidiyye ve Eşariyye alimleri eserlerinde "*Ehl-i Sünnet-i Hâssa*" diye isimlendirdikleri Selefiyye'nin dinî duyarlılığını ve samimiyetini saygı ile karşılamışlardır. Ancak Ramazan el Bûtî'nin de ifade ettiği gibi, Osmanlı Devletinin yıkılışından sonra Batı ülkelerinin İslâm coğrafyasını istila etmeleri sonucu ortaya çıkan yeni durum karşısında, gayr-i müslimlerin hegemonyası altında olmanın oluşturduğu psikolojisi ile Selefiyye, tarih boyunca ana kitleyi oluşturan Ehl-i Sünnet'in sergilediği gelenekten uzaklaşma temayülü sergilemiştir. Temennimiz Selefiyye'nin daha fazla fırkalaşma temayülüne düşmeden, Ehl-i Sünnet'in farklı bir ekolü olarak varlığını sürdürebilmesi ve bunun için de uyguladığı metodolojiyi gözden geçirmesidir.

KELÂM'IN MEŞRÛİYETİ SORUNU -EHL-İ SÛNET KELAMI VE OLGUSAL GERÇEKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ-

Galip TÜRCAN*

LEGITIMACY QUESTION OF KALAM -RELATION BETWEEN KALAM OF AHL AL-SUNNAH AND FACTUAL REALITY-

Kalam is a science that determines the convictional construction of the religion considering the content/subject and the method. In particular, following the life and its change, Kalam evaluates the effect of every new arising attitude on the individual and the community and its reflection on the convictional conduct according to the sources and general principles of the religion. In this study, we examine the interaction between Kalam and fact, and that to what extent it is natural, particularly in the examples of Hasan Basri, Abu Hanifa and Ashari. Thus, we expect that opposing to the claims which are based on the religious arguments, it will be proved that there is a necessary relation between Kalam and factual reality.

Din, temel yapılanmasını gerçekleştirebilmek için, kendi bünyesinde ortaya çıkabilecek olan her türlü farklılık iddiasını reddetmek zorundadır. Bu, özellikle ilk dönemler için böyledir. Çünkü mevcut yapının olduğu gibi sonraki nesillere aktarılabilmesi, farklılık iddialarının hassasiyetle takip edilmesini gerektirmektedir. Esasen canlı organizmaların beden bütünlüğüne dönük tehditlerde geliştirdikleri savunma refleksi ile dinler dahil olmak üzere fikrî yapılanmaların varlıklarını devam ettirmek için geliştirdikleri refleksler birbiriyle kıyaslanabilecek niteliktedir. Din, belli bir dönem teorik ve pratik kurallar bütünü olarak algılanırken ve hayat bütünüyle dinî sayılırken ilerleyen zaman, dinin teorik düzeyde tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. İlgili tanımlama dinin özellikle dogmatik yapısını belirlemek için gereklidir. Çünkü dogmatik yapı dinin, üzerine oturduğu ana eksendir. Bu eksende ortaya çıkabilecek farklılaşmalar doğrudan dinin mahiyetini ilgilendirmektedir. Dolayısıyla din, sözü geçen eksende ortaya çıkabilecek farklılaşmaya karşı anlaşılabilir bir direnç gösterecektir. Aslında kelam, özellikle zaman içerisinde Ehl-i Sünnet adına gelişen kelam, bu türden bir direncin adıdır. Dinin temel kaynakları dogmatik bakımdan yorumlanırken, yine dinin genel ilkeleriyle belirlenen bir çerçevede ve yaşanan olgusal gerçeklikler de göz önüne alınarak, tanımlamalar yapılmış, biçimsel olarak iman konularına işaret eden formül ifadeler üretilmiştir.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte dinin dogmatik yapılanması üzerinde deği-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. galipturcan@hotmail.com

şik yaklaşımlar gelişmiştir. Bu yaklaşımlara karşı beliren ilk tutum, nasların belirlediği çerçevede oluşan tanımlamayı tekrarlamaktan ibaretti ve daha ileri düzeyde tartışmalardan ısrarla kaçınılmaktaydı.¹ Çünkü tartışma beraberinde farklılıkların derinleşmesini getirecektir. Halbuki dinin amacı, farklı hatta aykırı düşünen ve davranan insanları aynı iman ve aynı ahlak üzerinde birleştirmektir. Dinin dogmatik yanı ile ilgili teolojik tartışmalar ise dinin bu amacının gerçekleşmesine engel olacaktır. Fakat böyle bir tutum, itikâdî alanda farklı telakkîlerin ortaya çıkmasına, var olan kimi telakkîlerin de özellikle siyasî gruplar tarafından istismar edilmesine engel olmamıştır. Yaşanan itikâdî ayrılıklar önemli ölçüde bir kaos tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Zaman içerisinde müslüman toplum için itikâdî bakımdan doğru ve benimsenmesi gereken tanımlar karışmaya başlamıştır. Çünkü her bir itikâdî ayrışma, iddiasını naslara dayandırmaktadır. Ancak farklı telakkîleri benimseyen kişi ve gruplar ilgili nasları ele alırken spekülâtif yorumları da ihmal etmemektedir. Dinin dogmatik niteliği bakımından müslüman toplum adına kaygılananlar, naslarla ilgili olarak gelişen türlü spekülasyonlar karşısında yalnızca naslara dayalı tanımlamaların geçerli olduğu ve her türlü spekülâtif tavrı reddeden bir yaklaşımla tutunamayacaklarını anladılar. Böylece toplum adına dinin dogmatik ilkeleri tanımlanacak, ancak bu, yalnızca nasların belirleyici olduğu, yorumlarla tahkik edilmemiş bir tarzda gerçekleşmeyecek, keyfî tevillerle toplumun genel dogmatik anlayışından ayrılan kimselerin kendi anlayışlarını oluştururken denediği spekülasyonları denemekten kaçınmayan, dolayısıyla o türden spekülasyonlara açık, en azından spekülâtif ifadelerin kullanımını reddetmeyen bir yöntem olacaktır. Naslar, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan problemlerin çözümünü sağlayamadığında az önce tanımlanan yöntem duyulan ihtiyaç daha da güçlü şekilde hissedilmiştir. Fakat aklî spekülasyonlarla nasları tahkik etme esasına dayalı bu yöntem, ulaştığı hükümler bakımından çoğunlukla nasların belirlediği çerçeveyi ve selevin kabullerini desteklese bile dinde (itikâd) tartışmayı reddetmeyen karakteri yüzünden müslüman düşünce tarzına aykırı bulunarak 'bid'at' diye nitelenmiş, meşrûiyet problemiyle karşı karşıya kalmış, dinen geçerliliği sorgulanmıştır. Kelamın meşrûluğu, kelam ortaya çıktığı dönemlerde sorgulandığı gibi sonraki dönemlerde de sorgulanmış ve kelam karşıtlığı müslüman toplumda hep var olmuştur.²

Bu yazıda, Ehl-i Sünnet adına ilk kelam örneklerini veren isimlerden Hasan Basrî (ö.110/728) ve Ebû Hanife (ö.150/767)'nin kelama ilişkin meşrûiyet problemini aşmak için geliştirdikleri çözümler ele alınacak, ayrıca Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre daha geç bir tarihte yaşamış olan ve kelâmî yöntemi özel bir eser yazarak (*Risâletü'l-Eşarî fi'stihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*) savunan Eşarî (ö.324/ 935)'nin ilgili meşrûiyet konusunda çok daha bilimsel ve felsefî sayılabilecek görüşlerine yer verilecektir. Sonraki dönemlerde yaşanan ve kelamın meşrûluğu üzerindeki çekinmelerini sürdüren grupların iddiaları ve söz konusu iddialar karşısında kelamın lehine geliştirilen yaklaşım, bu yazının ilgi alanında bulunmayacaktır. Yazıdaki kelam kavramı tek başına kullanıldığında özellikle Ehl-i Sünnet adına oluşturulan kelam kastedilecektir.

¹ el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419, I, 402 vd.

² el-Herevî, V, 14 vd.

İLK DÖNEMLERDE ORTAYA ÇIKAN KELÂMÎ TAVIR

Kelam, esasen bir yöntemin adı olarak düşünülebilir. Öyleyse kelam adı altında anlaşılabilir tavırlara ilk dönemlerde bile rastlanabilecektir. Şu halde 'kelam ilk defa ne zaman var olmuş, kimler eliyle geliştirilmiş ve olgunlaştırılmıştır' sorusuna cevap aranırsa, kelâmî bakışın kökleri sahabe devrine kadar götürülebilir. Çünkü itikâdî alandaki spekülâtif tavırlar ortaya çıktığında sahabeden hayatta bulunan kimseler vardı ve onların çoğu yapılan spekülasyonlardan uzak durmak gerektiğini düşünseler bile, bazıları dinin dogmatik yanını o gün adı konulmasa dahi daha sonra gelişen kelâmî yöneme uygun düşecek bir yöntemle savunmayı denemişlerdir. En azından elimizde bu hükmü doğrulayacak nitelikte örnekler mevcuttur.³ Ancak sahabeden kimilerine atfedilen ilgili yaklaşımları selefî tutumdan ayırmak ve yöntem olarak 'kelam' diye nitelemek tartışmalı bir bakış sayılabilir. O nedenle söz konusu yaklaşımları 'kelam' diye nitelemekten ziyade 'kelâmî tavır' olarak nitelemek ve Ehl-i Sünnet kelamının başlangıcı olarak görmek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki Bağdâdî (ö.429/1037), *Usûlu'd-Dîn*'de 'Kelam İlminde Din İmamlarının Tertibi' adlı başlık altında sahabeden Hz. Ali ve İbn Ömer'i Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları olarak nitelemektedir. Bağdâdî'nin nitelemesi gösteriyor ki, Hz. Ali ve İbn Ömer, itikâdî anlamda ortaya koydukları yaklaşım bakımından selefî tavrın ötesinde kelâmî denilebilecek bir tarzı denemişlerdir. Hz. Ali kendi döneminde ortaya çıkan Hâricîlerle va'd ve vaîd konusunu ve yine o dönemlerde mevcut Kaderiyye ile kader, kaza, meşîet ve istitâa konularını tartışmış, Bağdâdî'nin ifadesiyle, 'münâzara' yapmıştır.⁴ İbn

³ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307.

⁴ el-Bağdâdî, 307; Ahmed Emin, *Duha'l -İslam*, I-II, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1952/1371, I, 365.

Hz. Ali kendisine kaderle ilgili soru sormak isteyen birisine kader konusunu tartışmaktan vazgeçmesi gerektiğini dile getirmiş, ancak bu şahsın ısrarlı talepleri karşısında Hz. Ali ile sözü geçen şahıs arasında aşağıdaki diyalog yaşanmıştır. Bu diyalogda Hz. Ali soru soran taraftır.

"Allah seni kendi istediği gibi mi yarattı, yoksa senin istediğin gibi mi?"

-Kendi istediği gibi.

-Allah kıyamet günü seni, senin istediğin gibi mi, yoksa kendi istediği gibi mi diriltecek?

-Kendi istediği gibi.

-Allah'ın meşîeti ile birlikte senin de meşîetin var mı? Ya da senin meşîetin Allah'ın meşîetinden üstün veya onun meşîetinin altında mı? Şayet onun meşîeti ile birlikte dersin, ortaklık iddia etmiş olursun, ondan ayrı dersin Allah'ın meşîetinden müstağni olmuş olursun, onun meşîetinden üstün dersin senin meşîetin onun meşîetine galip olmuş olur. Allah'tan afiyet istiyor musun?

-Evet.

-O'ndan niçin afiyet istiyorsun, kendisinin sana vermiş olduğu bir beladan mı, yoksa kendisi dışında bir varlığın sana vermiş olduğu bir beladan mı?

-Kendisinin bana vermiş olduğu bir beladan.

-La havle ve la kuvvete illa bi'l-lahil aliyi'l-azim' demiyor musun?

-Evet

-Bunun açıklamasını biliyor musun?

-Ey müminlerin emiri! Allah'ın sana öğrettiğini bana öğretir misin?

-Bunun açıklaması şudur: Kulun, taate Allah'a itaat etmeye ve isyan etmeye, Allah'ın verdiği güç hariç, gücü yoktur. Allah seni hasta eder ve tedavi eder, dert ve derman ondadır. Allah'a bağlan!

-Allah'a bağlandım.

-Aksi halde müslüman olamazsın" el-İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, Tahkik: Yusuf Kamil Hût, Alemlü'l-Kitab, Beyrut 1983, 94.

Hz. Ali, Allah'ın nerede ve nasıl olduğu sorularıyla karşılaşmış ve bu türden soruların Allah için farz edilemeyeceği cevabını vermek sûretiyle kelâmî bir tavır sergilemiştir. el-İsferâyîni, 162.

Ömer, Kaderiyye'nin iddiaları ile karşı karşıya gelmiş hem Kaderîlere hem de Kaderîlerin o dönemdeki lideri Ma'bed el-Cuhenî (ö.80/699)'ye cephe almıştır.⁵ Aslında tabiûndan Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720)'in ve Zeyd b. Ali b. Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (ö.122/740)'in de Kaderiyye'ye dönük reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Hasan Basrî, Şa'bî (ö.110/728) ve Zührî (ö.124/742), Kaderiyye'ye karşı ve müslüman toplum adına itikâdî konularda kelâmî nitelikli tavırlar sergilemektedirler. Cafer es-Sâdık (ö.148/765) ise Kaderiyye yanında Hâricîleri ve Râfizîleri hedef alan eserler yazmıştır. Ebû Hanife ile birlikte İmam Şâfiî (ö.204/819), fakihlerin mütekellimlerinden sayılmaktadır. Her ikisinin de 'ehlu'l-ehvâ'ya karşı Ehl-i Sünnet itikâdî tutumunu savunur nitelikte risaleler yazdığı bilinmektedir.⁶ Şâfiî'de sonra Hâris el-Muhâsibî (ö.243/854), Ebû Ali el-Kerâbisî (ö.256/869) Hermele el-Buveytî (ö.231/845) gibi öğrencileri kelâmın yani Ehl-i Sünnet kelâmının fıkıhtan ayrılmasına katkı sağlamışlardır.⁷ Ebû Muzaffer İsferyânî (ö.471/1078) de Ebû Hanife'yi ve tabiatıyla Şâfiî'yi kelâmcı saymaktadır. Ayrıca Ona göre Ebû Hanife'nin tasnif ettiği eserler ile Şâfiî'nin eserlerindeki fikirler arasında herhangi bir aykırılığın bulunması söz konusu değildir.⁸ Ebû Muzaffer İsferyânî, Şâfiî'nin Kaderiyye'yi reddeden bir şiirini de bize nakletmektedir.⁹

Sahabeden adı zikredilenler dahil olmak üzere yukarıda adı geçen her bir şahsın itikâdî anlamda söz söylediği hatta çoğunun kitap ve risaleler yazdığı bilinmektedir. Adları zikredilen kimselerin ilgili tutumları ne kendileri tarafından ne de kendi dönemindeki insanlar tarafından kelâm diye isimlendirilmese bile, anlaşılıyor ki, sözü edilen tutumlar Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örneklerini teşkil etmektedir. Artık bu tutumları 'kelâm' ya da 'kelâmî tavr' diye adlandırmanın bir sakıncası bulunmamaktadır. Nitekim Bağdâdî böyle değerlendirmekten kaçınmamaktadır. İbnü'n-Nedim (ö.385/995) de Bağdâdî ile benzer bir bakışı tekrarlamaktadır.¹⁰ Her ne kadar o dönemde kelâm ismi kaderî/mu'tezilî temelli spekülasyonlara atfedilse ve yukarıda isimleri geçenler esasen bu türlü spekülasyonları dolayısıyla kelâmı reddetmeye çalışsalar da benimsedikleri yaklaşım ne selefin tutumuyla örtüşmekteydi ne de yaptıkları Mu'tezile kelâmı içerisinde yer almaktaydı.

Şu halde sözü geçen yaklaşım, selefin benimsediği esaslarla açıklanamaz. Çünkü ilgili yaklaşımı reddedenler ve selefi söylemi savunanlar, o yaklaşımı, selefi kültürün esaslarını benimsemediği, dolayısıyla Kur'an'ın tutumuna, Hz. Peygamber ve sahabenin tercihlerine aykırı bir yöntem olduğunu öne sürerek reddediyorlardı. Ancak Ehl-i Sünnet tarafından geliştirilen söz konusu yöntem bugün kelâm diye nitelenirse tartışmanın yaşandığı dönemde kelâm kelimesinin Mu'tezile tarafından üretilip geliştirilen itikâdî spekülasyonlara verilmiş bir isim olması nedeniyle belli ölçüde bir karışıklık yaşanabilecektir. Ancak Ehl-i Sünnet adına geliştirilen kelâm, hem içerik

⁵ el-Bağdâdî, 307. İbn Ömer Kaderiyye'yi eleştirirken, Kaderiyye görüşlerindeki darlığı Allah'ın kaderine atfederek (Allah'ın yaptıkları için) 'niçin' diyorlar. (Allah'ın yaptıkları için) niçin demek uygun değildir. Çünkü 'O, sorgulanmaz. Ama onlar sorgulanır' (Enbiya 21/23), demiştir. Bkz. el-Herevî, IV, 31.

⁶ el-Bağdâdî, 307-308. Ebû Hanife'nin risaleleri için ayrıca bkz. İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997/1417, 251.

⁷ el-Bağdâdî, 308.

⁸ el-İsferyânî, 184-185.

⁹ el-İsferyânî, 94-95.

¹⁰ İbnü'n-Nedim, diğer bazı isimlerle birlikte Hasan Basrî'yi mutasavvif kelâmcıların ilklerinden saymaktadır. *el-Fihrist*, 229 vd.

hem de yöntem olarak mu'tezilî fikirleri reddetmek üzere kurulmuştur. O halde Ehl-i Sünnet, selefî ve mu'tezilî yaklaşımın arasında ama kesinlikle her iki yaklaşımdan farklı bir şekilde anlaşılmaya ve tanımlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Şayet yapılanlar kelâmî nitelikli olmasaydı selefî kültürün etkin olduğu mevcut din kültürü bu yöntemi yadırgamazdı. Ayrıca Mu'tezile de ancak kendi yöntemlerinin benzeri bir yöntemle durdurulabilirdi. Öyleyse erken dönemde Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örnekleri sayılabilecek tavrıların kelim diye nitelenmesi yadırganacak bir tutum değildir.

KELAMIN BİD'AT OLDUĞU İDDİASI VE MEŞRÛİYETİN ANLAMI

Müslüman toplumun karşılaştığı kelâm yöntemi, özellikle ilk dönemlerde toplumun mevcut değer yargılarına göre değerlendirilmektedir. Bu arada yine toplumda Mu'tezile başta olmak üzere birçok farklı itikâdî yapılanma, Ehl-i Sünnet'in genel kabullerine aykırı faaliyetlerine devam etmektedir. Toplum, Sünnet karşıtı olan bu itikâdî tutumları reddederek bid'at diye nitelenmektedir.¹¹ Bilindiği üzere bid'at, 'Sünnet'e muhalif bir fiil, şer'î bir delilin gerektirmediği, sahabe ve tabiûnun uygulamasında yer almayan bir iş'¹² diye tanımlanabilir. Öyleyse Sünnet geçerli dinî algılamının adı olarak Hz. Peygamber ve sahabenin anlayışını, uygulamasını ve tabiûnun sahabeden öğrendiği yorumları içinde barındırmaktadır.¹³ Dogmatik tanımlamalar bakımından toplumun kabullerine aykırı yaklaşımlar karşısında ortaya çıkan tepkiler sözü edilen yaklaşımları küfürle nitelemese bile, bid'at olarak nitelemek sûretiyle dinen geçerli tercihler olmadığını göstermiştir. Esasen Hz. Ali ve İbn Ömer tarafından Hâricîlere ve Kaderîlere yönelik olarak geliştirilen ve bizim Bağdâdî'ye istinaden kelâmın ilk örnekleri olarak tanımladığımız tavrılar böyle bir yanlışıma, yani bid'at sayma faaliyetidir.

İman konularını naslara dayalı olarak tanımlayan ve farklı tanımlamalara imkan veren nasların (muteşâbih) tartışılmasından ziyade bu naslarla ilgili tartışmaları keskin bir tavırla yasaklayan ve söz konusu nasların anlaşılmasında geleneği belirleyici kılan selef kültürü, aklın spekülâtif kullanımı yanında yine akli iman konularının tanımlanmasında etkin ve belirleyici kabul eden kaderî/kelâmî yaklaşımı, kullandığı yöntem ve ulaştığı sonuçlar bakımından reddetmektedir. Fakat selefî kültürün benimsemiş olduğu tercihin aksine, meşrûiyetleri açısından naslara dönük atıflarını ihmal etmeyen, ancak akli spekülasyonlarla da iddialarını güçlendiren gruplar (özellikle Kaderiyye/Mu'tezile), müslüman dünyanın dışından almış olduğu fikrî destekle de sürekli gelişmektedir. Buna göre toplumda meydana gelen her türlü siyasî, fikrî gelişmeye karşı statik tavrını muhafaza etmeye çalışan ve siyâsiler tarafından yapılan manipülasyonlara (Emevîlerin kader telakkîsini siyasî tercihleri için kullanmaları vs.) engel olmak bir yana, bahsedilen manipülasyonların belli ölçüde aleti olan selef kültürü bir tarafta, akli spekülasyonları denemek sûretiyle nasları, selefî tutumun kullandığı tabiri kullanacak olursak, 'kendi rey'i' ile subjektif tanımlamalarının konusu yapan Kaderiyye diğer taraftadır. Hâricî ve şîî iddialar da müslüman toplumu,

¹¹ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 37.

¹² el-Curcânî, 37; ayrıca bkz. et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-iI, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Naşîrûn, Lübnan 1996, I, 313.

¹³ el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1963/1383, 342.

genel dogmatik tanımlamaları bakımından rahatsız etmektedir. Bu arada müslüman toplum önemli ölçüde cebr tehdidi altında bulunmaktadır.¹⁴ Cebrin bir devlet ideolojisi olarak savunulması, beraberinde insan iradesini ve özgürlüğünü esas alan kaderî fikrin bir muhalefet ideolojisine dönüşmesini zorlamıştır.

Şayet müslüman dogması, ilmi, iradesi, kudreti mevcut olan, etkin ve yaratma alanına sürekli müdahil bir tanrı tasavvuru yanında insan iradesini ve özgürlüğünü esas alan bir yaklaşımı savunuyor, aynı zamanda insanın sınırlı ve sorumlu bir varlık olduğu gerçeğinden hareket ediyorsa, ne cebrin insana hakim olduğu iddiasının ne de kaderini kendi tayin eden insan tanımının temel naslar yardımıyla ispatlanıp oluşturulması mümkündür. Ancak selef kültürü, cebrî ve kaderî tehdit karşısında müslüman dogmasını belirleyip savunabilecek argümanlardan mahrumdur. Ayrıca yine selef kültürü mevcut gelişmeler karşısında tutunamayacağını kavramakta da zorlanmaktadır.

Tam bu aşamada cebrî yaklaşım, Hasan Basrî tarafından naslara dayalı olarak reddedilmektedir. Hasan Basrî, insan özgürlüğünü esas alan nasları güçlendirerek, insan iradesinin lehine yorumlamaktadır. Ebû Hanife'ye atfedilen metinler de özellikle kaderî yönelişleri reddetmektedir.¹⁵ Ancak Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin müslüman toplum adına geliştirdiği kelâmî tutum da yadırganmış ve dolayısıyla bid'at diye nitelenmiştir. Her iki ilim adamının yazılarında, karşılaştıkları tepkinin mahiyeti hakkında bilgi veren ifadelere rastlamak mümkündür.¹⁶ Hasan Basrî'nin tutumu bizzat Halife Abdülmelik b. Mervan tarafından şahsına yazılı özel bir mektupla sorgulanmış ve öne sürdüğü fikirlerinin izahı kendisinden talep edilmiştir.¹⁷ Abdülmelik, mektupta Hasan Basrî'nin özellikle kaderi anlama şekli (vasf) ile ilgili yaklaşımını sorgulamaktadır. Halife, önceden hiç kimsenin ve sahabeden kendinin ulaştığı kimselerin kaderi Hasan Basrî gibi izah etmediğini dile getirmektedir. Mektubun devamında Hasan Basrî'den kendisine ulaşan sözlere inanmak istemediğini belirtmekte, ancak duyduğu sözler doğru ise dayanağının açıklanmasını talep etmektedir. Abdülmelik'in ifadesi ile kader konusunda böyle bir 'mücadele ve konuşma', sahabeden mi öğrenilmiştir ve Kur'an'dan doğrulanabilmekte midir? Yoksa Hasan Basrî'nin kendi fikri (re'y) midir?¹⁸ Zikri geçen istifham esasen inkârî niteliktedir. Yani Halife, Hasan Basrî'nin benimsediği kader yaklaşımını toplumun tanımadığını ve müslüman bilgi ve kültür bakımından doğrulanamayacağını dolayısıyla bid'at olduğunu ileri sürmektedir. Abdülmelik'in yaklaşımı iyi takip edildiği zaman aynı yaklaşımın Muaviye'de de mevcut olduğu görülmektedir: Muaviye, farklı ve kelâmî denilebilecek nitelikte bazı fikirleri savunanlara karşı, 'Sizden bazılarının, Allah'ın kitabında olmayan, Rasûlullah'tan duyulmayan sözler telaffuz ettiği bana ulaşıyor. Onlar sizin

¹⁴ Toplumda mevcut olan cebrî ve kaderî bölünme ve çekişme için bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1952/1371, I, 279; O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviri. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, 59.

¹⁵ Ebû Hanife, .Nu'man b. Sabit, *el-Vasiyye*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 74; *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 60.

¹⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 11. Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705)'ın mektubu için bkz. el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, 82-83.

¹⁷ el-Hasen el-Basrî, 82.

¹⁸ el-Hasen el-Basrî, 82.

cahillerinizdir'¹⁹ demektedir. Muaviye'nin sözleri Abdülmelik'in sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkıyor ki, Emevî ailesi, spekülâtif tavırlar karşısında baştan beri aynı yaklaşımı devam ettirmektedir.

Ebû Hanife ise benimsemiş olduğu yöntemin sahabe tarafından denenmediği iddiasıyla karşılaşmıştır.²⁰ Bu itiraza göre Hz. Peygamber'in sahabesi, dinin özellikle dogmatik yapısı konusunda Ebû Hanife'nin benimsediği türden spekülâtif tartışmaları, tartışmalar müslüman toplumun iddialarını temellendirmeye yönelik olsa bile, hiçbir zaman benimsememiştir. Şu halde yapılması gereken sahabenin tercihini benimsemekten başka bir şey değildir.

Eş'arî, hem Hasan Basrî'nin hem de Ebû Hanife'nin maruz kaldıkları tepkiyi, karşılaştıkları bid'atçılık ithamını daha doğrusu Ehl-i Sünnet adına gelişen kelâmî tavrın karşılaştığı direnci irdeleyerek bu direncin bir tanımını yapmaktadır. Esasen Eş'arî'nin elinde böyle bir tanımlamayı ve değerlendirmeyi yapmasına imkan verecek düzeyde veri mevcuttur ve müslüman düşüncesi ileri derecede fikrî tartışmalara girebilmek için ıstılahlarını da oluşturmuştur. Söz gelimi eskiden dinde 'husûmet', 'cidâl', 'mirâ' gibi olumsuz tabirlerle nitelenen, temel dinî metinlerde geçtiği için güçlü bir şekilde telaffuz edilen ve dinde çekişme yerine kullanılan kavramlar²¹ yerine Eş'arî, öncekilerin dinde çekişme diye tanımladıkları bu spekülâtif aklî faaliyeti, yabancı fikirlerin de etkisiyle çok daha olumlu olduğu söylenebilecek olan 'en-nazar ve'l-bahs ani'd-dîn', 'et-teftîş an usûli'd-dîn' tabirleriyle tanımlamaktadır.²² Buna göre, Eş'arî'nin kullandığı tabirle 'cehaleti kendilerine sermaye yapanlar', fikrî kabiliyetleri sınırlı olduğu için dinde araştırma (nazar ve bahs) yapma imkanından mahrumdur ve tabiatıyla işi 'basite indirgemek ve taklide yönelmek' zorunda kalmaktadırlar. Dinin dogmatik yapılanması (usûlu'd-dîn) konusunda araştırma yapanları da yine Eş'arî'nin tabirini kullanacak olursak 'dalâlet'le suçlamaktadırlar. Onlara göre kelâmın kullandığı kavramlar ve kelâmın konuları, 'bid'at' ve 'dalâlet' diye nitelenmelidir.²³ Şu halde Eş'arî, Ehl-i Sünnet adına gelişen ve kelâm tabiriyle nitelenebilecek olan aklî spekülâtif hareketin karşılaştığı baskıyı ve bu baskının kelâmı ilgili nitelemesini kesin ifadelerle belirlemiş olmaktadır.

Eş'arî'nin yukarıdaki tanımlaması olmasaydı bile kelâma dönük eleştirilerin, kelâmın bid'at diye nitelenmesi anlamına geldiği kolayca anlaşılırdı. Şunu ifade etmek gerekir ki, selef kültürünün hakim olduğu müslüman toplum, kendi dogmatik kabullerini benimsemeyen ve dogmatik konularda daha farklı tanımlar geliştiren grupların iddialarını cevaplayamadığı halde kendi adına gelişen ve belli ölçüde aklî spekülasyonu ve kelâmî tavrı barındıran cevapları da geçerli saymamaktadır. Esasen Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin karşılaştığı itiraz müslüman toplumun meşrûiyet/dinî geçerlilik algılaması bakımından değerlendirildiği zaman son derece yerindedir. Çünkü selef kültürü, dinde, özellikle itikâdî alanda, çekişme anlamına gelebilecek tavrı reddetmektedir. İlgili selefî tavrın temelleri esasen naslarda yer almaktadır. Kur'an

¹⁹ el-Herevî, IV, 22.

²⁰ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 11.

²¹ el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, 54 vd.; el-Herevî, II, 53 vd.

²² el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâletu'l-Eş'arî fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Eş'arî'nin Kitabı'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 87-88.

²³ el-Eş'arî, 88. Bid'at ve dalâlet kavramları için ayrıca bkz. el-Âcurrî, 46.

dinde sorgulamayı reddetmektedir.²⁴ Ayrıca müsüman kültür, öne sürülen itirazı doğrulayacak nitelikte çok sayıda örneği barındırmaktadır. Nitekim Âcurrî (ö.360/970), *eş-Şerîa* adlı eserinde sahabenin dinde tartışma ve çekişmeyi reddeden tavrına sayısız örnek²⁵ verdiği gibi 'Dinde Çekişmenin (Husûmet) ve Mücadelenin (Cidâl) Yerilmesi' adlı bir başlığa da yer vermektedir.²⁶ Sözü edilen başlık altında Hz. Peygamber'in dinde çekişmeyi yasaklayıcı sözleri yanında sahabe ve tabiûnun aynı konudaki sözleri ve tercihleri zikredilmektedir. Bu haberler, dinin dogmatik yapılması konusunda gelişecek akli spekülasyonları dışlayıcı nitelikte keskin bir takım tanımlamalar içermektedir. Toplumun bakışı sözü geçen haberlerin oluşturduğu yargıya göre şekil almaktadır. Dolayısıyla akli spekülasyonun bulunduğu her bir yaklaşım, müsüman toplum tarafından hemen yadırganacak ve Sünnet'e aykırı bulunarak bid'at sayılacaktır.

Şu halde dinin dogmatik yapısı üzerindeki tartışma/çekişme yasaklıdır. Bu yasaklılık, teorik düzeyde böyle olduğu gibi dinin pratik yanını bize öğreten Hz. Peygamber ve sahabe de ilgili yasağa azamî derecede özen göstermiştir.²⁷ Öyleyse selef, teorik bakımdan nasların içerdiği, pratik bakımdan da Hz. Peygamber ve sahabenin tercih ettiği yöntemi benimsemiş, Ehl-i Sünnet'ten ayrılan grupların akli spekülasyonunu/kelâmı reddedip bid'at saydığı gibi Ehl-i Sünnet adına gelişen kelâmî yöntemi de reddetmiş ve bid'at saymıştır.

Meşrûiyet dinen 'geçerlilik hali' olarak tanımlanabilir. Daha literal bir yaklaşımla meşrû, 'nedb ve vacip kılma (icâb) olmaksızın dinin (şer') ortaya koyduğu (ızhâr) şey'dir.²⁸ O halde müsüman toplum, her hangi bir sözün, bir hükmün ya da bir fiilin geçerliliğini tanımlanan meşrûiyet algılaması ile belirlemektedir. Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örnekleri, sözü geçen meşrûiyet algılaması bakımından ele alınacak olursa kelama karşı ortaya çıkan tepkinin anlaşılması daha da kolaylaşacaktır.

Esasen Hasan Basrî kaderin izahı konusunda denediği yaklaşımın müsüman toplum için yeni olduğunu ve yadırganacağını çok iyi bildiği için Halife'ye yazdığı cevâbî mektupta kader konusundaki açıklamalarına başlamadan önce usûle ilişkin kimi tespitlere yer vermektedir. Öncelikle müsüman toplumun meşrûiyet anlayışını benimsediğini kesin bir dille belirten Hasan Basrî, daha sonra yaptığı ve söylediği her ne varsa -toplum bunu yeni kabul ederek tereddütle karşılarsa bile- bahsedilen meşrûiyet çerçevesinde kalarak yaptığını ve söylediğini ifade etmektedir.²⁹

Hasan Basrî'nin öne çıkardığı meşrûiyet tanımında selefın tutumu belirleyici niteliktedir. Selef tabiri ile özellikle sahabeyi³⁰ ve sonraki nesli³¹ kasteden Hasan Basrî, selefın benimsediği metodu şöyle açıklamaktadır: Selef, "Allah'ın emrine göre davranıp, Allah'ın hikmetini rivayet edip, Hz. Peygamber'in sünnetine tutunmaktadır. Hakkı inkar etmedikleri gibi batılı hak saymaz, Allah'ı ancak kendi zatını nitelediği

²⁴ el-Âcurrî, 54 vd.; el-Herevî, II, 53 vd.

²⁵ el Âcurrî, . 67 vd., 72 vd., 200 vd.

²⁶ el Âcurrî, 54.

²⁷ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, *Kader*, 1.

²⁸ el-Curcânî, 190.

²⁹ el-Hasen el-Basrî, 82-83.

³⁰ el-Hasen el-Basrî, 88.

³¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I-iV, Kahire 1955, IV, 99.

gibi niteler ve insanlara karşı Allah'ın Kur'an'da delil getirdiği şeyle delil getirirler.³² Hasan Basrî, selef metodunu tanımlarken özellikle son cümleyle Emevîler tarafından sürdürülen cebr anlayışını eleştirmektedir. Ona göre, cebr, 'gerçeği inkar, batılı gerçek sayma ve Allah'ı kendi tanımlamadığı gibi tanımlama yani Allah'a zulüm isnadı'dır. Ayrıca cebr konusunda öne sürülen argümanlar da Kur'an bakımından geçerli argümanlar değildir. Hasan Basrî, bunları dile getirirken kendi kader izahının az önce selefte atfen tanımladığı meşrûiyet ölçülerine bütünüyle uygun olduğunu ihsas ettirmektedir. Hasan Basrî'nin dolaylı olarak Abdülmelik'i ve Emevîleri eleştirdiği ifadeler bir yana kendisinin selef kültürüne aykırı bir tavrı benimsemediğini özellikle vurgulaması, selefin tavrını da Kur'an'a ve Sünnet'e ittiba olarak açıklaması, böylece selefin tutumunu meşrûiyetin tanımı olarak göstermesi önemlidir. Zaten mektubun devamındaki kader izahını önemli ölçüde ayetlere dayandırmaktadır.³³ Hasan Basrî'nin ayetlere dayalı bir argümantasyonu öncelikle benimsemesi ve böyle bir yaklaşımı bilinçli olarak tercih ettiğini ifade etmesi, benimsediği kader telakkîsinin ilk elden reddedilmesi endişesinden kaynaklanmaktadır. Böylece meşrûiyetin ilk şartı olan 'Allah'ın kitabına uygunluk ilkesi' kendi iddiası bakımından gözetilmiş olmaktadır. Ayrıca Hasan Basrî, istidlalde bulunduğu ayetlerin anlaşılması konusunda yalnız olduğu iddialarını hemen gündeme getirmektedir. Çünkü Halife kendisinin telaffuz ettiği görüşleri daha önce kimsenin dile getirmediğini ileri sürmüştü. Hasan Basrî benimsediği kader yorumunun, kendisi gibi ifade etmeseler bile, selef tarafından paylaşıldığını ve bu konuda selefin ittifak ettiğini açıkça dile getirmektedir. Böylece halife dahil olmak üzere cebri savunanların tavrı meşrû çerçevenin dışında kalmaktadır. Selefin ittifakından söz etmek esasen meşrûiyet tanımı bakımından oldukça önemlidir. Hasan Basrî denediği yöntemle, farklı tercihinin toplumsal meşrûiyet bakımından savunulabilir bir tercih olduğunu ve reddedilememesi gerektiğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda Hasan Basrî, kendi kader telakkîsinin belirginleşmesine neden olan cebr anlayışını da yanlışlamaya çalışmaktadır. Aslında Hasan Basrî'nin benimsediği ve eleştirilere neden olan tavrı, kelâmî bir tavrı olduğu gibi en son mektupta geliştirdiği yöntem de kelâmî bir yöntemdir ve en az kader izahındaki tavrı kadar selef kültürüne aykırıdır. Çünkü ayetler üzerinde yürütülse bile, farklı bir yorumun meşrû/dinen geçerli sayılması iddiasını içermektedir.

Şu halde herhangi bir sözün, hükmün ya da fiilin dinen geçerli/meşrû sayılması, Kur'an ve Sünnet'in belirlediği, selefin üzerinde icma/ittifak ettiği ilkelere ve tercihlere aykırı olmamasına bağlı bulunmaktadır. Her ne kadar Hasan Basrî kendi tutumunun bu bakımdan meşrû olduğunu ileri sürse de müslüman toplum Hasan Basrî'nin tavrını reddetmektedir. Nitekim mektubun ilerleyen bölümlerinde Hasan Basrî kader konusundaki tutumunun farklı olduğunu dolaylı da olsa kabul etmektedir ve cebre dayalı anlayışların artması üzerine böyle bir yaklaşımı dile getirdiğini telaffuz etmektedir.³⁴ Esasen bu durum, Ebû Hanîfe'nin tutumu ile birlikte ele alındığında 'olgu/değişim ve kelam arasındaki ilişki'nin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ancak bu başlık altında son olarak Hasan Basrî'nin benimsediği tutumun o günün şartlarında ne kadar farklı olduğunu ve ne şekilde istismara imkan tanıdığını göstermesi

³² el-Hasen el-Basrî, 82.

³³ el-Hasen el-Basrî, 83.

³⁴ el-Hasen el-Basrî, 88.

bakımından şunu ifade edebiliriz: Hasan Basrî'nin insan iradesine bu denli vurgu yapması, Hasan Basrî'nin kişiliği ve toplumdaki yeri göz önüne alınırsa, aynı konuda Mu'tezile için önemli bir referans olarak değerlendirilmiş ve büyük bir ihtimalle Hasan Basrî'nin ilgili konudaki tercihleri ve ifadeleri nedeniyle Mu'tezile, onu ilk mu'tezililerden saymıştır.³⁵

OLGUSAL GERÇEKLİK/DEĞİŞİM VE KELÂMÎ TAVRIN ORTAYA ÇIKIŞI

Kelamın meşrûiyeti tartışılırken öncelikle kelâmî tavrın ortaya çıktığı şartları irdelemek gerekmektedir. Çünkü bu şartlarla, benimsenen tavır arasında çok yakın ilgi bulunmaktadır. Söz konusu ilgi belirlenmeden ve ortaya çıkan yeni durumlar incelenmeden kelamın bir yöntem olarak sırf dinî kaygılarla reddedilmesi acele verilmiş bir karar olacaktır. Hz. Ali'nin Hâricîlere ve Kaderîlere karşı geliştirdiği kelâmî tavır, toplumun çözmekte zorlandığı problemlere paralel olarak gelişmiştir. Farklı sorular ve sorunlar karşısında, farklı cevapların telaffuz edilmesi ve farklı tutumların benimsenmesi, bilinen yöntemlerin dışında yöntemlerin denenmesi gerekmektedir. Nitekim İbn Ömer, farklı bir tutumla karşılaştığı zaman kendiliğinden değişik bir söylem geliştirmiştir. Kaderîler yabancı dinî düşüncelerin etkisiyle³⁶ toplumun benimsediği kader telakkîsinin dışında bir telakkîyi dillendirmeye başladığında, İbn Ömer benimsenen yeni yaklaşımı selevin tutumundan farklı bir yöntemle reddetmiş ve bilindiği gibi Bağdâdî de onun söz konusu tutumunu sahabeye atfettiği kelim örneklerinden biri olarak nitelemiştir.³⁷

Biz, yaşananlarla kelamın ortaya çıkışı arasındaki ilgiyi olgusal gerçekliklerin kelam üzerindeki etkisi olarak değerlendirmek istiyoruz. Bilindiği gibi olgu, 'düşünül-müş olanın karşıtı, olmuş olan, gerçek olan, gerçekleşmiş olan'³⁸ demektir. Olgu, 'aktüel olarak ortaya çıkan, gerçekleşen olay, nitelik, bağıntı ya da durum; tartışılmaz, yadsınmaz olarak tartışılmazcasına, inkar edilmezcesine kabul edilen şey',³⁹ 'Dilden, düşünceden bağımsız olarak ortaya çıkan oluşum; doğru bir tümce ya da önermeye dış dünyada karşılık gelen şey. Tespit edilmiş, bilimsel incelemeye elverişli ve bir deney konusu yapılabilecek doğal olay'⁴⁰ diye daha genişçe de tanımlanabilir. Olgusallık ise, 'bir olgu olmayı veya temelde insanın özgür seçimine bağlı olmayan koşulları tanımlayan özellik' diye anlaşılabilir.⁴¹ Bu yazıda olgusallık tabiri ile kişinin seçimi ve iradesi dışında yaşanan, etkilenmesi, değiştirilmesi mümkün olmayan olgu ve durumların geneli kastedilmiş ve yine aynı kavrama pozitivist kültürün⁴² yüklediği sonuçlar tartışma dışında tutulmuştur.

Hasan Basrî'nin mektubuna müslüman toplumun yaşadığı olgusal değişim açısından bakacak olursak, mektupta, yaşanan olgusal değişimin açıkça görüldüğünü söylememiz gerekecektir. Her ne kadar Hasan Basrî kader açıklamasının yadırganma-

³⁵ el-Bağdâdî, 307; O'leary, 60; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâid el-İslâmiyye*, Matbatu'l-İrşad, Bağdad 1967, 258 vd..

³⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1965, 284.

³⁷ el-Bağdâdî, 307; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, 284.

³⁸ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, 129.

³⁹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, 295.

⁴⁰ Cevizci, 295.

⁴¹ Cevizci, 295-296. Ayrıca bkz. Lalande, Andre, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 337 vd.

⁴² Akarsu, 130.

sını anlamlı bulmasa bile, kabul etmek gerekir ki, esasen oldukça yeni sayılabilecek ifadeleri, kaderî bir söylemle, müslüman terminolojiden kopuk ve başka terminolojileri kullanarak değil, doğrudan naslara dayanarak telaffuz etmiş ve özellikle dönemi için ileri sayılacak nitelikte insan iradesini ve özgürlüğünü öne çıkaran bir söylemi tercih etmiştir.⁴³

Hasan Basrî, mektubuna Müddessir Suresi 38. ayeti yazmış ve Halife'ye ayetle ilgili olarak iyi düşünmesini tavsiye etmiştir: "...sizden ileri gitmeyi ve geri kalmayı dileyen kimse için. Her bir kimse kazandığına mahkumdur." Ayetten sonra Hasan Basrî çok güçlü bir yorumla Halife'nin ve cebri savunuların iddialarını 'hata' diye niteleyerek ayetten anladıklarını şöyle açıklamaktadır: "Allah onlarda kendisiyle ileri gidecekleri ve geri kalacakları bir güç (kudret) var eder/yaratır (caale). Nasıl davranacaklarını ortaya koymak için onları dener. Şayet iş, (cebrî savunmak sûretiyle) hatalı davrananların dediği gibi olsaydı, insanların (kendi iradeleriyle) ileri gitmesi ve geri kalması söz konusu olmazdı."⁴⁴ Ayrıca Hasan Basrî, başka ayetlerin⁴⁵ de yardımıyla kader konusundaki nihâî görüşünü kesin bir ifade ile ortaya koymaktadır: "Ey Müminlerin Emiri! Bil ki; Allah, kullar için ihtiyarın olmadığı bir kader (ennellahe lem yec'al el-umura hatmen ale'l-ibâd) belirlememiştir. Ancak şöyle demiştir: 'Şayet şöyle yaparsanız, size böyle karşılık veririm. Böyle yaparsanız şöyle karşılık veririm.' Onları sadece amelleri nedeniyle cezalandıracaktır."⁴⁶

Hasan Basrî'nin ifadeleri müslüman toplum için yenidir. Hatta zikri geçen görüşler ifadelendirilmesi bakımından o kadar yenidir ki, Mu'tezile, gelişen kaderî söyleme müslüman terminoloji giydirenken bu ifadeler kendilerine fazlasıyla yardımcı olmuştur. Mektubun bütününde yer alan ifadelerin mu'tezilî fikirler bakımından irdelenmesi ve o fikirlere ilham kaynağı olması ihtimali açısından değerlendirilmesi bir yana, yukarıda yer alan fikir daha sonra gelişen mu'tezilî kader telakkisi ile önemli ölçüde paralellikler göstermektedir. Her şeyden önce 'cebr'e karşı 'insan iradesi' ve 'insan özgürlüğü' savunularak, amellerin belirlenmiş olduğu iddiası, o günün terminolojisi elverdiği ölçüde ve mümkün merteye naslara ters düşmeme kaygısıyla birlikte, reddedilmektedir. Bu, mu'tezilî kader telakkisinin terminolojik temelini oluşturan yaklaşımın Hasan Basrî tarafından ifade edilmiş şeklidir. Ayrıca efâlu'l-ibâd konusunun temel kavramlarından olan ve mu'tezilî düşünce tarafından sıkça kullanılan 'kudret' ve 'yaratma'⁴⁷ tabirlerinin belli ölçüde terimleşmiş şekliyle Hasan Basrî tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esasen Mu'tezile böyle bir kavramsal desteği kendi adına iyi değerlendirmiştir.

Kabul etmek gerekir ki, Hasan Basrî'nin yöntemi yenidir ve bu yöntem Mu'tezile tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ile Hasan Basrî arasında hoca-talebe münasebetinin bulunduğu tarihî bir gerçektir. Şu halde Mu'tezile'nin Hasan Basrî'yi sahiplenme çabaları, belli gerekçeleri barındıran bir iddiadır. Her ne kadar Bağdâdî, Hasan Basrî'nin Vâsıl'ı meclisinden uzaklaştırmış olmasını ve yine Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720)'e Kaderiyye'yi yeren bir mektup yazmış olmasını öne sürerek onun mu'tezilî olduğu

⁴³ el-Hasen el-Basrî, 83 vd.

⁴⁴ el-Hasen el-Basrî, 84.

⁴⁵ Nisa (4), 65-66; Araf (7), 96; Zümer (39), 18.

⁴⁶ el-Hasen el-Basrî, 85.

⁴⁷ el-Hasen el-Basrî, 84.

iddiasını reddetse⁴⁸ de kader konusundaki söylemi itibâriyle Hasan Basrî ve Mu'tezile arasında belli ölçüde fikrî bir yakınlığın olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Hasan Basrî'nin denediği üslûbun yeni olduğu ortaya çıkınca ve kelâmî bir üslup olduğu belirlenince şimdi bunu ortaya çıkaran sâikin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Onu da yine Hasan Basrî'nin metnindeki ifadelerin delaletiyle belirlemek gerekecektir.

Öncelikle Hasan Basrî, sahabenin de kendisiyle aynı fikirde olduğunu ifade etmektedir: "Kaderle ilgili bir şeyi inkar etmedikleri gibi kader konusunda bir mücadeleye de girmemişlerdir. Çünkü sahabenin hepsi aynı fikirleri paylaşmaktaydı. Gerçeği inkar etmedikleri gibi, yanlış (batıl) gerçek saymıyorlardı. Allah'ı ancak Allah'ın kendisine atfettiği niteliklerle niteliyorlardı, ancak Allah'ın kullarına karşı delil getirdiği şeyle delil getiriyorlardı."⁴⁹ Ayrıca Hasan Basrî, kendi denediği yöntemin gerekçesini dile getirirken, kaderle ilgili olarak ilk defa kendisinin konuşmadığını, bazıları aynı konuda daha önce telaffuz edilmemiş, tuhaf, yadırganacak nitelikte sözler söyleyip birtakım tavırlar geliştirince kendisinin de Kur'an'dan, söylenen sözlerin aksini ispat eden ayetleri telaffuz ettiğini ve o eksende fikirler dile getirdiğini, kendi yaklaşımını Halife'nin de inkar etmeyeceğini hatta Halife'nin bu yaklaşımı ve bu yaklaşımın Kur'an ve Sünnet yoluyla nasıl doğrulanacağını da bildiğini ileri sürmektedir.⁵⁰

Böylece Hasan Basrî özde sahabe ile aynı yaklaşımları paylaştığını ancak kendisinin, sahabenin karşılaşmadığı bir problemle karşılaştığını ve dolayısıyla bu problemi müslüman toplumun dogmatik kabullerine uygun gelecek nitelikte bir çözüme kavuşturmak istediğini dile getirmektedir. Esasen ortaya koyduğu fikirler naslara dayanmaktadır. Fakat nasların anlaşılması konusunda zaman zaman aklî spekülâtif unsurların devreye girmiş olması söz konusudur. Olgunun değişmesi de böyle bir tutumu zorunlu kılmıştır.

Olgusal değişim ve kelim arasındaki ilişkiyi saptayarak kelâmı olgusal değişim temelinde savunan Ebû Hanife'nin yaklaşımı son derece akademik niteliktedir. Kelâmın gerekliliği ve dinen geçerliliği sorgulanırken Ebû Hanife, kelâmın yeni bir olgu olduğu gerçeğini özellikle belirterek, kelâmın önceden ortaya çıkan meşrûiyet algılamasının ötesinde yeni değerlendirmelere konu yapılması gerektiğini düşünmektedir.

Ebû Hanife'ye yöneltilen eleştiri, esasta Hasan Basrî'nin karşılaştığı eleştiriyle aynı niteliktedir: Hz. Peygamber'in sahabesi kelâmî konulara girmemiştir. Şu halde sahabenin tutumunu diğer insanların da benimsemesi gerekmektedir.⁵¹ Ebû Hanife'nin *el-Alim ve'l-Muteallim* adlı risalesinde, insanları sahabenin tutumunu benimsemeye davet eden yaklaşım bir temsille eleştirilmektedir: Kelâm'ın terk edilmesi gerektiğini ileri süren kişiler, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini bilmeyen bir kimseye 'yerinde kal, kurtulma çaresi arama!' demektirler.⁵² Öyleyse kelâmın hayâtî bir fonksiyonu vardır. Söz konusu fonksiyon, ancak kelâmî nitelikteki tavırların ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin değerlendirildi-

⁴⁸ el-Bağdâdî, 307.

⁴⁹ el-Hasen el-Basrî, 88.

⁵⁰ el-Hasen el-Basrî, 88.

⁵¹ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

⁵² Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

rilmesiyle anlaşılabilir. Sözü edilen hadiseler müslüman toplumun daha önce karşılaştığı türden hadiseler değildir. Hatta sahabenin dogmatik yapı karşısındaki tutumunu yeni hadiseler açısından tekrarlamak mümkün değildir. Çünkü sahabe, tabiri caizse, 'herhangi bir tehdidin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan insanlar'⁵³ gibiydi. Onların konumunda olsaydık biz de onlar gibi davranabilirdik, halbuki biz, diyor Ebû Hanife, 'bizi itikâdî tercihlerimiz nedeniyle yalanlayan ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan yani canımıza kasteden kimselerin tehdidi altında' bulunmaktayız.⁵⁴ Öyle gözüküyor ki, Ebû Hanife, müslüman toplumun dogmatik anlamda farklı anlayışların dayatılması baskısıyla karşı karşıya bulunduğunu ve ilgili baskının önemli ölçüde kişilerin hayatını tehdit eder nitelikte olduğunu dile getirmektedir. Her ne kadar Ebû Hanife açıkça ifade etmese de farklı dogmatik algılamalar, teröre varan faaliyetlerin gerekçesi yapılmış durumdadır. Dönemin siyasîleri de farklı algılamaları, zaman zaman siyasî beklentilerini destekleyecek nitelikte kullanmaktadır. Ortada önemli bir sorun vardır. Öyleyse dinin dogmatik yapısı, Sünnet'in yardımıyla belirlenerek, tercih edilen yapı, naslar ekseninde akli spekülâtif yaklaşımlarla desteklenmelidir. Çünkü Ebû Hanife'nin tercih ettiği ifadelerle müslüman toplumun dogmatik tercihler bakımından 'isabetli olanı ve hatalı tercihte bulunanı bilme zorunluluğu' söz konusudur. Bu, bir zorunluluk olarak müslüman toplumun karşısında durmaktadır. Bahsedilen zorunluluk toplum adına böyle olduğu gibi fertler bakımından da böyledir. Çünkü insan, dogmatik anlamda ortaya çıkan farklı yaklaşımları konuşmaktan kendisini engellese bile duyduğu şey konusunda kalbinin meşguliyetini engelleyemeyecektir. 'Kalp, iki farklı kabulden birini benimseyip diğerini reddetmelidir. Her ikisini birden benimsemesi mümkün değildir. Önemli olan kalptir. Sözler ve davranışların değeri kalbin tercihi ile belirlenir. İmanı diliyle telaffuz eden kimse kalbi ile inanmasa Allah katında mümin sayılmaz. Ancak kalbi ile iman etse ve imanını telaffuz etmese Allah katında mümindir.'⁵⁵ Dogmatik konulardaki farklı tercihlerle karşılaşan kişi kendi imanını tanımlamak zorundadır. Öyleyse söz konusu tercihlerin Kur'an ve Sünnet'e uygun olanı belirlenmeli ve bu uygunluk tespiti gerekirse akli bakış açılarıyla da desteklenmelidir.

Dogmatik bakımdan isabetli tercihte bulunanla hatalı davranan kimse bilinmediği takdirde, yani bir anlamda kelâm terk edildiği takdirde, ortaya ne türden olumsuzlukların çıkacağı sorusu karşısında Ebû Hanife, 'hiç kimse, bir başkasının hatalı davranışı nedeniyle muâhaze edilemeyecektir'⁵⁶ demek sûretiyle bu anlamda kişisel bir zararın meydana gelmeyeceğini dile getirmekle birlikte ortaya çıkacak kimi olumsuzluklara da işaret etmiştir: İnsan itikâdî bakımdan kimin isabetli kimin hatalı olduğunu bilmediği takdirde 'cahil' diye nitelenecektir. Ayrıca dogmatik konulardan biri hakkında herhangi bir şüphe arız olursa kişi tercihi bakımından isabetli ya da hatalı olduğunu bilmediği için kendisini o şüpheden kurtarmanın yollarını da bilemeyecek ve dolayısıyla o şüpheden kurtulamayacaktır. Ebû Hanife, kelâmî tavrın terk edilmesi ya da benimsenmemesi durumunda 'dinî/imânî' sayılabilecek bir zararın ortaya çıkabileceğini de dile getirmektedir: Şayet insan itikâdî bakımdan kimin isabetli kimin

⁵³ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

⁵⁴ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12; Ebû Hanife'nin ilgili ifadeleri için ayrıca bkz. el-Bezdevî, 4.

⁵⁵ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12-13.

⁵⁶ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13.

de isabetsiz davrandığını bilmezse, 'kimi Allah için seveceğini, kime de Allah için buğz edeceğini' de bilemeyecektir.⁵⁷

Ortaya çıkan yeni durum, Ebû Hanife'yi Ehl-i Sünnet'in dogmatik tanımını belirlemesi ve bu tanımın tahkikini sağlaması bakımından zorlamıştır. Farklı olguların ortaya çıkması ve yaşanan olgusal değişim, zaman zaman göz ardı edilemeyecek nitelikte çatışmaların yaşanmasına neden olmuş ve ihtilafın çözümüne nasların katkıda bulunmadığı yerde kelâmî tavır önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Öyleyse kelim, müslüman toplumun benimseyeceği değişik tercihlerden bir tanesi olmaktan ziyade, tek ve zorunlu bir yaklaşım olarak mevcuttur.

Eş'arî, *Risale fi'stihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*'da kelim yapmanın dinî ve akli/felsefî gerekçelerini anlatmıştır.

Eş'arî, kelâmî kavramları (cisim, araz, hareket, sukûn, cüz, tafra vs.) ve bu kavramların içeriklerini birbirinden ayırarak, kavramsallaşma sonradan gerçekleşmiş olsa da, kavramsal içeriklerin önceden mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Şu halde naslar, kelâmî kavramların içeriklerinden uzak değildir. Öyleyse hem Kur'an ve Hz. Peygamber hem de sahabenin fakihleri ve ilim sahipleri -tafsilatlı olmasa bile- özü itibarıyla kelâmî tavra yabancı değildir.⁵⁸ İlgili kavramların daha sonra belirgin şekilde tanımlanması herhangi bir meşrûiyet tartışmasını beraberinde getirmeyecektir. Esasen kimi kelâmî tartışmaların ve söylemlerin Peygamber dönemine kadar gittiğini bildiren haberler, Eş'arî'nin iddialarını belli ölçüde destekleyecek niteliktedir. Nitekim müşriklerin ve Necran hıristiyanlarının Hz. Peygamber'le tartıştıkları bilinmektedir.⁵⁹ Böylece ortaya çıkıyor ki, kelâmî tavrı zorlayan ve kelâmî önceleyen olgusal gerçeklikler çok daha erken dönemde, hatta Hz. Peygamber döneminde yaşanmaktadır. Şu halde Eş'arî, kendi dönemlerindeki olgusal gerçekliklerin zorlamalarını öne sürerek kelâmî tavrın meşrûiyetini iddia eden Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre çok daha esaslı bir meşrûiyet analizi ve tanımlaması yapmaktadır. Bu da son derece tabiidir. Çünkü Eş'arî daha önce de ifade edildiği üzere, yaşadığı dönem itibarıyla Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre, fikrin geliştiği bir zamanda yaşamıştır ve önemli terminolojik imkanlara sahip olmuştur.

Eş'arî, Kur'an ve Sünnet'ten meşrûiyet iddiasını destekleyecek örnekleri göstermektedir. Sözelimi 'hareket' ve 'sukûn' esasen Kur'an'da mevcuttur ve Kur'an bu iki kavramla ilgili konuşmuştur. Hatta hem 'hareket' ve 'sukûn' kavramları hem de 'ictimâ' ve 'iftirâk' kavramları Kur'an'da kelâmî nitelikte geçmektedir: Meşhur kıssa da yer aldığı üzere Hz. İbrahim, Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların gitmesini (ufûl) ve bir yerden başka bir yere hareket etmesini, Allah'ın nitelikleri bakımından değerlendirmektedir. Bir yerden başka bir yere giden ve intikal eden, ilah olamaz.⁶⁰ Allah'ın birliği konusundaki delil de Kur'an orijinelidir: "Şayet yer ve gökte Allah'tan başka bir ilah olsaydı her ikisinde de düzen bozulurdu"⁶¹ ayeti, ilgili delilin aslını oluşturur. Kelamcılarının tevhidi ispatlamak için tercih ettikleri 'temânu' ve 'teğâlub' delilleri de Kur'an'daki ilgili ayete ve benzeri ayetlere irca edilmektedir.⁶² 'Tevhid ve adalet'in yine

⁵⁷ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13.

⁵⁸ el-Eş'arî, 89.

⁵⁹ el-İsferâyînî, 92-93.

⁶⁰ el-Eş'arî, 89.

⁶¹ Enbiya (21), 22.

⁶² Ayetler için bkz. Ra'd (13), 16; Muminun (23), 91.

birçok konusu Kur'an'dan yararlanılarak geliştirilmiştir. Öldükten sonra dirilmeye dair Kur'an'da mevcut olan delillendirme şekli, birçok kelâmî kavram kullanılarak gerçekleştirilmiştir.⁶³

Hz. Peygamber'in sünnetinde de kelâmî yaklaşımların varlığı görülmektedir. Hareketin ve zamanın başlangıcı olmadığını ileri süren dehrîlere karşı kelamcıların öne sürdüğü hudus (havâdis) ile ilgili yaklaşımın nüvesini Hz. Peygamber'in şu sözünde bulmak mümkündür: "Hastalığın bulaşması ve uğursuzluk yoktur." Bu söz üzerine "O halde ceylan gibi sağlıklı bir devenin uyuz develer arasına girip uyuz olmasını nasıl değerlendirmek gerekir" diye karşılık veren bedevîye Hz. Peygamber "Öyleyse ilk deveyi kim hastalandırdı?" diye cevap vermektedir. Hz. Peygamber'in ifadesi, Eş'arî tarafından çok önemsenmektedir. Zaten bedevî de Hz. Peygamber tarafından geliştirilen bu aklî hucceti kavramış ve susmuştur. Eş'arî, Hz. Peygamber'in ilgili yaklaşımı ile kelamcıların yaklaşımı arasında tam bir uyum bulunduğunu düşünmektedir. Biz kelamcılar da, diyor Eş'arî, hareketin başlangıcı olmadığını ileri sürenlere, "Şayet öyle olsaydı, herhangi bir hareketin sonradan meydana gelmesi mümkün olmazdı. Nihayeti olmayanın hudûsu söz konusu değildir..." diye karşı çıkıyoruz.⁶⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in sünnetinde 'bir şeyi benzerine irca etmek ve kıyas yapmak sûretiyle hüküm verme'nin örnekleri mevcuttur. Bu da yine kelamcıların denediği önemli yöntemlerden biridir.⁶⁵ Eş'arî'nin kelama dönük itiraza getirdiği açıklama olgusal gerçeklik ve kelimeler arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla az önce ifade edildiği gibi kelâmî tavrın ilk dönemlerde ve Hz. Peygamber döneminde var olduğu gerçeğini belirgin şekilde ortaya koymaktadır.

Eş'arî'ye göre yukarıdaki örnekler, Hz. Peygamber ve sahabenin kelâmî yöntemi denemediği iddiasını boşa çıkarmaktadır. Eş'arî'nin daha önce değindiğimiz ifadelerine göre kelam karşıtları, kelâmî, bid'at ve dalâlet olarak niteliyorlardı. Kelâmî tavrın Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde var olduğunu ileri süren Eş'arî, bundan sonra kelâmın bid'at ve dalâlet olduğu iddiasını ters çevirerek muhaliflerine nispet etmektedir. Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmak sûretiyle kelamcılar eğer bid'atçı ve dalâlette⁶⁶ iseler, diyor Eş'arî, o takdirde siz de bid'atçısınız ve dalâlettesiniz. Çünkü Hz. Peygamber, "kelâmî konularda konuşanları, bid'atle ve dalâletle niteleyin, dememiştir. Şu halde Hz. Peygamber'in konuşmadığı bir konuda konuştuğunuz için ve Hz. Peygamber'in dalâlette olduklarını söylemediği kimselerin dalâlette olduğunu iddia ettiğiniz için mübtedi'siniz ve dalalette bulunuyorsunuz."⁶⁷ Eş'arî, risalenin ilerleyen bölümlerinde de kelâmın bid'at olduğu iddiasını ters bir yaklaşımla iddianın sahiplerine yönlendirmeye devam etmektedir. Esasen Eş'arî'nin tam da burada kullandığı ifadeler onun kelâmı savunmak için kaleme aldığı risalenin mu'tezilî olduğu dönemde yazıldığını⁶⁸ ihsas ettirecek niteliktedir: "Kur'an'ın mahluk olup olmadığına dair Hz. Peygamber'den sahih bir hadis gelmediği halde Kur'an'ın mahluk olduğunu neye dayanarak ileri sürüyorsunuz? Şayet sahabe ve tâbiünden bazıları böyle bir iddiada bulundu denilirse, Hz. Peygamber'in demediği bir şeyi demek

⁶³ el-Eş'arî, 89.

⁶⁴ el-Eş'arî, 91-92.

⁶⁵ el-Eş'arî, 92.

⁶⁶ İlgili iddiayı ortayA atanlardan birisi İmam Malik (ö.179/795)'tir. Bkz. el-Herevî, IV, 115-116.

⁶⁷ el-Eş'arî, 88.

⁶⁸ Risalede Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ihsas ettiren ifadeler yer almaktadır. Bkz. el-Eş'arî, 96.

sûretiyle sizin ilzam edildiğiniz bid'atçı (mubtedi') ve sapkın (dâl) ithamı, sahabe ve tâbiûndan olanları da ilzam edecektir. Şayet biri çıkar da ben Kur'an'ın mahluk olup olmadığını telaffuz etmiyorum ve bu konuda tevakkuf ediyorum derse, ona denir ki sen de bu konudaki tevakkufun nedeniyle bid'atçı ve sapıksın. Çünkü Hz. Peygamber, 'Benden sonra bir hadise meydana gelirse o hususta tevakkuf edin ve o konuda bir şey söylemeyin' dememiş ve yine Hz. Peygamber Kur'an'ın mahluk olduğunu ya da mahluk olmadığını ileri süren kimseleri sapık ilan edin ve tekfir edin' de dememiştir.⁶⁹ Eş'arî'nin kullandığı örnek (halku'l-Kur'an) başlangıcı itibariyle mu'tezilî bir tezin desteklediği izlenimini vermiş olsa bile, Eş'arî, sonunda Kur'an'ın mahluk olduğunu ve olmadığını ileri süren dolayısıyla konuyu tartışan her iki grubun sapık ilan edilmesi ve tekfir edilmesinden söz etmek sûretiyle aslında kelam yapmaya dönük bir itirazı eleştirdiğini dile getirmektedir. Şu halde Eş'arî'nin risalesi içerik bakımından kimi mu'tezilî öğeler barındırsa da kelamın gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin gerekçelendirme tarzına uygun nitelikte bir tavır benimsediği görülmektedir.

Ayrıca Eş'arî, ilk dönemlerde kelâmî tavrın mevcut olduğunu inkar edenlere karşı, kelam ve şariat (fıkıh) arasında bağlayıcı sayılabilecek bir analogik ilgi kurmak sûretiyle cevap vermektedir: Dinin amelî konuları çeşitlendiği zaman insanlar, bahsedilen konuların çözümlerini bulmak için konuşup 'nazar ve cedel'de bulunmuş ve 'delil' getirmişlerdir. Bilindiği gibi ortaya çıkan bu konularla ilgili olarak Hz. Peygamber'den bir nas gelmemiştir. Zaten nas gelmiş olsaydı ihtilaf gerçekleşmezdi. Şu halde sonradan ortaya çıkmış olan meseleler, Kitap ve Sünnet'e ircâ edilerek ve Kitap ve Sünnet'teki naslara kıyas edilerek çözülmüştür.⁷⁰ Öyleyse kabul etmek gerekir ki, dinin usûlüne (iman konuları) dair meselelerinin de kendine has çözüm şekli mevcuttur. Eş'arî tam burada dinin usûlü ile ilgili olarak meydana gelen yeni problemler karşısında ortaya çıkan bir gereklilikten söz etmektedir. Buna göre, "söz konusu problemlerin çözümünü gerçekleştirmek ve akıl, his, bedâhet vs. yoluyla üzerinde uzlaşmaya varılmış usûl açısından, hükmünü belirlemek her bir müslüman için bir zorunluluktur."⁷¹ "Usûl konularından naslar (sem') yoluyla gelenler, naslara (sem') irca' edilmeli, akıl ve hisse dayalı olanlar da yine akıl ve hisse irca edilmelidir. Semiyât, akliyyâta; akliyyât da semiyâta karıştırılmamalıdır."⁷²

Şayet Hz. Peygamber döneminde, bugün ortaya çıkan kelâmî nitelikteki tartışmalar ve kavramlar (halku'l-Kur'an, el-cuz', tafra vs.) yine bugün tartışıldığı şekliyle ortaya çıkmış olsaydı Hz. Peygamber de kelam dilini kullanır ve tartışır. Nitekim kendi döneminde ortaya çıkmış olan konular hakkında konuşmuş ve o konulara açıklık getirmiştir.⁷³

En sonunda tartışmayı olgusal alana çeken Eş'arî, kelamla uğraşmanın dinen yasaklı olamayacağını, kelamın bir zorunluluk olduğunu ve hatta bunun dinî bir zorunluluk olduğunu, seçtiği ilzam edici ifadelerle, belirlemektedir: "Şayet birisi Allah'ın ilmi mahluktur, dese o konuda tevakkuf mu edersiniz, yoksa hayır Allah'ın ilmi mahluk değildir, mi dersiniz? Yine bir kimse sizin rabbiniz yemek yer, su içer mi,

⁶⁹ el-Eş'arî, 96.

⁷⁰ el-Eş'arî, 95.

⁷¹ el-Eş'arî, 95.

⁷² el-Eş'arî, 95.

⁷³ el-Eş'arî, 94.

elbiseli mi, çıplak mı, soğuk mu, safran renkli mi, rutubetli mi, cisim mi, araz mı ya da koku koklar veya koklamaz mı, onun burnu, kalbi, ciğeri, dalağı var mı? Her sene hacceder mi? Ata biner mi, binmez mi? vb. meselelerde soru sorsa susman gerekir. Çünkü bu konularda ne Hz. Peygamber ne de sahabe konuşmuştur. Ya da susmaz ve sözle, zikredilenlerden şunlar, şu deliller nedeniyle Allah için caiz değildir, dersin.⁷⁴ Artık Eş'arî eline kelam karşıtlarının bid'at iddiasını almıştır ve onu kelam karşıtlarının tercihlerini de boşa çıkaracak nitelikte kullanmaktadır: "Şayet birisi ben böyle sorular karşısında susar, cevap vermem, o soru sorandan uzaklaşırım, ona selam vermem, hasta olduğunda onu ziyaret etmem, öldüğünde cenazesine iştirak etmem derse, denir ki tüm söylediklerin bakımından bid'atçı ve sapıksın. Çünkü Hz. Peygamber, zikri geçen konularda bir şey soran kimseye cevap vermeyin/susun, ona selam vermeyin vb. bir şey söylememiştir. Dolayısıyla siz, böyle yaptığınız zaman bid'atçı olmuş olursunuz."⁷⁵

Yukarıda yer alan tespitler, Eş'arî'nin, kelamı ve kelamın ortaya çıkışını zorlayan şartları aynı zamanda kelam karşıtlarının dine ve akla dayalı itirazlarını son derece iyi irdelediğini ortaya koymaktadır. Sözü edilen itirazlar karşısında benimsenen yöntem de kelamın dinen geçerliliğini belirlemek iddiasından ziyade, kelamın, dinen geçersiz olduğu iddiasını yanlışlamaya yönelik bulunduğu için ilzam edici niteliktedir. Eş'arî, esasında kelamın yeni olduğunu, olgulara bağlı olarak geliştiğini ve bunun da tabii karşılanması gerektiğini dile getirmektedir. Şu halde kelamın, kavramları ve kurumsal kimliği ile birlikte, Hz. Peygamber döneminde ya da sahabe döneminde var olmadığını ileri sürmek ve bunu da kelamın dinen geçerli bir yöntem olmadığı iddiasına dayanak yapmak, olgu-kelam arasındaki ilişkiyi reddettiği için kabul edilebilir nitelikte bir itiraz değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kelamın meşrûiyeti yani dinen geçerliliği sorunu farklı şartlar çerçevesinde oluşmuş bulunan nasların delaletiyle ya da yine nasların belirlediği selef kültürünün tercihlerine bağlı olarak değil, kelâmî tavrın ortaya çıkmasına neden olan olguların zorlayıcı niteliklerine bağlı olarak anlaşılmalıdır. Değişik olgular karşısında toplum adına farklı cevapların telaffuz edilmesi son derece tabiidir. Olguların belirleyici olduğu kelâmî yaklaşım, olgusal bir gerçeklik olarak orta yerde bulunurken naslarla ve o nasların belirleyiciliği ile oluşturulan dinî bir argümanın kelam aleyhine kullanılması pratik bir değer ifade etmeyecektir. Kelamın, ortaya çıktıktan bir müddet sonra müslüman toplumun neredeyse bütünü tarafından benimsenmesi ve kelama dönük itirazın dar bir çevreye sıkışıp kalması, sonradan gelişen ve kelâmî yaklaşımları biçimleyen olguların ne derece etkili ve ikna edici olduğunu göstermektedir. Yaşanan zihni dönüşüm de kelamın gerekliliğini ispat etmektedir.

Olgusal gerçeklik, değiştirilemez ikna edici, dönüştürücü, anlaşılabilir nitelikteki şartların tabii bir sonucudur. Dolayısıyla olgusal gerçekliğin hem düşünce hem de yorum üzerinde etkili olması kaçınılmazdır. Düşünceyi ve yorumu önemli ölçüde belirleyen olgusal gerçeklikle kelam arasındaki ilişkiyi tayin etmek, kelamın niteliğini ve ortaya çıkışındaki zorunluluğu belirlemek açısından gereklidir. Sosyo-kültürel, siyasal şartlar, farklı beklentilerin ortaya çıkması, toplumun dinî ve dinî olmayan

⁷⁴ el-Eş'arî, 96.

⁷⁵ el-Eş'arî, 96.

değişik düşüncelerle karşılaşması, nasları, toplumsal ve siyasî etkiye sahip güçlerin, sözü geçen etkililiklerini sürdürmelerine katkı sağlayacak şekilde ve pragmatik bir nitelikte yorumlama çabaları ve nihayet bütün bunların dogmatik yapıyı tehdit eder olması, toplum adına yeni yorumların geliştirilmesini zorlayacaktır. Nitekim Hasan Basrî, kaderin siyasî istismarı karşısında ayetlerin özgürlükçü bakışla ele alındığı bir yaklaşımı benimsemiştir. Onun tercih ettiği yöntem olgusal değişim ve kelamın zorunlu ilgisine tipik bir örnektir. Bunun ötesinde Hasan Basrî, benimsediği yaklaşımı, doğrudan olguda meydana gelen değişime bağlamaktadır.

Haricîler bir siyasî fırka olarak ortaya çıkıp, siyasî argümanlarını önemli ölçüde kendi ürettikleri dinî terminoloji içerisinde dile getirdiklerinde ve kendi dinî yorumlarını reddedenlerin katledilebileceği ilkesini hem teorik ve hem de pratik temelde benimsediklerinde, artık bu yorumun temel dinî metinler bakımından değerlendirilmesi ve tabiatıyla yanlışlanması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak müslüman toplumun önüne çıkmıştır. İşte Ebû Hanife, dogmatik yapı bakımından yaptıkları farklı yorumlar sebebiyle 'kanımızı helal sayanlar' tabirini muhtemelen Hâricîler için kullanmış olmalıdır. Aynı zamanda ilgili yaklaşım, Mu'tezile'ye dönük bir tanımlama çabasıdır. Çünkü Mu'tezile, teorik yapısı göz önüne alındığında bazı konularda (va'd-vaîd, büyük günah vb.) hemen neredeyse Haricîlerle ortak bir dili tercih etmektedir. Ayrıca kendi yorumunu benimsetmek için Mu'tezile'nin denediği siyâsî baskılar katillere kadar uzanmıştır ki, bu da pratikteki mu'tezilî baskının ne denli tahammül edilemez olduğunun kanıtıdır. Nitekim Ebû Hanife, kendisine nispet edilen eserlerinde, hem Haricîleri hem de Mu'tezileyi açıkça isimlerini zikrederek eleştirmektedir. O halde böyle baskılara zemin teşkil eden dinî-ideolojik yapılanmalar, öncelikle yine aynı yöntemle, yani akli temele dayalı kelâmî yöntemle ele alınıp, temel iddiaları bakımından geçersiz kılınmalıydı, öyle de olmuştur.

Şiîlerin itikâdî esasa dönüştürdükleri siyasî beklentilerin belirlenmesi⁷⁶ ve bu beklentilerin dinî içerikten soyutlanarak siyasî niteliği ile tartışmalara konu olduğunun tespiti de yine kelâmî faaliyetin ortaya çıkmasında önemli ölçüde olgunun etkili olduğunu göstermektedir. İmamet konusunu kelâmî nitelikte ilk defa ele alan ve imameti, esasen müslüman toplumun doğrudan politik gerekleriyle ilişkili olduğu halde, kelamın konularından birine dönüştüren Eş'arî'yi⁷⁷ buna sevk eden husus, dinî, teolojik ve entellektüel kaygılardan ziyade politik ve olgusal zorunluluklardır.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet ile Murcie arasında, gerekçelendirme farklı olsa bile, kimi iddialar bakımından ortaklıklar bulunmaktadır.⁷⁸ Özellikle mu'tezilî düşünce, Murcie ve Ehl-i Sünnet arasındaki benzerlikleri istismar ederek Ehl-i Sünnet'i ircâ ile itham etmiştir.⁷⁹ Artık Murcie'ye yönelik eleştirel kelâmî tavırlar, Ehl-i Sünnet'in maruz kaldığı, ircâ ithamını reddetmeyi amaçlamaktadır. Yani kelam, bu konuda da yine anlaşılabilir bir olgusal gerekçeyle karşı karşıya bulunmaktadır.

⁷⁶ İlgili olarak bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam Arap Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, 110.

⁷⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Tarih'le birlikte, I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1407, 588.

⁷⁸ İlgili olarak bkz. eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 139.

⁷⁹ eş-Şehristânî, I, 139.

Hasan Basrî ve Ebû Hanîfe'nin olgusal gerçeklikler ve kelâm konusundaki yaklaşımları göz önünde bulundurulmakla birlikte, kabul edilmelidir ki, olgu-kelâm arasındaki ilişki Eş'arî tarafından iyice açığa çıkarılmıştır. Onun kesin bir dille ifade ettiğine göre 'Hz. Peygamber zamanında amelî konular tartışıldığı için o da amelî konuları tartışmıştır. Şayet kelâmî konular sonraki dönemde tartışıldığı kelime ve kavramlarla tartışılıyorsa Hz. Peygamber, amelî konuları tartıştığı gibi bu kelime ve kavramları kullanarak kelâmî konuları da tartışırdı.' Şu halde kelâmın konuları, entellektüel düzeyde tartışılmadan önce olgusal zeminde ortaya çıkmalı ya da tartışmanın sınırlarını olgusal zeminin ortaya çıkardığı sorunlar belirlemelidir. Söz konusu durum, netice itibarıyla, kelâmın özellikle Ehl-i Sünnet kelâmının dinî bakımdan olmasa bile, toplumsal bakımdan olgulara bağlı bir zorunluluk olarak var olduğu değerlendirmesine imkan tanımaktadır. Din ve dinin dogmatik yorumları, öncesinde olguları etkilediği gibi, olgular da dinin dogmatik ve pratik yorumlarını etkileyerek bu yorumları değişen ölçülerde belirlemektedir.

SÜNNÎ VE MU'TEZİLÎ FIKİH USÛLÜNÜN TANIMLANMASINDA BİR KRİTER OLARAK ŞER'ÎLİK ALGISI VE İBÂHA ALANININ ŞER'ÎLİĞİ SORUNU BAĞLAMINDA BİR ÖRNEKLEME

Talip TÜRÇAN*

CONSIDERATION OF SHAR'IYYAH (LEGITIMACY) AS A CRITERION IN THE DEFINITION OF SUNNITE AND MU'TAZILITE USUL AL-FIQH AND AN EXEMPLIFICATION ON THE QUESTION OF SHAR'IYYAH OF İBAHA (PERMISSION) SPHERE

Usul al-fiqh as a unity of source and method rules is characterized by the jurist's (mujtahid) personal preference. Usul al-fiqh, the highest-level Islamic science, was constituted by the common contribution of Sunnite and Mu'tazilite jurists. Therefore, the attribution of usul al-fiqh to Ahl al-Sunnah or al-Mu'tazilah is not true except being based on the distinctive qualities belonging to each school. The consideration of shar'iyyah is a distinctive quality or essential feature for both Ahl al-Sunnah and al-Mu'tazilah.

In this article, it has been examined the concept of shar'iyyah as a criterion in the distinction between the Sunnite and Mu'tazilite usul al-fiqh.

GİRİŞ

Teorik olarak fıkıh usûlü, müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarmasını mümkün kılan kurallar bütünüdür.¹ Buna göre fıkıh usûlü, üç ana kural grubundan oluşmaktadır. Onlardan ilki, şer'î hükümlerin kaynaklarını (edille-i şer'iyye) genel/soyut düzeyde (icmâlen) belirleyen kurallardır. İkincisi, söz konusu kaynaklardan hükümlerin nasıl elde edileceğini (istidlâl) gösteren yöntem kurallarıdır. Üçüncü kural grubu ise, hükümleri çıkarma işlemi yapacak kimsenin niteliklerini tespit etmekle ilgilidir.²

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. talipturcan@hotmail.com

¹ Fıkıh usûlü bilimsel bir disiplin olarak da tanımlanabilir. Bu durumda *usûlu'l-fikh* denildiğinde *ilmu usûli'l-fikh*, yani şer'î amelî hükümleri elde etmeye yarayan kurallar üzerinde gerçekleştirilen bilimsel faaliyet kastedilmiş olur. Bkz. el-Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fikh*, Tahkik: M. H. M. Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, 7; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fikh*, I-iV, Zabt, Tahrîc ve Ta'lik: M. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1421/2000, I, 18; eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmî'l-Usûl*, Tahkik: Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1412/1992, 17-18.

² Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, I-ii, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty., I, 5-6; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn, *el-Mahsûl fî*

Şer'î amelî hükümlerin kaynaklarından elde edilmesi, müctehid merkezli ve kişisel niteliklidir. Her bir müctehidin, şer'î amelî hükümlere ulaşırken, kendi içinde tutarlı ve ona özgü bir kaynak ve yöntem algısının mevcut olduğu kabul edilir. Bu itibarla aynı fıkıh mezhebi içindeki kurucu imamlar arasında bile, usûl bakımından önemli farklılıklar bulunabilir. Söz gelimi, hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve eş-Şeybânî'nin (ö.189/805), hocaları Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) yalnızca fer'î meselelerde değil, usûlde de muhalefet ettikleri; aralarındaki furû'a ilişkin ihtilâfların önemli bir kesiminin, ortak usûlün nasıl tatbik edileceği sorunundan değil, kişisel usûl farklılığından kaynaklandığı bilinmektedir. Bu farklılık, usûlün en temel ilkelerinde dahi görülebilmektedir. Mesela eş-Şeybânî'nin sünnet algısının, Ebû Hanîfe'ninki hatta Ebû Yûsuf'unki ile aynı olduğu söylenemez. eş-Şeybânî'nin sünnet algısının, özellikle hadislerin tedvini doğrultusunda gelişen tarihsel süreç gereği, daha sonra eş-Şâfiî (ö.204/820) tarafından nihai şekli verilen 'hadisler bütünü' anlamındaki sünnet kavramına daha yakın olduğu kuşkusuzdur.³ Bunun fikhî çözüme etkisi konusunda somut bir örnek vermemiz gerekirse, nikâhta velâyet meselesinde bir yanda Ebû Hanîfe'nin⁴ diğer yanda da eş-Şâfiî'nin⁵ yaklaşımı dikkate alındığında, eş-Şeybânî'nin benimsediği 'kadının nikâh akdine aracısız taraf olabileceği, fakat velisinin izin ya da icâzetinin nefâz şartı olduğu' biçimindeki görüşün,⁶ sünnetin hadisler bütününe indirgendiği tarihsel süreçte belli bir aşamayı

→ →

İlmi Usûli'l-Fıkıh, I-iI, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, I, 11; el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-iV, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985, I, 8; Safiyyuddîn el-Bağdâdî, Ebu'l-Fadâil b. el-Hatîb Kemâlidîn, *Kitâbu Kavâidi'l-Usûl ve Maâkidi'l-Fusûl*, Mecmûu Mutûnin Usûliyye içinde, el-Mektebetu'l-Hâşimîyye, Dimaşk ty., 82; ez-Zerkeşî, I, 17.

³ Ahmad Hasan, eş-Şeybânî'nin yaklaşımını "...bu safhada sünnet ve hadis [terimlerinin kavramsal içerikleri] birbirine o kadar yaklaşmıştı ki, aralarında küçük bir ayırım kalmıştı. Bu küçük ayırımı da eş-Şâfiî ortadan kaldırmıştır" biçiminde ifade etmektedir. Bkz. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad 1988, 108. (Eserin çevirisi için bkz. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1996).

eş-Şeybânî'nin sünnet algısı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünme - Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*-, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 84-89; Şahin, Sami, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara 1999 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 120 vd.

Schacht da, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye, eş-Şeybânî'nin de Ebû Yûsuf'a göre hadislere daha fazla dayandığını söylemektedir. Zira Ebû Yûsuf'un döneminde hocasının yaşadığı zamana nispetle bağlayıcı hadis sayısı daha fazladır. eş-Şeybânî'nin hadislere yönelik tutumu ise, hem doktrinin hadislerin etkisi altında geçirdiği dönüşümde hem de onun sistematik aklî çıkarımını (systematic reasoning) hadislerle desteklemesinde görülmektedir. Bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950, 301, 306.

⁴ Ebû Hanîfe'ye göre hür ve bulûğ çağına gelmiş bir kadın başkasının aracılığına, izin ya da icâzetine (velâyetine) gerek olmadan kendi başına evlenebilir. Bkz. ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İlsâ, *Kitâbu'n-Nikâh mine'l-Esrâr*, Tahkîk ve Dirâse: Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Dâru'l-Menâr, by. 1413/1993, 161.

⁵ eş-Şâfiî'ye göre, hiçbir kadının nikâh akdine bizzat taraf olarak, kendi başına evlenmesi mümkün değildir; kadın nikâh akdine ancak velisi aracılığı ile taraf olabilir. Üstelik veli, bâlîğa da olsa bâkire olduğu süreçte bir kadını evliliğe icbar edebilir. Bkz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Mevsûatu'l-İmâmî's-Şâfiî el-Kitâbu'l-Umm*, I-XV, Tevsîk ve Tahric: A. Bedruddîn Hassûn, Dâru Kuteybe, by. 1416/1996, X, 39-42, 57-61.

⁶ Bkz. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-1983, V, 10; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâ' fî Tertibi's-Şerâi'*, I-X, Tahkîk: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, III, 370. et-Tahâvî (ö.321/933), Ebû Yûsuf'un sonradan "Velisiz nikâh olmaz (lâ nikâha illâ bi veliyyin)" diyenlerin görüşüne (Bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdi,

→ →

yansıttığı ve bir tür geçiş formu niteliği taşıdığı söylenebilir.⁷ Sözü edilen eğilimin eş-Şeybânî üzerindeki etkisini, daha sonra eş-Şâfiî tarafından da aynen benimsenen bir usûl kuralı olarak 'râvisi tarafından inkâr edilen haberin bağlayıcılığını' bile kabul etmesinde görüyoruz.⁸ Nitekim nikâhta velâyet meselesinde eş-Şeybânî tarafından ortaya konulan çözümün en önemli dayanağı böyle bir hadistir.⁹

Fıkıh usûlü, tarihsel süreçte fıkıhın teşekkülünden sonra tedvin edilmiştir. O nedenle fıkıh usûlünün fıkıhı öncelediği düşüncesi, bir tespitten çok, şer'î amelî hükümlerin elde edilme işleminin mantığını gözetken, olması gerekeni esas alan bir kabuldür. Buna göre, şer'î amelî hükümler mevcutsa, onun öncesinde hükümlerin kendilerine göre çıkarıldığı kaynak ve yöntem kurallarının da bulunması gerekir. Fıkıh usûlünün baştan beri her bir müctehidin zihninde mevcut olduğu kabulü ile sonradan tedvin edilmesi arasındaki ilgi, mantık kurallarının Aristoteles (M.Ö.384-322) tarafından tedvin edilmesine benzetilmektedir ki,¹⁰ insanlar mantık kuralları tedvin edilmeden önce de mantıklı düşünüp konuşmakta idiler. Her bir müctehidin/imâmın kendine özgü, tutarlı bir bütün teşkil eden usûle sahip olduğu kabulü, bir tespit olarak ortaya konulabilse bile, sonradan teşekkül eden fıkıh usûlü disiplininde savunulan teorilerin fıkıha vücut veren usûl kurallarını eksiksiz ve bir sistem oluşturacak biçimde yansıttığını söylemek güçtür. Nitekim hanefî mezhebinin furûundan hareket etme iddiasında olan hanefî fıkıh usûlü eserlerinin, başta Ebû Hanîfe olmak üzere, kurucu imâmlara, onların yaklaşımlarını tespit etme bağlamında, birbirine tezat oluşturacak usûl kurallarını nispet edebilmeleri,¹¹ bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla tedvin edilen

→ →

Şerhu Maâni'l-Âsâr, I-IV, Tahkîk: M. Seyyid el-Câdd ve M. Zuhri en-Neccâr, Matbaatu Envâri'l-Muhammediyye, Kahire ty., III, 7, 13) döndüğünü söylemektedir. Buna karşılık ed-Debûsî (ö.430/1039) ve es-Serahsî (ö.483/1090), Ebû Yûsuf'un önce eş-Şeybânî gibi, 'bir kadının ancak velisinin izni ya da icâzeti ile evlenebileceğini' benimsediğini, sonradan Ebû Hanîfe'nin görüşüne döndüğünü ifade etmektedirler (Bkz. *Kitâbu'n-Nikâh mine'l-Esrâr*, 161, 191; *el-Mebsût*, V, 10). Diğer taraftan es-Serahsî de eş-Şeybânî'nin, velisiz nikâh konusunda belirtilen yaklaşımından sonradan vazgeçip Ebû Hanîfe'nin görüşüne döndüğünün nakledildiğini belirtmektedir (Bkz. *el-Mebsût*, V, 15).

⁷ Nitekim İbn Rüşd (ö.595/1199), kimi fer'î meselelere ilişkin öngördüğü çözümler dikkate alındığında, İmâm Mâlik'in (ö.179/795) velâyeti nikâhın sıhhat şartları arasında saymadığı sonucunun çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, I-II, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, 7.

⁸ Bkz. es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, II, 3.

⁹ et-Tahâvî, III, 7.

¹⁰ er-Râzî (ö.606/1209), ilk fıkıh usûlü eserini tedvin eden kimse olarak eş-Şâfiî'nin fıkıh usûlü ilmine nispetini, Aristoteles'in mantık ilmine ve el-Halîl b. Ahmed'in (ö.175/791) de arûz ilmine nispet edilmesine benzetmektedir. Bkz. er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkîk: A. Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, 156-157.

¹¹ Âmmın hükmü, illetin tahsîsi, ihtihadda isâbet gibi meseleler örnek olarak zikredilebilir. Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Tahkîk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994, I, 101-102, IV, 255-256, 297 vd.; ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: H. Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, 312-318, 407-414; el-Pezdevî, Fahr'u'l-İslâm Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV (Abdulazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı ile), Ta'lîk: M. M. el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994, I, 587, IV, 32-34; es-Serahsî, *Usûl*, I, 127, 133, II, 14, 208-215; el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâbun fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Tahkîk: Abdulmecid Türkî, Beyrut 1995, 202; el-Esmendî, Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezu'n-Nazar fi'l-Usûl*, Tahkîk: M. Zekî Abdalberr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1412/1992, 636 (*el-Mizân fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Yahyâ Murâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, 389).

Sözü edilen meselelerle ilgili olarak hanefî usûlcüler arasındaki tartışma için ayrıca bkz. Özen, Şükrü,

→ →

fıkıh usûlünün büyük ölçüde geriye dönük inşâ niteliğinde olduğu görülmekle birlikte,¹² bunun da başkaları adına yapılan seçmeci bir yaklaşım niteliği taşıdığı; yani hangi yöntem fer'î çıkarımı izah edebiliyorsa, onun baştan beri dikkate alındığı varsayımına dayandığı anlaşılmaktadır.¹³ Özellikle hanefî metoduna (el-mesleku'l-hanefiyye) göre kaleme alınmış usûl eserleri ile az sayıda da olsa *tahrîcu'l-furu ale'l-usûl* türü çalışmaların belirtilen açıdan dikkate değer bir inceleme alanı sunacağı kuşkusuzdur.

Fıkıh-usûl uyumu sorunu da, aslında tedvinle birlikte fıkıh usûlünün yüklediği işlevin 'norm yaratıcı' olmaktan ziyade mevcut olan ahkâmı, gerekçelerini tespit etmek suretiyle koruyucu ve uzlaştırıcı niteliğinin dolaylı bir sonucudur. Gösterilen çabanın yeterli olmadığı yerde, fıkıh ve usûl arasında ortaya çıkan uyumsuzluk, fıkıh ve usûl eserleri kaleme alan aynı müellif bakımından dahi görmezden gelinebilmiştir.¹⁴ Zaten fıkıh-usûl uyumu sorunu ifadesi, fıkıh usûlü bağımsız bir disiplin olarak gelişimini tamamladığında artık anlamlı bile değildir. Çünkü genel eğilim dikkate alındığında, fıkıh usûlünün bir araç olmaktan çıkıp, kendi kendini besleyen teorik yapıyı amaç haline dönüştüren bir nitelik kazandığı görülmektedir.

Bir fıkıh mezhebine ait doktrinin üzerine oturduğu ortak bir usûlün tespitinin dahi mümkün olmadığı düşünüldüğünde, içinde birçok fikhî mezhep barındıran Ehl-i Sünnet ya da iki temel eğilim içinde bir çok gruba bölünmüş olan Mu'tezile'ye özgü sistematik bir fıkıh usûlü nispet etmenin anlamlı olmayacağı açıktır. Fıkıh usûlü literatürü incelendiğinde, Ehl-i Sünnet'e ya da Mu'tezile'ye nispet edilen bir görüşün her iki ekol mensuplarınca da rahatlıkla savunulabildiği görülmektedir. Sözgelimi eş-Şîrazî (ö.476/1083) isimlerin *menkûl* olup olmadığı tartışmasını,¹⁵ i'tizâl hareketinde ilk ortaya çıkan mesele olduğu gerekçesiyle, bid'atın ve itikadî fesâdın aslı olarak nitelemekte ve Ehl-i Sünnet'in isimlerin menkûl değil, dilde konuldukları anlamlar üzere bulunduğu (alâ mevdûâtihâ) görüşünde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Mu'tezile ise, Şîrazî'ye göre, isimlerin menkul olduğu fikrini *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesine bir dayanak bulmak için ileri sürmektedir. Çünkü onlar mü'min kelimesini, dildeki

→ →

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001, 89-93, 99-103; a.mlf., "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa 2005, II, 125-128.

¹² Bu ifade, fıkıh usûlünün yeni hükümlerin elde edilmesinde işlevsel olmadığı ve olamayacağı anlamına gelmemektedir.

¹³ Bu hususta bir değerlendirme için bkz. ed-Dehlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Fârûkî, *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf fi'l-Ahkâmî'l-Fikhiyye*, Neşreden: K. Muhyiddîn el-Hatîb, el-Matbaatu's-Selafiyye ve Mektebetuhâ, Kahire 1398, 56-58; a.mlf., *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Murâcaa ve Ta'lik: M. Şerîf Sukker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1410/1990, I, 459-461.

¹⁴ Mesela 'nehyin fesâda delâlet edip etmeyeceği' tartışmasını verirken kaleme aldığı usûl ve furû kitaplarında birbirine çelişik görüşler benimsediği gerekçesiyle el-Çazâlî'ye (ö.505/1111) yöneltilen bir tenkit için bkz. el-Alâî, el-Hâfız Salâhuddîn Ebû Saïd Halîl b. el-Emîr Seyfiddîn b. Abdillâh, *Tahkîku'l-Murâd fî enne'n-Nehye Yaktedî'l-Fesâd*, Tahkîk: İ. Muhammed Selkînî, Dâru'l-Fikir, Dimaşk 1402/1982, 304-305, 404-406.

¹⁵ İslâm'ın lafızların anlamları üzerinde gerçekleştirdiği değişim hususunda bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkîk: U. Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1414/1993, 77-81.

¹⁶ eş-Şîrazî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *Şerhu'l-Luma'*, I-II, Tahkîk: Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, I, 172, 183.

anlamını bir tarafa bırakıp, büyük günah (ma'siyet) işlemeyen kimsenin sıfatı olarak almaktadırlar. Büyük günah işleyen kimse ise, imandan çıkmış, fakat küfre de girmemiştir; ikisi arasında bir yerdedir.¹⁷ Bununla birlikte salât, savm, zekât gibi kelimelerin şer'îatte yeni anlamlar kazandığını inkar edemeyen eş-Şîrâzî, Ehl-i Sünnet'e nispet ettiği yaklaşımdan 'isimlerin tamamının olmasa bile bir kısmının menkûl olduğunu' kabul etmek suretiyle ayrılmaktadır.¹⁸ Hatta iman meselesi hariç, isimlerin menkûl olduğunu açıkça benimsemektedir.¹⁹ Şu halde isimlerin menkûl olduğu ya da olmadığı görüşü hangi ekole nispet edilecektir? Benzer şekilde es-Serahsî de *illetin tahsisinin* câiz olduğunu kabul eden hanefî usûlcüleri Ehl-i Sünnet'e muhâlif davranıp Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmektedir.²⁰ Ancak sünnî gelenek içinde yetişmiş usûlcülerin eserleri incelendiğinde, es-Serahsî'nin ithamının aksine, onlardan önemli bir kesiminin *illetin tahsisinin* câiz olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.²¹ Diğer taraftan bir mu'tezilî usûlcü olarak Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (ö.436/1044) de *illetin tahsisinin* câiz olmadığı görüşünü benimsediği bilinmektedir.²² Bu örneklerin arttırılması mümkündür. Şu kadar ki, sünnî ya da mu'tezilî gelenekte yetişmiş usûlcülerin muhteva bakımından aynı kuralları benimsemiş olmaları, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, onların kimi zaman farklı kelâmî gerekçelere dayandıkları gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmemektedir. Fıkıh usûlünün kelâmdan ayrılıp müstakil bir disiplin halini kazandığı süreçte²³ söz konusu gerekçeler büyük ölçüde önemini kaybetmiş ve fıkıh usûlü farklı kelimâî eğilimlerden beslenmiş olsa bile, onlardan yalnızca birine nispet edilmesi mümkün olmayan kurallar bütünü niteliğine bürünmüştür.

Bu tespitler de ortaya koyuyor ki, usûlün Eh-l-i Sünnet ya da Mu'tezile'ye nispet edilmesi, ancak sözü edilen ekollerin tek tek ayırt edici nitelikleri kastedildiğinde anlamlı olabilir. Onlar da, temel kelâmî tercihlerin usûle yansıtılmasından ibarettir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında fıkıh usûlünü etkileyen en önemli kelâmî tercih, *şer'îlik algısında* kendisini göstermektedir. Şer'îlik, hükümlerin kaynağı ile ilgili bir sorundur. Aşağıda şer'îlik algısının usûle yansımaları örneklemek amacıyla ele alacağımız *ibâha alanının şer'îliği* tartışması da söz konusu sorunun bir parçasıdır.

¹⁷ eş-Şîrâzî, I, 172-173.

¹⁸ eş-Şîrâzî, I, 183.

¹⁹ eş-Şîrâzî, I, 173.

²⁰ es-Serahsî, *Usûl*, II, 208.

²¹ Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II, 284-293; eş-Şîrâzî, II, 882-888; el-Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iV, Dirâse ve Tahkik: M. Muhammed Ebû 'Ameşe, Muessesetu'r-Rayyân ve el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Beyrut/Mekke 1421/2000, IV, 69-87; el-Âmidî, III, 203-194; ez-Zerkeşî, IV, 232-245. Bu hususta ayrıca bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisi*nde Tahsis (Daralâcı Yorum), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, 145-152.

²² Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II, 284-285.

²³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, kelâmî meselelerden arındırılmış bir usûl eseri yazma ihtiyacını hissettiğini ifade etmektedir (Bkz. *el-Mu'temed*, I, 3-4). Nitekim el-Bâkullânî (ö.403/1013) ve Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1024)'ın usûle ilişkin yazdıkları incelendiğinde yaklaşım farkı kolayca görülebilir.

Bu tespit, fıkıh usûlü ile kelâm arasında teorik bağın tümüyle koştugu anlamına gelmemektedir. Zira, usûlu'l-fıkıh, fıkıhın delilleri olarak anlaşılmaktadır ki, bunların meşruiyetini belirlemek tamamen kelâmî bir faaliyettir. Bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iI, Ta'lik ve Tahrîc: Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, I, 8.

SÜNNÎ VE MU'TEZİLÎ FIKİH USÛLÜNÜN TANIMLANMASINDA BİR KRİTER OLARAK ŞER'İLİK ALGISI

Fıkıhın, *şer'î amelî hükümleri bilmek*²⁴ ya da *şer'î amelî hükümler bütünü*²⁵ biçiminde tanımlandığı dikkate alındığında, şer'î nitelemesinin fıkıh bakımından en temel iki ayırt edici unsurdan birini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Amelîlik olgusal olanı, yani beşerî davranışları; şer'îlik ise, iradî/isnadî olanı, yani beşerî davranışlara ilişkin olması gerekeni ifade etmektedir. Ancak şer'îlik, kavramsal olarak, beşerî davranışlara yönelik mutlak anlamda bir isnadî durumu değil, kaynağında ilahî iradenin bulunduğu bir değerlendirmeyi göstermektedir. Şer' (şeriat) tabirinin ilahî iradeyi temsil ettiği ve beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin belirlenmesinde onun kaynaklık niteliğini gösterdiği hususunda usûlcüler arasında bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ne var ki onlar, şer'îliğin nasıl tespit edileceği ve kapsamının ne olduğu konusunda ortak bir ilkeye ulaşamamışlardır.

Ehl-i sünnet geleneğine mensup usûlcülerin çoğunluğuna göre, şer'îliğin tespiti ancak ilahî hitâb ile mümkündür. Şer', ilahî iradenin hüküm biçiminde tezahürü demektir.²⁶ *Şer'î hüküm* tabirinde olduğu gibi, *şer'î* nitelemesi "bilinmesi şer'a bağlı olan husus"²⁷ veya "Peygamber'in kendisiyle gönderildiği şer'den alınan/elde edilen (husus)"²⁸ biçiminde tanımlanmaktadır. Şer'îlikten söz edebilmek için onun doğrudan nassa dayanması gerekmemektedir. Nass dışında kalan şer'î delillerle sâbit olan hususlar da şer'îdir. Bunu Sadruşşerîa (ö.747/1347), "Şer'îlik (şer'iyye), Şâri'in

²⁴ Bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, I, 10; el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sunhâcî, *Muhtasarı Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Mecmûu Mutûnin Usûliyye içinde, el-Mektebetu'l-Hâşimiyye, Dimaşk ty., 41; en-Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr*, I-iİ, İhsan Kitapevi, İstanbul 1986, I, 6; Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavdîh fî Halli Çavâmidî't-Tenkîh*, I-iİ (*et-Telvîh* ile birlikte), Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1310, I, 32-33.

Fıkıh, *mükelleflerin fiillerine ilişkin şer'î hükümleri bilmek* biçiminde tanımlanabileceği (Bkz. el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, I-iİİ, Tahkîk: Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1418/1998, I, 171; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iİ, Tahkîk: M. A. Ahmed 'Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, I, 18; el-Çazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-iİ (*Fevâtihu'r-Rahamât* ile birlikte), İntişârâtü Dârî'z-Zehâir, Kum 1368, I, 4) gibi, *şer'î fer'î hükümleri bilmek* biçiminde de tanımlanabilmektedir (Bkz. et-Tûfî, Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-iİİ, Tahkîk: Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1419/1998, I, 133).

²⁵ Fıkıhın bilinenden (mudrek) hareketle de tanımlanabileceği ve bununla *şer'î amelî hükümler bütünü*nün kastedildiği hususunda bkz. İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîb ve't-Tahbîr*, I-iİİ (el-İsnevî'nin *Nihâyetu's-Sûl*'ü ile), el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, Bulak 1316, I, 19-20; İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrahîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII {İbn Âbidîn'in hâşiyesi (I-VII) ve et-Tûri'nin tekmilesi (VIII-iX) ile}, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I, 15-16. Ayrıca bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 4; el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbun fihî Ma'rîfetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, Neşredenler: M. Bernand ve É. Chaumont, el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye, Kahire 2003, 3; el-Esmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 6 (*el-Mizân*, 9).

²⁶ Şer'in ilahî irade tarafından öngörülen hükümleri temsil niteliği, "hüküm koyucu Allah, hükmü açığa çıkaran ise şer'dir (el-Hâkim huve'llâh ve'l-kâşif huve's-şer)" biçiminde ifade edilmektedir. Bkz. el-Ensârî, Nizâmuddîn, *Fevâtihu'r-Rahamât bi Şerhi Musellemi's-Subûti fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iİ (*el-Mustasfâ* ile), İntişârâtü Dârî'z-Zehâir, Kum 1368, I, 25.

²⁷ es-Subkî, Takıyyuddîn Alî b. Abdilkâfî/es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Alî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-iİİ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I, 34. Ayrıca bkz. Sadruşşerîa, I, 29.

²⁸ el-Abbâdî, Şihâbuddîn Ahmed b. Kâsim, *Şerhu'l-Abbâdî alâ Şerhi'l-Mahallî ale'l-Varakât fî'l-Usûl* (el-Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*'ünün kenarında), el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1307, 10.

hitâbının bulunmaması halinde idrâk edilemeyecek şey (vasıf)dir. Söz konusu hitâb ister hükmün bizzat kendisi ile vârid olsun (hükmü doğrudan getirsin), isterse kıyasî meselelerde olduğu gibi hükmün elde edilmesinde kendisine ihtiyaç duyulan bir surette vârid olsun. Bu tür hükümler de şer'îdir. Çünkü, şâyet Şâri'in *makîsun aleyh* (asl) hakkındaki hitâbı olmasaydı *makîse* (fer') ilişkin hüküm de idrâk edilemezdi²⁹ biçiminde izah etmektedir. Şer'îlik kavramının belirtilen kapsamı esas alındığında, *sem'îlik* (sem'iyye: nakle dayalı olma/aklî olmama) kavramına tümüyle denk düştüğü görülmektedir. Nitekim er-Râzî *sem'îlik* kavramını, "*Sem'iyye*, ya nassa ya da istinbâta dayalıdır. Nassa dayalı (mansûs) tabiriyle kastedilen, kendilerine hata nispet edilemeyecek kimselerden sâdir olan söz veya fiildir. Kendilerine hata nispet edilmesi câiz olmayan kimseler de, Allah, O'nun Rasûlü (sav) ve ümmetin bütünüdür... İstinbât edilen delîl ise, kıyastır³⁰ biçiminde tanımlamaktadır. Şu halde sünnî yaklaşımda şer'îlik, aklî olmayan anlamında kullanılmaktadır. Esasen fıkıhın alanı belirlenirken *şer'î amelî ahkâm* tamlamasındaki şer'î nitelemesinin aklî hükümleri kapsam dışında tutmak için tanıma eklendiği açıkça ifade edilmektedir. Demek ki, şer'î hüküm denildiğinde, kaynağı akıl olmayan hüküm kastedilmektedir. Bu, hükmün akla aykırı ya da akıl dışı olduğu anlamında değil, şer'î olarak nitelenen bir hususun aklın yetki alanı dışında bulunduğu ve belli (şer'î) deliller yoluyla temsil edilen ilahî iradeye dayandığı anlamındadır. er-Râzî belirtilen hususu, "Aklî olana gelince; onun ahkâm konusunda hiçbir yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü ahkâm ancak şer' yoluyla sâbit olur. Mu'tezile'ye göre ise, aklın yetkisi söz konusudur. Çünkü onlara göre menfaatler hususunda aklın hükmü, ibâha; zararlar hususunda ise, hazr (haramlık) dır³¹ biçiminde açıklamaktadır. Görüleceği üzere "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur (lâ hâkime siva'llâh)"³² ilkesinin sünnî yaklaşımdaki anlamı, beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin kaynağının akıl değil, yalnızca ilahî irade olduğudur. Ehl-i Sünnet'in iki ana grubunu teşkil eden hanefîler ve eş'arîler, beşerî davranışlara ilişkin olması gerekenin akıl yoluyla tespit edilebilirliği hususunda anlaşamaları bile, hükümlerin fikhîlik niteliği kazanabilmesi için sözü edilen anlamda şer'î bir niteliğe sahip olması gerektiği görüşünde ortaklardır. Başka bir ifadeyle Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerin çoğunluğu, şer'î hükümlerin akla uygunluğu hususunda farklı düşünmelerine rağmen, aklın hüküm kaynağı olamayacağı konusunda aynı kanaati paylaşmaktadırlar.³³ Beşerî davranışlara ilişkin güzellik-çirkinlik ya da iyilik-kötülük değerlerinin aklen tespit edilebilir olduğunu benimseyen hanefî usûlcülere göre de bu durum, akla hüküm koyma yetkisi vermez. Çünkü akıl, kendi başına emredici (mûcib) değildir.³⁴

Açıkladığımız bu şer'îlik anlayışı, Ehl-i Sünnet'in hâkim eğilimini temsil etmektedir ve tespit edilebilir ilk kaynağı da İmâm eş-Şâfiî'dir.³⁵ O, hiçbir beşerî davranışın

²⁹ Sadruşşerîa, I, 29. el-Ğazâlî'nin kıyasın da tevkîfî olduğu hususundaki izahı için örnek olarak bkz. *Esâsü'l-Kıyâs*, Tahkik: Fehd b. Muhammed es-Sudhân, Mektebetu'l-Abikân, Riyâd 1413/1993, 33 vd.

³⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I, 51, 52.

³¹ er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I, 51.

³² el-Âmidî, I, 72. Ayrıca bkz. Safiyyuddîn el-Bağdâdî, 83.

³³ Bkz. ez-Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl*, Tahkik: M. Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987, 40.

³⁴ es-Serahsî, *Usûl*, I, 60. Ayrıca bkz. Sadruşşerîa, I, 362.

³⁵ eş-Şâfiî'nin yaklaşımı, aslında öncesi olan ve ona gelinceye kadar gittikçe güçlenen bir eğilimin nihai tanımına kavuşturulmasından ibarettir. Bu hususu Hallaq, "Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö.182/798)'un doktrini, her ne kadar hocasının doktrinine göre bir ilerlemeyi temsil ediyor idiye de, bir → →

Allah'ın hükmü dışında kalmayacağını³⁶ ve bir kimsenin Kitâb, Sünnet, icmâ ya da kıyasa dayanmaksızın hiçbir şey hakkında helâl veya haram diyemeyeceğini belirtir.³⁷ eş-Şâfiî'ye göre, icmâ ancak Kitâb, Sünnet veya kıyas yoluyla elde edilen bir hüküm üzerinde gerçekleşebilir. Yani, icmân senedi şer'î olmak zorundadır.³⁸ İctihad ile de sadece kıyası kastetmektedir ki,³⁹ o da Kitâb ve Sünnet nassları asıl alınarak yapılmalıdır.⁴⁰

Bununla birlikte, çoğunluğu Irak hanefî geleneğine mensup kimi usûlcülerin, aklın da, tıpkı şer' gibi bir hüküm kaynağı olduğunu benimsedikleri görülmektedir. Akıl, şer' ile birlikte müstakil bir delil sayanlar olduğu gibi,⁴¹ Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyasdan sonra beşinci bir delil olarak kabul edenler de bulunmaktadır.⁴² Irak hanefî ekolünün önde gelen temsilcisi el-Cassâs'a (ö.370/981) göre,⁴³ beşerî davranışların (eşya) hükümleri hususunda aklın işlevi üç şekilde ortaya çıkar. İlki, aklın, nimetin şükürü, tevhid itikadının benimsenmesi ve peygamberlerin tasdiki gibi davranışları vâcib kılması; ikincisi, küfür, zulüm ve yalan söylemek gibi davranışları haram (hazr) kılması biçimindedir. Aklın hüküm vermesinde üçüncü bir şekil daha vardır ki, iyilik ve kötülüğün gerektirdiği duruma göre davranış bazen haram, bazen mübah ve bazen de vâcib hükmünü alabilir. Bu kısım davranışların hükümleri insanların maslahatlarının tespit edilmesine ve davranışların iyi ya da kötü oluşuna göre şer' (sem') yoluyla bilinir. Aklın haram ya da vâcib kıldığı davranışların hükmü şer' geldikten sonra da hiçbir değişikliğe uğramaz. Şer'in, ilk iki kısım ile ilgili davranışlar bakımından akla aykırı düşmesi câiz değildir. Üçüncü kısımdaki davranışların ise, şer' tarafından haram, mübah ya da vâcib kılınabileceğini akıl da tecviz eder. Bu itibarla şer', belirtilen alana ilişkin bir hüküm öngördükten sonra aklın onu değiştirme (nesh) yetkisi bulunmamaktadır. Ancak bu, şer'î hükümlerin aklen tahsîs edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü aklın tahsîs ediciliği, ilk iki kısım ile ilgili davranışların hükmü hususunda geçerlidir. Halbuki nesh, ancak üçüncü kısma dahil davranışların hükmü üzerinde cereyan eder. Akıl üçüncü kısımda baştan hüküm belirleme yetkisine sahip olmadığı gibi, şer' yoluyla gelen hüküm de nesh edemez. Dolayısıyla aklın şer' üzerinde, yalnızca ilk iki kısım bakımından bir tanımlayıcılığı vardır.⁴⁴ Benzer şekilde

→ →

hukuk normunun bağlayıcı bir nassa –ki bununla o, Kur'ân'ı ve nebevî hadisi kastetmekteydi- dayanmadıkça geçerli olamayacağı üzerinde ısrarla duran ilk kimse Ahmed [Muhammed] b. Hasen eş-Şeybânî (ö.189/804) idi. Ne var ki, Sahabe'ye nispet edilen rivâyetler onun doktrininde hâlâ bir miktar rol oynuyordu. Sahabe'ye ait sözlerin hukuk yapımındaki rolünün ortadan kaldırılması[na ilişkin süreç], Kur'ân ve Peygamber'in sünnetinin hukukun yegâne maddi kaynakları olduğu hususunu sürekli ve sistematik olarak vurgulayan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö.204/820) tarafından tamamlanmıştır⁴⁵ biçiminde ifade etmektedir. Bkz. Hallaq, Wael. B., *A History of Islamic Legal Theories –An Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh-*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 18.

³⁶ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Tahkîk ve Şerh: A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., 25.

³⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 39.

³⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 471-476.

³⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 477.

⁴⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, XIII, 18-19.

⁴¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 458.

⁴² Bkz. ez-Zerkeşî, I, 12.

⁴³ el-Cassâs, Irak hanefî geleneğine mensup olmakla birlikte, kelâm ve usûl açısından mu'tezilî olup olmadığı tartışmalıdır. Bu hususta geniş bir değerlendirme için bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-160.

⁴⁴ el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 149-150.

ed-Debûsî'ye göre de, akıl ve şer' çatışması mümkün değildir. Aklın vâcib ya da haram gördüğü davranış hususunda şer'in aksini emretmesi mümkün olmadığı gibi, şer'in haram, mübah ya da vâcib olduğunu bildirdiği bir davranış, aklın da davranışın o hükümleri alabileceğine cevâz verdiği türdendir. Ayrıca aklın bir davranışı vâcib, haram ya da mübah kılması dinî ve dünyevî gerekçelerle olabilir.⁴⁵ Aklın dünyevî bakımdan mübah olmasını câiz gördüğü davranışlar alanına şer'in müdahalesini ed-Debûsî, aklî delilin hükmü bakımından bir tahsis saymaktadır. Buna göre şer'î delilin hükmü hâss, aklî delilin hükmü âmm niteliklidir. Aklî dilele dayalı hüküm, tahsis sonrasında da kapsamında kalan hususlarda geçerliliğini korur.⁴⁶ ed-Debûsî'nin savunduğu yaklaşımın temelinde, aklın da tıpkı şer' gibi Allah'dan kullarına gelen bir huccet olduğu kabulü yatmaktadır.⁴⁷ Esasen ed-Debûsî'ye göre, ilmîni sem'î (şer'î) delil (semâ') üzerine kuran kimse, aklını hakem kılmadığı sürece ona ulaşamaz.⁴⁸ Hanbelî bir usûlcü olan el-Kelvezânî (ö.510/1116) de, teklîfin bülûğa bağlı olduğunu, halbuki aklın bülûğla birlikte ortaya çıkmadığını, yani daha önce de mevcut olmasına rağmen kişilere teklîfin yönelmediğini ve o nedenle aklın îcâb ve hazr yetkisinin bulunduğu söylenemeyeceğini ileri süren yaklaşıma, bülûğa dayalı teklîfin münhasıran şer'îyyât alanını ilgilendirdiğini, akıl yoluyla ulaşılan hükümlerin, bir kimsenin iyi ve kötünün arasını ayırt etme imkanına kavuştuğu andan itibaren bağlayıcı olduğunu ifade ederek cevap vermektedir.⁴⁹ Diğer bir hanefî usûlcü el-Esmendî (ö.552/1158) ise, "Müctehidin hükümlere ulaşmada iki yolu vardır: İlki, aklın hükmüne başvurmaktır. Çünkü biz, şer' onu başka bir hükme çevirinceye kadar aklın hükmü üzerinde kalarak teabbüdde (kullukta) bulunuruz. Bu, bizim aklın hükmüyle sâbit olan hazr ve ibâha hakkında da konuşmamızı gerektirir ki, böylece şer' onları başka bir hükme dönüştürünceye kadar onlara tutunmamız sahih olsun. Dolayısıyla hazr ve ibâhadan söz etmek de fıkıh usûlünün konuları arasındadır"⁵⁰ demektedir.

Görüleceği üzere, aklın beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin tespitindeki rolü hususunda farklı görüşler bulunsa bile, sözü edilen hanefî ve diğer ekollere mensup usûlcülerce şer'in müdahale etmediği/edemediği alan ayırımı yapıldığı ve davranışların hükümlerinin belirlenmesinde akla belli bir yetki tanındığı hususu tartışma götürmeyecek kadar açıktır.

Bütün bunlar dikkate alınarak yapılabilecek en önemli tespit, Ehl-i Sünnet'in, ilk olarak eş-Şâfiî tarafından formüle edilen şer'îlik algısının, hanefîlerin⁵¹ önemli bir kısmı başta olmak üzere -özellikle el-Maturîdî (ö.333/944) ve onu takip eden Semerkand usûl geleneği bir tarafa bırakılırsa-⁵² hicrî VI. yüzyılda bile henüz tüm

⁴⁵ ed-Debusî, *Takvîmu'l-Edille* başlıklı eserini, şer'î deliller ve aklî deliller biçiminde iki ana kısma ayırarak planlamıştır. Dolayısıyla aklî deliller konusuna eserinde oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Bununla birlikte o, "her ne kadar mevcudiyet açısından aklî deliller şer'î olanlara göre daha önce olsalar da, şer'î delilleri, onlara derecelerce üstün olmaları gerekçesiyle [eserde] öne aldım" demektedir. Bkz. *Takvîmu'l-Edille*, 18, 19.

Ayrıca aklî deliller ve aklın hüküm koymada yetkili olduğu alanın belirtilen açılardan tasnifi için bkz. *Takvîmu'l-Edille*, 442-464.

⁴⁶ ed-Debusî, 460.

⁴⁷ ed-Debûsî, 458.

⁴⁸ ed-Debûsî, 18.

⁴⁹ el-Kelvezânî, IV, 306.

⁵⁰ el-Esmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 10 (*el-Mîzân*, 10).

⁵¹ Krş. Sadruşşerîa, I, 360.

⁵² Irak ve Semerkand hanefî ekolleri arasındaki ihtilafî konular hususunda bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-*

sünnî kesimlerce benimsenmiş olmadığıdır.

Mu'tezile'ye mensup usûlcülere gelince, onlar şer'î nitelemesinin ilâhî iradeyi gösteren kavramsal içeriği hususunda hem Ehl-i Sünnet ile hem de kendi aralarında aynı yaklaşımı benimsedikleri halde, kapsamı bakımından farklı görüşler ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a (ö.415/1024) göre, beşerî davranışları düzenleyen hükümler temelde akli hükümler (el-ahkâmu'l-ma'kûle) ve şer'î hükümler (el-ahkâmu's-sem'ıyye) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Beşerî davranışların akıl yoluyla bilinen hükümleri, akli hükümler biçiminde nitelenmektedir. Yalnızca şer' yoluyla bilinen, yani sem'î (nakle dayalı/mansûs ve mustenbât) hükümlere ise, şer'î/sem'î hükümler denilmektedir.⁵³ Söz konusu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in yukarıda açıkladığımız şer'îlik algısı ile sem'îlik kavramı temelinde benzeşmekle birlikte, beşerî davranışları düzenleyen hükümlerin zorunlu olarak (zarûraten) ya da düşünülerek (iktisâben) akıl yoluyla bilinebilmeleri durumunda, şer'a (şeriat) nispet edilmelerinin gerekmediği fikrini içermektedir ki,⁵⁴ bu, Ehl-i Sünnet usûlünün, 'hükümlerin ancak ilâhî iradeye nispet edilebileceği' ilkesi ile bağdaşmamaktadır. Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre, hükümlerin akli ve şer'î biçimde taksim edilmesi, yalnızca elde edildikleri delillere göre bir niteleme olup, onların hakikatini etkilemez. O nedenle akıl yoluyla tespit edilebilen hükümler hakkında şer', yeni bir şey getirmez; aklın hükmünü teyid için gelir. Şu halde, sadece şer'in gelmemiş olması halinde, bilinmeleri mümkün olmayacak hükümler şer'î olarak nitelenebilir.⁵⁵

Beşerî davranışların kendisine göre düzenlendiği normatif alanı *akliyyât* ve *şer'ıyyât* şeklinde ikiye ayıran mu'tezilî usûlcü, teabbüd niteliği taşıyan davranışlarla ilgili hükümlerin sadece şer'/sem' yoluyla bilinebileceği görüşündedir. Teabbüd ancak fiillerde olur ve iki kısma ayrılır. Birinci kısım yapılması (vâcib) ve yapılmaması (mahzûr) gereken davranışları düzenleyen hükümleri içine alır. Nâfile ibadetler gibi davranışlara ilişkin teşvik (terğîb) de bu kısma dahildir. İkinci kısım ise, şer'in müdahale etmek suretiyle yapıp yapılmamasında bir sakıncanın olmadığını bildirdiği (mübah) davranışlarla ilgili hükümlerdir. Aslında ibâha alanına dahil edilen davranış, mükellef bakımından yapılması ya da yapılmaması halinde herhangi bir sorumluluk doğurmamakla birlikte, şer' yoluyla mübah kılınmamış olsaydı, mahzûr ya da başka bir hüküm altına girecekti. Dolayısıyla şer'î olarak belirlenen mübah davranışların teabbüd alanı içinde sayılmaları, doğrudan değil, teabbüd alanının sınırlarını belirlemeye katkıda bulunmaları sebebiyledir.⁵⁶

Kâdî Abdulcebbar, akliyyât alanında şer'in müdahalesi ile beşerî davranışların kendisinde değil, fakat niteliğinde ortaya çıkan değişiklikleri –ki, yukarıda ifade edilenlerin bir açılımı mahiyetindedir– şöyle tasnif etmektedir: a. Namaz ve benzeri davranışlarda olduğu gibi, şer'î bakımdan (sem') vâcib, akli bakımdan çirkin/kötü

→ →

Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, 81-108.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Abdulcebbar el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XVII (eş-Şer'ıyyât), Tahkik: Emin el-Hülî, Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Matbaatu Dâri'l-Kütüb, [Kahire] 1382/1963, 101. (eş-Şer'ıyyât'ın, yeniden gözden geçirilmesi gereken Türkçe çevirisi için bkz. *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İnsan Yayınları, İstanbul 2003).

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'ıyyât), 101.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'ıyyât), 101.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'ıyyât), 95, 102.

(kabîh) olanlar, b. Nâfile namazlarda olduğu gibi, şer'de teşvik (terğîb) edilen, fakat akılda çirkin olanlar, c. Zekât ve keffâretler gibi, şer'î bakımdan vâcib ve aklî bakımdan da güzel/iyi (hasen) olanlar, d. Zina etmek ve oruç günlerinde yemek yemek gibi, şer'de çirkin, aklî bakımdan ise mübah olanlar, e. Oruç günlerinde yoksulları doyurmak gibi, şer'î bakımdan çirkin, fakat aklî bakımdan teşvik (terğîb) edilen davranışlar, f. Hayvanların boğazlanması gibi, şer'an mübah, ancak aklın yasakladığı (mahzûr) davranışlar.⁵⁷

Kâdî Abdulcebbar'a göre, şer'î (sem'î) deliller hakkında yapılabilecek en uygun tespit, onların akıl yoluyla kesin karara varılmayan (ğayru mutekarrira fi'l-ukûl) hükümlere delâlet ettiğini söylemektir. O, bundan mübah alanını istisna tutar ve şer'in davranışları mübah kılma biçiminin, aklın düşünme tarzına (alâ tarîkati'l-akl) uygun olduğunu belirtir.⁵⁸ Şu kadar ki, yukarıdaki tasnifte de görüldüğü üzere, hayvanların boğazlanması gibi lütuf gereği olarak mübah kılınan, fakat aslında aklen yasak (mahzûr) olan davranışlar hususunda da şer'î hükümler aklî olanlardan ayrılır.⁵⁹ Şer' ve aklın aynı davranışlar hakkında farklı hükümler öngörmelerinin sebebi, söz konusu davranışların güzelliği/iyilik ya da çirkinliğinin/kötülüğünün akıl yoluyla keşfedilememiş olmasıdır. Şayet namaz kılma davranışında büyük bir yararın mevcut olduğu bilinmiş olsaydı, akıl da tıpkı şer' gibi onun vücûbuna hükmederdi. Zira şer' bir davranışın güzelliğine ya da çirkinliğine karar vermemekte, tıpkı aklın yaptığı gibi, yalnızca onun niteliğini açığa çıkarmaktadır.⁶⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımında, Mu'tezile'nin genel eğiliminde olduğu gibi, hükümlerin dayandığı güzellik ve çirkinlik iradî bir değerlendirme olarak değil; eşyanın hakikatına dahil, olgusal bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Beşerî davranışları düzenleyen hükümlerin kaynağı, ilâhî ya da beşerî bir irade olmayıp, yalnızca belirtilen olgusal gerçekliğin bilinmesinden ibarettir. Nitekim hem aklın hem de şer'in hükümlerle ilgili işlevi, açıkça bir keşif faaliyeti olarak nitelenmektedir. Yani davranışın güzelliği ya da çirkinliğine ilişkin salt bilgi, onun yapılıp yapılmaması hususunda süjeye yönelik aynı zamanda bir talep olarak algılanmaktadır. Bu, *olan alanına* ait gerçeklikleri *olması gereken alanının* kaynağı kılmaktadır ki, hukuk açısından düşündüğümüzde, hak-vecibe ilişkisi ilâhî ya da beşerî bir norm koyucu iradeye muhtaç değildir; zira yaşamın kendisinden doğmaktadır. Bu yaklaşımın, özellikle ilkçağ doğal hukuk düşüncesi⁶¹ ile mukayese edilme imkanı bulunmaktadır.⁶²

Mu'tezilî geleneğe mensup bir başka usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî, şer'îlik kavramını, Kâdî Abdulcebbar'ın aklîyyat biçiminde niteleyerek ayrı tasnif ettiği alana ilişkin hükümleri de içine alacak genişlikte tanımladığını söylememize imkan verecek bir ifade biçimini tercih etmektedir. Ona göre şer'îlik, iki şekilde bilinen hükümlere ilişkin bir nitelemedir. Şer'îliği tespit etme yöntemlerinden ilki, şer' gelmeden önce

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), Tahkîk: A. Fuâd el-Ehvânî, Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Matbaatu Mısır, Kahire 1382/1962, 64.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, XVII (*eş-Şer'îyyât*), 144.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), 58; XVII (*eş-Şer'îyyât*), 144.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), 64.

⁶¹ Bkz. Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş (Hukuk Başlangıcı Dersleri)*, I-iI, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966, 408-409.

⁶² Mu'tezile'in hukuk anlayışı ile doğal hukuk düşüncesi arasında adalet ve hukuk ilişkisi bağlamında benzerlik bulunduğu hususunda bkz. Macit, Yüksel, *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, Kayseri 2000 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 46, 92.

mevcut olan ibâha ya da hazır biçimindeki aslın hükmünü şer'in başka bir hükme dönüştürdüğüünün bilinmesidir. Aslın hükmü tabiriyle, şer'den önce beşerî davranışlara ilişkin akılda mevcut olan ibâha ya da hazır biçimindeki hükümler kastedilmektedir. Onlardan bir kısmını şer' müdahale ederek başka hükümlere dönüştürmektedir. Ancak bu, akılda aslı olarak mevcut olan her bir hükmün şer' tarafından başka bir hükme çevrilmesinin câiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca şer' tarafından getirilen hükümlerin bilinmesi doğrudan olabileceği gibi, dolaylı (istinbât-ictihâd yoluyla) da olabilir. Şer'îliği tespit etmenin ikinci yöntemi ise, şer'in aslın hükmünde herhangi bir değişikliğe gitmediğinin bilinmesidir. Bu, aynı zamanda, aslın hükmünün mübah ya da mahzûr olup olmadığının bilinmesini gerektirir.

Görülebileceği üzere, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, şer'in müdahale edip başka bir hükme dönüştürmediği aklî hükümleri de şer'î hükümlerin bir parçası saydığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim o, fıkıh usûlünü 'şer'î ahkâma ulaşmanın yolları/delilleri (turukan ile'l-ahkâmi's-şer'iyye), onlarla nasıl istidlâlde bulunulacağı'nın yöntemi ve ilgili meseleler' biçiminde tanımladıktan sonra, müctehid bakımından şer'î hükümleri bilmenin iki yolu bulunduğunu söylemektedir. Onlardan birisi, şer' başka bir hüküm getirmedeği sürece aklın hükmü üzere kalmak; diğeri de doğrudan ilâhî iradeden vârid olan sözler ve fiiller ya da ilâhî iradeyi tespite imkan veren kıyas gibi istinbât yöntemleridir.⁶³

Bununla birlikte, Ebu'l-Huseyn el-Basrî mükellefin fiillerini, onları hükümlerine göre tasnif ettiği yerde, bir tasnif biçimi olarak aklî ve şer'î kısımlarına ayırmaktadır. Aklî fiiller, hükümleri akıl yoluyla bilinenler; şer'î fiiller ise, hükümlerinin belirlenmesinde şer'in müdahalesi bulunanlardır. Şer'î fiiller de, şer'in müdahale derecesine göre kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısım, biçimini yalnızca şer'in belirlediği ve kendisiyle teabbüdün -namaz gibi- emredildiği türde fiillerden oluşur. Bu tür fiillerde aklın herhangi bir dahli söz konusu değildir. İkinci kısım şer'î fiiller ise, şer'in, şartlarından bir ya da daha fazlasını arttırmak veya eksiltmek suretiyle müdahale bulunduğu alım-satım gibi fiillerdir ki, aslında bunların hükmü aklî olarak bilinmektedir. Şu kadar ki, bahse konu türde bir fiilin bütün şartlarını şer' belirlemese de, o fiilin tümü şer'î bir amel olarak algılanmaktadır.⁶⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî belirtilen tasnifte şer'î niteliğini daha dar anlamda, aklî olmayan anlamında kullanmaktadır.

Fıkıhî şer'î hükümlere ilişkin bilgilerin tümü biçiminde tanımladıktan ve aklın -şer' tarafından değiştirilmeyen- hükmünü müctehidin şer'î hükümleri bilme yollarından biri saydıktan sonra, fiilleri hükümleri itibariyle aklî ve şer'î kısımlarına ayırması, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, normatif alanı birbirinden müstakil ya da birbirinin alternatifi iki ayrı kaynağa atfetmediğini, aklî ve şer'î, aynı ana kaynağa (ilâhî irade) iki farklı ulaşma yöntemi olarak algıladığını gösterebilir. Buna karşılık, Kâdî Abdulcebbar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, akliyyât alanına ait hükümlerin şer'a nispet edilmelerinin gerekli olmadığına inanmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın temsil ettiği

⁶³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 6-7. Hanefî usûlcü el-Esmendî de -yukarıda yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere- fıkıh usûlünü benzer ifadeler kullanarak aynı biçimde, yani aklın hükmü ve ilâhî iradeden vârid olan sözler-fiiller ayırımını esas alarak taksim etmektedir. Şu kadar ki, Ebu'l-Huseyn el-Basrî tarafından ilâhî iradeden doğrudan gelen (mustenbât olmayan) bir kaynak olarak belirtilen fiillerin (ef'âl), el-Esmendî'nin metninde 'kıyaslar ve ictihâdlar' (el-Ef'âl hiye'l-akyise ve'l-ictihâdât) biçiminde tanımlanması müellife atfedilmesi uygun olmayan bir karıştırma izlenimi vermektedir. Bkz. *Bezu'n-Nazar*, 9-10 (*el-Mizân*, 10-11).

⁶⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 341.

yaklaşımında, beşerî davranışın bizzat niteliği, alacağı hükmü belirlemektedir. Söz konusu niteliğin yalnızca keşfi, hükmün kurulması için yeterlidir. İlave bir iradî işleme gerek yoktur. Beşerî davranışın güzellik-çirkinlik bakımından niteliğinin keşfi hususunda akıl ve şer' aynı işlevi görmektedir. Yani belirtilen yaklaşımda akıl ve/veya şer', ihdasî (kurucu) değil, ızhârî (keşfedici) bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerden bir kısmının Mu'tezile'nin akli hâkim saymasının, onu emredici kılmak anlamına gelmediğini söylemeleri isabetli görünmektedir. Şu kadar ki, mu'tezilî usûlcülerin akli, Kitâb ve Sünnet gibi, şer'î hükümlere ulaşma hususunda bir delil olarak algıladıkları ve şer'î hükmü beşerî davranışın niteliğinin akılla idrâk edilmesinden ibaret saymadıkları; şer'î hükmün ilave bir isnada, yani iradî bir işleme dayandığını benimsedikleri biçiminde anlaşılabilir tespit ise,⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımından ziyade, çok açık olmamakla birlikte Ebu'l-Huseyn el-Basrî tarafından formüle edilen şer'îlik teorisine uymaktadır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin şer'îlik algısı ile Ehl-i Sünnet'in belirtilen Mu'tezile yorumunun, tarihsel süreçte ortaya çıkan kısmî bir uzlaşmayı ima ettiği –henüz üzerinde çalışılması gerekli bir tespit olmakla birlikte– söylenebilir.

Ayrıca burada başta Irak hanefî usûl geleneğine mensup usûlcüler olmak üzere, bir kısım sünnî usûlcünün akli, tıpkı şer' gibi bir delil sayan görüşlerinin genel mu'tezilî eğilimle gösterdiği paralelliği vurgulamamız gerekmektedir. Mesela ed-Debûsî'nin beşerî davranışlar bakımından temelde akli ve şer'î olmak üzere iki tür delilin mevcut olduğunu ve şer'î hükümlerin de ancak şer' aracılığı ile sâbit olabileceğini ifade etmesi,⁶⁶ akliyyât-şer'iyât ayırımının benimsendiğini göstermektedir. Belirtilen geleneğe bağlı usûlcüler içinde kelâm ve usûl bakımından mu'tezilî olanlar bulunsa bile, tümünün aynı çerçevede değerlendirilmesi elbette mümkün değildir. O nedenle bu durum, usûlcülerin ortak bir re'y kültüründen beslenmiş olmaları ile izah edilebilir. Ayrıca bu tespitten anlaşılacak en önemli sonuç, sünnî usûlün ayırımında bir kriter olarak başvurulacak şer'îlik algısının, yalnızca temel eğilimi yansıtabileceği; fakat fıkıh usûlüne katkısı olan her bir sünnî usûlcüye nispet edilemeyeceği gerçeğidir.

FARKLI ŞER'İLİK ALGISININ USÛLE YANSIMASI: İBÂHA ALANININ ŞER'İLİĞİ SORUNU ÜZERİNDE BİR ÖRNEKLEME

Bir hükmün fikhîliği, onun şer'î oluşuna bağlıdır. O nedenle, yukarıda da belirttiğimiz üzere, *şer'îlik*, fikhî öteki normatif alanlardan ayırt eden en temel iki nitelikten birini teşkil etmektedir. Diğeri de *amelîlik* niteliğidir. Fıkıh usûlü ise, fıkha vücut veren şer'îlik ve amelîlik kavramları arasında kurulacak irtibatın kaynak ve yöntem bilgisinden ibarettir. Amel, olgusal nitelikteki beşerî davranışları; şer' ise, ilâhî iradeye ait değer yargılarını temsil etmektedir. Beşerî davranışlar, şer'a nispet edildiklerinde, usûlcülerin çoğunluğuna göre, *ahkâm-ı hamse* (icâb, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâha) olarak bilinen beş grupta tasnif edilebilmektedir. Davranışlar söz konusu hükümlere göre tasnif edildiğinde vâcib, mendûb, haram, mekrûh ve mübah biçiminde anılmaktadır. Bununla birlikte, Mu'tezile'den bir kısım usûlcü,⁶⁷ ibâha alanının şer'a nispet edilemeyeceğini benimsemiştir.

İbâha alanının şer'î olup olmadığı tartışması, tamamen şer'îlik algılamasındaki

⁶⁵ Bkz. es-Subkî (Takıyyuddîn)/es-Subkî (Tâcuddîn), I, 34-35.

⁶⁶ Bkz. ed-Debûsî, 18, 299.

⁶⁷ Bkz. el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 75; el-Âmidî, I, 107; ez-Zerkeşî, I, 223.

farklılığın bir sonucudur. Şer', beşerin yaşamını bütünüyle kucaklamakta mıdır yoksa belli sınırlar dahilinde kısmî bir müdahale ile mi yetinmektedir?

Mu'tezile'den bir kısmına göre, ibâha bir davranışın yapılmasında ve terk edilmesinde (yapılmamasında) herhangi bir sıkıntının (harâc) bulunmaması demektir. Bu, şer' gelmeden önce de sâbittir. Yani mübah, şer'in, geldikten sonra hükmünü değiştirmedeği, önceden hangi hükme tâbi ise, aynı şekilde bıraktığı davranıştır. Dolayısıyla ibâha, şer'î bir hüküm değildir.

Bu yaklaşımın temelinde Mu'tezile'nin şer' gelmeden önce beşerî davranışların uhrevî sonuç doğurucu hükümlere tâbi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Onlara göre, zorunlu (ıztırârî:istemdişi) olanlar haricinde kalan davranışlar aldıkları hükümler bakımından aklın güzel veya çirkin gördükleri ya da güzelliği ve çirkinliği hususunda karar veremedikleri biçiminde üç kısma ayrılmaktadır. Aklın güzelliğine hükmettiği davranışın yarar ve zarar bakımından yapılıp yapılmaması arasında bir fark yoksa, o davranış mübah; yapılması terk edilmesine ağır basıyor ve yapılmaması kınanmaya yol açıyorsa vâcib; yapılması güzel olmakla birlikte, terk edilmesi halinde kınanma söz konusu değilse mendûb biçiminde nitelenmektedir. Aklın çirkin gördüğü davranışa gelince, böyle bir davranışın yapılması kınanma sonucunu doğuruyorsa haram; yapılması çirkin olmakla birlikte herhangi bir kınanma söz konusu değilse mekrûh adını almaktadır. Mu'tezilî usûlcüler aklın güzellik ve çirkinliğine karar veremediği davranışlar konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı bu tür davranışların haramlığını, bir kısmı mübahlığını ve diğer bir kısmı da tevakkuf etmeyi (duraksamayı, delil ortaya çıkıncaya kadar beklemeyi) tercih etmiştir.⁶⁸ Anlaşılaçağı üzere, ibâha alanının aklılığı fikri, yarar ve zarar itibarıyla yapılması ve terk edilmesi birbirine eşit olan davranışlara, şer'in, geldikten sonra da müdahale etmeyip onları olduğu gibi bıraktığı kabulüne dayanmaktadır.⁶⁹ Elbette bu tespit, yukarıda Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımına ilişkin izahta da görüldüğü üzere, şer'in mübah olduğunu bildirdiği davranışların bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Şu kadar ki, belirtilen davranışlar, aklın mahzûr gördüğü, fakat şer'in bir lütuf olarak mübaha dönüştürdüğü türde davranışlardır.

Buna karşılık, Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerin çoğunluğu, şer' gelmeden önce aklî bakımdan da beşerî davranışlara isnad edilebilecek herhangi bir hükmün bulunmadığı görüşündedir. Hanefî ekolü ve sonraki usûlcülerin geneli (muteahhirîn) aklın davranışlara ilişkin güzellik ve çirkinlik değerlendirmesi yapabileceğine dair yeteneğini kabul etmekle birlikte, buna uhrevî sonuç bağlanamayacağını benimsemişlerdir.⁷⁰ Her iki görüş de, uhrevî değerlendirme bakımından şer'î hitâbın varlığını zorunlu görmektedir. Bu, şer'îlik anlayışının doğal bir sonucudur. Zira, Ehl-i Sünnet'e göre beşerî davranışlara isnad edilecek her bir hükmün şer'î olması, yani kaynağını ilâhî iradeden alması gerekmektedir. Nitekim, kimi sünnî usûlcülerin görüşleri istisna edilirse,⁷¹ sünnî yaklaşımda ibâha alanı çeşitli biçimlerde tanımlanmış olmakla birlikte,

⁶⁸ el-Âmidî, I, 81-82.

⁶⁹ Bkz. el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 75.

⁷⁰ ez-Zerkeşi, I, 113. Bununla birlikte es-Serahsî, "Mutlak olarak iyi (hasen) şer'in iyi; kötü (kabîh) de şer'in kötü gördüğü şeydir" demektedir. Bkz. *Usûl*, II, 65.

⁷¹ Bazı usûlcülerin ibâha alanının şer'îliğini inkâr ettikleri hususunda bkz. Safiyyuddîn el-Bağdâdî, 86. Mâtürîdîler'den bir grubun Mu'tezile gibi düşündüğü hususunda ayrıca bkz. el-Mutîî, Muhammed Bahîr, *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihâyeti's-Sûl*, I-iV (el-İsnevî'nin *Nihâyeti's-Sûl*'ü ile birlikte), Âlemu'l-Kütüb, by. → →

tüm tanımların ortak yanı, ibâha alanının, yapılmasında ya da terk edilmesinde hiçbir yarar ve zararın/övgü ve yerginin (medh ve zemm) bulunmadığı Allah tarafından bildirilen veya yapılmasına ya da terk edilmesine Allah tarafından izin verilen davranışlardan oluştuğudur. Bir davranışın mübah olup olmadığı da, tıpkı vâcib ya da haram kılınmasında olduğu gibi, şer'î olarak bildirilmesi ile tespit edilebilir. Bu itibarla, şer' gelmeden önce ya da geldikten sonra, yapılıp yapılmamasında yarar ve zararın olmadığına akıl yoluyla hükmedilen davranışlar mübah olarak nitelenemez. İbâhanın, bir davranışın yapılması veya terk edilmesi hususunda mükellefin istediği biçimde hareket edebilmesi anlamına gelmesine rağmen, teklîfî hükümler arasında sayılması da, onunla ilgili cevâz (tahlîl), serbesti (itlâk) ve iznin şer'î yolla bildirilmiş olmasından ötürüdür.⁷² Zaten bu husus, şer'î hükmün 'iktiza, tahyîr ve vad' bakımından Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı/hitâbının eseri⁷³ biçimindeki tanımında, hitâb ile tahyîr arasında irtibat kurulmak suretiyle vurgulanmıştır.

Ancak kimi sünnî usûlcülerin, yukarıda da belirttiğimiz üzere, aklın yasaklamadığı davranışların, aksini öngören akli ya da şer'î bir delil ortaya çıkmadığı sürece mübah olduğu fikrini benimsedikleri görülmektedir.⁷⁴ Nitekim es-Serahsî söz konusu yaklaşımı, hanefilerden bir kısmına nispet ederek, 'fetret döneminde eşyada asıl olanın mübahlık olduğu ve bir davranışın haram kılındığını öngören şer'î bir delil gelinceye kadar bulunduğu hal üzere kalacağı' biçiminde ifade etmektedir.⁷⁵ Bu yaklaşımın, Ehl-i Sünnet'in şer'îlik algısından daha ziyade mu'tezilî görüşe yakın olduğu açıktır.

Burada belirtmemiz gereken bir diğer husus da *ibâha-i asliyye ilkesi* ile ilgilidir. Ehl-i Sünnet'in hâkim eğilimini benimseyen usûlcüler, şer'in gelmesinden sonra, eşyanın aslî hükmü konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Çoğunluk görüşü eşyanın aslî hükmünün ibâha olduğu yolundadır. Usûlcülerden bir kesim eşyada aslî hükmün tahrîm olduğunu; diğer bir kesim ise, eşyanın genel (küllî) bir hükmünün bulunmadığını, tek tek ele alınması gerektiğini benimsemiştir.⁷⁶ Tartışmanın bizi ilgilendiren yanı, eşyanın aslî hükmünün ibâha olduğu görüşünü savunanların bunu temellendirme biçimidir ki, aslî hükmün de şer'î deliller yoluyla sâbit olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁷ Dolayısıyla 'eşyada asıl olan

→ →

ty., I, 81.

⁷² el-Bâkullânî, II, 20. Ayrıca bkz. eş-Şîrâzî, II, 984-985; el-Cuveynî, *et-Telâhîs*, 61-63; a.mlf., *el-Burhân*, I, 108; el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 63. el-Beydâvî'nin vâcib ve haramı tanımlarken şer'an (şer'î bakımdan) kaydına yer verdiği halde, mendûb, mübah ve mekrûhu tanımlarken söz konusu kaydı zikretmemesine ilişkin tartışma için bkz. es-Subkî (Takıyyuddîn)/es-Subkî (Tâcuddîn), I, 60; el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *Nihâyeti's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, I-iV (el-Mutîfî'nin *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihâyeti's-Sûl*'ü ile), Âlemu'l-Kütüb, by. ty., I, 81-82.

⁷³ Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Alî, *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, I-II (el-İzmîrî hâşiyesi ile), el-Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1309, II, 388; eş-Şevkânî, 23.

⁷⁴ Bkz. ed-Debûsî, 458. Krş. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I, 40.

⁷⁵ es-Serahsî, *Usûl*, II, 20-21.

⁷⁶ Bkz. el-İsnevî, *et-Temhid fî Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl*, Tahkîk: M. Hasen Heytu, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987, 487-488. el-İsnevî (ö.772/1370), söz konusu tasnifi en-Nevevî (ö.676/1277)'den kendi mezhebine nispetle nakletmekle birlikte, Ehl-i Sünnet içinde 'ibâha-i asliyye' ilkesinde bir ittifakın olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

⁷⁷ Bkz. el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 75; et-Tûfî, I, 399-401; el-İsnevî, *et-Temhid*, 487. Bu hususta ayrıca bkz. el-Bedrânî, İzzuddîn Hişâm b. Abdilkerîm el-Mevsûlî, *el-Muhallâ alâ Şerhi'l-Mahallî li Varakâti'l-Cuveynî fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (el-Mahallî'nin *Tavdîhu'l-Muşkilât min Kitâbi'l-Varakât*' ı ile birlikte) Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, İrbid (Ürdün) 1423/2003, 85-87.

ibâhadır' biçiminde formüle edilen yaklaşımda Ehl-i Sünnet'in genel şer'îlik ilkesine bir aykırılık bulunmamaktadır.

Anlaşılabileceği üzere, ibâha alanının şer'î mi yoksa aklî mi olduğuna ilişkin tartışma, şer'îlik algısındaki farklılığın bir yansımasından ibarettir. Temel sünnî yaklaşım, her beşerî davranışın ancak şer' yoluyla bilinebilen bir hükmünün olduğu ve hiçbir davranışın şer'î değerlendirme dışında kalmadığı biçimindedir. Dolayısıyla kişilerin serbestçe hareket etme imkanına sahip oldukları ibâha alanı, şer'in vâcib, mendûb, haram veya mekrûh kılmaması sebebiyle mübah olduğu anlaşılabilir davranışlar bütünü demek değildir. Bir davranış, tıpkı vâcib veya haram nitelikli davranışlarda olduğu gibi, ancak şer'in belirlemesi ile mübah hale gelebilir. Halbuki ibâha alanının aklî olduğunu savunan yaklaşımda –kimi sünnî usûlcüler de aynı görüşü paylaşmaktadır– mübah, şer'in müdahale etmediği; aklın, yapılmasını ve yapılmamasını eşit düzeyde değerlendirdiği davranış biçiminde tanımlanmaktadır.

el-Âmidî'nin (ö.631/1233) tespitiyle ifade edersek, iki görüş arasındaki fark açıktır. Çünkü 'aklın yapılmasında ve terk edilmesinde bir sakınca görmediği davranış' biçimindeki mübah tanımı, şer'in gelmesinden önceki dönem için de geçerlidir ve bunun aklî bir değerlendirme olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Fakat bu tanım, şer'î ibâha tanımından farklıdır. Şer'î ibâha, Şâri'in muhayyer bırakma tarzındaki hitâbı demektir ki, o da şer' gelmeden önce sâbit değildir.⁷⁸ Dolayısıyla ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392), söz konusu görüş ayrılığını mübahın tefsirine ilişkin lafzî bir anlaşmazlık olarak nitelemesi⁷⁹ yerinde değildir.

SONUÇ

Yaptığımız analize bağlı olarak ulaştığımız sonuçları birer tespit halinde aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Fıkıh usûlü, kurallar bütünü olarak alındığında, müctehid merkezli ve kişisel niteliklidir. Aynı fikhî mezhebe bağlı müctehidler bakımından dahi bütünüyle ortak bir usûlden söz edilmesinin mümkün olmadığı düşünüldüğünde, içinde birçok mezhep barındıran Ehl-i Sünnet'e ya da çok sayıda eğilimden oluşan Mu'tezile'ye sistematik bir yapıya sahip ve her bir kuralı bakımından üzerinde uzlaşmış bir usûl nispet edilmesinin anlamlı olmayacağı hususu tartışma dışıdır. Bu itibarla, günümüzde sıkça kullanılan sünnî ya da mu'tezilî fıkıh usûlü tabirleri, ancak Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ayırt edici nitelikleri kastedildiğinde geçerli bir kavramsal içeriği gösterebilir.

Şer'îlik algısı, sünnî ve mu'tezilî fıkıh usûlünün tanımlanmasında kendisine başvurulabilecek bir kriter niteliği taşımaktadır. Şer' tabirinin ilâhî iradeyi gösteren kavramsal içeriği hususunda, sünnî ya da mu'tezilî olsun, bütün usûlcüler görüş birliği içinde olmakla birlikte, beşerî davranışların düzenlenmesinde kendisine ne ölçüde kaynaklık atfedileceği konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İmâm eş-Şâfiî tarafından açıkça formüle edilen sünnî şer'îlik ilkesine göre, her bir beşerî davranışın alacağı hükmün kaynağı ilâhî irade olup, hiçbir davranış şer'î değerlendirmenin kapsamı dışında değildir. Başka bir ifadeyle, ilâhî iradenin tezahürü anlamındaki şer', ibâha alanı da dahil, beşerî yaşamı bütünüyle kuşatmaktadır. Yani, bir davranışın mübah olduğu da, ancak şer'î bir izin ya da yetkilendirme ile belirlenebilir.

⁷⁸ el-Âmidî, I, 107.

⁷⁹ ez-Zerkeşî, I, 223.

Buna karşılık mu'tezilî yaklaşımda beşerî davranışların düzenlenmesi ne ilâhî ne de beşerî bir irade sorunudur. Bir davranışın alacağı değer yargısı (hüküm) isnadî değil, onun özüne dahil (zâtî), yani objektif olarak tespit edilebilir niteliğinin zorunlu sonucudur. Davranışın niteliğini tespit işlemi, ilke olarak aklîdir. Şer'in işlevi, kısmî bir müdahale ile kimi davranışlara başka bir hüküm öngörmekten (nakl) ibarettir ki, bu müdahale, ancak davranışın başka bir hükme bağlanmasına akıl tarafından cevâz verilen alan içinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla mu'tezilî anlayışta beşerî yaşama ilişkin normatif alan *akliyyât* ve *şer'iiyyât* biçiminde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre ibâha alanı, ilke olarak şer'in müdahale etmediği, akıldaki hükmü ne ise aynı şekilde kalan davranışlar bütünü temsil etmektedir. Şu kadar ki, söz konusu tanımlama, aslında aklen yasaklanması vâcib değil, fakat câiz görülen bir kısım davranışların şer'î olarak mübah kılınamayacağı anlamına gelmemektedir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye nispet ettiğimiz şer'îlik kavramları, her iki gelenek bakımından da hâkim eğilimi temsil etmektedir. Fıkıh usûlünün bir disiplin olarak gelişim sürecinde akliyyat ve şer'iiyyat ayırımını benimseyen ya da akli şer'î bir kaynak sayan görüşler, hem sünnî hem de mu'tezilî gelenekte mevcut olmuştur. Esasen aklın hüküm koyucu niteliğini teorik olarak tamamen reddeden sünnî şer'îlik algısı, Ehl-i Sünnet usûlünü tanımlayıcı niteliğini hicrî VI. yüzyılda bile henüz tam anlamıyla kazanabilmiş değildir. Bu, fıkıh usûlü tarihi bakımından ancak orta zamanlarda gerçekleşebilmiştir ki, söz konusu dönemde artık genelde re'y, özelde de mu'tezilî geleneğe mensup, onu temsil edecek düzeyde bir usûlcü bulunmamaktadır.

Son olarak burada, sünnî şer'îlik algısının hanefî usûlünü de bütünüyle içine alacak biçimde kuşatıcı bir konuma gelmesinin oldukça geç bir dönemde gerçekleştiği düşünüldüğünde, akliyyât-şer'iiyyât ayırımının, fıkıhın oluşumunda ne ölçüde etkili olduğu hususunun incelenmeye muhtaç bir sorun olarak ortada durduğu belirtilmelidir. Ayrıca söz konusu ayırımın, hukukun diğer normatif alanlardan ayırt edilip tanımlanması sorunu bakımından da, çağdaş İslâm hukuk biliminde dikkate alınıp yeniden değerlendirilmesi halinde, yalnızca teorik değil, pratik düzeyde de işlevsel olabilecek bir açılımın sağlanması oldukça muhtemel görünmektedir.

SÜNNÎ-ŞİÎ USÛL POLEMİĞİ (TÛSÎ ÖRNEĞİ)

Abdullah KAHRAMAN*

THE SUNNI-SHI'ITE POLEMIC ON THE FOUNDATIONS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (THE CASE OF TUSI)

The disagreements about the foundations of Islamic jurisprudence is one of the basic reasons which have formed the religious sects. There are a lot of disagreements between the Sunnite and Shi'ite. Abu Cafar al-Tusî, being one of the leader scholars of Shi'ite, in his book called *al-Udda* mentioned about those disagreements. When he wrote this book he benefited from Sunni scholars's system a lot. About the basic matters of the the foundations of Islamic jurisprudence he polemized with the Sunni scholars. He always preferred and defined his sect's opinions fanatically. In branch matters of the foundations of Islamic jurisprudence he agreed with the Sunni scholars from time to time. In this article the polemic of the foundations of Islamic jurisprudence between Sunnite and Shi'ite have been considered briefly.

I. GİRİŞ

Mezheplerin oluşumuna birinci derecede etki eden âmil, nasslara yaklaşımdaki yöntem farklılıkları ve bunun doğurduğu görüş ayrılıklarıdır. Söz konusu yaklaşım farklılıklarını akâid, usul ve furû' sahalalarında görmek mümkündür. Görüş ayrılığının kapsadığı alanlar ne kadar az ise mezhepler birbirine o kadar yakın olmaktadır. Söz konusu alanlar genişledikçe mezhepler arasındaki mesafe ve polemik de o oranda artmaktadır. Buna göre, kısmî görüş ayrılıklarına rağmen, akâid alanındaki birliktelikleri sebebiyle Sünnî mezhepler tek çatı altında toplanabilmektedir. Halbuki bunların da kendi aralarında usul ve furû' farkı bulunmaktadır. Şia ile Sünnîler arasındaki ihtilaf akâid temelli olduğundan bunları aynı çatı altında toplama imkânı olmamıştır. Söz konusu mezhepler, furu'da ittifak ettikleri pek çok hükme rağmen, tarih boyu İslam'ın içinde iki karşı kutup gibi yollarına devam etmişlerdir. Bu iki mezhep arasındaki en temel fark, Şia'nın mezhebi, dinin bir alt kurumu olarak değil de bizzat din gibi kabul etmesidir. Mezkur mezhebin anlayışında imâmete ve imamların masumiyetine iman, imanın temel şartlarından yani âmentü esaslarındandır.¹ Hilafet,

* Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kahraman@cumhuriyet.edu.tr

¹ Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İzmir 2004, 155-158; Halife keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul 2000, 133vd.; Kamil Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", Baki Devlet Üniversitesinin Elmi Mecmuesi, Yıl, 2, Sayı, 3, s. 138-144; Adile Tahirova, *Şii Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları* (Basılmamış yüksek Lisans tezi, Ankara 1999), 80, 84.

dünyevî değil dînî bir kurumdur. Şia'ya göre en sağlam rivayet yolu Ehl-i beyt kanalıdır. Muteber olan icma da imamların icmasıdır. Kendi görüşlerine uygun olmayan Sünnî kaynaklı rivayetler ya uydurma veya en azından zan ifade eden âhad haberdır ve imamların icmaina aykırıdır. Dolayısıyla bunları delil kabul edip üzerlerine hüküm bina etmek câiz değildir. İşte bu gibi önkabullerden pek çok ihtilaf ve polemik meydana gelmektedir. Belirtilen hususlarda Sünnîlerin daha toleranslı ve Şia'ya nisbetle daha objektif olduğunu anlamak için çok derin tetkikata ihtiyaç yoktur. Sadece râvî için önerilen şartlara bakmak yeterlidir.

Çalışmamızda Şia'nın İmamiyye kolu esas alınacaktır. Bu mezhebin usul-i fıkıh ve furu-ı fıkıh alanındaki görüş ve yaklaşımları ile Sünnî usul ve furu-ı fıkıh arasında temel meselelerde farklı yaklaşımlar görülmektedir.² Bu durum iki mezhep arasında tarih boyu pek çok polemige sebep olmuştur. Şiî-Sünnî polemiginin merkezinde usuldeki farklı yaklaşımlar bulunduğu için, polemigin kaynağını tespit için bu hususun ele alınmasına ihtiyaç vardır. Sünnilikteki Hanefî, Şafiî gibi, Şiiğin de Caferilik, Zeydilik ve İsmaililik adıyla anılan farklı fıkıh mezhepleri bulunmaktadır. Biz bu mezhepler içerisinde Caferiliği esas almış bulunmaktayız. Ancak Caferilik özel olarak fıkıh mezhebini ifade ettiğinden, makalemizde daha çok mezhebin genel adı olan İmamiyye tabiri kullanılmıştır. İmamiyyenin usul-i fıkıh anlayışında da tarih içerisinde farklılıklar yaşanmıştır. Söz konusu farklılıkları *usulîlik* ve *ahbarîlik* temsil etmektedir. *Ahbarîler* genel anlamda muhafazakâr ve nassçı yaklaşımı esas alıp ictihadı ve kıyası baştanberi reddettikleri için³ biz *usulî* yaklaşımın bazı görüşlerini ele almak istiyor ve Sünnî fıkıh usulü ile karşılaştırmayı hedefliyoruz. Konuyu *usulî* müelliflerin önde gelen ve bir devre adını veren Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tusî (460/1067) örneğinde irdelemek istiyoruz. Zira Tusî'nin en önemli taraflarından biri, yöntem olarak Sünnî fıkıh usulünden istifade etmiş olması, Caferî fıkıh usulünü Sünnî usulün tertibine yaklaştırması ve sık sık Sünnî usulcülerle polemige girmesidir. Fıkıh usulünün detay meselelerinde aynı mezhebin usulcülerini arasında bile pek çok ihtilaf ve polemik bulunduğu için biz temel meseleler ve deliller bazında bir tespit yapmak istiyoruz.

Örnek olarak seçtiğimiz Tusî, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde fıkıh usulünün bütün konularını, özet olarak da olsa, sistematik bir şekilde ele almış, kendi tercihinin ve mezhebinin görüşüne muhalif olanlarla sık sık polemige girmiştir. Polemige girdiği mezhepleri bazen "bir kavim şöyle dedi" diyerek üstü kapalı şekilde ifade ederken, bazen de isim vererek zikretmiştir. Bazen Sünnî mezheplerin tamamının görüşünü reddederken yer yer de katıldığı görüşleri açıkça belirtmiştir. Detay meselelerde Sünnîlere paralel görüşler zikrettiği ya da Sünnî mezheplerin bazılarının görüşleri onun yaklaşımlarıyla paralellik arzettiği için, biz onun Sünnî mezheplerin tamamıyla polemige girdiği bazı usul meselelerine yer vermeye çalışacağız.⁴

Şeyhu't-tâife (Şiiilerin üstadı ve rehberi) olarak anılan Tusî, Şiî-Caferî fıkıh tarihinde dördüncü fıkıh döneminin âbide şahsiyetidir. Onun usul bakımından en önemli

² Örnek olarak bkz. Muhammed Cevad Muğniye, *el-Fıkıh ale'l-mezâhibi'l-hamse*, Tahran 1982; Fıglalı, 161-170.

³ Bilgi için bkz. Garavî, Muhammed Abdulhasan Muhsin, *Masâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn*, Beyrut 1992, 39, 65-71, 111, 211 (Nakleden, Adile Tahirova, *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, 27-28); Metin Yurdagür, "Ahbâriyye"md., DİA, I, 490vd.

⁴ Örnek olarak bkz. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh* (tahkik, Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kumî), Kum 1417, I, 51.

özelliği, usulcû ekolün ictihad ve istidlal yolu ile hadisçi-haberci ekolün haber-i vâhidle amel prensibini almış olması, haber-i vâhidin sıhhatine katkıda bulunan bazı unsurları önermesi, bu iki yaklaşımı uzlaştırıp bu sistem çerçevesinde Şii fikhında yeni bir çıkış açmış olmasıdır.⁵

İmamiyyenin *usûlî* kolu, Kur'ân'ın mahiyeti, delil olma keyfiyeti gibi hususlarda Sünnî usulcülerle büyük ölçüde paralel görüşlere sahip olduğundan bu konu makalemizde ele alınmamıştır. Onlarla Sünnîler arasında polemige esas olan konular, sünnet, icma, kıyas, ictihad gibi hususlar olduğundan makale bu konularla sınırlı tutulmuştur. Konu, Tûsî örneğinde ele alındığından onun özel olarak ele almadığı, ele alsa bile Sünnîlerin tamamıyla polemige girmediği hususlara da yer verilmemiştir. Ele alınan her bir polemik konusu müstakil çalışmayı gerektirecek kadar geniştir. Ancak makale hacmini zorlamamak için burada kısmî değerlendirmeler yapılırsa da daha çok tespitle yetinilmiştir.

II. BİLGİ KAYNAĞI VE DELİL OLARAK AHAD HABER

Ahad habere geçmeden önce Tûsî'nin sistematığına uygun olarak onun habere nasıl baktığını özetlemek istiyoruz.

A. GENEL OLARAK HABER

Haberi, *doğru ve yalana ihtimali olan şey* diye tanımlayan Tûsî, olduğu gibi nakledilen haberin doğru, olduğundan farklı nakledilenin ise yalan haber olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Allah ve Resulünün haberi, ümmetin delil olarak kabul edilen haberi, mütevatir haber, ümmetin veya *hak üzere olan tâifenin* (İmamiyyenin) delil olduğunda icma ettiği âhad haber ve ümmetin ya da *hak üzere olan tâifenin* kabulü karşıladığı haberler doğru olduğu hususunda delil bulunan haberlerdir.⁶

Tûsî'nin tespitine göre, haberin bilgi kaynağı olup olamayacağı usul bilginleri arasında tartışmalıdır. Haberin hiçbir şekilde bilgi kaynağı olmayacağını ileri süren marjinal görüşler bulunsa da, genel eğilim haberin bir şekilde bilgi için kaynak olacağı yönündedir. Mutezilî usulcülerden Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre mütevatir haberler akli olan herkes için bilgi kaynağıdır, ancak bu haberler müktesep zorunlu bilgi ifade etmezler. Sünnî usulcüler ve İmamiyye'den Şeyh Müfid de bu görüştedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim, Basralılı, fakihlerin ekserisi ve Eşarilere göre ise bu tür haberler zorunlu bilgi ifade eder. Bu görüşü savunanlar mütevatir haberlerin bilgi ifade etmesini Allah'ın fiiline bağlar ve kulların bu hususta katkısı olmayacağını savunurlar. Tûsî ise bu tür haberlerin taksime tabi tutulmasından yanadır. Memleketlerin varlığı, herkesin bildiği meşhur olaylar, krallar, Hz. Peygamber'in hicreti ve savaşları zorunlu bilgi ifade edebileceği gibi kulların katkısı ile müktesep de olabilir. Peygamberin

⁵ Bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", (Şia Sempozyumu içinde), 323; Abdullah Kahraman, "Caferî Usulcû Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", Baki Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, sayı, 3, yıl, 2005, s. 11-13; Adile Tahirova, *Şîî Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları* (Basılmamış yüksek Lisans tezi, Ankara 1999), 37-40. Bazı müelliflerin ifadesine göre Tûsî İmamiyye fikhında o kadar etkili bir konuma gelmiştir ki, V. Hicrî asırda onun talebeleri üzerinde bıraktığı derin etki sebebiyle Şia'da ictihad kapısının kapandığını, Tûsî'nin yazdıklarından sonra ictihada gerek kalmadığını düşünenler bile olmuştur. (Bkz. es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime* (Cezîrî'nin *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı esere İmamiyye'nin fikhî görüşlerini ekledikleri baskıya yazdıkları mukaddime), Beyrut 1998, 38).

⁶ Tûsî, *el-Udde*, I, 63-68.

mucizeleri, dînî hükümlerin çoğu ve imamlarla ilgili nasların içerdiği bilgiler ise kesindirler.⁷

B. AHAD HABER

1. Genel Olarak

Tusî'nin de ifade ettiği gibi, âlimler âhad haber konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁸ Nazzam bilgi meydana getiren karinelere sahip âhad haberin zorunlu bilgi ifade edeceği kanaatindedir. Zahirilerden bir gruba göre de böyle bir haber bilgi ifade eder. Bunların dışındaki kalamcı ve fakihlere göre âhad haber kesin bilgi ifade etmez.⁹ Bu görüşü savunanlar âhad haberle amel konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Böyle bir haberle amelin câiz olmadığını söyleyenler yanında, câiz olduğunu savunanlar da vardır. Bu gibi haberlerle amel etmeyi kabul edenler de etmeyenler de bu hususun aklen mi yoksa şer'an mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁰

2. Tusî'ye Göre

Ahad haber konusuna geniş yer ayıran Tusî'ye göre gerekli karineler bulunsa bile¹¹ âhad haber kesin ve zorunlu bilgi ifade etmez. Ancak âhad habere göre amel edilmesini akıl câiz görmektedir. Nitekim böyle haberlerle amel edildiği şer'an da vâridir. Fakat bu gibi haberlerle amel etmenin özel bir yolu vardır. Bu da haberin hak üzere olan tâifeden (ehl-i beyt imamlarından) nakledilmesi ve râvinin haberin kabulünü sağlayacak kadar âdil olmasıdır.¹²

Tusî'nin bu konuda ileri sürdüğü gerekçelerin bazıları şunlardır:

Ahad haber kesin bilgi ifade etmez. Eğer ifade etseydi sâdık bir habercinin mecburîyet karşısında verdiği haberde olduğu gibi, bütün âhad haberlerin kesin bilgi ifade etmesi gerekirdi. O zaman *liana* başvuran eşlerden birinin doğru, diğerinin ise yalan söylediğini kabul etmek gerekirdi. Hz. Peygamber'in miraca çıktığını bildiren haberlerde de şüphe bulunmamalıydı. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü *lian* yapan taraflardan herhangi birinin doğru söylediği kesin olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla âhad haber kesin bilgi ifade etmez.¹³

"*Ahad haber bilgi ifade etmezse onun verdiği bilgi ile amel etmek de sahih olmaz*" şeklindeki bir itiraza Tusî şöyle cevap vermiştir:

Şayet âhad haber kesin bilgi ifade etseydi insanlar bunu kabulde ihtilafa düş-

⁷ Tusî, *el-Udde*, I, 70-71.

⁸ Konunun mezhepler bazında arzettiği durum için bkz. Mustafa Ertürk-Yusuf Şevki Yavuz, DİA, "Haber-i Vâhid" md. XIV, 349-362.

⁹ İbn Hazm'ın ifadesine göre, Hariciler, Hanefi, Maliki, Şafii ve Mutezilenin çoğunluğu âhad haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği kanaatindedir. Bu âlimlere göre âhad haber bazen yalan ve şüpheli olabilir. Bu konuda söz konusu mezhepler arasında görüş birliği bulunmaktadır. (Bkz. *el-İhkâm*, I, 112).

¹⁰ Tusî, *el-Udde*, I, 98-99; Mustafa Ertürk-Yusuf Şevki Yavuz, DİA, "Haber-i Vâhid" md. XIV, 349-362.

¹¹ Âhad haber konusunda Mutezile'ye yakın görüşler benimseyen İmamiyye Şiasına mensup bazı âlimler, teyit edici bazı karinelerin bulunması durumunda bu tür haberlerin ilim ifade edeceğini söyleyerek Mutezile'den ayrılmışlardır. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid" md., DİA, XIV, 353).

¹² Tusî'nin bu ifadelerinde de görüldüğü üzere Şia'nın ekseriyetine göre mütevatir olmayan haberle amelin şartlarından biri de râvilerinin imâmî olmasıdır. Ancak Tusî'nin de içinde bulunduğu bazı Şîfî bilginler râvi başka mezhepten olsa bile dindar ise ve hadis konusunda yalan söylemediği bilinen birisi ise onun hadisi alınabilir. (Bkz. Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller" Şia Sempozyumu içinde, 335-336).

¹³ Tusî, *el-Udde*, I, 100-1002.

mez ve sahih olduğunda şüphe etmezlerdi. Aynı zamanda haberler arası çatışma da sahih olmaz, râvilerin vasıflarını sayıp dökmeye, haberlerin birini diğerine tercih etmeye ihtiyaç bulunmazdı.¹⁴

“*Ahad haberle amel etmek aklen de câiz değildir*” diyenlere Tusi'nin cevabı şöyledir:

Bu söz asılsızdır. Çünkü Allah bir şeyle amel etmemizi istemişse mutlaka o bizim için maslahattır. Böyle bir şeyin bizzat kendisini veya bize maslahat olacak şekilde bilmemizi sağlayacak vasfını bize göstermesi gerekir ki, biz de onu bu şekilde yapalım. Bu bilgiye götüren kaynakların ve yolların farklı olması bir engel teşkil etmez. Mesela doğru söylediklerini tam ve kesin olarak bilmesek de, şahitlerin şهادetiyle hükmederiz ve hükmetmemiz de gerekir. Zira Hz. Peygamber şahitliğin muteber bir ispat vasıtası olduğunu söylemiştir.¹⁵

Ancak yine de Tusi'ye göre âhad haberle amel aklen vâcip değil, sadece câizdir. Zira o, bu konuda aklî bir zorunluluk olmadığı ve bu meselenin *istishaba* havale edilmesinin gerekli olduğu kanaatinde. Onun ifadesine göre, akılda âhad haberle amelin zorunlu olduğunu gerektirecek bir şey yoktur. Akıl bütün delilleri tetkik edilmiş fakat böyle bir zorunluluğa delalet eden bir şey bulunamamıştır. O zaman âhad haberin verdiği bilginin zorunlu olmaması ve aslı üzere olduğu gibi bırakılması gerekir. Aynı zamanda şeriat maslahatlar üzerine kurulmuştur. Aklî bakımdan âhad haberin kabul edilmesi gerektiğine dair bir şey bulamazsak mesele, akılda daha önce olduğu hal üzere (helalsa helal, haramsa haram olarak) kalmalıdır.¹⁶

a. Ahad Haberinin Taşınması Gereken Şartlar

Şia'da âhad haberin kabul edilip edilmeyeceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bu gibi haberlerin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceği görüşünü benimseyenler yanında, önerilen şartları taşıyan âhad haberlerin kabul edileceğini savunanlar da vardır.¹⁷ Tusi, önerilen şartları taşıyan âhad haberi kabul edenlerdendir.

Âhad haberi kabul eden Şîî usulcülerin söz konusu haber için önerdikleri şartlar da farklılık arz etmektedir. Şia'nın öne sürdüğü şartları taşıyan âhad haberin muteber bir delil olduğu konusunda mezhep içinde icma bulunduğunu savunan Tusi'nin âhad haberin kabulü için öne sürdüğü şartlar şunlardır:

1. Hadis imamete inanan râviler tarafından rivayet edilmelidir.
2. Haberin kaynağında Hz. Peygamber veya masum imamlardan biri bulunmalıdır.
3. Râvi hifz ve zabt bakımından sağlam olmalıdır.

Tusi'ye göre bu şartları taşıyan âhad haber ilim ve inanç konusunda olmasa da, amel konusunda delildir. Böyle bir hadisin delil olmasını sağlayan esas unsur, *hak üzere olan tâifenin* (imamiyyenin) icmasıdır. Bu mezhebe mensup imamların, eserlerinde naklettikleri ve usullerinde tedvin ettikleri âhad haberlerle amel etme konusunda icma ettikleri görülmektedir. Mezhebe mensup âlimlerden biri daha önce bilinmeyen bir hususta fetva verdiği zaman bu fetvayı neye dayanarak verdiği sorulur. Fetvayı veren,

¹⁴ Tusi, *el-Udde*, I, 102-103.

¹⁵ Tusi, *el-Udde*, I, 103.

¹⁶ Tusi, *el-Udde*, I, 106.

¹⁷ Bilgi için bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 97vd.; Murtezâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, Kum, 1419, I, 171vd.; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 334-335.

fetvâ soranları bilinen bir kitaba veya mezhepte temel kabul edilen meşhur bir hadis kitabına yönlendirir, hadisin ravisi de rivayeti reddedilmeyen güvenilir birisi olursa, söz konusu fetva sükutla karşılanır ve kabul edilir. Hz. Peygamber'den, masum imamlardan ve ilmin kendisi kanalıyla yayıldığı ve kendisinden çokça rivayet gelen Cafer-i Sadık'tan itibaren İmamiye mezhebi âlimlerinin tutumu bu şekilde idi. Âhad haberlerle amel câiz olmasaydı bu konuda âlimler icma etmez ve bu gibi haberleri kabul etmezlerdi. Çünkü imamlar bu konuda da masumdur, hata etmeleri câiz değildir.¹⁸

Ayrıca baştan beri âlimlerin ve müctehidlerin bu tür haberlerle amel etmesi ve amel edenlere karşı çıkmaması da bunların delil olabileceğini göstermektedir. Bilindiği üzere *İmamiyye* mezhebi âlimleri dînî konularda kıyasla amel etmeyi câiz görmemiş ve bununla amel etmemişlerdir.¹⁹ *İmamiyye*den olup da bazı meselelerde kıyasla amel eden âlimlerin görüşlerine itibar edilmemiş, kitap ve rivayetleri kabul görmemiştir. Fakat aynı tavır âhad haberlerle amel edene gösterilmemiştir. Bu da -gerekli şartları taşıyan- âhad haberin delil olabileceğini göstermektedir.²⁰

İmamiyye itikatta muhalif olduğu mezhep mensupları kanalıyla gelen âhad hadisleri kabul etmez. Tusi'ye mezhebin bu konuda çelişkiye düştüğünü gösteren şöyle bir itiraz yapılmıştır:

"Ahad haberle amel etmek aklen câiz, dinde de bu gibi hadislerle amel edildiği naklen sâbitse bu konuda hak üzere olan tâife (imamiyye) ile umumiyetle hadisçilerin naklettiği âhad haber arasındaki farkın dayanağı nedir? Keşke sadece ehl-i beyt kanalıyla gelen âhad hadislerle değil de, başkaları kanalıyla gelenlerle de amel etseydiniz veya hiçbirisiyle amel etmeseydiniz."

Tusi'nin bu itiraza cevabı şöyledir: "Ahad haber delil olunca onu şeriatın kararlaştırdığı şekilde kullanmamız gerekir. Şeriat da belli bir tâifenin naklettiği haberlerle amel etmeyi öngörmektedir. Biz bunun dışına çıkamayız. Nitekim âdil râviyi bırakıp fâsıkın rivâyetiyle amel edemeyiz. Akıl âhad haberle amelî câiz görse de, âlimler böyle bir haberle amel etmek için âdil bir râvî kanalıyla gelmesi gerektiğinde görüş birliği etmişlerdir. Hakka muhalif davrananların tamamının âdil değil fâsık olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bu gibilerin haberiyle amel etmek câiz değildir."²¹

b. Ahad Haberin Sahih Olmasını Sağlayan Karineler

Tusi'ye göre âhad haberin bilgi kaynağı ve delil olabilmesi için yukarıda belirtilen şartlar yeterli değildir.²² Ayrıca bu gibi haberlerin sıhhatine delalet eden bazı karinelerin bulunması da gereklidir. Ona göre söz konusu karineler şunlardır:

ba. Aklî Delillere ve Aklın Muhtevasına Uygun Olmalı

Tusi'ye göre amel edilecek âhad haberin aklın delillerine ve aklın muktezasına uygun olması gerekir. Akla göre bazı şeylerin helal bazılarının ise haram olduğunu savunan mezhepler vardır. Tusi'nin bu konuda tercih ettiği görüşe göre (nakle dayanan konularda) akıl tek başına bir şeyin helal ya da haram olduğuna karar

¹⁸ Tusi, *el-Udde*, I, 126.

¹⁹ Bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 8. Özellikle İmamiyye, Sünnî usulcülerin kabul ettiği illetin tespit ve teşmiline dayanan kıyası kabul etmemişlerdir. Bkz. Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 339-342.

²⁰ Tusi, I, *el-Udde*, 126-127.

²¹ Tusi, *el-Udde*, I, 129.

²² Bkz. Tusi, *Tehzibu'l-ahkâm*, Kum 1997, I, 2.

veremez.²³ Bu hususta hüküm vermeden beklemek (*tevakkuf*) esastır. Haber bir şeyin helal ya da haram olduğunu ifade eder, bunun aksine bir uygulama yapıldığına dair delil de bulunmazsa bazı mezheplere göre böyle bir hadisin gereği ile amel etmek gerekir. Tevakkufu tercih edenin mezhebine göre ise haber tevakkufu gerektirecek tarzda vârid olmuşsa bu durum tevakkuf için bir delil olur. Helal ya da haramla amel edildiğine dair bir delil bulunursa o zaman haber terk edilir. Haber haram olan bir hususu içerir o şeyin mübah olduğuna dair başka bir delil de bulunmazsa habere göre amel etmek gerekir. Aksine bir uygulama yapıldığına dair delil bulunmadığı sürece haberin gereğine aykırı amel etmek câiz olmaz. Yani haber uygulama ile desteklenmelidir. Çünkü aklın hükmü kesinlik ifade ettiği halde, âhad haber için aynı şey söylenemez.²⁴

bb. Kur'ân'a Aykırı Olmamalı

Ahad haberin Kur'ân'ın mütevatir metnine aykırı bir hüküm ihtiva etmemesi ve umum, husus, mefhum açısından kitaba uygun olması da Tusi'ye göre onun sahih olmasının karinelerindedir. Belirtilen hususlarda kitapla çelişen ve amel edilmesini gerektiren başka bir delil bulunan âhad hadis kitabın umumunu tahsis edebilir. Aksi halde âhad hadis kitabın umumunu tahsis edemez.²⁵

bc. Kesin ve Mütevatir Habere Aykırı Olmamalı

Ahad haberin verdiği bilgi kesin ve mütevatir hadislerle uygunluk arz ederse bu durum haberin kesin olarak sahih olduğuna ve onunla amelin câiz olduğuna delalet eder. Fakat bu durum hala böyle bir haberin yalan olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.²⁶

bd. Haber Hak Üzere Olan Fırkanın (İmamiyenin) İcmaına Aykırı Olmamalı

Haberin mezkur fırkanın icmaına uygun olması sahih olmasının karinelerinden olmakla birlikte, Tusi'ye göre haberin bizzat kendisinin sahih olduğunu göstermez. Çünkü söz konusu fırkanın başka bir habere dayanarak icma etmiş olma ihtimali de vardır.

Bütün bu karineler âhad haberlerin kapsadığı bilgilerin sıhhatine delalet etmekle birlikte bizzat sahih olduklarını göstermez. Çünkü bu delillere uygun olsa da âhad haberin uydurma olma ihtimali vardır. Ancak bu karineleri taşımayan haber, âhad haber olmaktan başka bir özelliği bulunmayan haber olur.²⁷

3. DEĞERLENDİRME

Buradaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Tusi'nin âhad haberler konusunda Sünnî usulcülerle polemige girdiği en temel husus, *ehl-i beyt* kanalıyla gelmeyen veya onlar kanalıyla gelenlere uygun olmayan²⁸ haberlerin makbul olmayacağına dair görüşleridir. O bu konuda bir takım deliller ileri sürmektedir. Ancak bu deliller objektif

²³ Ahad haberin akla aykırı olmaması gerektiği konularda tevakkuf mezhebinin tercih ettiğini söylese de, Tusi, Şia'nın genel görüşünü benimseyerek husun ve kubuhun akılla bilineceği kanaatindedir. Bkz. el-Udde, I, 23-24; Keskin, 102-105; Tahirova, 60.

²⁴ Tusi, *el-Udde*, I, 144.

²⁵ Tusi, *el-Udde*, I, 144-145, 343vd.

²⁶ Tusi, *el-Udde*, I, 145.

²⁷ Tusi, *el-Udde*, I, 145.

²⁸ Bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 134.

olmamasının yanında, tatmin edici de değildir. Zira Sünnî usulcülerin şartlarıyla bunları karşılaştırdığımız zaman Sünnîlerin daha objektif şartlar ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü Sünnî usulcüler adâlet, zapt gibi ilkeleri ön palana çıkardıkları halde, Tusî mezhebi ve mensubiyeti merkeze almakta ve Şia'nın geleneksel anlayışından kendini kurtaramamaktadır.²⁹

Tusi burada şeriatın, belli bir taifenin naklettiği habere onay verdiğini söylemektedir. Ancak bunu mukni bir şekilde ispat edememektedir. Ayrıca adâlet şartını da subjektif esaslara bağlamaktadır. Zira şeriatın belli bir taifenin haberine onay verdiğini söylemek dini de belli bir taifenin anlayışına hasretmek olur ki, bunun dînî geleneğe, dinin tabiatına ve dînî nasslara uygun olduğunu söyleme imkânı yoktur.

Âhad haberin ilim ifade edip etmediği ve dinde delil olup olamayacağı meselesi ilk dönemlerden itibaren tartışılmış bir meseledir.³⁰ Bunun yanında İslam âlimlerinin çoğu, özellikle de hadisçiler, güvenilir bir yolla rivayet edilen âhad haberin ilm-i yakîn ifade ettiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Onlara göre bu özelliği taşıyan âhad hadis dinde delil olabilir ve onunla amel edilmelidir. Ancak onlar da bu gibi hadislerin, Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevatir sünnete, icmaa, akla, tarihen sâbit olmuş hadiseler, tecrübe ve müşahedelere aykırı olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Mesela, ünlü hadisçi Buharî, *Sahîh*'inde âhad hadisler için bir bölüm ayırarak bu gibi hadislerin delil keyfiyeti üzerinde durmuştur. O, doğruluğuna güvenilen bir kişinin naklettiği haberin dinin özellikle ibadet, ferâiz ve ahkâm konularında delil olabileceği görüşündedir. Bu konudaki görüşünü ispatlamak için bazı âyetlerden delil getirmesine ilaveten, Hz. Peygamber'in emîrleri çeşitli yerlere birer birer göndermesini örnek gösterir.³¹

Genel olarak usulcüler, özellikle de Hanefiler gerekli şartları taşıyan âhad haberin gâlip zan ifade ettiğini amel için bunun yeterli olduğunu kabul ederler. Bu görüşlerini ifade etmek için de, "haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir" diyerek dile getirirler.³² Bunun yanında usulcülerin âhad haberle amelin meşruiyetine dair gösterdikleri en güçlü delil, sahâbe icmasıdır. Zira sahâbiler karşılaştıkları olayın hükmünü Allah'ın kitabında arıyor orada bulamayınca sağlam ve güvenilir kişilerin rivayetine dayanıyorlardı. Bazıları haberin mevsukiyetini sağlamak için râviye yemin ettirme ve haberine dair şahit getirme yolunu benimserken bazıları zahîrî adâletle yetiniyordu. Alimlerin bir kısmının âhad bir haberi reddetmesi, böyle haberlerin kabul edilemeyeceğinden değil, bazı ârızî sebepler yüzündendi.³³

Aslında âhad haber konusunda Sünnîler de, Şii'ler gibi, daha çok râvî üzerinde durmaktadırlar. Ancak aralarındaki en önemli fark, Şii'lerin adâlet ve zapt özelliklerine sahip râvinin bir de İmâmî olmasını şart koşmalarıdır. Bu ise subjektif bir yaklaşımdır. Aynı yaklaşımı Sünnî âlimler içerisinde de benimseyenler olmuştur.³⁴ Hangi taraftan

²⁹ Krş. Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 678vd.; Amidî, *el-İhkâm*, II, 304vd.; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1998, 172vd.

³⁰ Konuyla ilgili tartışmaların hicrî II. (VIII) yüzyılın başlarına kadar uzandığı söylenmektedir. (Bkz. Yavuz, 352).

³¹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid" md., DİA, XIV, 351.

³² Bkz. Pezdevî, Fâhru'l-İslam Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vusûl* (Abdulaziz el-Buharî'nin Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrut 1997, II, 678 vd.; Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid" md, DİA, XIV, 356.

³³ Bkz. Gazâlî, el-Müstasfâ, Bulak 1324, I, 148-150; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kafi dönmez), Ankara 2003, 82-85; Apaydın, 358.

³⁴ Mesela, Fahreddin Razî'nin tespitine göre muhaddisler âhad haberleri değerlendirirken bunları nakleden → →

olursa olsun meseleyi mezhep bazına indirgemek haber kaynağının objektifliğine ve güvenilirliğine hâle getirir ve kabul edilemez. Konuya bakışında mezhep taassubunu aşamayan Tusî, İmamîyyede delil olarak kullanılan pek çok âhad haberin farkında olduğu halde, cedelci yönünü öne çıkararak bu gibi hadisler için hak üzere olan tâife şartını savunmaktadır.

III. İCMA

A. GENEL OLARAK

Edille-i şerîyyeden biri olan icmâ şîaya göre de muteber bir delildir ancak şianın icmaya verdiği anlam Sünnîlerinkinden tamamen farklıdır. Bu sebeple Şîa'nın icmayı delil olarak kabul etmediği kanaatini taşıyan usulcüler de olmuştur.³⁵ Onlara göre icma, *bir asırdaki ümmet-i Muhammed müctehidlerinin şerî bir meselede görüş birliği etmeleri değildir. Aksine onlara göre icma, masumun kavlini keşfetmeye yönelik bir araçtır.*³⁶ Şer'î delil masumun kavlidir. İcma bu kavli keşfetmeye, masumun belli bir konudaki hükmünü ortaya çıkarmaya vesile olursa delil olur. Yani icma, delili bilmeye vâsita olması bakımından delil olacağı için müstakil bir delil değil ancak delilin delili olabilir. Onlara göre Sünnîlerin icma anlayışlarını belirleyen âmil siyasîdir. Zira ortada Hz. Peygamber'in belirlediği bir imam namzedi (vasî) varken onu bırakıp Ebû Bekir'e bey'at edenler ve onların peşinden gidenler bu tasarruflarına meşruiyet kazandırabilmek için icma delilini ortaya çıkarmış ve beyatin meşruiyetini buna dayandırmışlardır. Halbuki Kitap ve Sünnette bir delil olmaksızın yalnızca insanların bir konuda ittifak etmelerinin dini bakımdan muteber bir delil olduğuna dair Kitap, Sünnet ve akılda bir delil mevcut değildir. Delil olarak ileri sürülen âyet ve hadisler iddiayı ispat etmekten uzaktır. Akıl delili de tutarlı değildir. Bu sebeple icma bizzat delil olmayıp delili ortaya çıkaran araçtır. İcmanın ortaya çıkaracağı delil ise sünnet yani masumun kavlidir. Masumun kavlini ortaya çıkarmayan ittifak bütün müctehidlere ait olsa bile icma değildir. Masumun kavlini keşfetmeye vâsita olan ittifak ise küçük bir gruba ait olsa bile icmadır.³⁷

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî icmayı delil olarak kabul eden Şîa dışındaki usulcülerin konuyla ilgili görüşlerini ve kabul ediş keyfiyetlerini naklettikten sonra Şianın, dolayısıyla da kendisinin görüşünü şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

“Bize göre ümmetin hata üzerinde birleşmesi câiz değildir. Delil, ancak ümmetin üzerinde birleştiği şeydir. Çünkü bize göre şeriatı bilen masum imamın bulunmadığı hiçbir asır yoktur. Böyle bir imamın sözü de delildir. Peygamber'in sözüne müracaat gerekli olduğu gibi, böyle bir imamın sözüne müracaat etmek de gereklidir.

→ →

râvînin siyasî ve itikadî görüşlerini dikkate alıp subjektif davranmışlardır. Mesela Şîî ve Mutezile âlimlerince nakledilen rivayetleri muteber saymamışlardır. Bu durum âhad haberlerin objektifliğine gölge düşürmüştür. (Bkz. Yavuz, 354).

³⁵ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “İcma” md., XXI, 421.

³⁶ Bkz. Murtezâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 129. İcmanın masum imamın kavlini tespiti yönelik bir araç olduğunu düşünen İmamîyye bunun için lütuf (bilgi), his, sezgi ve tasvip gibi yollardan istifade edileceği kanaatindedir. Tusî bunun için duyma, müşahede ve bilgi ifade edecek nakil yolunu önermektedir. (Bkz. Tusî, II, 628vd.; Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 337-338; a.mlf, “Ca'feriyye”, 7).

³⁷ Bkz. Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 336-337. Ayrıca bkz. el-Ensârî, I, 129-166.

Masum imam da aralarında olduğu için ümmetin icmasının delil olması gerekir. İcma edenler arasında masum imam bulunmazsa bu icma, icma olmaz.”³⁸

“Madem ki icma konusunda dikkate alınan masum imamın sözüdür, o zaman buna icma demenin faydası yoktur. Aksine ‘delil, imamın sözüdür’ demek gerekmez mi?” şeklindeki bir itiraza Tusî şöyle cevap vermektedir:

“Durum böyle olmakla beraber, icmayı itibara almamızın bilinen bir faydası vardır ki o da şudur: İmamın görüşünü çoğu zaman belirleyemeyiz. Bu sebeple de masum imamın görüşünün ümmetin icmasının içinde olduğu bilinsin diye icmaya ihtiyaç duyarız. Masum imamın delil olan sözü bizim için belirli hale gelirse onun kesin delil olduğunu söyleriz, onun dışında bir şeye de itibar etmeyiz. Bir asırda şeriatı bilen masum imamın bulunmadığını farz edersek icma hiçbir şekilde delil olmaz. Bu hususta dayanağımız şudur: Muhaliflerin kabul ettikleri şekildeki icmanın delil olduğuna dair şer’î veya aklî bir delil bulunmamaktadır. Durum böyle olunca da söz konusu icmanın delil olmayacağını kesin olarak söyleyebiliriz. Farklı ülkelere dağılan, değişik görüş ve düşüncelere sahip olan insanların aynı noktada birleşmeleri mümkün değildir. Aynı zamanda bunların şüpheli bir şey üzerinde icma etmeleri de ihtimal dahilindedir.”³⁹

Tusî’nin bu görüşüne verdiği örnek dikkat çekici ve biraz da şaşırtıcıdır. O şöyle demektedir: Hıristiyan, Yahudi ve İslam’a muhalif olanlar İslam’ı bâtil sayma ve Peygamberimizi de yalanlama konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bunlar sayıca Müslümanların birkaç katıdır. Buna rağmen onların bu konudaki icmaları İslam’ın bâtil olduğuna delil değildir. Çünkü bunlar içlerindeki şüphe dolayısıyla icma etmişlerdir. Halbuki İslam’ın doğru olduğunu söyletecek yöntemi araştırmaktan onları engelleyecek bir şey yoktu.⁴⁰

C. SÜNNİLERİN DELİLLERİNE İTIRAZI

Tusî, Sünnî usulcülerin icmaya dayanak olarak gösterdikleri delillerin de isabetli olmadığını kanaatindedir. Onun görüşleri kısaca şöyledir:

1. Ayetler

Sünnî usulcülerin icmanın bir delil olduğunu ispatlamak için bazı âyetleri delil olarak gösterdikleri malumdur. Mesela, Nisâ suresinin 115. âyetini icmaya delil olarak gösteren Sünnî usulcüler: “Allah müminlerin yolundan başkasına tabi olanları ve Peygambere karşı çıkanları tehdit etmiştir. Şayet müminlerin icması uyulması gereken bir delil olmasaydı böyle bir tehdit de olmazdı” demişlerdir.⁴¹ Ancak Tusî’ye göre bu düşünce isabetli değildir. Onun gerekçeleri özetle şöyledir:

a. Âyette geçen “el-mü’minîn” kelimesindeki lâmin istiğrak için olmadığını düşünen âlimlerimiz vardır. Dolayısıyla bu ifadeyle bütün müminlerin kastedilmemiş olma ihtimali vardır. Bunu, ehl-i beytten olan müminlere hamletmemizi engelleyen bir durum olmadığı gibi, böyle bir hamlin evleviyeti de vardır. Çünkü onların masum olduğuna dair delil vardır.

b. Âyetteki “sebîl” (yol) kelimesi de müminlerin tuttuğu her yola delalet etmez.

³⁸ Tusî, *el-Udde*, II, 602-603.

³⁹ Tusî, *el-Udde*, II, 603-604.

⁴⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 604.

⁴¹ Bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ*, I, 174vd.; Pezdevî, III, 463vd.; Amidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, Beyrut ts., I, 170vd.; Dönmez, XXI, 421.

Dolayısıyla onların tuttuğu her yolun doğru ve uyulması gereken bir şey olduğunu göstermez. Allah müminlerin yolundan başka bir yola sapanları tehdit etmiştir. Bu ifade, müminlerin tuttuğu her yolun takip edilmesi gerektiğini göstermez. Aksine onların yoluna girmek konuyla ilgili açık delaletin olmasına bağlıdır.

c. Müminlerin yolundan başka yol tutmaya yönelik tehdit bütün asırlardaki müminlerin tuttuğu yola yönelik değildir.

d. Allah, müminlerin yolunun dışına sapmakla Peygamber'e muhalif davranmayı beraber tehdit etmiştir. Bunları ayrı ayrı değerlendirmek doğru değildir.⁴²

2. Hadisler

Sünnî usulcüler icmanın delil olduğunu ispat için bazı hadisleri de delil olarak göstermişlerdir. Bunların başında "Ümmetim hata üzerinde birleşmez"⁴³ şeklindeki hadis gelmektedir. Ancak Tusi'ye göre bu haberlere dayanarak ümmetin âlimlerinin tamamını kapsayan bir icmayı delil saymak mümkün değildir. Çünkü bu anlamı içeren hadislerin tamamı bilgi ifade etmeyen âhad haberlerdir. İcma ise kesin bilgi isteyen bir meseledir. Ümmetin bu haberleri kabulle karşıladığı ve amel ettiği söylenemez. Zira biz ümmetin tamamının bunları kabulle karşıladığını düşünmüyoruz.⁴⁴ Bu rivayetlerin sahih olan versiyonları da ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğini göstermez.⁴⁵

D. DEĞERLENDİRME

Her şeyden önce Şia'nın icmayı masumun kavli olarak belirlemeleri meseleyi mezhep eksenli düşünmelerinin ve akaiddeki masum imam inancının fıkıh usulüne yansımalarının bir sonucudur. Ancak bunun, temelleri Hz. Peygamber'e kadar uzanan icma ile bir ilgisi olmadığı gibi, icmayı bir yöntem olarak kullanan sahabe icmasıyla da benzer tarafı bulunmamaktadır. Masum imamın aralarında bulunmadığı bir müctehid topluluğunun icmasının asla kabul görmeyeceği şeklindeki yaklaşım da aynı mutaassıp anlayışın bir sonucudur. Bunun altında yatan en önemli sebep sahabe icmalarını devre dışı ve geçersiz kılmaktır. Çünkü geleneksel şia inancına göre Şianın tamamı adâletli ve güvenilir değildir. Hakîkî iman sahibi olanlar yanında münafık olanlar da vardır.⁴⁶

Burada Tusi'nin kendi görüşünü temellendirmek adına verdiği örnek hem tutarsız hem de tehlikelidir. Aynı zamanda İslam müctehidleriyle İslam aleyhine görüş birliği edenleri aynı kefeye koymak anlamına gelen bu yaklaşımı sahih bir İslam anlayışıyla telif etmek imkânsızdır.

Tusi'nin Sünnîlerce delil olarak getirilen âyetin icmaya delil olmayacağı yolundaki itirazları aynı şekilde kendi iddialarını geçersiz kılmaya da zemin hazırlamaktadır. Mesela onun görüşlerine şu şekilde itiraz edilebilir. Âyette bütün müminlerin kastedilmemiş olması doğru olabilir. Zaten icmaya iştirak eden de bütün müminler

⁴² Tusi, *el-Udde*, II, 605-612. Sünnîlerin icmaya dayanak olarak gösterdikleri Lokman, 15, Nisâ, 59 ve Araf 181. âyetlerle ilgili Tusi'nin itirazları için bkz. *el-Udde*, II, 622-624.

⁴³ Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Ebû Davud, Fiten, 1; İbn Mâce, Fiten 8.

⁴⁴ Tusi, *el-Udde*, II, 625.

⁴⁵ Tusi, *el-Udde*, II, 627.

⁴⁶ Bu konuda bir yaklaşım için bkz. es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime* (Cezîrî'nin *el-Fıkıh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı esere İmamiyye'nin fikhî görüşlerini ekledikleri baskıya yazdıkları mukaddime), Beyrut 1998, 36-37.

değil, onların içinden ictihad ehliyeti elde etmiş seçkin bir gruptur. İslam müctehidlerinin tuttuğu her yol icma sayılmayıp şer'î bir mesele üzerindeki ittifakları icma sayılmaktadır. Tehdidin bütün asırları kapsamaması, herhangi bir asırda yapılan icmaya zarar verici nitelikte değildir. Âyet mutlak olduğuna göre, asır tahdidi düşünmek isabetli değildir. İcma yapan müctehidler Peygamber'e muhalif davranmayı hedeflememekte, aksine onun mesajına ve tebliğ edip yaşadığı dinin esprisine uygun hareket etme kaygısı ve gayreti içerisinde olmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki, icmayı savunan Sünnîleri zorlama yorum yapmakla suçlayan Tusî'nin kendisi daha aşırı zorlamalara başvurmakta ve büyük ölçüde cedelci bir yöntem izlemektedir.

Tusî'nin itirazı sadece Sünnîlerin icma için dayandıkları delillere yönelik olsaydı, onları bir ölçüde anlamak ve tartışmak mümkün olurdu. Nitekim Sünnî usulcüler içerisinde de, Gazzâlî gibi, belirtilen âyetlerin tam nassıyla icmaya delalet etmediğini kabul edenler vardır.⁴⁷ Ancak Tusî'nin esas itirazı Sünnî icma anlayışınadır. Çünkü bunun içerisinde sahabe icmasını onaylama gayreti mevcuttur. Söz konusu icma anlayışını yok edip onun yerine ikâme etmeye çalıştığı icma şeklinin ise icma oluşu hayli su götürür durumdadır.

Sünnî usulcülerin, icmanın meşruiyetini tamamen ve sadece bu âyetlere dayandırmadıklarını Tusî de bilmektedir. Bu sebeple onların dayandığı hadisleri de tenkide tabi tutmaktadır. Sünnîlerin icmanın meşruiyetini âyetlerden daha çok hadislerle dayandırdıkları doğrudur. Bu hadisler lafzen âhad olsalar da hepsi aynı manayı teyit etmeleri dolayısıyla manen mütevatir olarak değerlendirilmektedir. Yine de onların icmanın meşruiyetini ispatta sahâbe icmasına ağırlık verdiklerini görmekteyiz, en güçlü delil de budur.⁴⁸ Tusî'nin içinde masum imamın bulunduğu icmayı delil kabul etmesi ne kadar meşru ise, Sünnîlerinki de en az o kadar meşrudur.

IV. KIYAS

A. GENEL OLARAK

Sünnî usulcülerin kıyası edile-i şer'iyeden saydıkları bilinmektedir. Buna karşılık İmamiyye usulcülerini, kıyasın bir delil olmadığını ifade edip bunun yerine dördüncü delil olarak aklı zikretmişlerdir. Ancak Şia-İmamiyye mezhebine mensup müellifler akılla neyi kasdettiklerini tam olarak açıklığa kavuşturmamışlardır. Bazıları bunu Kitap, Sünnet ve İmamların sözlerinden ibaret olan delilleri anlamının bir vasıtası olarak zikretmiştir.⁴⁹ Şer'î hükümler karşısında aklın fonksiyonunu belirleyen bir tanıma göre akıl, *şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştırılan akli kaziyedir*.⁵⁰ Şia'nın delil olarak kabul ettiği aklın mantıkçıların kıyasından başka bir şey olmadığı da ifade edilmiştir.⁵¹

⁴⁷ Bkz. Gazzâlî, I, 175; Dönmez, 421-422.

⁴⁸ Bkz. Gazzâlî, I, 175, 179-181; Dönmez, XXI, 421. Sünnîlere yapılan itirazlara verilen toplu cevaplar için bkz. Dönmez, 421-422.

⁴⁹ Bazı İmamî usulcüler aklı müstakil bir delil olarak zikrettiği gibi onunla ne kastettiklerini de açıklamışlardır. Mesela Allame el-Hillî (676/1277)'ye göre ilahî hitaba dayanan hususlarda akıl müstakil bir delil olmayıp *lahnu'l-hitab*, *fehva'l-hitab* ve *delîlü'l-hitabı* ortaya çıkaran bir vasıtaadır. İlahî hitaba dayanmayan hususlarda ise müstakil bir delil olan aklın fonksiyonu hüsün ve kubhu idrak etmektir. (Bkz. Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve şer'î Deliller", 339-340).

⁵⁰ Karaman, 339-340; a.mlf., "Caferiyye", VII, 7.

⁵¹ Karaman, "Caferiyye", VII, 7.

Sünnî usulcülerin kabul ettiği ve çokça kullandıkları, “illeti ictihadla belirlenip sonra da bu illeti taşıyan hadiselerin aynı hüküm altında toplanması” anlamındaki kıyası Şîî usulcüler delil olarak kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre illetler akılla bilinemez. Şianın benimsediği akıl delilinde aklın rolü, iyi ve güzel olduğunu idrak ettiği bir şeyin Allah nezdinde de güzel olması konusundaki hükmüdür. Zira onlara göre hüsün ve kubuh aklîdir. Akıl bu bağlantıdan yürüyerek şer’î bir hüküm ortaya koymamakta, Allah nezdinde var olan hükmü keşfedip ortaya çıkarmaktadır.⁵²

B. TUSÎYE GÖRE

Aklı müstakil bir delil olarak zikretmeyen Tusî, onu, bazı iyi ve kötü şeyleri ve şer’î delili idrak eden bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.⁵³

Usulle ilgili eserinde kıyası, *makîsunaleyhteki hükmün aynısını makîsta da tespit etmektir*, şeklinde tanımlayan Tusî, kıyasın dinde bir delil olmadığı hatta delil olarak kullanılmasının yasak olduğu görüşündedir.⁵⁴ Ona göre şeriatla kıyasın kullanılması yasaklanmıştır. Çünkü kıyasla dinde amel edilmemiştir. Her ne kadar akıl kıyasın kullanılmasını câiz görse de, dinde bir delil olarak kullanılması için kesin bir naklî delile ihtiyaç vardır.⁵⁵

Tusî, kendi mezhebine göre kıyasın dinde delil olmadığını söylerken bunu şu iki gerekçeye dayandırmaktadır:

1. Aklî bakımdan kıyasla amelin câiz olduğu sabit olduğu zaman bununla amel şer’î bir delilin varlığını gerektirir. Halbuki biz kıyasın dinde delil olduğuna dair kitap, mütevatir sünnet ve icmadan bir delil olmadığını biliyoruz. Çünkü biz kitap, sünnet ve icmanın tamamını araştırdık bunlarda kıyasın bilgi ifade ettiğini gerektiren bir şey olmadığını gördük. Kur’ân’ın bazı âyetlerinin zâhirinden hareketle kıyasa delil olarak gösterilen delillerin hiçbiri kıyasa delalet etmemektedir.⁵⁶

2. Bu konuda dayanılacak en güçlü görüş hak üzere olan tâifenin (İmamiyyenin) görüşüdür. Onların icmasının delil (hucet) olduğu kesindir. Çünkü bu icma hata etmesi mümkün olmayan masum imamın görüşünü kapsamaktadır. Masum imamlar da kıyasın bâtil olduğunda ve delil olarak kullanılamayacağına görüş birliği etmişlerdir. Hanefî ve Şâfiîlerin kıyası kabul ettiklerini nasıl biliyorsak, Câfer el-Bâkır ve Ebû Abdullah es-Sadık’un mezhebinde de kıyasın kabul edilmediğini bilmekteyiz. Bu iki imam fiil ve itikad konusunda hata etmeleri mümkün olmayan masum imamlardır ve bu sebeple görüşleri delildir.⁵⁷

Tusî, İmamiyyenin kıyasın bâtil olduğunu ispat için öne sürdüğü âyetlerin itirazı açık olmaları sebebiyle bu konuda delil olmadıklarını söylemektedir. Ona göre kıyasın delil olmayacağı imamların icmama dayanmaktadır.⁵⁸

⁵² Tusî, *el-Udde*, I, 10, 23-24; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 341; Keskin, 103; Tahirova, 56-64; Fıçlalı, 162; es-Seyyid Mahmud el-Garvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 42-48. Burada “Aklın güzel bulduğu bir şeyin Allah nezdinde de güzel olmasını gerektiren nedir?” şeklindeki bir soruya İmamiyyenin usuliyân koluna mensup usulcülerin verdiği cevap şöyledir: Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edip bilince, idrak sahiplerinin en kâmil olan Allah’ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükmlenir. Çünkü O, akli yaratan ve akıl sahiplerinin en kâmil olanıdır. O’nun kötü olarak idrak ettiği, kötü bildiği bir şeyi iyi akıllar güzel olarak idrak edemez. (Bkz. Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 341-342).

⁵³ Tusî, *el-Udde*, I, 23-24; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 339.

⁵⁴ Tusî, *el-Udde*, I, 8.

⁵⁵ Tusî, *el-Udde*, II, 647-652.

⁵⁶ Tusî, *el-Udde*, II, 665.

⁵⁷ Tusî, *el-Udde*, II, 266-267.

⁵⁸ Tusî, *el-Udde*, II, 667.

C. SÜNNİLERİN KIYASA DELİL OLARAK GÖSTERDİĞİ DELİLLERE İTİRAZI

Sünnîlerce kıyasın delil olduğuna gösterilen “Öyleyse bundan ders alın ey derin kavrayış sahipleri”⁵⁹ gibi âyetlerin ve ilgili hadislerin delil için isabetli olmadığını iddia eden Tûsî, bunlara kendi bakış açısına göre itiraz etmiştir. Ona göre meâli verilen bu âyetin kıyasla hiçbir ilgisi yoktur. Âyet umumî anlamda düşünmeyi, öğüt ve ibret almayı ifade etmektedir. Akıl kıyası kullanan herkesin ibret aldığı söylenemez. Fakat âkibet ve âhireti tefekkür edip öğütlenenlerin ibret aldığı söylenebilir. Kıyas yoluyla hüküm elde etme konusunda mesafe kateden nice insanın âkibet ve âhiret hayatı konusunda tefekkürünün az olması da mümkündür. Konuyla ilgili hadisler ise âhad kabilinden olup delil olmaya elverişli değildir.⁶⁰

D. DEĞERLENDİRME

Tûsî'nin verdiği bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kıyasa karşı çıkan diğer gruplar veya âlimler gibi Şia'nın itirazı da şu noktalarda toplanmaktadır: Kur'ân'da İhtilafı kötöleyen pek çok âyet vardır.⁶¹ Bu âyetler ihtilafın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olduğunu ve değişken olmadığını göstermektedir. Ayrıca ihtilafın kaynağı re'y olup insanları zanlara göre davranmaya sevketmek ihtilafa yol açmaktadır.⁶²

Sünnî usulcülerin bu itirazlara verdikleri cevaplar kısaca şöyledir: Kıyasın zan ifade ettiği doğrudur. Fakat kıyasın ifade ettiği zan mutlak zan olmayıp gâlip zandır ki bununla fer'î konularda amel etmek câizdir. Bunun yanında kıyas tamamen keyfî bir işlem olmayıp Allah'ın dininde O'nun izniyle yapılan bir tasarruftur.⁶³

Tusî, Sünnîlerin kıyasın delil olduğunu ispat için öne sürdüğü güçlü sahâbe icmaina, tatbikâtına ve ilave delillere sırf zan olduğu ve kesin bilgi ifade ettiği gerekçesiyle karşı çıktığı görülmektedir. Ancak aynı âlimin bu hassasiyetini kendi mezhebinin delillerini değerlendirirken göstermediği anlaşılmaktadır. Çünkü kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle kıyası reddeden Tusî'nin masum imamın görüşünü tespitinde his yolunu savunduğunu unutmamak gerekmektedir. Yani Tusî kendi mezhebinin usulüne göre bilgi kaynağını reddetmek için zanna dayalı olmasını yeter sebep görmemekte, hatta hissi bile kabul etmektedir. Ancak karşı mezhep görüşünü reddetmek için zannı mahkum edebilmektedir. O zaman bunun arkasında mezhep taassubu dışında, onun dönemine kadar kıyasa verilen anlamın da etkili olduğunu unutmamak gerekecektir. Nitekim Tusî'nin metodunu sürdüren ve sistemleştiren Allâme el-Hillî (675/1277) mansus illetle ta'lili kabul etmektedir. Yani illeti nass ile sabit olan hükümlerde mahiyet olarak kıyasa benzer bir yöntemi onaylamaktadır. Buna göre hükmün illeti nassla sâbitse bu özel hüküm genele dönüşebilir ve bu illetin bulunduğu hüküm özel durumlar için geçerli olabilir. Fakat ona göre bu ilhak işlemi kıyas yoluyla değil, umum yoluyla gerçekleşmektedir. Buna göre şârî, “şarap sarhoş

⁵⁹ Haşr, 59/2. Kıyasın delil olduğunu ispat için Bakara, 2//236, Nisâ, 4/3, Mâide, 5/95. âyetleri de delil gösterilen âyetler arasındadır.

⁶⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 673-719.

⁶¹ Örnek olarak bkz. Al-i İmrân, 3/105; Nisâ, 4/82.

⁶² Tusî, *el-Udde*, II, 665-719; Apaydın, “Kıyas” md., DİA, XXV, 537-538; es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 42-48.

⁶³ Gazâlî, II, 216-217, 239; Musâ Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, 157vd.; Apaydın, “Kıyas” md., XXV, 538.

edici olduğu için haramdır” sözü ile, “bütün sarhoş ediciler haramdır” sözü aynı anlamdadır.⁶⁴

Tusî, Sünnî mezheplerin kıyasa istinaden elde ettikleri hükümleri kendi mezhebindeki âlimlerin istishab kuralına dayanarak elde ettiklerini, bunun yanında Kur’ân âyetlerinden *delâletü'n-n-nass* ve *fahva'l-hitâb* yöntemiyle istinbat yapıldığını da söylemektedir.⁶⁵ Bu durum, adına kıyas ve icthad demese de kendi mezhebinde de Sünnîlerinkine benzer yöntemlerin kabul edildiğinin bir itirafı olmalıdır.

V. İCTİHAD

A. GENEL OLARAK

İctihad teriminin genel olarak nasslar karşısında aklın kullanılmasını hatırlattığı bilinmektedir. İctihad yerine zaman zaman *re'y* kelimesi kullanılmakta, bazen de terkip yapılarak “ictihâdü'r-re'y” denilmektedir.⁶⁶

İctihadın şekli, kısımları ve sahası gibi konularda Sünnî usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olmakla birlikte onlar genel olarak hakkında açık nass bulunmayan hususlarda icthada başvurulacağını kabul etmektedirler.⁶⁷ Şia ise baştan beri, Sünnîlerin kabul ettiği anlamdaki *re'y* ve kıyas icthadına karşı çıkmış ve icthad terimini muteber bir hüküm çıkarma yolu olarak kabul etmemiştir.⁶⁸ Onlara göre, kitap ve sünnetteki genel hükümler bütün zamanlar için Müslümanların dînî ihtiyaçlarını tatmin etmekte yeterlidir, *re'y* ve kıyasa ihtiyaç yoktur.⁶⁹ Bu sebeple Tusî şöyle demiştir: “Bize göre kıyas ve icthad delil değildir; kullanımları memnurdur...”⁷⁰

İmamiyenin *ahbarî* koluna göre, şer’î hükümlerin delilleri, sünnet aracılığı ile anlaşılan Kur’ân-ı Kerim ve sünnetten ibarettir. Sünnet ise Hz. Peygamber ve oniki imam olarak adlandırılan ve masum olduklarına inanılanların söz, fiil ve takrirleridir. Bunlara göre insanların yeryüzünde yaşadıkları müddetçe muhtaç oldukları bütün açıklamalar bu kaynaklarda mevcuttur. Bu sebeple birer şer’î delil olarak akla, icthad ve kıyasa ihtiyaç yoktur ve bunlar şer’î delil değildir. Tusî’nin de içinde bulunduğu usûllere göre ise, Kitap ve sünnet bütün hükümleri açıklamamıştır. Cafer es-Sâdik icthadı teşvik etmiştir. Ancak o ve diğer masum imamlar hayatta iken icthada ihtiyaç bulunmayacağından icthad, onikinci imamın kaybolmasından sonra devreye girecek, kitap ve sünnet temeline dayalı olarak yapılacak ve gerekli hükümler çıkarılacaktır.⁷¹

⁶⁴ Bkz. Apaydın, “Kıyas”, DİA, XXV, 532; es-Seyyid Mahmud el-Ġarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 44.

⁶⁵ Tusî, *el-Mebsût fî fıkhi'l-imâmiyye*, Kum 1422, I, 14; *Tehzîbu'l-ahkâm*, Tarhûn 1417, I, 2.

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, 16-24.

⁶⁷ Bilgi için bkz. Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut 1997, IV, 25vd.; Gazâlî, II, 363vd.; Amidî, *el-İhkâm*, Beyrut ts., IV, 396vd.

⁶⁸ Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve şer’î Deliller”, 347.

⁶⁹ Tusî, *el-Mebsût fî fıkhi'l-imâmiyye*, Kum 1422, I, 14; *Tehzîbu'l-ahkâm*, Tarhûn 1417, I, 2; Murtaza Mutahharî, “Yasamada İctihadın Rolü” (trc. Ali Duman), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s, 237.

⁷⁰ Tusî, *el-Udde*, I, 8. Ayrıca Bkz. Kâşifu'l-gıta, *Cafere Mezhebi* (Terc. Abdülbaki Gölpinarlı), İstanbul 1966, 57; Fığlalı, 162.

⁷¹ Bkz. Hayreddin Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, (Şia Sempozyumu içinde), 329; a.mlf, “Caferiyye” md., DİA, VII, 7; Garavî, 39, 65-71, 111, 211 (Nakleden, Adile Tahirova, *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, 27-28).

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî, re'y ve kıyas anlamındaki ictihadı delil olarak kabul etmemektedir.⁷² Çünkü Tusi'nin dönemine kadar ictihad terimi re'y ve kıyas anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple onun konuyla ilgili görüşlerini ictihadı kabul edenlere itiraz ve Şia'nın genel yaklaşımını savunma bağlamında değerlendirmek daha doğru olur. Onun değerlendirmesine göre değişmesi mümkün olmayan meselelerde doğru bir tanedir ve bu konularda farklı ictihad câiz değildir. Buna muhâlif davranan sapık ve fâsık, çoğu kere de kâfir olur. Allah'ın sıfatları, birliği, adâleti, peygamberlik ve imâmet konuları böyledir. Zulmün, lüzumsuz işlerle meşgul olmanın ve yalan söylemenin her zaman kötü olması, nimetlere şükretme, emânet bırakılan malı sahibine iade etme ve insafın da her zaman güzel olması bu kısmın bazı örnekleridir. Bu gibi hususların mahiyetinin değişmesi ve aslî niteliklerinden çıkmaları câiz olmaz.⁷³

Mahiyetinde değişiklik olabilen ve haramken helal, helalken haram olabilen hususlarda ise maslahatın değişmesi esasına dayalı olarak farklı görüşler ortaya çıkabilir. Mesela, A için helal olan bir şey B için haram olabilir. Aynı şekilde bir zaman ve durumda helal olan bir şey başka bir zaman ve durumda haram olabilir. Aklen mümkün olan bu hususun dinde de olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları bu gibi konularda da bir tek doğrunun olabileceğini, her ictihadın isabetli olmadığını söylerken, bazıları bütün ictihadların isabetli olduğunu ileri sürmüştür. Tusî'ye göre ictihadî konularda da delile dayalı doğru bir tanedir ve buna muhâlif davranan hatalı ve fâsık sayılır. Ona göre bu konudaki ihtilaf kıyas ve haber-i vâhidle amelin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın zâhirine ve mütevatîr hadise dayanan hususlarda bunların verdiği bilginin doğru olduğunda âlimler görüş birliği etmişlerdir. Ancak kıyas ve âhad hadise dayanarak hüküm vermeyi kabul edenler arasında farklı görüşler vardır. Bu sebeple Tusî'ye göre bu konuda isabetli görüş kıyas ve âhad haberi kabul etmeyen İmamiyyenin görüşüdür.⁷⁴

C. DEĞERLENDİRME

Burada İmamiyye'nin ictihada yüklediği anlamı iyi tespit etmek gerekmektedir. Çünkü ictihad kapısının kapanmadığına inanan, ictihadı canlı tutan, zorunlu gören ve mezhebin özelliklerinden biri olarak kabul eden⁷⁵ bir mezhebin bütün çeşitleriyle ictihadı reddetmesi düşünülemez. Nitekim bazı Şii müelliflerin açıklamalarına göre İmamiyye mezhebine mensup usulcüler XIV. Yüzyıla kadar *şahsî kanaatla hüküm verme* şeklinde anladıkları ictihadı kabul etmemiş ve ona olumsuz bir anlam yüklemişlerdir. Bu dönemden sonra ise *nasslardan hüküm çıkarma yöntemi* şeklinde anladıkları

⁷² İctihadı kabul etmeyen Tusî bunun yerine âdeta fetvayı ikâme etmiş ve usul eserinde müftüde bulunması gereken şartları saymıştır. Ona göre müftüde bulunması gereken şartlar şunlardır:

1. Fetva verdiği hususta derinlemesine bilgi sahibi olmalı. Mesela, müctehid Allah'ı, sıfatlarını, peygamberliği ve onun özelliklerini bilmelidir. Aynı şekilde gerekli özellikleri ve dil üsluplarıyla birlikte Arap dilini, mutlak ve mukayyedi, umum ve hususu, mecaz ve hakikati, nâsîh ve mensûhu da hakkıyla bilmelidir. 2. Sünneti, âmmı, hassı, nâsihi, mensuhu, mutlakı, mukayyedi, hakikat ve mecaziyle birlikte bilmelidir. 3. İcmayı, hükümlerini, icmanın delil olacağı ve olmayacağı hususları bilmeli. 4. Peygamber'in fiillerini ve bunların vücub, nedb, ibâha gibi bağlayıcılık derecelerini bilmelidir. Müctehid için bu şartları yeterli gören Tusî, kıyas ve âhad haberi ve bunlarla ilgili hususların bilinmesini şart koşan Sünnî usulcülerle polemige girmekte ve bunların delil olmadığını iddia etmektedir. (Bkz. Tusî, *el-Udde*, II, 727-729).

⁷³ Tusî, *el-Udde*, II, 723.

⁷⁴ Tusî, *el-Udde*, II, 724-726.

⁷⁵ Bkz. Fiğlalı, 162; es-Seyyid Mahmud el-Ğarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 37.

ictihadı benimsemişlerdir.⁷⁶ Esasen Şia'nın kıyas ve re'ye karşı çıkmasının iki temel sebebi olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan biri, Ehl-i beyt imamlarınca kabul edilmeyen ancak re'y ve kıyası kabul edenlerce ileri sürülen "Kitap ve sünnetin hüküm koymada eşit kaynaklar olmadığı" iddiası, ikincisi ise, kıyasın zanna dayanması ve hataya ihtimalinin bulunması düşüncesidir.⁷⁷

Sünnî usulcülerin ictihadı biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullandıkları bilinmektedir. Geniş anlamıyla ictihad, "şer'î hükmü ilgili delillerden elde edebilmek için müctehidin elinden gelen çabayı sarfetmesidir" şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁸ Şia-İmamiyenin usulî ekolüne mensup bazı usulcülerin şer'î hükmü elde etme ve fetvâ verme usulleri, bu geniş manadaki ictihad ile paralellik arz etmektedir. Meselâ Muhakkık el-Hillî (675/1277) ictihad kelimesini kıyas ve re'yden farklı olarak bu geniş manada kullanmıştır. Onun tanımına göre ictihad, *zanna dayanan şer'î meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme gücünü son sınırına kadar kullanmaktır*.⁷⁹

Sünnî usulcüler baştanberi ictihadı benimseyip sistemleştirmişlerdir. Hatta ilk üç nesil arasında kıyas ve ictihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı tespitinde bulunan usulcüler de vardır.⁸⁰ İctihadı benimseyip kullanan Sünnî kesimin bu tutumu elbetteki keyfî ve temelsiz değildir. Onlar başta meşhur Muaz b. Cebel hadisi⁸¹ olmak üzere, müctehide, yanılma da isabet etse de, verilecek sevabı ifade eden hadisi⁸² ve İslam ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisleri esas alarak ictihad yöntemini benimsemişlerdir.⁸³

Şia ise özellikle ilk dönemlerde bu konuda hayli çekimser davranıp ictihadı reddetmiştir. Onların kıyas ve ictihadı kabul etmeyişi sırf akidevî temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünü olarak yorumlamak mümkündür.⁸⁴ Zira Şia'ya göre Hz. Peygamber'in hem siyasî hem de teğrî otoritesi "masum imam" anlayışıyla devam ettirilmiş ve nass dönemi on iki imama kadar uzatılmıştır. Bu sebeple de onların hayatta olduğu dönemlerde ictihada gerek duyulmamıştır. Zira onların görüşü tartışmasız hüccettir. Fakat Şîî-İmamiyye'nin usulî koluna mensup bazı usulcülerin çabalarıyla peyderpey ictihad düşüncesi benimsenmiştir. Bu düşüncede aslında Tusî'nin de önemli katkıları olduğu düşünülmektedir. Ancak onun döneminde hala re'y, ictihad ve kıyas kelimelerine yüklenen anlam klasik Şia düşüncesiyle örtüşmediği için, Tusî açıkça ictihad ve kıyasa karşı çıkmakta ve bunların delil olmayacaklarını

⁷⁶ Bkz. Muhammed Bâkır es-Sadr, *Dürûs fî ilmi'l-usûl*, 154-157; Mutahharî, 229-242. Mutahharî, ictihad teriminin, anlamında bir değişim geçirene kadar Şii kaynaklarda yer olmadığını, ehl-i beyt imamlarının hadislerinde de asla Sünnîlerin kullandığı anlamıyla yer olmadığını belirtmiştir. Onun tespitine göre, Sünnîlerin ictihada verdiği ilk dönemlerdeki anlamda değişiklik olmasına paralel olarak Şiiler de bu kavramı benimsemiş, ilk defa Allame el-Hillî, nasslardan hüküm çıkarma yöntemi şeklinde anladığı ictihada eserinde yer vermiştir. (Bkz. 229-230).

⁷⁷ Bkz. Mutahhari, 236.

⁷⁸ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 20-22.

⁷⁹ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve şer'î Deliller", 347-348; İsmail Safa Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi Ayetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 376-378.

⁸⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23.

⁸¹ Bkz. Ebû Davud, Akziye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁸² Buharî, İ'tisam, 13, 21; Müslim, Akziye, 15.

⁸³ Bkz. Apaydın, "İctihad" md, DİA, XXI, 433-434.

⁸⁴ Bkz. Apaydın, "İctihad", XXI, 434.

söylemektedir.⁸⁵ Tusî sonrası dönemde, imamın işlevinin gaybet döneminde fakihler tarafından yerine getirilmesi kabul edilmiştir. Sonunda Şii-Caferî usulcü Muhakkık el-Hillî ve onun takipçileri Sünnî teoriye hayli yakın bir ictihad anlayışı geliştirmişlerdir.⁸⁶

VI. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

A. GENEL OLARAK

Şia'ya göre Peygamber'in ictihadı câiz değildir. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in nassları yorumu akla değil vahye dayanmaktadır. Onlar, Nisâ suresinin 105. âyetinden hareketle Hz. Peygamber'in ictihad yoluyla hiçbir şey söylemediği kanaatindedirler.⁸⁷ Hz. Peygamber'in ve masum imamın ictihad etmesini câiz görmeyen Şia'nın esas gerekçesi şudur: İctihad, doğru olduğu kadar hataya da ihtimali bulunan bir işlemdir. Hz. Peygamber'in ve masum imamların ise hata etmesi düşünülemez.⁸⁸

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî de, Hz. Peygamber'in bütün söylediklerinin vahye dayalı olduğunu dolayısıyla ictihada dayalı bir görüşü bulunmadığını savunmaktadır.⁸⁹ Bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'in huzurunda ictihad ettiği şeklindeki rivayetler Tusî'ye göre itimada layık olmayan zayıf haberlerdir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber hiçbir durumda ictihad etmemiş ve ictihada göre hüküm verip amel etmemiştir.⁹⁰ Bu konuda Tusî şunları söylemektedir: "Bizim usulümüzden bu mesele sâkit olmuştur. Çünkü biz kıyasın ve ictihadın dinde delil olamayacağını ortaya koymuş bulunmaktayız. Durum böyle olunca Hz. Peygamber'in ve onun emri altındakilerin, Hz. Peygamber hayatta iken ve onun vefatından sonra ictihad etmesi hiçbir şekilde câiz değildir."⁹¹

C. DEĞERLENDİRME

Peygamber'in ictihadını câiz görmeyen Tusî'ye göre âlimlerin ictihad etmesi câizdir. Bunların yapacağı ictihadın alanı ve fonksiyonu, çelişen deliller arasında tercihler yapmak, kitap ve sünnetin genel hükümleri üzerinde düşünmek suretiyle hüküm çıkarmaktır.⁹²

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre, devlet idaresi, yargılama, ordunun sevk ve idaresi, ziraat gibi doğrudan peygamberlik alanına girmeyen hususlarda İlahî bir bildirim olmadan Hz. Peygamber kendi bilgi ve tecrübesiyle hükmetmiştir. Bunun yanında şer'î konularda da Hz. Peygamber'in ictihadını câiz gören usulcüler çoğunluğu oluşturmaktadır.⁹³ Değişen hayat şartlarına dinin cevap verebilmesi de büyük ölçüde bu kapının açık bırakılması ile mümkündür. Esasen Şia'nın bu kapıyı kapama-

⁸⁵ Tusî, *el-Udde*, I, 9.

⁸⁶ Bkz. el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kum 1404, 240-250; Apaydın, "İctihad", md XXI, 434; es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 39.

⁸⁷ Apaydın, "İctihad" md., DİA, XXI, 432.

⁸⁸ Karaman, "Ca'feriyye", VII, 8.

⁸⁹ Tusî, *el-Udde*, II, 735.

⁹⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 735.

⁹¹ Tusî, *el-Udde*, II, 733.

⁹² Karaman, "Ca'feriyye", VII, 8.

⁹³ Amidî, IV, 398; Apaydın, "İctihad" md, XXI, 432.

sının altında masum imam anlayışı ve imamların otoritesinin korunması merkezî bir yer işgal etmektedir.

Hız. Peygamber hayatta iken sahabenin onun huzurunda veya gıyabında ictihad etmesi meselesi de Sünnî usulcüler arasında ihtilafli mevzulardan biridir. Sünnî usulcülerin çoğunluğu, Hız. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, ancak fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre Hız. Peygamber'in huzurunda sahabenin ictihadı, onun açıkça izin vermesi şartıyla câizdir.⁹⁴ Bu durumu Hız. Peygamber'in sahabeye yönelik eğitiminin tabii bir kısmı olarak görmek gerekmektedir. Şia'nın sahabenin ictihadını kabul etmeyişinin en önemli sebeplerinden biri, kendi dini kabullerinin bir kısmına aykırı sahabe ictihadlarının varlığı ve bunların da Sünnî mezheplerce kabul görmesidir.

VII. TAKLİT

İmamîyeye göre akâid ve zarûrât-ı diniye konularında prensip olarak taklit câiz değildir. Ancak Tusi'ye göre bu gibi usûl konularında da hak üzere olan bir müctehidi taklit eden, taklit etmekle hata etmişse de, hesaba çekilmez ve affedilir. Çünkü müctehid imamların bunu engellediğine dair bir delil yoktur.⁹⁵

el-Udde'sinin nüshalarından birinde Tusi'nin şu görüşte olduğu nakledilmiştir: "Bu konuda zikrettiğimiz görüşlerin en güçlüsü şudur: Şayet mükellef özet veya detaylı olarak hükümlere ulaşma gücüne sahipse usul konularında bir başkasını taklit etmesi câiz değildir. Bu konuda hükmü elde etme gücüne sahip olmayan ise hiçbir şekilde mükellef olmayan hayvanlar hükmündedir ve mükellef değildir."⁹⁶

Furû konularında ise hükme doğrudan ulaşma imkânına sahip olanın bir başkasını taklit etmesi câiz değildir. Ancak hükmü kendi başına araştırma ve elde etme gücüne sahip olmayanlar bir âlimi taklit edebilirler. Zira Hız. Ali'den itibaren İmâmîyeye mezhebine mensup olanların büyük çoğunluğu âlimlerine müracaat edip fetva sora gelmişler, masum imamlar böyle bir şeyi yadırgamamışlar, hüküm ve ibâdet konularında kendilerine soru soranlara fetva vermişlerdir.⁹⁷ Tusi açıkça söylemeyip sadece imâ ile yetinse de, İmamiyyede taklit edilecek şahsın imamî ve yaşayan bir müctehid olması zorunludur.⁹⁸

VIII. SONUÇ

Usule dair *el-Udde* adlı bir eseri bulunan Tusi, bu eserinde usûlün bütün konularına sistematik şekilde yer vermiştir. O, eserinin tasnifinde tertip bakımından Sünnî usulcülerden, önemli ölçüde faydalanmış ve usul meselelerini ele alırken mukayeseli bir yöntem takip etmiştir. Esasen hilafa dair hacimli bir eserin de müellifi olması, onun mukâyeseli hukuk mantığına âşina olduğunu göstermektedir. O bu yöntemi usulde de kullanmıştır. Eserinde başta Sünnî mezhepler olmak üzere, Mutezile, Hariciyye ve başka mezhep görüşlerine de yer vermesi mukayese yelpazesini ne kadar geniş tuttuğunu göstermektedir.

⁹⁴ Bkz. Gazâlî, II, 354; Amidî, IV, 398vd.; Apaydın, "İctihad" md., DİA, XXI, 433.

⁹⁵ Tusi, *el-Udde*, II, 731.

⁹⁶ Tusi, *el-Udde*, II, 732.

⁹⁷ Tusi, *el-Udde*, I, 18, II, 730.

⁹⁸ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", 350; Fiğlalı, 163.

Sünnî usulcülerle polemîğe girerken serdettiği görüşler Tusî'nin Sünnî usulüne de hâkim olduğunun bir göstergesidir. Onun *el-Udde* adlı fıkıh usulü eseri, polemik türü usul eserlerinin tipik bir örneğidir. Zira bu eserinde o, kendi mezhebinin görüşlerini didaktik tarzda ortaya koymaktan çok, bunları savunmayı ve karşı görüşte olanların görüşlerinin delilsiz olduğunu ispat etmeyi hedeflemiş izlenimi vermektedir.

Tusî, fıkıh usulünün deliller kısmında Sünnî usulcülerle temel noktalarda polemîğe girmekte ve onların görüşlerinin delilsiz olduğunu veya delillerinin tutarsız olduğunu savunmaktadır. Usulün detay konularında ise Sünnîlerle pek çok konuda görüş birliği içerisindedir. Bazen onların biriyle ihtilaf diğerleriyle ittifak halinde iken, zaman zaman da tersine bir durum söz konusu olmaktadır. *Emrin muktezası*, *emrin fevre ya da terâhiye delâlet etmesi* gibi meseleler bu hususun bariz örnekleridir. Ancak edile-i şer'iyye bahsinde Sünnî usulcülerle polemîğe giren Tusî, kitap, sünnet, icma, kıyas ve icthad konusunda kendi mezhebinin görüşlerini sonuna kadar ve taassup derecesinde savunmaktadır. Çünkü onun mezhebiyle Sünnîler arasındaki temel farklılıklar bu meselelerdeki yaklaşımlara bağlıdır.

Tusî'nin görüşlerinden de açıkça anlaşıldığı üzere, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafların esas kaynağı fıkıh usulü alanındaki farklı yaklaşımlardır. Şiî usulcülere göre dinin Kitap ve mütevatir sünnetten ibaret olan iki temel kaynağı vardır. Sünnet Hz. Peygamber'in ve masum imamların kavi, fiil ve tasviplerinden ibarettir. İcma müstakil bir kaynak olmayıp masumun kavlini tespitin bir aracıdır. Re'y ve kıyas asla delil olamaz. Zira Şia'nın anlayışına göre re'y şahsi görüşe kıyas ise zanna dayanmaktadır. İlet kıyası asla dinde delil kabul edilemez. Çünkü illetin akılla tespiti mümkün olmadığı gibi, illet olarak tespit edilen şeyler zan ifade etmekten öteye geçemez. Dînî bir hüküm ise zanna değil, kesin bilgiye dayanmalıdır.

Şiî anlayışa göre, Hz. Peygamber'in icthadı, Muaz b. Cebel örneğindeki re'y icthadı ve sahabenin serbest icthadının Hz. Peygamber'in tasvibine dayanması gibi hususlar ancak Sünnîlerin kabul ettiği âhad, zayıf (ve bazılarına göre uydurma) hadislerle dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in dünya işlerini insanların kendisinden daha iyi bilebileceği tarzındaki açıklamaları da, Sünnîlerin re'y icthadını temellendirmek için ileri sürdüğü, temelsiz, Peygamber'in dînî otoritesini ve masumiyetini zedeleyen anlayışlardır. İşte bütün bu hususlarda Tusî de geleneksel Şiî anlayışı aynen benimsemiş ve devam ettirmiştir. Mezkur meseleler Şiî-Sünnî usul polemîğinin esasını oluşturmaktadır.

MÂTÜRÎDÎ KELAM SİSTEMİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

Ramazan ALTINTAŞ*

THE REASON-REVELATION RELATIONSHIP IN THE SYSTEM OF AL-MATURIDIYYA AS A SHOOL OF ISLAMIC THEOLOGY

Mutezile comes to mind when 'rationalism' in the history of Islamic Theology is in question. However, the method that put forward how to use the ration properly has been produced by al-Maturidi and his fellows. Unfortunately, the works of al-Maturidi have been started to be published in the beginning of twentieth.

The ration is both the source of knowledge and the power that separates one thing from another in al-Maturidiyya. The ration is separated into two pieces as natural and an acquired ration by Islamic theologians. The acquired ration is open to improvement every time according to them.

Islamic Theology known as al-Maturidiyya founded a strong stability between the reason and the revelation. In this connection, ration cannot live surely without revelation. In the same way, revelation has not importance without reason. Because, the revelation is understood by means of the reason. The revelation speaks to people who have the ration. Consequently, transformations between the ration and the revelation according to the nature of subject can be occurred for grasping the meaning of the religion properly. For instance, the ration can be prime in some situations. On the other hand, the revelation can be subordinated in other situations. But this can sometimes be full reverse and it might be found the samples of this situation in the books on the Islamic Theology.

GİRİŞ

"Mâtürîdîlik", Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) İslam-Türk kültürü içerisinde geliştirdiği ve sistematik bir tarzda ortaya koyduğu "inanç sistemi" ya da "din anlayışı"nı benimseyen ve takip eden kimselere verilen bir isimlendirmedir. Tarihsel süreçte bu Kelam ekolü, akla daha çok önem vermekle şöhret bulmuştur.

Bu ekole adını veren İmam Mâtürîdî'nin yetiştiği dönem, Abbasi İmparatorluğu'nun zayıflamasından sonra Mâveraünnehir'de kurulan ve ilim adamlarını himaye etme ve ilmî faaliyetleri desteklemeleriyle tanınan Samani Hanedanlığı'nın (h. 261-390/m. 874-999) en parlak dönemidir. Bu dönemde, gerek Samani Devleti'nin başkenti olan Buhara, gerekse Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana gibi önemli şehirlerin başında gelen ve Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü Semerkand birer ilim ve sanat merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır. Semerkand, İslam öncesi ve sonrası dönemde daima çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmayı sürdürmüştür.

* Prof.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. altintas@cumhuriyet.edu.tr

İşte, Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) ilmî geleneğini izleyen Mâtürîdî her türlü siyasi entrikalardan uzak kalıp böyle bir ilim merkezinde kendisini ilme vererek hür düşünebilen ve imparatorluk ideolojisinin henüz etkisini kaybetmediği böyle bir dönemde, tek başına naklin doğurabileceği sıkıntıları sezerek, aklın dinde kullanılabilmesi için en uygun yolu ve yöntemi göstermeyi başaran büyük bir din bilginidir.¹ Dolayısıyla onun ve takipçilerinin akıl anlayışlarını tanımakta yarar vardır.

Yaygın olan kanaate göre, İslam düşüncesinde akli en çok kullanan Mu'tezile akımıdır. Halbuki Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i incelendiğinde bu kanaatin yanlışlığı anlaşılacaktır. Çünkü Mâtürîdî dönemine kadar yazılan ve bize ulaşan Mu'tezile kaynakları ve makâlât türü eserlerde akla yapılan vurgu ve akli temellendirmeler *Kitâbu't-Tevhîd*'dekilerin yanında oldukça zayıf kaldığı görülecektir.² İmam Mâtürîdî'nin, bir Kelam klâsîği olan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinin hemen girişinde dinin öğrenilmesinde akıl ve naklin önemi üzerinde durması, ayrıca, inanç alanında ortaya çıkan sorunların çözümünde akıl ve her biri akli kullanma yöntemi olan istidlâl çeşitlerine vurgu yapmış olması bunun en büyük kanıtıdır.³ Hiç kuşkusuz İmâm Mâtürîdî'den sonra Mâtürîdiyye kelam ekolünün gelişmesine katkıda bulunmuş birçok âlimden söz etmek mümkündür. Yeri geldikçe bu âlimlerin akıl ve nakil konusundaki görüşlerine değinilecektir.

Bilindiği gibi Kelam ilminde akıl, tanımı, mâhiyeti ve akıl-nakil ilişkisi bağlamında ele alınarak inceleme ve araştırma konusu yapılmıştır. Bunun başlıca nedeni, aklın, bütün bilgi vasıtalarının üzerinde hâkim bir güç olmasıdır. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, haberleri test edip onlara anlam veren akıldır. Diğer yandan, akıl, İslam dininin temel esaslarının anlaşılmasında ve vahye dayalı delilleri değerlendirmede çok önemli bir işlevselliğe sahiptir. Dolayısıyla akıl olmadan hiçbir ilmî gelişmeden söz edilemeyeceği gibi, akilla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple makalemizde evvelâ, aklın tanımı ve ontolojik yapısı üzerinde duracağız.

I. AKLIN TANIMI VE ONTOLOJİK YAPISI

Arapça bir kelime olan *akıl*, sözlükte; "bağlamak, tutmak, menetmek, engel olmak, alıkoymak, hapsedmek" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.⁴ Akıl kelimesi, "devenin ayağına bağlanan ip" anlamına gelen *ıkâl* sözcüğünden türemiştir. "Akıl" kelimesinin temel anlamı, bağlamaktır. Deveyi ipe bağlamak gibi.⁵ İşte akıl, doğru kullanıldığı zaman kişiyi sapmaktan engeller ve yaratıcısıyla bağ kurmasını sağlar.⁶

¹ Bkz. Hitti, P. K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 727; Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik", (İmâm-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kitabı içinde), haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 285; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002, s. 156-58.

² Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", (İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kitabı içinde), haz. S. Kutlu, Ankara, 2003, s. 23.

³ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 4.

⁴ Bkz. Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire 1984, V, 1769; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994, XI, 459.

⁵ İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 511.

⁶ Bilindiği gibi Kur'an'da kâfirler, akılsızlık suçlanır. (bkz. el-Bakara 2/171). Bu tür âyetlerde kâfirler için 'akılsız' denilmesi, Allah'la bağ kuruyorlar anlamındadır. Nitekim İmâm Gazâlî, Allah'tan yüz çeviren kimselere 'akıllı kâfir' denilmeyeceğini savunur. Ona göre, kâfirlere zeki ve dehâ sahibi denilebilir, ama, akıllı → →

Ünlü dilci *İsfehânî* (ö.502/1102), terim olarak akli epistemolojik anlamda; “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde⁷; *Cürcânî* (ö.816/1416) ise, akli, “duyu-ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılayan soyut bir cevher” olarak tanımlar.⁸ Bu son tanımın açılımından hareket ederek söylemek gerekirse, akıl, rûhun epistemolojik (bilimsel) ilkesidir.

Ehl-i Sünnet kelam ekolünün kurucu önderlerinden olan *İmâm Mâtürîdî* ise akli, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür. Ona göre, metafizik bilgiler ve ahlâkî ilkeler akıldan çıkar. İnsanları diğer canlılardan ayıran, beyan ve bilgi üretme niteliğine sahip olan akıldır.⁹

Mâtürîdî'ye göre, nasıl ki gündelik hayatımızda bir takım organlarımızı kullanmak zorunda kalıyorsak, mahlûkâtın yaratılış hikmetlerini kavramak için de aklımızı kullanmak zorundayız. Varlık düzleminde bulunan hiçbir şey hikmetsiz ve abes olarak yaratılmamıştır.¹⁰ Aklın hükümleri bunun en açık doğrulayıcısıdır. *Mâtürîdî*'ye göre akıl, fonksiyonel açıdan analiz ve sentezler yapabilen bir kuvvet olarak görülmüştür. Bu sebeple akıl ile basîret aynı anlamlarda kullanılır. Bilindiği gibi basîret, salt maddî bir organ olan gözle eşyayı görmek değil, eşyayı hikmet boyutu açısından iman ışığı ile algılamaktır.¹¹

İmâm Mâtürîdî'nin Kelam sisteminde akıl, dini bilmenin iki temel esasından birisidir. Aklın yardımı olmadan, duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz.¹² *Mâtürîdî*, bilgi sisteminde ‘iyân ve ahbârdan sonra, geleneğe bağlı kalarak akıl sözcüğünü değil, aklın kullanılmasını ve ondan faydalanılmasını ifade eden ‘nazar’ sözcüğünü kullanır.¹³ Nazar, bir tefekkür faaliyeti olarak aklın işlevsel halde bulunmasıdır. *Mâtürîdî*, bunu çok güzel formüle eder. Yaratılanın Yaratana’ delil olması bilgisine ulaşmak için, insan eşya üzerinde doğal gözlem (nazar) yaparken, akıl, işlevsel duruma geçerek bir çıkarımda bulunacaktır.¹⁴ Bu tamamen modern bilim anlayışında da görülen bir yöntemdir. Onun kavramlar dünyasında nazar, hem eşyâ üzerinde araştırma ve düşüncüyü hem de akli kullanmayı birlikte ifade eder.¹⁵ Nitekim *Mâtürîdî*, bilginin kaynaklarını ele alırken, aklın bilgi üretme gücünü, analiz ve sentez yapma yeteneğini “*akl-ı nazarî*” ifadesiyle kavramsallaştırarak dile getirmektedir.¹⁶ *Mâtürîdî*'nin akıl yerine akl-ı nazarî terimini tercih etmesi bir tesadüf değildir. Çünkü ona göre önemli olan, bir insanda sadece aklın bulunması değil, mevcut aklın kullanılması ve ondan faydalanılmasıdır. *Mâtürîdî*, akli değil de nazarı bilgi kaynağı olarak gösterirken, aklın bir şey bilebilmek için mutlaka nazar ve tefekküre başvurması gerektiğini, nazar ve aklın birbirinin ayrılmaz birer parçası olduğunu, nazarın zaten akli da içine aldığı

→ →

denilemez. (Krş. Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 30).

⁷ *İsfehânî, el-Müfredât*, s. 511.

⁸ *Cürcânî, S. Şerîf, et-Ta’rîfât*, Beyrut 1987, s. 197.

⁹ *Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 5, 10, 80, 100.

¹⁰ *Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 100.

¹¹ *Gazâlî, Ebû Hâmid, Ravzatü’t-Tâlibîn*, (Mecmûâtü’l-Kusûri’l-Avâli içinde), Kahire 1972, IV, 46.

¹² *Mâtürîdî, a.g.e.*, s. 4-5,

¹³ Bkz. *Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 7.

¹⁴ *Mâtürîdî, a.g.e.*, s. 10.

¹⁵ Krş. *Mâtürîdî, a.g.e.*, s. 135.

¹⁶ Bkz. *Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 5, 135-136, 267.

düşünmüş ve bilginin meydana gelebilmesi için nazarın gerekliliğini ve önemini daima göz önünde bulundurmıştır.¹⁷

Hiç kuşkusuz *Mâtürîdî*'nin bilgi nazariyesinde geçen akıl anlayışı, kendisinden sonra gelen aynı geleneğe bağlı mütekellimleri de etkilemiştir. Örneğin *Nureddîn es-Sabûnî*, (ö.580/1184) bilgi kaynağı olarak akıldan, "*nazaru'l-akl*" kavramıyla söz eder.¹⁸ İşlevsel ya da duyuşsal akıl anlamına gelen 'nazar', insanı gerçek bilgiye ulaştırır.

Mâtürîdî Kelam ekolünün gelişimine büyük katkı yapmış olan *Pezdevî* (ö.493/1099) aklın tanımını biraz daha ileri bir merhaleye taşımak suretiyle duyu organları ile akıl arasında mukayeselere gider. O, akli, kendisiyle nazârî ve delillerle tecrübî bilgiye ulaştırılan bir araç olarak nitelendirir. Görülen şeylerde gözün, işitilenlerde kulağın, koklananlarda burnun, tadılanlarda ağzın ve dokunulanlarda elin bilginin meydana gelişinde âlet olması gibi, akıl eşyada bilginin hâsıl oluşuna bir araçtır diyen *Pezdevî*, akli, Allah'ın, insanların eşyayı hakkıyla tanımaları için bir âlet olarak yarattığını söyler. O, akli, ontolojik anlamda parlak, lâtif bir cisim olarak tanımlar, modern anlayışta olduğu gibi, aklın yerinin beyin olduğunu vurgulayarak, akli maddî olan beyin ve sinir sisteminin bir fonksiyonu olarak gören anlayışlarla bir noktada birleşirken, '*nûrânî*' ifadesiyle de ayrılır.¹⁹ Bu her iki durum, aklın fizik ve metafizik alanlarla ilişkili olduğu gerçeğini vurgulama çabası olarak görülmelidir. *Pezdevî* "*aklı, nûrânî latîf bir cisim*" olarak tanımlamada, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu haberden böyle bir çıkarımda bulunmuştur: "*Akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona git, ilerle dedim; gitti, ilerledi. Gel dedim, geldi. Seninle bana ibadet edilmesini dilerim. Seninle sevap verir ve seninle cezalandırırım.*"²⁰ Her ne kadar *Aliyyü'l-Kârî* (ö.1014/1605) akılla ilgili başta bu haber olmak üzere bütün rivayetleri yalan ve uydurma²¹ olarak değerlendirmiş olsa da, bu rivâyet malzemeleri İslam düşünce tarihinde, akla verilen değeri göstermesi açısından üzerinde durulmaya değer bir olgu olarak görülmelidir.

*Mâtürîdî*liğin sistematik bir yapı kazanmasında büyük emeği bulunan *Ebu'l-Muîn en-Nesefî* (ö.508/1115) ise akli, bir bilgi kaynağı olarak kabul eder ve *Mâtürîdî* sistemin bir bağılısı olarak, aynı zamanda akla faydalı ve zararlı olanın arasını ayıran bir mümeyyizlik vasfı tanır.²² *Nureddîn es-Sabûnî*'nin de vurguladığı gibi akıl, bir anlama gücüdür.²³ Bu her iki *Mâtürîdî* düşünürüne göre akıl, bir idrâk ve keşif kuvvetidir.

Teftazânî (ö.797/1395) ise, akli, konuşan ve düşünen insana mahsus bir kuvvet olarak görür ve bu kuvvetle insan ilim öğrenme ve idrak yeteneğine sahip olur. Akıl, insanda doğal bir nitelik olarak bulunur. Ayrıca o, aklın, zorunlu olarak kabul edilen şeyleri bilmesini, organların fonksiyonlarını sağlıklı bir şekilde yerine getirmesine bağlar.²⁴ Çünkü, uyku ve sarhoşluk halinde akıl işlevlerini yerine getiremez. *Teftazânî*'nin tanımından anlaşıldığı gibi akıl, salt bilgi değil, aksine bilgi, sağlıklı

¹⁷ Bkz. Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 70-72.

¹⁸ Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (tahk. B. Topaloğlu), Dimaşk 1979, s. 17.

¹⁹ Bkz. *Pezdevî*, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (nşr., H. P. Lins), Kahire 1963, s. 205-206.

²⁰ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Beyrut 1985, I, 236-37.

²¹ Bkz. *Aliyyü'l-Kârî*, Nüreddîn Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevzâa*, (thk. Ebû Hâcer M. es-Saîd), Beyrut 1980, s. 317.

²² *Nesefî*, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 29.

²³ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 18.

²⁴ *Teftazânî*, Sadeddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. S. Uludağ), İstanbul 1982, s. 115-116.

duyularla aklın gerçekleştirdiği bir neticesidir. Metafizik anlamda akıl, cevher değil arazdır. Nitekim bu görüşü doğrular nitelikte Osmanlı Mâtürîdî kalam bilgini *Beyâzîzâde* (ö.1098/1687) akli, rûhun epistemolojik ilkesi olarak tanımlar, akla, nesnelere kavrama eğilimi ve gücü şeklinde iki ayrı yönden bakar. Bu yönlerden ilkinde akıl bir cevherdir. Bununla duyu organları yoluyla çevremizde bulunan nesnelere algılanır; ispat ve akıl yürütme gibi dolaylı yollardan da, çevremizde bulunmayan nesnelere kavranır. İkinci yönünde akıl bir ışıktır ki, bunun faaliyeti duyuların en düşük merhalesinde başlar ve bununla, kavranılan nesne zihne açık ve berrak bir biçimde ulaşır. Müellife göre burada zikredilen cevherden, nefsi nâtikanın kendisi kastedilmez. Nefis ve kuvvet lûgat ve ıstılâh bakımından birbirine aykırıdır. Eğer akıl cevher olsaydı, akli olmayanda da sağlıklı aklın olması câiz olurdu.²⁵

Netice olarak Mâtürîdî mütekellimler akli, duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filozofların aksine, insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır. Çağımızda aklın herhangi bir duyu müdahalesi olmaksızın idrak etme gücüne sahip bulunan ruhî bir nitelik olduğunun ispatı için rasyonalistler tarafından yürütülen deneye bağlı çalışmalar bunu doğrulayıcı mâhiyettedir. Mâtürîdî mütekellimlere göre akıl tasniflerini verirsek, konu daha iyi anlaşılacaktır.

II. AKIL ÇEŞİTLERİ

A. GARİZÎ/DOĞAL AKIL

Akıl, doğuştan Allah'ın insanın tabiatına koyduğu bir içgüdüdür. İnsan kendisine fayda ve zarar veren şeyleri akılla bilir. Kişinin kendisini, anne ve babasını bilmesi gibi, fıtratın gerektirdiği fiiller de aklın fitrî olduğunu gösterir. Bu aklın varlığı, kalpteki ve organlardaki fiillerle bilinir. Hiç kimse, kendini veya bir başkasını fiilleri ile göstermeden ben akıl sahibiyim diyemez.²⁶

Garizî akıl, bütün insanlarda müşterektir. Allah'ın, imtihan edeceği ve sorumluluk yükleyeceği kullarının tabiatına yerleştirdiği bu akıldır ki, teklif de bu akıl sahiplerine yapılır.²⁷ İşte insanın, nübüvvet olmaksızın Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğu görüşünün dayanağı bu akıldır. İnsanın insanlık tabiatında a priori olarak bulunduğu için garizî akla, akl-ı matbû' adı da verilmiştir.²⁸ Allah'ın kemâli cihetiyle içgüdüsel aklın bir gereği olarak, Allah'ı bilme konusunda akıllar farklılaşmaz. Kâfirler ve mü'minler tamamıyla aynı tür akla sahiptirler. Bu manada peygamber ile sıradan insanın akli arasında fark yoktur.²⁹ Fitrî akıl olmadan diğer aklın olması mümkün değildir. İnsan ergenlik çağına ulaştığı zaman akli da olgunlaşmış sayılır ve teklif buna yapılır. Bulûğ, aklın tekâmül etmesidir. İnsanın çocukluktan kurtulup

²⁵ Beyâzîzâde, Kemâleddin, *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâtü'l-İmâm*, (tahk. M. Zâhid el-Kevserî), İstanbul 1949, s.77.

²⁶ Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhû*, (tahk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1986, s. 17-20.

²⁷ Muhâsibî, a.g.e., s. 19-21.

²⁸ Mâverîdî, Ebu'l-Hasan, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, (tahk. Yasin Muhammed), Beyrut 1995, s. 29.

²⁹ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, (en-Nazar ve'l-Meârif), (tahk. İbrahim Medkûr-Taha Huseyin), Kahire ts., XII, 506; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 18.

yetişkinliğe adım attığı bulûğ çağı, kişinin ya sağlıklı akıl ile birlikte ihtilâm olması ya da onbeş (veya onyeddi) yaşına ulaşmasıyla bilinir.³⁰ Mâtürîdîlere göre, bu özellikleri taşıyan bir kimse İslam dâveti kendilerine ister ulaşsın, isterse ulaşmasın, nazari aklın bir gereği olarak Allah'ın birliğini, sıfatlarını, adâlet ve hikmetini bilmek zorundadır. Çünkü bu bilgiler insan aklında doğuştan tümel olarak yaratılmıştır.³¹

Garîzî akıl, bütün insanlara verilmiş bir bilgi kaynağıdır. Bu aklın; bilgi ortaya koyması, duyulardan aldığı malzemeleri bilgiye çevirmesi, bir de anlama ve yorumlama aktivitesi açısından üç görevi vardır. İşte Allah insanlara bu akli genel ve evrensel bir hidâyet kaynağı olarak vermiştir. Buna 'amme akıl da denilir. Bu akıl çeşidi, bütün insan cinsine şâmil olan hidâyettir ki, akıl, zekâ ve zaruri bilgiler gibi her mükellefte bulunur.³²

B. MÜKTESEP/KAZANILMIŞ AKIL

Kelam ilminde bir de kazanılmış akıldan söz edilir. Mütetekellimlere göre bu akıl çeşidi, garîzî ve fitrî/doğal aklın işletilmesiyle kazanılan akıl melekesi olup; deney, muhâkeme, akıl yürütme, düşünme ve öğrenme yoluyla elde edilir. Teorik ve pratik tahsil, bu gayeye ermek içindir. Aklın bu türüne, akl-ı mesmû' (işitilmiş akıl) , akl-ı müstefâd, akl-ı amelî, akl-ı mükteseb ve akl-ı tecrübî gibi isimler verilir. Akl-ı mükteseb, tabîî aklın neticesi olup, ilmin sonu, siyasetin sıhhati, fikrin isabeti ve mahiyetlerinin tamamıdır. Bu akıl, ihmale gelmez, ihmal edilirse noksanlaşır, kazandıkça ve kullanıldığı sürece gelişir, belli bir sınırı yoktur. Aklî içtihadın doğruluğuna götüren, akıl yürütme gücüne insanı muktedir kılan kesbî akıldır. Bu aklın, garîzî akıldan soyutlanması mümkün değildir ama, garîzî aklın müktesep akıldan soyutlanması mümkündür. Çünkü garîzî akıl, asıl olup, kendi zatıyla kâim olması sahihtir. Kazanılmış akıl ise fer' olup, asıl olmaksızın kendi başına kâim olması muhaldir.³³ Demek ki, fitrî akıl ile müktesep akıl birbiriyle zorunlu bir ilişki halinde bulunmaktadır. Birincisi, ikincisi için kaynak ve zemin oluştururken, ikincisi, yani, tecrübî akıl, fitrî akli daha da geliştirir ve onun işlevselliğine katkıda bulunur. O halde, müktesep akıl, artma ve eksilme kabul eder.

Bir Mâtürîdî mütetekellimi olan *Beyâzîzâde*, felsefecilerin feyiz nazariyesine dayalı akıl tasniflerini delilsiz ve dayanaksız olduğu iddiasıyla kabul etmez. Müellifin kabul etmediği akıl çeşitleri şunlardır: Ruhun bilme kapasitesine sahip olmasına rağmen nefsin bilgiden boş olma hali olan *heyûlânî akıl*; temyiz noktasına ulaşmış kimsenin nefsinde zaruri şeyler arz olduğunda bunları doğrulayıcı bir hal görülen *meleke halindeki akıldır*. Bu akıl, teklîfin dayanağıdır. Nefsin makul şekilleri istediği zaman kavrayıp bilfiil hazır hale getirmesidir ki, buna da *bilfiil akıl* adı verilir. Bu safhada ruhun yalnızca nesnelere kavramaya niyetli olduğu farzedilir. Zihinde hazır olan nazariyata da *müstefâd akıl* denilir. Mütetekellim *Beyâzîzâde*, akli, insanda potansiyel olarak bulunan bir istidat, yani garîzî akıl ve bu aklın Allah'ın yaratıcı faaliyetiyle azar azar olgunluğa ulaşmasıyla gelişen müstefâd (kazanılmış) akıl olarak iki bölüme değerlendirir.³⁴ *Beyâzîzâde*'nin de işaret etmiş olduğu kazanılmış akıl, çağlara, kişilerin

³⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (tahk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 482.

³¹ Bkz. Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, (tahk. M. Bedreddin el-Halebî), Kahire ts., s. 46-48.

³² İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 784.

³³ Bkz.. Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 16; a.mf., *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut 1987, s. 28.

³⁴ Bkz. *Beyâzîzâde, İşâratü'l-Merâm*, s. 78.

tecrübe ve bilgi birikimlerine göre sürekli gelişmeye açıktır. Zihnimizin faal, kişisel yaratıcı yönü bir alışkanlıklar bütünü olan kesbi akılla birlikte ortaya çıkar. Medeniyetleri inşa eden kurucu akıl da budur. Bu akıl sayesinde insan düşünce ve bilim üretir, sonra ürettiği bu teorileri teknolojiye dönüştürür. Hiç kuşkusuz müktesep akıl Allah'a göre sınırlı, evrene göre sınırsızdır. Tecrübeye dayalı akıl olmuş-bitmiş değildir. Bilgi ve tecrübe arttıkça ve geliştikçe o da artar ve gelişir.

O halde ister adı, toplamak, birleştirmek anlamına gelen akl-ı küllî (intellectus), isterse adı, hesaplamak anlamına akl-ı cüz'î (ratio), kısaca, ne tür akıl olursa olsun, tek kelime ile "akıl" dinde önemli bir yer tutar. Nitekim aklın dindeki yerini çarpıcı bir şekilde ortaya koyan şu haberin çok büyük anlamlar taşıdığı kanaatindeyim. Hz. Ayşe'den rivâyet edildiğine göre o, şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'e, 'Ey Allah'ın Resûlü! Dünyada insanlar hangi şey ile birbirlerinden üstün olabilirler?' diye sordum. 'Akıl ile' şeklinde cevap verdiler. 'Peki, dedim, insanlar amelleri karşılığında bir muameleye tabi tutulmayacaklar mı?' Bunun üzerine o, 'onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu akıl miktarınca amellerde bulunmadılar mı? Elbette, akılları miktarınca amelde bulunmuşlardır. Yaptıkları şey miktarınca karşılık görecektirler'."³⁵ Biz bu rivâyetten insanların Allah'a akılları ölçüsünde kullukta bulunacaklarını *amelî/pratik akıl* anlıyoruz. Nitekim Ehl-i sünnet kelamının teşekkülünde büyük emeği geçen *Hâris el-Muhâsibî* (ö.243/857): "Her zâhidin zühdü, bilgisi ölçüsünde, bilgi de akıl ölçüsündedir. Akıl ise, iman kudreti ölçüsündedir" tarzında '*akıl ve mütedeyyinlik*' arasında sıkı bir ilişki kurar. Müellife göre, böyle bir imandan ilim ve akıl doğmaktadır. Akıl, imana eşit değildir. Çünkü akıl, Allah'tan meydana gelen ilmin gereği olarak, iman için bir faktördür. Ona göre Allah akılla bilinir, bilgi ile itaat edilir. Yani, akıl, bilgiden daha üstündür. Bundan dolayı o, zorunlu bilgiye ulaşmak için akli, kesbî düzeye çıkarmaya çağrıda bulunur.³⁶ Burada akıl, ilâhi hitabı anlamada bir âlettir. Dinin rûhunu anlamada aklın gelişip gelişmemesine göre farklılıklar ortaya çıkar. Bundan dolayı herkes kendi akıl seviyesine göre dini anlar, yorumlar ve davranışlarda bulunur. Şüphesiz olgun akıl sahipleri, gaye bakımından ilahi öğretinin anlamını ve anlam alanını daha iyi kavrayacaklardır. Acaba Allah'ı tanımayanlar akıllarını kullanmıyorlar mı? Bu bağlamda İslamî akıl ile zekâ kavramı arasında fark var mıdır? Zekâ, Kur'anî bir kavram olan aklın yerini tutar mı? Akıl-zekâ arasındaki ilişki biçimleri ne düzeyde seyretmektedir? Şimdide bu sorulara cevap arayalım.

III. AKIL-ZEKÂ FARKI

Mu'tezile kelam bilginleri "*akıl, yaratılıştan eşittir*" derken, teklife muhatap kılınan içgüdüsel akli, Mâtürîdîler ise, "*akıllar farklıdır*"³⁷ derken, deney ve tecrübeye dayalı müktesep akli kastetmişlerdir. İslam'a göre akıl, küllî bir kavramdır. Biyolojik zekâ, aklın, beyinle ilişkisini anlatmada geçen bir alt birimidir. Bundan dolayı, yeni çağ felsefesinin kurucusu sayılan Descartes da akıl-zeka ayrımı yapar. Filozofa göre, insanlarda akıl eşit, zekâ farklıdır. Doğruyu yanlıştan ayırtma gücü olan akıl bütün insanlar da eşitse de zihin veya zekâ, herkeste aynı kudrette değildir. Tanrı, doğruyu

³⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 237.

³⁶ Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Vasâyâ*, (thk. Abdülkâdir Atâ), Kahire 1964, s. 86; a.mlf., *Risâletü'l-Müsterşidin*, (tahk. A. Ebû Gudde), Halep ts., s. 45, 55-56.

³⁷ Bkz. Sabûnî, *el-Bidâye*, 20.

yanlıştan ayırdetmek için bir ışık vermiştir. Bu ışık akıldır.³⁸ Bu tanımdan da açıkça anlaşılabilceği gibi Descartes'in ifade ettiği akıl, mütekellimlerin dikkat çektiği garizî akıldır. Çünkü akıl, değer hükmü belirtir. Böylece, ölçüp-biçme melekesi, diğer bir deyimle matematiksel akıl anlamı taşıyan latince 'ratio' ile, daha metafizik, daha üstün ve hadsî bir bilgi melekesi olan intellectus arasında ayırım yapmak doğaldır.

İmâm-ı Mâtürîdî de, İslamî manada aklın bir yan unsuru olan zihnî farklılığa dikkatleri çeker. Bu sebeple, zihin kapasitesi farklı kimselerden bir kısmı, naklin bilgisine ihtiyaç duymadan istidlâl yöntemleriyle kâinatın yaratılış hikmetini kavrayabilir. Buradan hareketle, Allah'a imana ulaşır. Bu kimseler, zihnî gelişimlerini en üst noktaya çıkarmış olan filozoflar ve bilginlerdir. İkinci düzeyde zekâ yaşına sahip olanlar naklin yardımıyla metafizik konularda bilgi elde edebilirler. Değişik yaş grubunda bulunan çocuklar ve eğitim düzeyi düşük kimseler gibi. Üçüncü tip zihnî melekeye sahip olanlar ise, çeşitli nefsanî arzu ve isteklerin zihnî yapıyı olumsuz yönde etkilemesinden dolayı ne akıl ve ne de nakil ile hakikatin bilgisine ulaşmaları mümkün olmayan kimselerdir. Bunlar hayvan tabiatlıdır.³⁹

Son yıllarda bellek ve zekâ alanında yapılan çağdaş araştırmaların neticesi, duygusal beynin akılcı beyinden çok daha önce varolduğunu ortaya çıkarmıştır. Duygusal zekâ, IQ'dan daha öndedir. Örneğin, entelektüel potansiyellerine rağmen çocuklarda akademik başarısızlık, alkolizm ve suç işleme gibi sorunlar açısından yüksek risk grubundadır. Bunun nedeni zekâlardaki bir eksiklik değil, duygusal yaşamlarını kontrol etme yeteneklerinin bozulmuş olmasıdır. O halde insan hayatında sadece IQ değil, duygusal zekâ da önemlidir.⁴⁰ Nitekim yukarıda da vurguladığımız gibi *İmâm-ı Mâtürîdî*, bilgi elde etme yöntemleri arasında geçen duyuları 'iyân ve havâs şeklinde ikiye ayırma gereği duymuştur. 'İyân, hem organik gözü hem de manevî gözü içine alır.⁴¹ Bunun manası, duyu ve duygu ilişkisi birlikte iş yapar. Her iki kanaldan gelen bilgi malzemesi akılda sistematik bir bilgi haline dönüştürülür. O halde kelamî anlamda, işlevsel olarak akıl ve zekâ farklıdır. Zekâ fiziksel, akıl hem fiziksel hem de metafiziksel bir boyuta sahiptir. Akıl-zekâ ikilisinin birlikte yaptığı işlerden mükemmeliyet derecesinde erdemler zuhûr eder.

Akıl ve zekâ alanında çalışmalar yapan bazı bilim adamları ise, meseleye nörolojik açıdan yaklaşarak, aklın, daha doğrusu zekânın yerinin beyin olduğunu iddia ederler. Meseleye Mâtürîdîler gibi yaklaşan bilim adamları ise, aklın beyinle irtibatını zihinsel etkinliklerle açıklama yoluna gitmişlerdir.⁴² Çünkü, zihinsel etkinliklerin kaybolması ya beyinsiz doğma ya da beynin herhangi bir şekilde hasar görmesiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla beyin; görme ve işitme gibi duygusal algıların; duygulanma, düşünme, bellekte tutma, istemli hareketlerde bulunma gibi en karmaşık eylemlerin ve bilinç ile kişiliği meydana getiren yetilerin merkezidir. Bu çeşit yetiler beyin yüzeyinde belli bölgelerde toplanmıştır. Beyin yarım kürelerinin bir arızaya uğraması, zekayı, belleği, düşünerek ve istemli olarak davranma gücünü yok edebilir.⁴³ İşlevsel bir bellek, kaydetme, depolama ve bulup getirme gibi özelliklere sahiptir.

³⁸ Descartes, R., *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. M. Karasan), İstanbul 1967, s. 4, 30, 48.

³⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100, 182-185.

⁴⁰ Goleman, Daniel, *Duygusal Zeka*, (çev. B. Seçkin Yüksel), İstanbul 1996, s. 44-45.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 24, 175, 310.

⁴² Bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77; Oleron, Pierre, *Zekâ*, (çev. Ela Güngören), İstanbul 1986, s. 60.

⁴³ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1983, s. 34.

Depresyon, yaşlanma, devamlı gerginlikler, bazı nörolojik hastalıklar, yoğun korku, ağır fiziksel travmalar, saldırıya uğrama, soğuk suya batırılma ve yoğun cinsel aktive gibi hususlar, geçici bir süre hâfıza kaybına neden olabilir.⁴⁴ Bu tür nörolojik sonuçlardan hareket edenler ve akli, sadece zihnî düzeye indirgeyenler, onun bedendeki yerini de beyin olarak tanımlamışlardır. Ama, insanlar sadece beyinlerinin işleviyle değil, duygularının da etkisiyle kararlar verir. Dolayısıyla, duyguların yoğunluk merkezinin kalb olduğunu gözardı etmemek gerekir.

Nörolojik anlamda zekanın beyinle ilişkisi konusunda hiç kimsenin bir şüphesi yoktur. Ama, akli, sadece zihne indirgemek ne denli doğru bir çözüm ve nesnel bir yargı olabilir? Müttekellim düşünürler arasında her ne kadar akla insan bedeninde alan (mekan) açma konusunda farklı anlayışlar varsa da, hepsi bir noktada buluşmaktadırlar. Şöyle ki, “aklın yeri beyindir” diyenler, akıl ışığını kalpte gösterir; “aklın yeri kalptir” diyenler, akıl ışığını beyinde gösterir, demektirler. Bu görüş Kur’an’ın akıl anlayışını yansıtır: “*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de kör olur.*”⁴⁵ İslam’da akıl-kalp ayrımı yoktur ve aklın merkezi kalptir; ne akıl kalpten bağımsızdır ve ne de kalp akıldan bağımsızdır. Akıl ve kalp arasında epistemolojik anlamda bir ilişki ağı mevcuttur. Bundan dolayı bazı İslam düşünürleri, akıl, zihin ve nefis arasındaki ayrılığı izâfi olarak görmüşler, aslında bu üçlünün lafız bakımından ifadede bir farklılığının olduğunu, anlam bakımından bir ayrılığın olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bunlar, eşyanın hakikatini kavramada herbiri bir müdrake oldukları için akıl; davranışları, eylemleri yönlendirme bakımından beden üzerinde tasarrufta buldukları için nefis; idrâke, algılama gücüne elverişli oldukları için zihin diye adlandırılmışlardır.⁴⁶ Akıl ve zekâ arasındaki ilişkiyi ve her iki değerini yerini *Elmalı’lı M. Hamdi Yazır’ın*⁴⁷ (ö.1877/1942) uzlaştırmaya dayalı ifadesiyle söylemek gerekirse; aklın yeri kalp olup, akıl ışığını beyinde gösterir. İnsan bu ışıkla, duyu organlarıyla algılayamadığı şeyleri kavrar. İlliyyet kanunu gereği, eşya arasında sebep-sonuç ilişkileri kurarak akla işlevsel bir anlam ve görev yükler. “*Akıl için yol birdir*” fehvâsınca, önemli olan aklın sınıflandırılması değil, işlevsel düzlemde akla işlerlik kazandırmadır. İşte asıl aklın değeri ve fonksiyonu, böyle bir zihni yapıda ortaya çıkar. Müttekellimlerin işaret ettiği gibi akıl, sadece Allah’ı bilmede değil, her çeşit haberi anlamada da çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple Mâtürîdî müttekellimlerin akıl-nakil arasında nasıl bir ilişki kurdukları bizim için büyük önem taşımaktadır. Şimdi de üzerinde duracağımız bu konu, onların pratik alanda özellikle nasları anlamada akli nasıl kullandıklarının ipuçlarını verecektir.

IV. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

İslam düşünce tarihinde vahiy karşısında aklın konumu, öteden beri zihinleri meşgul eden bir sorun olmuştur. Bu sorunsal; sem’ ve akıl, nakil ve akıl, haber ve akıl gibi çeşitli şekiller ve hadis karşısında re’y, nas karşısında kıyâs, te’vil karşısında zâhiri

⁴⁴ Yalıtıkaya, Korkut, “*Bellek Bozuklukları*”, Bilim ve Teknik, sy. 389, (Nisan-2000), s. 44.

⁴⁵ el-Hacc 22/46.

⁴⁶ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 197; Ebu’l-Bekâ, Eyyüp b. Musa el-Kufevî, *Külliyât*, Beyrut 1992, s. 618.

⁴⁷ Elmalı’lı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, I, 566.

anlayış, beyân karşısında burhân, irfân karşısında nazar gibi birbirine aykırı isimler almıştır. Müslüman bilginler, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin tanımlarında fikhî, akîdevî ve kelâmî eğilimlere göre farklılaşmıştır. İslam Dünyasında Batı medeniyeti ve kültürünün etkisiyle İslam düşüncesi tarihi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi üzerine tartışmalar daha çok artmıştır. Batı tarihi tecrübesinde akıl ve vahiy alanındaki parçalanma sorunu daha tehlikeli ve daha büyük tesir edici bir problem yaratmıştır. Günümüz İslam dünyasının düşünce haritası konularında zihinsel çaba içerisine giren bir kimse, büyük fikrî bölünmelerin kırılma noktalarını çok iyi kavrar. Bu fikrî ayrılığı, vahiy-akıl arasındaki ilişki sorununa götürmek mümkündür. Zira, vahiy-akıl ilişkisi alanında ortaya çıkan durum; *çatışma (teâruz)* ve *yeterlilik problematiği* gibi iki sorunu yansıtmaktadır.⁴⁸ Bir başka ifade ile, “bilginin kaynağı vahiydir” diyen katı muhafazakar âlimlerin ortaya çıkardığı yeterlilik sorunsalı ile yenileşmeci bir çizgi izleyen âlimlerin fert ve toplumun doğru yolu bulması, değerler inşâ etmek ve yeni bakış açılarının ortaya konmasında akli yeterli görmede ısrar etmeleri akıl-vahiy çatışmasına sebep olmuştur. Halbuki akıl ve vahiy Allah’ın iki âyetidir. Meseleye bu açıdan bakarsak, hakikatte bir çatışma sözkonusu olmaması gerekir. O halde çatışmanın müsebbibi, insandır. Geleneğimizde taraflardan birisini kelâmî eğilim, diğerini de haşvî eğilim oluşturmaktadır. O halde bu çatışmayı, işte bu iki taraf arasında meydana gelen fikrî çatışma şeklinde özetlemek mümkündür.⁴⁹

İmâm Mâtürîdî, dinî bilginin kaynağı olarak akli ve nakli kabul eder.⁵⁰ Mâtürîdî, sem’ kapsamında içerisinde hem Kur’an’ı, hem semavi kitapları ve hem de sünneti sayar.⁵¹ Filozofların “küçük âlem” adını verdikleri insan, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan ve tabiatı birbirine aykırı olanları birbirinden ayırma melekesine sahip olan aklın yardımıyla, nakle ihtiyaç duymaksızın dış dünyadan hareketle Allah’ı bilebilir. Çünkü, Allah’ın birliğine vâkıf olmanın, O’na ve O’nun elçilerine iman etmenin yolu, aklî içtihat ve akıl yürütmeden geçer.⁵² Mâtürîdîlere göre insan, mücerret akıl ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını kavrar. Allah’a iman etmek, naklen değil aklen vâciptir.⁵³ İşte, Allah’ın varlığını duyu ve ma’kûlatla kavramada akıl asıl, nakil ise, fer’dir.

Mâtürîdî, “şâhid”in “gâibe” delil getirilmesinde Mu’tezile yönteminin asıl ve fer’ hakkındaki iddiasının tersinin doğru olduğunu savunur. Kadim ve kîdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer’ kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde varolduğu için aslolan gâibtir⁵⁴ diyen müellif, bu ifadesiyle açıkça, duyu-ötesinin, fer’ olan olgular âlemine asıl teşkil ettiğini vurgular.

Mâtürîdî kelam sisteminde akıl elbette üstün bir yere sahiptir, ama, akıl muhtaç olduğumuz her şeyin bilgisini veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Örneğin insan akli; arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi dış ve iç faktörler tarafından bulandırılır ve etkilenir. Sonuçta da kendi alanında olan şeylerin bile gerçek

⁴⁸ Bkz. Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s.380.

⁴⁹ Bkz. Sâfî, Lui, “*el-Vahyü ve'l-Aklu Bahsun fî İşkâliyeti Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*”, *İslâmiyyât el-Ma'rife*, c. III, sy. 11, Selangor (Malaysia) 1998, s. 49-50.

⁵⁰ Mâtürîdî, *K. er-Tevhîd*, s. 4.

⁵¹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 8, 44, 222,

⁵² Mâtürîdî, a.g.e., s. 5, 287.

⁵³ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 207-209.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 28.

bilgisini vermekte başarısız kalır. Çünkü akıl, nesnelere genel ve tümel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Aklın tümel olarak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak ve özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı aklı dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı rehber ihtiyacı vardır ki, bu da İmam Mâtürîdî'ye göre, peygamberlere indirilen "vahiy"dir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahi hidayet gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.⁵⁵ Zira aklın salt yaptırım gücü yoktur. Bu sebeple akıl, peygamberlerin getirdiği vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Akıl, dinden önce, yalanın yasaklanması gibi bazı yargıları düşünce yoluyla algılayabilir. Ancak çoğu hükümleri bilemez.⁵⁶ Akıl, sınırları belirlenmiş bir varlık olduğu için belirlenmiş olan sınırı aşamaz. Bu sebeple, dinde tafsilat, peygambere aittir.⁵⁷ Örneğin, akıl, ibadetlerin keyfiyetini, miktarını bilemez ve âhîret ahvâlini açıklamak hususunda yeterli değildir. Ayrıca çeşitli hâdiseler için şer'î hükümler tesis edemez. Bütün bunlar için nakle, yani, nübüvvetin rehberliğine ihtiyaç duyar.⁵⁸ Dinde emir, nehiy, va'd, va'id, mubah, haram ve duyu-ötesi alanla ilgili konular, ancak nakil ile bilinir.⁵⁹ Akıl, düşünce açıklamak için bir âlet ve olağan bir sebeptir, tek başına hüküm ortaya koyan değildir.⁶⁰ O halde Mâtürîdîlere göre dini yükümlülüğün temeli akıl değil, nakildir. Dolayısıyla, dinin hükümlerini belirlemede nakil asıl, akıl ise fer'dir.

Mâtürîdîlere göre Allah, insanları, denemek için yaratmıştır. Bundan dolayı onlara övülen ve yerilen fiilleri ayırtma gücü vermiştir. Onlar doğalarına yerleştirilen bu temyiz gücü (tab') sayesinde kendilerine faydalı olan şeylere meyleder ve zararlı olan şeylerden de kaçınırlar. Hatta tabiatlarının meylettirdiği birçok şeyin sonuçları itibarıyla kötü olduğunu bilirler.⁶¹ İmam Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin görüşüyle paralellik arzeder. Mu'tezilî anlayışta bu görüş şöyle ifade edilir. "Biz doğrudan hissedilen olguları kavradığımız gibi, fiillerin güzel ve çirkin olanını da kavrarız".⁶² O halde husun ve kubhun bilinmesinde yegâne asıl, akıl, fer' ise nakildir. Çünkü Mâtürîdî anlayışta akıl asıl olarak, eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği kavrama yetisine sahiptir.⁶³ Akıl fiillerin asli nitelikleri yönüyle güzel ve çirkin olduklarını tespit edebilir. Meselâ, nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliğini, zulmün ve yalanın çirkinliğini dinden önce de idrak etmesi gibi. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları itibarıyla de güzel ve çirkin olarak değerlendirebilir. Zeyd'in ölümünün dostlarına göre acı ve kötü, düşmanlarına göre iyi ve güzel oluşu gibi.⁶⁴ Bu noktalarda Mâtürîdîler ve

⁵⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s. 92-95; Krş. Eyyub Ali, A.K.M., "Mâtürîdîlik", (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul 1990, I, 299-300; Krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77.

⁵⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn, *el-Müsâyer*, İstanbul 1979, s. 158-159.

⁵⁷ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 80.

⁵⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 92.

⁵⁹ Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 116, 183.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, s.155.

⁶¹ Mâtürîdî, a.g.e., s.221.

⁶² Krs. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, (tahk. M. Ali en-Neccâr-A. En-Neccâr), Kahire 1965, VI/1, 18.

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, s.35; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s.75-76; Seyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s.31.

⁶⁴ Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s.218; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, s.151.

Mu'tezile arasında bir çelişki yoktur. Onlar arasında asıl tartışma mahalli, ilahi hükümle bildirilen güzel ve çirkinin tek başına akıl tarafından kavranılıp kavranılmayacağı noktasındadır. Mu'tezile'ye göre bu anlamdaki iyi ve kötünün kriteri, asıl konumundaki akıldır. Akıl bir şeyin çirkin olduğunu kavradığında onu yasaklayan ilahi hükümle, onu işleminin cezası gerektireceğini, yine nimet verene şükretmeyi terketmenin çirkinliği gerektirmesi şeklinde fiilin güzelliğini kavradığında Allah'ın onu gerekli kılan hükmüyle onu işlediğinde sevabı, terk ettiğinde de cezaya çarptırılacağını bilir.⁶⁵ Yani, akıl Allah'ın yasaklamasından ve emrinden önce fiilin güzel ve çirkinliğini bilir. O, vahiyle sadece, hakkında ilahi emir bulunan güzel fiili işlediğinde sevaba, güzel fiili işlemeyi terk ettiğinde cezaya çarptırılacağını kavrar. Çünkü onlara göre fiiller kendi doğalarında güzel ve çirkin ya da kendisinde bulunan bir nitelikten dolayı güzel ve çirkindirler.⁶⁶ Mâtürîdîler, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu bildiren âyetler⁶⁷ karşısında akla, "*hakem*" ve asıl vasfını vermekten kaçınarak, aklın güzel ve çirkin anlamada, sadece fer' bağlamında bir kâşif, idrâk melekesi ve vasıtası olduğunu söylemişlerdir. Akıl, hiçbir zaman iyiyi ve güzeli gerekli kılan, çirkin ve kötüden yasaklayan değildir. Akıl bu noktalarda fer' durumundadır. Bu yetki salt, asıl konumunda olan sem'e aittir.⁶⁸

Mâtürîdîler '*sem'ıyyât*' bahislerinde nakli asıl, akli ise fer' kabul ederler. Örneğin, kabir suali ve azabı hakkında nakil asıl, akıl ise, fer' kabul edilerek, kabir suali ve azabının hak olduğu yorumuna gidilir. Aynı metot amellerin miktarlarını tespitinde bir ölçü olan '*mîzan*' konusunda da uygulanır. Akıl onun keyfiyetini bilemez denilerek, nakil asıl, akıl ise fer' kabul edilir. Sırat ise, hissi yoruma tabi tutularak, akıl asıl, sem' ise fer' hükmünde görülür.⁶⁹ Mâtürîdî kelimelerinde asıl ve fer' alanına giren konular mütekelimlerin yöntemlerine göre bazı değişiklikler geçirmektedir.

Mâtürîdî mütekelimler akılla nakil arasında esaslı bir denge kurabilmişler; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zarûretine inanmakla kalmamışlar ve dine muhalif olmayan noktalarda aklın hükmünü esas kabul etmişlerdir.⁷⁰ Söylemek gerekirse, bu kelimelerinde akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurulmuştur. Çünkü ne akıl vahye ihtiyaç duymadan tek başına varlığını sürdürebilecek durumdadır, ne de akıl olmadan vahyin bir önemi vardır. Başka bir deyişle Mâtürîdîlik, vahiy konusunda aklın hiçbir yerinin bulunmadığını iddia ederek bir *fideizm* ve aklî pasifliğe gitmediği gibi, aklın peygambere ve onun mesajına ihtiyacı bulunmadığını; vahyin öğrettiklerini aklın zaten bildiğini iddia ederek bir *dinî sübjektivizm* de gitmemiştir. Bilâkis onlar, aklın, tek başına ancak Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber aracılığıyla bildirilecek olan vahye bir zemin hazırlığı bağlamında Peygamberi ve mesajını kabul ettirecek deliller sağlayıp, vahyedilen hakikatlere derin bir nüfûz ve onların savunulması için bir âlet olduğu kanaatinde idirler.⁷¹

⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s.152.

⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, a.g.e. , s.152

⁶⁷ Bkz. el-En'âm, 6/57, 63; Yusuf, 12/40, 60.

⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., s.154; Krs. İzmirî, Muhammed b.Veli b. Rasûl, *Hâsiye Ale'l-Mir'ât*, İstanbul 1930, I, 278.

⁶⁹ Bkz. Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 91-92.

⁷⁰ Krş. Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990, s. 77.

⁷¹ Bkz. Mâtürîdî, *K. et-Tevhid*, s. 116, 183, 222-23; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 136-37.

SONUÇ

Netice olarak Mâtürîdî kelam sisteminde akıl, bilginin kendisi değil, bilgiyi oluşturu ve üretici bir güçtür. Bir başka ifade ile akıl, maddeden soyutlanmış, ama madde ile ilişkisi olan bir özelliğe sahiptir. Fizik ve metafizik alanda bilgi üretmede bir araç olan akıl, hiçbir zaman ilâhî kökenden koparılmamıştır. Bu nedenle akıl, kalbi, kalp de aklı içerir bir pozisyona sahiptir. Dolayısıyla hem beyin ve hem de kalp koordinatları arasında güçlü bir denge oluşturan akıl; bir yönüyle idrâk ve temyiz kabiliyeti gibi bir işlevi yerine getirirken, öte yandan da ahlâkî manada değer hükmü belirten bir niteliğe sahiptir.

Akıl, evrenseller düzeyinde Allah'ı, nübüvvetin gerekliliği, ahlaki hükümler vb. gibi bilgileri tek başına elde edebilir. Somut gerçekler hakkında özelleşmiş, ayrıntılı bilgi, ancak, peygamberler ve onların getirdiği *vahiy* bilgisiyle kazanılır. Düşünen ve aklını kullanan kişiyi körü körüne bir otoriteye itaatın üstüne çıkaran Allah bilgisi, her bir Müslüman'a farz olan bir görevdir. Akletme faaliyetinin bilgi halini alabilmesi için, sahih bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Akıl yürütme, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirildiği zaman, sonuç itibarıyla doğru bilgi üretilebilir. İmâm-ı Mâtürîdî ve takipçileri, doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhî bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgi ve aklı kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantıkî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlîd) sonucu elde edilebilir; aksine, Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ulaşılır.

FAHRUDDİN RÂZÎ'NİN SÜNNÎ EŞ'ARÎ KELÂMINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Veysel KAYA*

FAKHR AL-DIN AL RAZI'S CRITIQUES UPON THE SUNNITE ASH'ARITE KALAM

Fakhr al-Din al-Razi is known in the Kalam history as the person who combined the philosophy with Kalam. In fact, he discussed some issues of the Islamic theology depending on the methaphysics of being (*wujud*) and contingency (*imkan*) which was derived from Ibn Sina. This attitude essentially influenced Ahl al-Sunna Kalam after him. In doing so, he didn't hesitate to criticize his predecessors in many issues in the both methodological and practical matters. This article is dealt with the critiques of Fakhr al-Din al-Razi upon the Ash'arite Kalam, to which he himself adhered, on methodological issues as well as on some matters such as the proof of creation, the visibility of God and God's admissibility of the temporal beings.

GİRİŞ

Hicret'in I. asrının sonlarında Mu'tezile ile başlayan ve süren kelâm geleneği içerisinde III./IX. asırda Küllâbiyye ile Sünnî kelâm ortaya çıktı. IV./X. asırda ise Eş'arî ve Mâturîdî Sünnî kelâm okulları sahnedeki yerlerini aldılar. V./ XI. asra gelindiğinde Eş'arî ekolünde Bâkîllânî (403/1013), Ebû İshak İsferyânî (418/1027), Abdulkâhîr Bağdâdî (429/1037), Cüveynî (478/1085) gibi, Mâturîdî ekolünde ise Pezdevî (493/1099) ve Ebü'l-Muîn Neseî (508/1115) gibi mezhep içerisinde sistematik eserler vücuda getiren büyük simalar yetişti. Diğer yandan aynı zaman dilimi içerisinde Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî (415/1025) Mu'tezile'nin, inkıraz döneminin arefesindeki son büyük temsilcisiydi.

Gazzâlî'ye (505/1111) kadar Eş'arî kelâmının, muhalifleri olan Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koyduğu konular ve kavramlara odaklandığı görülmüştür. Bu durumda temel tartışma konuları, zât, cevher-araz, cisim gibi somut; hudûs-kıdem, teşbih, hilâfeyn ve misleyn gibi soyut kavramlar etrafında döner.¹ Bu dönemin başlıca istidlâl metotları, görünür alemde hareketle bir takım ortak illetler tesbit ederek görünmeyen âleme ilişkin hükümler çıkarma anlamına gelen "gâibi şâhîde kıyas", delilin geçersizliği ile medlûlun de geçersiz olacağını ifade eden "in'ikâs-ı edille" ve bir hükmün aslına illet olabilecek hususları alıp, diğerlerini dışarıda bırakmak şeklinde tanımlanabilecek "sebr ve taksîm"dir.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. vkaya03@hotmail.com

¹ bk. Hârezmî, Muhammed b. Ahmed el-Kâtib, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kâhire 1981, s. 17.

Kelâm alanında sistematik eserlerin verildiği bu asırda felsefe cihetinde Fârâbî'den (339/950) tevârüs ettiği birikimle özellikle imkân, vücûb ve imtinâ kavramlarını merkeze alarak kendine özgü bir metafizik/ilâhiyyât sistem kuran İbn Sînâ (428/1037), meşşâî ve işrâkî eğilimli Müslüman filozofların felsefî sistemlerine büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Bunun yanında söz konusu metafizik geleneği, Gazzâlî'den sonra mantıkî ve ontolojik prensiplerden ibaret temel felsefî ilkelerin (mebâdi) kelâm sahasına girmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla İbn Sina, felsefe alanında olduğu kadar kelâm alanında da belirleyici bir konuma sahiptir.

İşte İbn Sînâ'dan sonraki yüzyılın Eş'arî kelâmcısı Fahrüddin Râzî (606/1209) kendinden önceki bu felsefî ve kelâmî geleneği iyice hazmetmiş bir kişi olarak Sünnî Eş'arî kelâm içerisinde bu iki mirasın mezcedilip kelâmın yararına olacak şekilde tesis edilmesine öncülük etmiştir. O, Gazzâlî'nin mantık ilmine karşı sergilediği olumlu tavırdan hareket ederek kurduğu kelâm sistemini mantıkî esaslar ve kurallar üzerine oturtmaya çabalamıştır. Öte yandan felsefede “*el-cihâtu's-selâse*” (üç kip) olarak da bilinen, yukarıda bahsettiğimiz İbn Sînâ felsefesinin dayanaklarını oluşturan vücûb, imkân ve imtinâ kavramlarını temele alarak modalite mantığını kuvvetle icrâ etmiştir.²

Fahrüddin Râzî'nin gözlerden kaçan en önemli özelliği, bilhassa son dönem eserlerinde mensup olduğu Eş'arî kelâm geleneğine ciddî eleştiriler yöneltmesidir. Onun bu tavrı son eserlerinden olan *el-Metâlibu'l-Âliye*'de görülmektedir. Bu nedenle makale içerisindeki konular bu eser temel alınarak işlenmiştir. Öbür taraftan ilim hayatının erken dönemlerindeki bazı görüşlerini son dönem eserlerinde terk etmesi ve hattâ aksini benimsemesi³, onun, bazı yazarların belirttiği gibi Eş'arîliği şiddetle savunan⁴ bir kelâmcı olmadığını göstermektedir.

Râzî'nin ilk başta kendi zamanına kadar gelen Ehl-i Sünnet kelâmının kullandığı temel metotları tenkit etmesi, onun sadece kelâmın ferî meselelerinde farklı görüşlere sahip bir muhalif olarak kalmadığını, aksine Sünnî kelâmın metodolojisinin içine düştüğü çelişkileri o dönemin felsefî ve kelâmî birikimi muvacehesinde tespit ederek kendi zamanı için bir nevi “yeni bir ilm-i kelâm” tesis etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır.⁵ Bu metodik eleştirilerin yanında yön (*cihet*) ve uzam (*hayyiz*)⁶, Allah'ın

² Râzî'nin bu metodunu İbn Sînâ'nın felsefesiyle karşılaştırarak inceleyen bir çalışma için bk. Kafrawî, Shalahudin, *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology-Study of Ibn Sînâ's al-İshârât and Fakhr al-Dîn al-Râzî's Muhassal* (Basılmamış Doktora Tezi), Binghamton University, New York 2004.

³ Buna tekvîn sıfatı ve rü'yettullah hakkındaki görüşleri örnek gösterilebilir.

⁴ İzmirli İsmail Hakkî, *İslâm'da Felsefe Akımları* (nşr. Ahmet Özalp), İstanbul 1995, s. 384.

⁵ Râzî henüz basılmamış; fakat büyük önemi haiz olan *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*'ünde kelâmcıların kullandığı metotlardan şu dört tanesinin zayıf olduğunu belirtmektedir:

1. “Hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir” (ما لا دليل عليه يجب نفيه): İnkâs-ı edille olarak bilinen ve “delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirir” şeklinde ifade edilen bu metot daha çok Bâkîllânî'nin ismiyle beraber anılmıştır. bk. Bâkîllânî, Ebû Bekr, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 31, 32. Râzî bu noktadaki görüşünü en açık şekilde sıfatların sayısı probleminde ortaya koymaktadır. O'na göre kelâmcılar sıfatları sekiz (hayat, ilim, kudret, irâde, sem, basar, kelâm, bekâ) sayısı sınırlı tutmuşlar ve “deliller sadece bu sıfatların var olduklarını göstermektedir. Delili olmayan şeyin nefyedilmesi gerektiğine göre bunlardan başka zât ile kâim sıfat yoktur” demişlerdir. Râzî ise aklın sabit olduğuna delâlet ettiği şeyin sâbit olduğuna hükmedebileceğimizi, fakat ne var ne de yok olduğuna delâlet ettiği şeylerde de tavakkuf edilmesi gerektiğini söyleyerek buna katılmadığını açıklamıştır. bk. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Beyrut 1987, III, 221 ve ayrıca III, 126.). Bunun yanında Râzî bir hususta delilin olmayışının medlûlün

bir mekanda olup olmaması meselesi⁷ ve aklın hüsün ve kubuhta hüküm sahibi olması (*tahsînu'l-'akl ve takbîhuh*)⁸ gibi bir çok meselede de seleflerini tenkit etmiştir.

Bu makale içerisinde Râzî'nin Sünnî Eş'arî kelâmına yönelttiği tenkitler arasında diğerlerinden daha fazla önemi haiz olduğu düşünülen üç konu seçilmiştir. Bunlar hudûs delili, Allah'ın havâdise mahal olması ve rü'yetullah konusunda ileri sürülen varlık delilidir.⁹

A) HUDÛS DELİLİ

Bilindiği gibi kelâmcılar, atom ve arazların geçiciliğinden hareketle oluşturdukları hudûs teorisi ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu teoriye göre atom

→ →

olmadığını göstermediğinin, başka bir ifadeyle bir şeyi bilmememizin o şeyin olmadığını asla göstermediğinin altını çizmiş ve bu anlayışını hulûl ve kulların fiilleri gibi bir çok hususta tabik etmiştir. bk. *Metâlib*, II, 103; III, 50. İcî ve Cürçânî de mütekaddimîn kelâmcıların bu görüşünü kabul etmekle zarûriyyât ve nazariyyâtın çökebileceğini, zira zarûrî ve nazarî olarak bilmediğimiz şeylerin var olmasının mümkün olduğunu dile getirerek Fahruddin Râzî'nin kanaatini desteklemektedirler. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kâhire 1907, II, 22, 23.

2. Câibi şâhîde kıyas etme (قياس الغائب على الشاهد): Râzî, Gazâlî öncesi Eş'ariyye ve Mu'tezile kelâmının temel metotlarından olan bu metotun kapsayıcı bir illet (*câmi'*) bulunmadığı taktirde, genel mânâda bâtil olduğunu belirtmiştir. (*Metâlib* II, 38, 53) Zâten ona göre Allah'ı tenzîh etmede esas, gâibi şâhîde kıyasın batıl olmasıdır. (a. e., II, 53). Öbür taraftan Râzî'nin bu metodu reddederken asıl üzerinde durduğu ontolojik ve epistemolojik kâide şudur: "Bir hükmün herhangi bir mâhiyet için geçerli olmasıyla, o hükmün benzerinin farklı bir mâhiyet için geçerli olması gerekmez." (a. e., III, 196). Zâten Allah bir takım sıfatlarıyla değil, zâtı (mâhiyeti) itibarıyla diğer mevcudlardan ayrı (*muhâlif*) olduğu için (Râzî'nin bu konudaki görüşü için bk. a. e., I, 313 vd. ; *Kitâbu'l-erba'în fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekka), Beyrut 2004, s. 95) burhânî bir akıl yürütme söz konusu olmadıkça gâibi şâhîde kıyas etmek pek de geçerli bir yol değildir. Râzî'nin kitabının bir yerinde bu metotla *el-burhânu'l-karî'*yi karşı karşıya koymasına dikkat çekmek gerekmektedir (*Metâlib* II, 38). Sem' ve basar sıfatları hakkında Eş'arîlerin kıyâsu'l-gâib ale's-şâhîdi kullanmalarına getirdiği tenkidler için bk. *Metâlib*, III, 193 vd. Şüphesiz günümüzde de çok atıf yapılan bir metot olarak gâibi şâhîde kıyas etme meselesi bu makalenin dışında ayrıntılı bir çalışmanın konusudur.

3. İlzâmlar (الزامات): İlzâm, muârinin görüşüne dayanarak ayrı bir illetle (*el-'illetu'l-fârîka*) kıyas yapmaktır. Cürçânî'nin Râzî'den aktardığına göre, Eş'arîlerin "Allah bir ilim ile âlimdir. Çünkü O'nun irâde ile mürid olduğu hususunda ittifak edilmiştir" ve kulların fiilleri bahsinde "kul yaratmaya kâdir olsa Allah gibi yeniden yaratmaya da güç yetirirdi" benzeri çıkarımlarda bulunmaları ilzâmâta örnektir. Bu yakın ifade etmemektedir; çünkü aslin hükmü taraflar arasında kabul edilmektedir. Yoksa bizzat kesin olduğu belli değildir. bk. Cürçânî, a.g.e., II, 33.

4. Yakîne Ulaşılmak İstenen Akli Hususlarda Naklî Delillere Sanılmak. Râzî'den sonra da özellikle İbn Teymiyye gibi selefler arasında çok eleştiri konusu olan, Râzî'nin naklî delillerin zan ifade ettiğine dair görüşleri için örneğin bk. Râzî, Fahruddin, *el-Mesâilu'l-hamsûn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut 1990, s. 39; a. mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih Duğaym), y.y. 1992, s. 36; *Kitâbu'l-erba'în*, s. 416.

Râzî'nin "zayıf delillerin tezyîfi" başlığı altında incelediği bu konular için bk. *Nihâyetu'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Ayasofya ktp., nr. 2376, vr. 8a vd. Cürçânî'nin bu dört zayıf metot konusunda Râzî'nin *Nihâyetu'l-'ukûl'*ünden yaptığı alıntılar için bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 35 vd.

⁶ Râzî, kelâmcıların "cihet ve hayyizin bizâtihî varlıklarının olmadığı, aksine akıl ve vehmin hayal ettiği şeyler oldukları" görüşüne karşı çıkmaktadır: *Metâlib*, II, 17.

⁷ a. e., IV,12. Burada Râzî, ne kendisi mütehayyiz olan, ne de mütehayyiz bir şeye hulûl eden varlığın sadece Allah olduğu yakînî delillerle sabit olmakla beraber, mümkünler arasında böyle bir varlığın olup olmadığı konusuna gelince, Hükemâ'nın böyle bir varlığı ispat ettiklerini ama kelâmcıların reddettiklerini, fakat bunu reddetmeleri için ellerinde herhangi bir delilin bulunmadığını, hudûs delilinin ise (bu makalenin ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi) yine yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

⁸ Eş'arîler'i bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerine vakıf olmamakla suçlar. *Metâlib*, III, 338 vd.

⁹ Râzî, Mâtürîdî kelâmcılar ile yaptığı tartışmaları ise *Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr* adlı müstakil bir eserde ele almıştır (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1967.

arazdan bağımsız (*hâli*) olamadığı gibi, araz da iki zamanda varlığını sürdürememektedir. Dolayısıyla araz iki zaman diliminde kalıcı olamadığı için geçici olmakta, atom ise geçici olan araza mahal olmakla aynı kategoriye dahil olmaktadır. Bu da geçici olanın kalıcı (kadîm ve bâkî) ve yaratılmamış bir varlığa ihtiyacı olduğu tezini akla getirmektedir.¹⁰ Ancak Fahrüddin Râzî'nin bu delil hakkındaki temel kanaati, tek başına hudûs delilinin, âlemi yoktan var eden, kendinden başka ezeli bir varlık bulunmayan, kadîm bir tanrıyı isbat etmede yetersiz kaldığıdır. Ona göre mütekellimlerin tamamına yakını sadece hudûs delilinin âlemin bir yaratıcısının olduğuna delil getirmede yeterli bulunduğu hususunda söz birliği etmişler ve fakat hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğunu bilmenin zarûrî bir bilgi mi yoksa istidlâlî bir bilgi mi olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (319/931) ve Müslümanlar'dan büyük bir kesim, hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyacağı bilgisinin zarûrî (zorunlu) bir bilgi olduğunu kabul etmişler; yine Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ve onların görüşlerini destekleyenler ise söz konusu ilmin aklın herhangi bir çıkarıma başvurmadan elde ettiği, zarûrî bir bilgi değil de istidlâl yoluyla elde ettiği kesbî, ama yine kesin (*yakîni*) bir bilgi olduğunu savunmuşlardır.¹¹

Râzî'nin de ifade ettiği gibi, hudûs delili kelâmcılar tarafından basit ve dolaysız bir mantık örgüsüyle ortaya konmaktadır. Buna göre, akıl sahibi olan herkes bir bina gördüğü zaman bu binanın bir yapıcısı olduğuna, bir ses işittiği zaman bu sesi çıkaran bir insan veya başka herhangi bir varlığın olduğuna hükmeder. Yani insan aklı, önünde hâdis bir durum veya şey gözlemediği zaman, durmaksızın ve düşünmeksizin ona sebep ve illet aramakta, doğrudan bu hâdisin bir muhdisi olduğu sonucuna varmaktadır. Hatta bu idrâk insan aklının aslî bir fitratı olup, çocuklarda ve hayvanlarda bile mevcuttur. Bu ise hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğu bilgisinin bedihî (apaçık) bilgilerin en kuvvetlisi olduğunu göstermektedir.¹²

İşte Râzî bu noktada insan akıl ve fitratının böyle bir idrâk ve çıkarıma doğuştan gelen temayülünün, kelâmcıların Allah'ın varlığını isbât etmedeki işlerini çok kolaylaştıracağını kesinlikle kabul etmemekte, aksine insan fitratının bu konudaki hükümlerinin bir takım mahzurları da beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir.

Şöyle ki Râzî'ye göre insan aklı fitrî/bedihî/zarûrî olarak her hâdisin bir muhdisi ve yaratıcısı olduğuna hükmetmekle birlikte, aynı kesinlikle hâdis olan bir şeyin hiç yoktan (*min lâ şey'*) değil, bir maddeden ve belirli bir zaman içerisinde yaratıldığına da hükmetmektedir. Yani akıl bu iki yargıdan birisini ne ölçüde doğru kabul ediyorsa, diğerini de aynı ölçüde doğru ve geçerli kabul etmek zorundadır. Eğer bir binanın mutlaka bir yapıcısı olduğu kanaatine varılıyorsa, o bina var olmadan önce kendisinden yapılacağı bir maddenin ve içerisinde bulunacağı bir zamanın da olması gerektiği aynı kuvvetle sonuç olarak çıkarılmalıdır. Kelâmcılar, hâdisin bir yaratıcıya olan

¹⁰ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 41 vd. ; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâri'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Esad Temim), Beyrut 1996, s. 39 vd.; Mankdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn *et-Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1996, s. 93 vd.; Karadaş, Çağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 37-61; İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden 2002, s. 32 vd.

¹¹ *Metâlib*, I, 207. Bk. Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 167.

¹² *Metâlib*, I, 74, 207.

ihtiyacının zaman ve maddeye olan ihtiyacından daha kuvvetli olduğunu savunmaya ve bu ikisinin arasında bir ayırma gitmeye çalışmaktadırlar. Muhdise olan ihtiyaçtaki hükmü, madde ve zamana ihtiyaç hususunda işletmemekle kelâmcılar büyük bir çelişki içerisinde düşmüşlerdir.¹³ Râzî, Eş'arîler'in de içinde bulunduğu kelâmcıların bu tavrına şiddetle karşı çıkar ve "Cedeli ve inatçıların sözleri ise muteber değildir. Onlar ihtiyaç duydukları zaman, bedîhiyyâtı inkâr etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir" der.¹⁴

Diğer yandan Râzî, hudûs delilinin kadîm olan bir tanrıyı isbat etmede de yetersiz kaldığını düşünmektedir. Kelâmcılar, cismânî olan âlemin hâdis olduğunu isbat ettikten sonra her hâdisin bir muhdisi olması gerektiği ve bu muhdisin de sonradan var olmuş olması halinde teselsül veya devrin gerekeceğini söylemişler, bu nedenle kadîm bir yaratıcının var olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Oysa ki Râzî'nin nazarında varlığı zorunlu olan bir tanrının başka bir varlık yaratması ve ona cisimleri yaratma kudretini bahşetmesi, dolayısıyla da bu cismânî âlemin yaratıcısının kadîm ve ezeli değil, mahlûk ve muhdes olması aklen câiz ve mümkündür.¹⁵ Yine aklen, vâcibu'l-vücûd olan ilâhın kendisi gibi varlığı zorunlu olmayan fakat ilim, kudret ve hikmet sıfatlarına sahip, kadîm bir varlık yaratması da mümkündür.¹⁶ Zaten apaçık bilgi, hâdis bir varlığın muhdisinin kadîm olacağına hükmedemez. İnsan aklının tabii temayülünü ifade eden "fitrat", hâdisi varlığa getirenin de hâdis olacağını kabul eder.¹⁷ Sonuç olarak denilebilir ki kelâmcıların hudûs delili "bu cismânî âlemin yaratıcısının kadîm, ezeli ve varlığı zorunlu bir tanrı olduğunu ortaya koymamaktadır".¹⁸

Râzî'nin düşüncesine göre temel sorun, kelâmcıların isbât-ı vâcibde "imkân" kavramı üzerinde odaklanmak yerine "hudûs" delilini kullanmada ısrar etmeleridir.¹⁹ Ona göre kadîm, ezeli ve vâcibu'l-vücûd bir yaratıcıyı isbat etmede yukarıda sözü edilen mahzurların ortaya çıkmaması için odak noktasına alınması gereken kavram "imkân"dır. Bu konu, İslâm kelâm terminolojisinde, bir müessire ihtiyaç duymanın illetinin ne olduğu (*'illetu'l-hâce ile'l-müessir*) problemiyle özdeşleşmiştir.

Râzî'ye göre sonradan var olan/var kılınan bir şeyin var edicisine olan ihtiyacı hâdis olması değil mümkün olması belirler. Yani, hâdis olduğu için değil; mümkün olduğu için bir müessir ve müreccihe ihtiyaç duyar.²⁰ Esasında Râzî'ye göre de hâdisin bir müessire ihtiyaç duyması zarûrî ve bedîhidir; fakat bu ihtiyacın illeti kesinlikle hudûsta aranmamalıdır. Çünkü hudûs, bir şeyin varlığının yokluğundan sonra olması, yokluğu ile öncelenmesidir. Bu "öncelenmiş olmak" (*mesbûkiyyet*) ise o şeyin bir sıfatıdır. Bir şeyin sıfatının sâbit olması ise mevsûfunun tahakkuk etmesine muhtaç-

¹³ a. e., I, 209.

¹⁴ a. e., a. yer.

¹⁵ a. e., I, 319. Nitekim Ebû Ali Cübbâî de hudûs delilinin bu noktasında bir eksiklik hissetmiş olacaktır ki bu delilin tam olarak işleyebilmesi için meşhur kıyasta "Âlem hâdistir; her hâdisin bir muhdisi vardır" önermelerinden sonra, neticeye ulaşmadan önce âlemin muhdisinin kendisi veya kendi içinden bir şey olamayacağını ayrı olarak ispat edilmesi gerektiğini savunmuş, böyle bir önerme olmaksızın delilin eksik kalacağını söylemiştir. Koloğlu, a.g.e., s. 168.

¹⁶ *Metâlib*, I, 320.

¹⁷ a. e., I, 207.

¹⁸ a. e., I, 321.

¹⁹ a. e., I, 84.

²⁰ a. e., I, 155. Ayrıca bk. Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992, s. 120.

tır. Bu taktirde bir şeyin hudûsunun, o şeyin varlığına ihtiyaç duyması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Eğer bu hatalı sonuç daha da ileriye götürülürse bir şeyin kendinden sonra gelmesi sonucu doğacaktır.²¹ Râzî bu ve buna benzer birçok delili *Kitâbu'l-erba'in*'inde zikrederek hudûsun ihtiyaç illeti olmayacağını isbata çalışır.²² Buna karşılık imkânın illet kabul edilmesi halinde ise tüm bu sorunlar ortadan kalkacaktır. Öyle ki imkân, vâcibu'l-vücûd ve kadîm olan bir varlığa ihtiyacı tam mânâsıyla gerçekleştiren tek kavramdır.²³ İmkân delilinde kendisine ulaşılan varlığı zorunlu kadîm varlığın aynı zamanda ebedî olması da kaçınılmazdır. Bu anlayış, "kıdemi sâbit olanın, yokluğu mümteni'dir" (ما ثبت قدمه امتنع عدمه)²⁴ şeklinde formüle edilen ontolojik hakikatin açılımıdır.

Râzî'nin bu imkân metafiziği aynı şekilde, kelâmcıların yukarıda belirtilen âlemin hudûsunu ispatta temel dayanakları olan cevher ve arazların hudûsu teorisinde farklı açılımlara yol açmaktadır. Bütün kelâmcıların genel kanaatinin aksine o, arazların bâkî olabileceklerini savunmuştur. Ona göre birinci zamanda varlığı mümkün kabul edilen arazın ikinci zamanda zâtî bir imtinâya intikal etmesi, herhangi bir şeyin zâtî yokluktan zâtî varlığa geçebilmesini de mümkün kılmaktadır. Genel kanının aksine bu durum, Râzî'ye göre bir müessire ihtiyacı ortadan kaldırmabilmektedir.²⁵ Fakat öte yandan arazlar mâhiyetlerinin bir gereği olarak mümkün oldukları için bir müessire ihtiyaçtan hâli kalamayacaklardır. Çünkü mümkünlerin bekâları halinde müessirden müstağnî kalamayacakları genel bir hükümdür.²⁶ Dolayısıyla cevher ve arazların bir yaratıcıyı gerektirdiği fikrinin temelden sarsılması söz konusu değildir.

Denilebilir ki Fahrüddîn Râzî isbât-ı vâcibde temel vurguyu imkân kavramı üzerine yönelterek kelâm âlimlerinin cevher, araz ve cisim gibi kavramlar etrafında yoğun bir tabiat felsefesine girişmelerini yerinde bulmayıp bir anlamda gereksiz görmekte, kelâmın ontolojik perspektifinin varolan (mevcûd) üzerine değil varlık (vücûd) üzerine odaklanarak bir çok problemin temelden ve "kısa yoldan" çözebilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu noktadan hareketle onun, Mu'tezilî mecrâda akan Sünnî kelâmın felsefî mecrâyâ yönelmesinde kavşak noktasında durduğunu tespit etmek gerekmektedir.

Şüphesiz Fahrüddîn Râzî'nin kelâmcıların aksine hudûs kavramı karşısına imkânı koymasında, İbn Sînâ'nın bu konudaki mütalâalarını temel aldığı gözden kaçmaz. Râzî ve sonrasındaki ehl-i sünnet kelâmcılarının "eş-Şeyhu'r-Re'is" diye andıkları İbn Sînâ, heyûlânın kıdemini inkâr eden Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların kabul ettikleri hudûs delilini reddetmek amacıyla, "fâil ve illete ancak bir şeyin hiç yoktan varlığa gelmesi için ihtiyaç olduğu" görüşünü eleştirir.²⁷ Ona göre, hudûsun varlığı zorunlu değildir. Dolayısıyla, onunla başka bir şeyin (tanrının) varlığı zorunlu hale gelemez. İbn Sînâ'nın varlık ve yokluk kavramlarından hareketle hudûsun ihtiyaç illeti olamayacağına dair değerlendirmelerini Râzî de benzer şekilde yapmaktadır.²⁸

²¹ Râzî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 42

²² bk. a. e., 41 vd.

²³ a. e., s. 42.

²⁴ bk. Bâkullânî, *Temhid*, 49; Râzî, *Metâlib*, I, 319, 324, 326, 327; III, 81, 159.

²⁵ Râzî, *Me'âlim*, s. 29.

²⁶ Tûsî, Nasîruddîn, *Telhîsu'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359, s. 121.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyyât (I-III)* (nşr. C. Anawati, Said Zâyid), ts. ve y.y., I, 260.

²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tab'iyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Mâcîd Fahri), Beyrut ts., s. 249

Burada belirtmek gerekir ki felâsifinin maddenin kıdemi görüşüne hiçbir zaman katılmayan Râzî'nin²⁹ bu tavrını, İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs deliline yönelttiği eleştirileri dikkate alarak Eş'arî kelâmını bir çıkmazdan kurtarmak istemesi şeklinde yorumlamak da mümkündür.³⁰ Râzî'nin yukarıda geçen değerlendirmelerinden imkâna hudûstan daha kapsayıcı ve ontolojik işlev açısından daha sağlam bir kavram olarak baktığı söylenebilir. Fakat farklı bir bakış açısıyla kelâmcıların sahip çıktığı zâtî hudûs mefhumunun da, imkân kavramının sağladığı bu genişliği sunduğunu ifade etmek mümkündür ve hudûsu reddetmek yerine ona böyle açılımlar sağlamanın Ehl-i Sünnet kelâmı açısından daha uygun olacağı söylenebilir.

B) ALLAH'IN HAVÂDİSE MAHAL OLMASI

Kelâmcılar, Allah'ın zâtının hâdis olan şeyleri kabulü ve onlara mahal teşkil etmesi görüşünü peşinen Kerrâmiyye mezhebine izâfet ederler.³¹ Fakat Râzî'ye göre "vâkıa" hiç de böyle değildir. O'na göre aslında kelâmî mezheplerin tamamına yakını kendilerini bu mezhepten müteberri görseler de, Allah'ın hâdis şeylere mahal olduğunu zımnen kabul etmektedirler. Râzî bu yelpazeyi başta Eş'arîler olmak üzere, Mu'tezile ve Felâsife'yi içine alacak şekilde genişletmekte ve neden onlara böyle bir görüşü atfettiğini şöyle izah etmektedir:

Mu'tezile'nin iki büyük siması Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî zâtullahta mürîdlik sıfatının "ortaya çıktığı"; hâdis sesleri işitme, hâdis renkleri görmesinin zâtında meydana geldiği görüşünde olmuşlardır.³² Her ne kadar hudûs yerine "teceddüd" lafzını kullansalar da bu, onları Râzî'nin söylediği durumun dışarısında bırakmayacaktır.³³ Râzî'nin Mu'tezile içerisinde özel bir yeri olduğunu düşündüğü³⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî zaten Allah'ın ilminin malumâtın değişmesiyle değiştiğini (*tağayyür*), bu ilimlerin ise Allah'ın zâtında ortaya çıktığını açıkça beyan etmiştir.³⁵

Felsefeciler, fikrî mezhepler arasında bu görüşten en uzak kimseler olsalar da³⁶ Allah'ın hâdis şeylere göre öncelik, beraberlik ve sonralık gibi "izâfet"leri zâtında barındırması sebebiyle ve söz konusu izâfetleri de aynlarda mevcut olan sıfatlar olarak kabul etmeleri dolayısıyla bir takım manâ ve sıfatların tanrının zâtında ortaya çıktığını kabullenmiş olmaktadır.³⁷

Kerrâmiyye'nin bu görüşünden kaçtıklarını söyleyen Eş'arîler'in ise bir takım fikirleri aslında onların da Allah'ın havâdise mahal olduğunu zımnen benimsediklerini göstermektedir. Şöyle ki Sünnî Eş'arî kelâmcıların nazarında Allah ezelden ebede kadar belirli bir cismi yaratmaya kâdirdir. Bu cismi yarattığı zaman ise onu yaratmaya kâdir oluşunun devam etmesi söz konusu değildir. Çünkü mevcûd olan bir şeyi icad

→ →

vd.; krş. *Metâlib*, I, 74 vd.

²⁹ bk. mesela a. e., I, 139.

³⁰ Bunu destekleyen ifadeler için bk. a. e., I, 326, 327.

³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 63;

³² *Metâlib*, II, 107. bk. Koloğlu, a.g.e., s. 189 vd.

³³ Râzî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 117.

³⁴ *Metâlib*, I, 87.

³⁵ a. e., II, 107.

³⁶ a. yer.

³⁷ a. e., a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 117.

etmek muhaldir. Muhâl makdûr olmadığına göre (امحال لا قدره عليه)³⁸ bu cismin yaratılışına Allah'ın kudretinin taalluku zâil ve fânî olmuş olur. Aynı şekilde ezelde Allah'ın Zeyd'den namaz kılmasını istemiş olması imkânsızdır. Zeyd var olunca da “şimdi” içerisinde Allah ondan namaz kılmasını istemiş olacaktır. Allah'ın bu talebi bir ilzâm olup, bu ilzâm önceden olmadığı halde sonradan meydana gelmiş, şu halde Allah'ın zâtında bir sıfatın ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Eş'arîler'in “sıfatlar değil, taalluk ve nisbetler hâdistir” şeklinde gelebilecek itirazlarına da Râzî “bu taalluk ve nisbetler nefsu'l-emirde var mıdır? Şayet yoksalar, Allah'ın şimdiki zamanda namaz kılmayı talep ettiğini inkar etmek gerekir. Eğer bu taallukât varlığa sahipler; o zaman Allah'ın zâtında bir sıfatın ortaya çıkması gerçeğinden kaçılmaz” şeklinde cevap verir.³⁹ Buna benzer deliller Allah'ın sem' ve basar sıfatları hususunda da getirilebilir.⁴⁰ Ayrıca Eş'arîler neshi kabul ederler ve onu “sâbit hükmün kaldırılması” veya “hükmün sona ermesi” şeklinde tanımlarlar. Her iki taktirde de bu, değişimin (*tağayyür*) vâki olduğunu itiraf etmektedir.⁴¹

Râzî bu değerlendirmelerinin, onun kelâmın temel meselelerinden olan sıfatlar ve taallukları konusuna olan bakışının çerçevesi içinde ele alınması gerektiğini ihsas ettirerek aynı konu içerisinde kendisine göre bir sıfat tasnifi yapar. Buna göre sıfatları genel olarak üç kısma ayırmak mümkündür:

1. İzâfetlerden bağımsız olan hakikî sıfatlar. Vücut⁴², hayat gibi

2. İzâfet ve nisbetlerle mevsuf (kendilerine izâfeler lâzım gelen⁴³) hakikî sıfatlar. Mesela “ilim, malûm ile taalluku olan bir sıfattır” diyen için ilim hakikî bir sıfattır; bu sıfatla malûm arasında da özel bir nisbet ve taalluk hâsıl olmuştur.

3. Sırf nisbet ve izâfet olan sıfatlar. Zeyd'in Amr'ın sağında olması vb.⁴⁴

Râzî sıfatları bu şekilde bir taksime tâbi tuttuktan sonra Allah için de olsa izâfî sıfatların hâdis olmasının kabullenilmesi gereken ve inkâr edilmesi mümkün olmayan bir şey olduğunun altını çizmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla gerek Eş'arîlerin gerekse diğer mezheplerin Allah'ın havâdise mahal olduğu fikrini kendileri için kabullenmek istememeleri boşuna bir uğraş olmaktadır. Bu sonuçtan da Râzî'nin bu manâda, kaçınılması imkânsız olan bir olgu olarak Allah'ın zâtının hâdis olaylara mahal olduğunu kabul etmekte herhangi bir mahzur görmediğini çıkarmak mümkündür.

Meselenin kaynağında izâfî sıfatlar probleminin bulunduğunu vurgulayan⁴⁶ Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinin başka bir yerinde sıfâtullahın taallukları hakkındaki kanaatlerini dile getirmektedir. Ona göre, örneğin ilim sıfatını ele alırsak, diğer Eş'arî kelâmcıları “zât”, “sıfat” ve “bu sıfatla malum arasındaki taalluk” şeklinde üç şey ispat ederlerken, esasında ortada üç değil iki şey vardır ve bunlar zât ile “âlimlik” (*âlimiyye*) diye isimlendirdiğimiz nisbettir. Bu nisbet ise zâtın kendisi değil,

³⁸ bk. *Metâlib*, III, 82, 83, 226, 311.

³⁹ a. e., I, 106, 107.

⁴⁰ bk. a. e., a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 118.

⁴¹ a.g.e., s. 117.

⁴² Râzî'nin vücûdu zâtan ayrı bir sıfat olarak gördüğünü belirtmek gerekir.

⁴³ a.g.e., s. 118.

⁴⁴ *Metâlib*, II, 108; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 118.

⁴⁵ *Metâlib*, a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, a. yer.

⁴⁶ *Metâlib*, II, 111

zâtan ayrı fakat zâtta mevcut bir manâdır.⁴⁷ Eş'arî kelâmcıların görüşlerinin aksine taalluklar, sıfatlar veya zâtta kâim manâlar ile muallel değıllerdir; zâtan ayrı ve zâtın kendisiyle muallel ontolojik durumlardır.⁴⁸ İşte Râzî'nin söz konusu bu nisbet ve taalluklara “zâtta ve zât ile muallel” olarak bakması, ilâhî bilgi, kudret ve irâdenin âlemle olan ilişkisi neticesinde Allah'ın zâtında zorunlu olarak hâdis şeylerin vuku bulması olgusunu beraberinde getirmektedir. Râzî böyle bir açılım getirmekle Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet kelâmına getirdiğı temel eleştirilerden de sıyrılmanın mümkün olduğunu tasrih etmektedir.⁴⁹

C) RÜ'YETULLAH'TA VARLIK DELİLİ (DELÎLU'L-VÜCÛD)

Allah'ın görülebilmesi (rü'yetullah) meselesi kelâmda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan bir husustur. Bilindiğı gibi Mu'tezile, kabul edilmesi durumunda doğacak sonuçlardan uzak kalmak için, oluşturduğu bir takım kriterlere binaen nassların zahirinin aksine öbür dünyada Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet ise Mutezile'nin bu görüşüyle hem nasslara karşı çıktığını hem de getirdiğı akli delillerin geçerli olmadığını isbata çalışmıştır. Ehl-i Sünnetin Mutezile'ye karşı birçok naklî delil kullandığı bilinmektedir. Akli delil olarak, hem Eş'arîlerin hem de Mâtürîdîler'in başvurduğu temel kanıt varlık delili (*delîlu'l-vücûd*) olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetullaha akli dayanak bulma hususunda “varlık” (*vücûd*) kavramına başvurmuşlar ve bu kavramın ortaklık (*iştirâk*) vasfını kullanmışlardır. Buna göre bir şeyin görülebilmesinin genel anlamda bir illeti (*el-illetu'l-mutlaka*) tespit edilebildiğı taktirde, *mevcûd* olma *müşterek* vasfına sahip şeyler hakkında aynı olan bir hükmün geçerli olacağı düşünülmüştür. Bu şekilde vücûd delili ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından şöyle taktır edilmiştir: Aklen sabit olan bir husustur ki cevherin görülmesi sahihtir (geçerlidir). Bir araz olan renk de görülebilir. Cevherler ve renkler görülmenin kendilerinde geçerli olması konusunda ortaklardır (*iştirâk*). Bu geçerlilik (*sıhhat*), hâdis bir hükümdür. Dolayısıyla bir illetinin olması gerekir. Aynı hükümleri farklı illetlerle talilin imkânsız olmasından ötürü, ortak hükmün talilinin ortak bir illetle yapılması gerekir. Cevherlerle arazlar arasında ortak olan şey de ya hudûstur ya da vücûddur. Söz konusu sıhhatin illetinin hudûs olması söz konusu değildir. Çünkü hudûs zaten sonradan ortaya çıkan vücûd ve bir şeyin varlığından önce yokluğun bulunması durumundan ibarettir. Bu taktirde geriye yalnızca vücûd kalmaktadır. O zaman Allah'ın var olması, rü'yetinin sıhhati için geçerli bir illet olacaktır. İlet hâsil olunca da hüküm hâsil olur. Bunun neticesi olarak “Var olan her şey görülebilir” (كل موجود يصح ان يرى) prensibi Sünnî Eş'arî kelâmının bir *mebde'* i olarak kalmıştır.⁵¹

Râzî Ehl-i Sünnet kelâmının yegâne akli delili olarak kabul ettiğı bu varlık delilini reddeder. Bu delilin ortaya konmasında kullanılan *sebr* metodunun ancak “zayıf

⁴⁷ a. e., III, 223.

⁴⁸ a. e., III, 232.

⁴⁹ a. e., a. yer.

⁵⁰ bk. Mankdîm, *Ta'lik*, s. 232 vd.

⁵¹ Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s. 357. Razî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 184. bk. Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001, s. 35 vd.

zan” ifade ettiğini vurgulayan Râzî⁵², Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’e karşı geliştirdiği itirazları benimseyerek savunur. Tadrîcî bir üslûpla, rü’yetin geçerliliği denilen şeyin ademî bir hüküm olduğunu, sâbit olsa bile her hükmün talil edilmesinin gerekmediğini, iki benzer hükmün farklı illetlerle talilinin câiz olabileceğini, cevher ve araz arasında sadece vücûd ve hudûsun ortak olmasının gerekmediğini, hudûsun da illet olabileceğini, aslında mahluk olma sıfatının da cevherler ve arazlar arasında ortak bir şey olduğunu ve aynı mantıkla mahlûk olmanın *sıhhat illetinin* varlık olarak tespit edilmesi halinde her var olanın mahlûk olabileceği şeklinde bâtul bir hükmün ortaya çıkacağını belirtir.⁵³

Fethullah Huleyf’in de tespit ettiği gibi⁵⁴ Râzî’nin bu aklî delilleri, Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’e karşı ortaya koyduğu deliller ile büyük bir benzerlik arz etmektedir.⁵⁵ Râzî ise söz konusu delilleri zikrettikten sonra şu satırlara yer vermektedir: *Bu meseledeki görüşümüz Şeyh Ebû Mansûr el-Maturîdî es-Semerkindî’nin tercih ettiğiidir. Buna göre, biz aklî delillerle Allah’ın rü’yetinin sıhhatini isbat etmeyiz. Bu meselede Kur’ân ve hadislerin zahirine sarılır, tevil yoluna gitmeyiz. Yine bir takım aklî delillerle rü’yeti nefyedenlere de bu yolla karşı çıkarız ve delillerine itiraz edip, zayıf olduğunu beyan ederiz.*⁵⁶

Görülmektedir ki Razi rü’yetullahın aklen isbâtını imkânsız görmekte; tıpkı hudûs delili bahsinde İbn Sînâ’nın itirazlarını makul görmesi gibi, Mu‘tezile’nin Eş‘arî kelâmına karşı kullandığı delilleri kuvvetli bulup bu delillere Ehl-i Sünnet’in aklî açıdan cevap vermeye çalışmasını uygun bulmamaktadır. Kendisinin genç yaşlarda yazdığını düşündüğümüz *el-Mesâilü’l-hamsûn fi usûli’-d-dîn* adlı eserinde varlık delilini zikredip desteklemesine rağmen⁵⁷, olgunluk eserlerinde bu delile karşı çıkmaktadır.⁵⁸

Râzî’nin varlık delilini “makul” bulmamasının altında, ahvâl teorisinin bu yolla geçerli kılınacağı endişesinin yattığının altını çizmek gerekir. Varlık delilini savunmanın bazı Mu‘tezilî ve Eş‘arî kelâmcıların kabul ettiği ahvâl teorisini kabul etmeye götüreceğini düşünen Râzî, Mâturîdî kelâmcı Nuruddin es-Sâbûnî (580/1184) ile arasında geçen bir tartışmada hâller teorisi ile vücûd delili arasındaki bu doğrudan bağlantıya işaret etmiştir.⁵⁹ Bu tartışmada Râzî siyahın görülmesinin geçerli olmasının var olmasından mı yoksa siyah olmasından mı kaynaklandığını sormakta, var olmasından kaynaklandığını söyleyen varlık delili savunucularına, daha önce itiraz ettiği sebr ve taksim metodunu kullanarak bu düşüncelerinin onları hâlleri kabullenmeye götüreceğini izah etmektedir.⁶⁰ Üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesinin sıkı bir

⁵² Râzî, a. e., s. 187.

⁵³ a. e., s. 184-191.

⁵⁴ Huleyf, Fethullah, *A Study on Fakh al-Din al-Râzî and His Controversies in Transoxiana*, Beyrut 1966, s. 128.

⁵⁵ bk. Şehristânî, a.g.e., s. 358-361.

⁵⁶ Râzî, *Kitâbu’l-erba’în*, s. 190. *Kitabu’t-Tevhîd*’inde aklî delillerden ziyade sem’î delilleri tahlil eden ve Mutezile’ye cevap vermeye çalışan Ebû Mansûr Mâturîdî, zannedilenin aksine sadece bu naklî delillerle de yetinmemiştir. Hatta Râzî’nin iddia ettiği gibi yalnızca nassların zahirine tutunmamış; vücûd deliline çok benzeyen yaklaşımlar sergilemiştir. bk. *Kitâbu’t-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi), Ankara 2003, s. 126. Fakat Maturîdî’den sonra gelen Mâturîdî kelâmcıların da daha çok naklî delillere vurgu yaptıkları ve onları rü’yetullahı ispat etme hususunda yeterli gördükleri belirtilmelidir. bk. Neseff, Ebu’l-Mu‘în, *Tabsiratu’l-edille fi usûli’-d-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 525, 526.

⁵⁷ Râzî, *el-Mesailü’l-hamsûn*, s. 56.

⁵⁸ bk. Razî, *Muhassal*, s. 142; *Meâlim*, s. 54; *Metâlib*, I, 87.

⁵⁹ Râzî, *Münâzarâtu Fahridîn er-Râzî*, s. 14-17. krş. Şehristânî, a.g.e., s. 359.

⁶⁰ Râzî, a. e., s. 16.

savunucusu olarak, var olan ve yok olan arasında hâl denilen herhangi bir şeyin kesinlikle olamayacağını vurgulamaktadır.⁶¹ Sonuçta Râzî'nin Bâkullânî ve Cüveynî gibi hâller teorisini kabul eden⁶² Ehl-i Sünnet kelâmcıları için vücûd delilini savunmanın düşünce tutarlılığı açısından makul ve mantıklı görülebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Sonuç olarak, Eş'arî kelâm âlimlerinden eğitim alan bir kelâmcı olan Fahruddin Râzî, kelâmın temel meselelerinde bile mensup olduğu mezhebin aklî mantalite ve terminolojik kurgusunu çekinmeden eleştirebilmiş, hangi fikrî akıma ait olursa olsun kendi düşünce yapısı içerisinde "makul" bulduğu hususları tereddüt etmeden alarak seleflerini tenkit etmiş ve böylece mezhebî taassuba değil aklî temellere dayalı bir sünnî kelâm sistemi oluşturmaya çabalamıştır. Hakkında, "kelâma felsefeyi soktuğu" yargısı sıkça yapılan Râzî'nin, Aristoteles mantığına sıkı sıkıya bağlı olmasının doğurduğu mahzurlara işaret etmekle beraber ne tür kaygı ve prensiplerle yola çıktığının iyi bir şekilde tespit edilmesi, kendinden sonra kelâm ve felsefede "İmam" kabul edilen bir âlimin görüş ve duruşunun hakkıyla anlaşılması açısından önemlidir.

⁶¹ Râzî, *Muhassal*, s. 53.

⁶² a. e., a. yer.

ŞEYHÜLİSLAM EBUSSUÛD EFENDİ FETVÂLARI IŞIĞINDA OSMANLI SÛNNİLİĞİ

Pehlul DÛZENLİ*

OTTOMAN SUNNISM WITHIN THE LIGHT OF SHEIKH AL-İSLAM EBUSSUUD EFENDI'S LEGAL OPINIONS (FATWA)

Osman Gazi, a statesman, was the first figure to found the Ottoman State. Sheikh Edebalı, a sufi Muslim and Dursun Fakih, a Muslim scholar, were also important on this matter. Then its scholarly formation had continued to take form under the influence of Dawud-i Kayseri/Molla Fenari, Çivizâde/Ibn-i Kemal and Ebussuud Efendi. The period of Ibn-i Kemal and Ebussuud Efendi, was the most complex and controversial time. In that period, the complexity had been tried to be removed and popular - official culture had been shaped into Sunni form, which was Maturidi/Ash'ari thought, by the Ottoman State Power's wish and desire.

In this study, we examine this formation and transformation efforts especially in the light of Ebussuud Efendi's fatwas, who was one of the main characters in that time.

I- OSMANLI DİNİ DÜŞÜNÇESİNİN OLUŞUM VE GELİŞİMİ

Bazı tarihçilere göre Osmanlı Devleti teşkilatı üç aşamaya ayrılmaktadır. Bunlar Orhan, II. Mehmet ve Kanuni Sultan Süleyman dönemleridir.¹ Devlet teşkilatının oluşum ve değişim geçirdiği bu devrelerde, düşünce hayatının da etkilenmesi kaçınılmazdır. Düşünce hayatı açısından bu dönemlerden Orhan dönemini aşiret dönemi anlayışının devam ettiği, II. Mehmet dönemini arayış, Kânûnî dönemini de olgunlaşma ve netleşme dönemi olarak tasnif etmek mümkündür.

Bu makalede, bu sürecin olgunlaşma döneminin etkili şahsiyeti olarak Ebussuud Efendi'nin² fetvâları ışığında dînî düşüncenin problemleri ve bunlara yönelik önerilen çözümler tespit edilmeye çalışılacaktır. Osmanlı dînî düşüncesinin, medrese ve tekke merkezli oluşu sebebiyle de itikâdî konular ile tasavvufî meseleler üzerinde durulacaktır.

* Laleli Camii İmam-Hatibi, Eminönü/İstanbul. erist67@yahoo.com

¹ Köprülü, M. Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ankara, 2004, s. 23.

² 897/1491 yılında İskilip'in Müderris köyünde doğdu. Başta Müeyyedzâde olmak üzere devrinin sayılı alimlerinden tahsil gördü. İstanbul, Çankırı ve İnegöl'de çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Bursa Sultâniyesi'ne nail olduktan sonra Bursa ve İstanbul kadılığı ve Rumeli sadrı, 952/1545'te de müfütü oldu. Osmanlı kanunlarını şer'ileştirdi. Bir günde 1413 fetvâ verdiği olmuştur. 982/1574 yılında vefât etti. Kendi el yazısıyla Fetvâ numûneleri için bkz. (*Sâlnâme*, s. 376-385).

A- ULEMA

Osmanlı dîni düşüncesinin oluşum dönemindeki etkin tarafların “ulema”, “fukara” ve “ümerâ” şeklinde üç sınıftan oluştuğu görülmektedir.

Osmanlı ilmiyesi Âhî şeyhi Şeyh Edebalî'nin³ riyasetinde Dursun Fakih⁴ ile başlamış, vahdet-i vücudculuğu ile bilinen Davûd-i Kayserî (ö.751/1351) ve yine aynı çizgideki Molla Fenârî (ö.828/1424) ile devam etmiştir.⁵ Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1403) ilk talebe kanunnâmesi çıkarılmış,⁶ Fatih Sultan Mehmed zamanında da (1451-1481) medreseler mertebelere ayrılmıştır.⁷

İlk Osmanlı medreselerinde okutulan dersler mahiyet itibariyle Selçuklu medreselerinde okutulan derslerin aynı veya az farklı devamı idi.⁸ Kitapları en çok okunan alimler de İbn Hâcib (ö.646/1248), Taftâzânî (ö.792/1389) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) gibi alimlerdir.⁹

Osmanlı ilim geleneğinin ise Râzî (ö.606/1209-10), Birgivî (ö.981/1573), Müeyyedzâde (ö.922/1516) ve Devvânî (ö.924/1518) ekolu üzerine kurulmuş, ancak bunlardan Râzî ve Birgivî ekolünün dışında kalanlar tutunamamıştır.¹⁰ Birgivî ekolü, Kadızâdeliler ile devam ederken, Râzî ekolü ise Molla Fenârî, İbn Kemal (ö.940/1533) ve onun öğrencisi Ebussuûd Efendi (ö.982/1574) ile devam etmiştir.¹¹

Başlangıçta tekke ile yan yana hatta birlikte hareket eden Osmanlı medresesi, XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra tekke İslâmına karşı belirli bir mücadelenin içinde olmuştur.¹² Ancak Osmanlı medresesinin, Osmanlı dîni düşüncesinde, resmî devlet İslâmı ile entelektüel zümrenin İslâm anlayışına yön verdiği, bunun dışında tekke ve halk arasında etkili olamadığı görülmektedir.¹³

XVI. yüzyılın ilk yarısında (1500-1566) iyice günyüzüne çıkan bu karşılaşmada, ilmiye mensuplarının, bir kısım tasavvufî konularda meşâyihden farklı düşünmekle birlikte, yine de genel manada tercihlerini tasavvuftan yana koydukları çeşitli araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.¹⁴

B- FUKARA

Başlangıcından XVI. asra kadarki dönemde Osmanlı topraklarında etkin olan tasavvufî hareketlerin, Vefâîlik, Babâîlik, Rum Abdalları (Abdâlân-ı Rum)¹⁵, Bek-

³ Aslen karamanlıdır. Osman /âzî'nin kayınpederi. Şer'i ilimleri Şam'da tahsil etti. Ebu'l-Vefâ tarikatına mensub bir sûfi idi. 726/1325 de 120 yaşında vefat etti. (Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, İstanbul, 1985, I, 20-21; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 211).

⁴ Aslen Karamanlıdır. Edebâlî'nin öğrencisi ve damadıdır (Taşköprüzâde, *Şekâik*, s. 21).

⁵ Baltacı, Cahit, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İst., 2005, s. 153.

⁶ Baltacı, *a.g.e.*, s. 154.

⁷ Baltacı, *a.g.e.*, s. 155.

⁸ Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İst., 1984, s. 42.

⁹ Bilge, *a.g.e.*, s. 43

¹⁰ Ocak, Ahmet Yaşar, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülİslâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara, 1989, s. 30-32.

¹¹ Ocak, *a.g.mk.*, s. 31-32.

¹² Ocak, Ahmet Yaşar, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İst., 1999, I, 111, 112.

¹³ Ocak, "Din ve Düşünce", *a.g.e.*, I, 11-113.

¹⁴ Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul, 2000, s. 342.

¹⁵ Ocak, Ahmet Yaşar, *Bektâşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983, s. 1.

taşılık¹⁶, Haydarîler, Işıklar, Torlaklar¹⁷, Melâmîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Mevlevîlik, Kızılbaşlık, Râfîzîlik, Safeviyye¹⁸ ve Yesevîlik olduğu görülmektedir. Bu tarikatlardan, Mâveraünnehir, Harizm, Irak gibi bölgelerde ve özellikle şehir muhitlerinde gelişenler sünnî eğilimli idiler. Buna karşılık, Horasan, Azerbaycan gibi eski İran kültürünün yahut Orta Asya'nın şehirlerden uzak yerlerinde eski Türk inançlarının hakim bulunduğu sahalarındaki tarikatlar ise, daha ziyade gayri sünnî bir mahiyet arz ediyorlardı.¹⁹

C- ÜMERA

Osman Gazi (ö.727/1326)'den beri kendini, gaza, cihad yahud îlâ-yı kelimetullah ve Rafizilikle mücadeleyi²⁰ kendilerine misyon olarak seçen Osmanlı sultanları, başlangıcından beri kendilerini ulema ve fukara sınıfı arasında bulmuş, şehzadelik dönemlerinde bu iki zümreden birinin elinde yetişmiş, devletin yönetiminde de etkisi altında bulunduğu sınıfın anlayışını esas almışlardır. Nitekim Osman, Orhan (ö.761/1360) ve I. Murad (ö.790/1389), bu sûfîlerle çok sıkı bir işbirliği içinde olmasına karşın,²¹ Yıldırım Bayezid zamanından itibaren bu ilişkiler değişmeğe ve daha çok ulema çevreleri ile yakınlık kurulmağa başlanmıştır.²² Bir diğer tespite göre bu dönem, bir yandan Abdâlân-ı Rum olarak tanımlanan dervişlerin heterodoks İslâmı yaşadıkları, diğer taraftan ise Osmanlı Beylerinin sünnî İslâm siyasetini uygulamaya başladıkları bir devirdir.²³

Bununla beraber, Osmanlı hükümdarları, fukara veya ulemadan hangisinin etkisi altında olursa olsun, her zaman genel prensip olarak, hayatın bütün vechelerinde şerî hukukun icaplarına uymaya özel bir dikkat göstermiştir.²⁴ İlk Osmanlı sultanları hukuki kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar, daha sonra aynı amaç için Şeyhülislamlık makamını kurmuşlardır.²⁵ Nitekim Osman Gazi Tanrı buyruğuna aykırı bulduğu örfî vergileri, kurduğu ilk pazarda kaldırdığı²⁶ gibi, Orhan Gazi de, bastırdığı ve Osmanlı'nın ilk parası olan sikkenin bir tarafında kelime-i şehâdet ile ilk müslüman halifeleri olan Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin isimlerine²⁷ yer vermiş, yaptığı işlerde de dönemin kadılarına danışmıştır.²⁸ Murad

¹⁶ Ocak, Bektaşî Menakibnameleri, s. 2.

¹⁷ Dalkıran, Sayın, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İst. 1997, s. 19.

¹⁸ Dalkıran, *a.g.e.*, s. 17-21.

¹⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu / Tasavvuf ve Tarikatlar" *DİA*, III, 113.

²⁰ bk. Ocak, "Din ve Düşünce", *a.g.e.*, I, 161-162.

²¹ Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti*, I, s. 128.

²² Ocak, "Din ve Düşünce", I, s. 111.

²³ Oğuzoğlu, Yusuf, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi (1299-1402)", *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, Ankara, 1999, VII, VII, 24.

²⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukûât*, Ank., 1992, I, 11; Akyüz, Vecdi, *Osmanlılarda Din Devlet İlişkileri*, İstanbul, 1999, s., 97, 99.

²⁵ Akyüz, *a.g.e.*, s., 104.

²⁶ *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (Atsız), İst., 1992, s. 25-26.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1988, I, 125.

²⁸ *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 40.

Hüdâvendigâr ise, Kosova meydan muharebesinde yaptığı duada benzer inanç, duygu ve heyecanı dile getirmiştir.²⁹

Devletin sınırları ile birlikte nüfusunun artması, halk arasında ki düşünce gruplarının çoğalması ve kimilerinin büyük halk kitlelerine sahip olmaları, Osmanlı sultanlarını, alışlagelen politikaların dışında yeni politikalar geliştirmeye zorlamıştır ki, bu da merkezîyetçi bir yapıya geçiştir. Ne varki bu merkezîleşme politikası, özellikle göçebe ve konargöçer Türkmen zümrelerini rahatsız etmiş, bu rahatsızlık çeşitli tarikat gruplarına da yansımış ve iç isyanlar baş göstermiştir. Esasen Osmanlı Devletindeki tarikat-şariat tartışmalarının temeli de bu sosyal ve siyasal sebeplerdir.

II- OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE OLGUNLAŞMA VE İSTİKRAR: EBUSSUÛD EFENDİ DEVRİ

Osmanlı dîni düşüncesinin olgunlaşmasında şüphesiz Ebussuûd Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Fetvalarından anlaşıldığı üzere o, bu çalışmaları kendisinden önceki Şeyhülislâmlardan özellikle de Çivîzâde³⁰ ve İbn Kemal'den³¹ devralmış, onların başlattıkları faaliyetleri daha bir olgunlaştırarak yerleşik hale getirmeye çalışmıştır.

Bunlardan özellikle İbn Kemal, akaid-kelam alanında klasiği yeniden derleyerek güncelleştirici bir üslup ile 9 adet risale telif etmiş, kelam tarihinin hemen her konusuna temas etmiş, Râfîzîler ile İran Şahı'na gönderdiği mektup ile de güncel konuları ele almıştır.³² İbn Kemal bu çalışmalarında Mâtürîdî (ö.333/944), Bâkîllânî (ö.403/1013), Cüveynî (ö.478/1085), Gazâlî (ö.505/1111), Râzî, Âmidî (ö.631/1233), Teftâzânî, Cürçânî, Beydâvî (ö.685/1286), Nesefî (ö.537/1142), Tûsî (ö.672/1273), İbn Sina (ö.428/1037), Ebu Haşim (ö.321/933) gibi şahsiyetlerin görüş ve eserlerinden yararlanmışır.³³ Dolayısıyla onun düşünce hayatında bu şahsiyetlerin izleri bulunmaktadır.

İbn Kemal'in eserlerinde düşünce hayatı ile ilgili temel meselelerin küfrü gerektiren sözler, Râfîzîler, sahabeyi aşağılama ve sövme (sebb) etme, zındıklar, tasavvufta raks-devran ve özellikle Muhyiddin İbn Arabî olduğu görülmektedir.³⁴ Sebb konusunda telif ettiği risalesinde, bu konunun daha önce yeterince incelenmediğini, dolayısıyla bu konuda bir yorum boşluğu bulunduğunu belirterek, kendisinin bu ihtiyaca binaen

²⁹ Mehmet Neşrî, *Kitâb-ı Cihân-Numâ*, (nşr. Unat, Fâik Reşid Köymen, Mehmed A.), Ankara, 1995, I, 287; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, (Haz., İsmet Parmaksızoğlu), Ankara, 1999, I, 182-183.

³⁰ Çivîzâde Mehmed Efendi, 881/1476-77'de doğdu. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, Mısır kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinden sonra 1539'da şeyhülislâm oldu. Üç yıl, dokuz ay bu makamda görev yaptı. Vakf-ı nukûd meselesi başta olmak üzere, daha çok tarikat erbabı aleyhine verdiği fetvalarla ünlendi. (İpşirli, Mehmet, "Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, VIII, s. 348) Ebussuûd Efendi fetvalarında İbrahim Gülşeni vesilesi ile konu olmuştur.

³¹ Edirne doğumludur. Kemal Paşazâde Süleyman beyin oğludur. İbn Kemal lakabıyla meşhurdur. Devlet idaresi ve askerlikte bulunduktan sonra ilmiye sınıfına girdi. Hatibzâde ve devrinin diğer ileri gelen ulemâsından ilim tahsil etti. Edirne ve Üsküp'de müderrislik, Edirne kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yaptıktan sonra 932/1525 yılında Müftülük makamına tayin edildi. İlmî şöhretinden dolayı kendisine "Müftî's-Sakaleyn" ünvanı verildi. 940/1533 yılında vefat etti. Kabri İstanbul dışında Mahmut Çelebi zâviyesindedir. Toplam fetvâ ile ilgili görev süresi sekiz senedir. Fetvâ numûneleri için bkz. (Sâlnâme, s. 346354).

³² Dalkıran, *a.g.e.*, s. 75.

³³ Dalkıran, *a.g.e.*, s. 76.

³⁴ Dalkıran, *a.g.e.*, s. 81-104, 176-184.

risalesini telif ettiğini belirtmiştir.³⁵

Bu ve benzeri olaylar, Osmanlı dînî düşüncesinin en problemlî döneminin Kanuni dönemi olduğunu göstermektedir. Bu dönemde kimi hareketlerin ortadan kaldırılmasına çalışıldığı gibi, kimi hareketlerin de ıslahına çalışılmış, bir yandan devletin kanun, kural ve kurumlarını kemale erdirmeye çalışırken, bir taraftan da özellikle Şeyhülislam İbn Kemal ile başlayan, dînî düşüncenin tashihi ve tekmili çalışmalarına Ebussuûd Efendi ile devam edilmiştir. Bu meyanda çeşitli eserler yazılıp, fetvalar yayımlandığı gibi, içkili, çalgılı gizli tarikatlarla karşı cephe alınmış ve içlerinde Kâdirî, Rufâî, Mevlevî, Bektâşî ve Nakşibendî gibi büyükleri de bulunan on iki tarikattan başkası yasak edilmiştir.³⁶

III- FETVALARA KONU OLAN PROBLEMLER

Çalışmamızın mihrini teşkil eden Ebussuûd Efendi fetvalarına konu olan dînî zümreler, şahsiyetler ve konuların da şunlar olduğu görülmektedir: Şehzâde Bayezid dönemi ayaklanmaları, Hallâc-ı Mansûr, İbrahim Gülşenî, Bedreddin Simavî, Karamanlı Şeyh, Oğlan Şeyh, İbn-i Arabî, Hâkim İshak, Hubmesihçiler, Kızılbaşlar, Halvetîler, Aşıklar, Şîlik, ilhad ve zındıklık, elfâz-ı küfür, tasavvufî ve itikâdî konular.

A- AYAKLANMALAR

Fetvâlarda Şehzade Bayezid döneminde cereyan ettiği belirtilen ayaklanmalar vardır ki bunlar genelde Kalenderî ayaklanmalarıdır. Bu ayaklanmalar ile ilgili olarak geçen fetvada, bu kişilerin “sultân- i’âdil tâ’atından hurûc edip, bazı kilâ’a müstevlî olup, asker cem’ edip, bazı bilâd ehline mal salıp cebr ile alıp, kıtâle mübâşeret eyleseler” diyerek suçları belirtilmiş, böylece “bâğî” hukuku kapsamına alınmış ve bunlarla savaş hakkında “helâldir, nass-ı Kur’ân-i ‘Azîm ile sâbit olmuştur. Hük-m-i şer’îdir ve icmâ’-i sahâbe-i kiram dahi anın üzerinedir. Kıtâle kâdir olanlar kıtalle, olmayanlar kelâm-ı hak ile ve du’â-i hayırla, ref-i fitne ve fesâda sa’y etmek vâcibdir”³⁷ denilmiş, bunlara yataklık edenler hakkında “malla ve kaville ve fi’l ile mu’avenet edenler, cem’iyetlerinde olmayacak darb-i şedîdden sonra, ve tevbe-i sahîhaları ve salâh-ı halleri zâhir oluncaya değin hapis lâzımdır” denilmiştir. “Bunlara kılıç çekmek helâl değildir” diyerek bu savaşa karşı çıkanlar hakkında da “Kur’ân-i Azîmin nass-i kat’îsinî inkâr edip, ve icma’-i sahâbe-i izâma muhâlefet etmekle kâfir olup, katilleri helâl olur”³⁸ fetvası verilmiştir.

B- ŞAHSİYETLER

Fetvalarda geçen şahsiyetlerin başında Hallâc-ı Mansur³⁹, İbrahim Gülşenî⁴⁰,

³⁵ Özer, Salim, *İbn Kemal’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991, s. 308.

³⁶ Müslümanlık ve Kur’an ı Kerim’den Ayetlerle İslâm Esasları, (Eklerle yayına hazırlayan, Turhan Yörükân), Ank., 2002, s. 159 160.

³⁷ Düzdağ, Ertuğrul, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İst. 1983, s. 191; velî-1, vr. 224b.

³⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 191; velî-1, vr. 224b-225a.

³⁹ Ebu’l-Muğis el-Hüseyn b. Mansur el-Beyzâvî. 244/858 yılında İran’ın Fars eyaletinde bulunan Beyza’nın kuzeydoğusundaki Tûr’da doğdu. Sehl et-Tüsterî, Cüneyd Bağdadî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebu’l-Hüseyn en-Nurî gibi dönemin ileri gelen tarikat büyüklerine öğrencilik yaptı. Sonunda Abbasiiler’e karşı ayaklanmış olan Karmatiler’le gizlice mektuplaştığı, “enelhakk” sözüyle uluhiyet iddiasında bulunduğu, haccın farzîyetini inkâr edip, yeni bir hac anlayışı ortaya koyduğu şeklindeki çeşitli iddialar gerekçesiyle 309/922 tarihinde Bağdat’da idam edilmiştir. (Uludağ, a.g.e., XV, s. 378)

Muhyiddin Karamânî⁴¹, Bedreddin Simâvî⁴², Oğlan Şeyh⁴³ ve İbn Arabî⁴⁴ gibi şahsiyetler gelmektedir.

1- Hallâc-ı Mansur

Dinî siyasî sebeplerle idam edilen⁴⁵ Hallâc-ı Mansûr konusunda İslâm alimleri Hallâc'ı haklı bularak savunanlar, kafir ve zındık sayarak şiddetle reddedenler, mazur görüp acıyanlar ve hakkında bir hüküm vermekten sakınanlar olmak üzere dört kısma ayrılmışlardır.⁴⁶ Şeyhülislam İbn Kemal Hallâc'ı savunurken⁴⁷ Ebussuûd Efendi idam hükmünü yerinde ve haklı bulmuştur. Nitekim o, Hallâc'ın idamını eleştiren ve iddialarını savunan bir imam için "*Mansûra lâzım olan lâzımdır*" şeklinde cevap vermiş ve böyle bir imamın arkasında kılınmış olan namazların iade edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁸

2- İbrahim Gülşenî

Osmanlı döneminde fikir, yorum ve tavırlarından dolayı tepki gören tarikatlardan birisi de Gülşenîyye'dir. Bu tarikat mensupları vahdet-i vücud anlayışını benimsediklerinden hem ulema hem de merkezi yönetimce zındık ve mühlid telakki ediliyorlardı. Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi Mısır kadısı iken Gülşenîler aleyhinde verdiği bir fetvasında onların sapık, mühlid ve zındık olduklarını, kestikleri hayvanların yenmeyeceğini, imamlıklarının caiz olmadığını beyan edince

→ →

⁴⁰ Halvetiye-Gülşenîye tarikatının kurucusu, şair. Amid'de (Diyarbakır) dünyaya geldi. İlim tahsilini Tebriz'de tamamlamıştır. Seyyid Yahya-yı Şirvânî'nin halifelerinden Dede Ömer'in gözetiminde sürdürdü ve halifesi oldu. Bir ayaklanma iddiası ile İstanbul'da yargılandı ve beraat etti. Gülşenî, tasavvufî hayatında Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fârız'dan etkilendiği gibi, Mevlana ve Yunus Emre'nin de etkisinde kalmıştır (Azamat, Nihat, "İbrahim Gülşenî", *DİA*, XXI, s. 301-304)

⁴¹ İbrahim Gülşenî'nin halifelerindendir. (Kara, "Gülşenîyye", *a.g.e.*, IV, s. 258)

⁴² Bedreddin Simavî, Edirne yakınlarında, bugün Yunanistan topraklarında bulunan Simavna kasabasında doğdu. Doğum yılı olarak 740/1339 ile 770/1368 yılları arasında muhtelif tarihler söylenmektedir. İlk tahsiline babasının yanında başlayan Bedreddin, İbn Hacer el-Askalânî'den ders okumuştur. Ahlatlı Şeyh Hüseyin'in yanında seyr-i sülukunu tamamlayıp, şeyhinin vefatı üzerine yerine şeyhlik makamına geçti. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal ile ayaklandı, yakalanarak 1420'de Serez'de idam edilerek burada defnedildi. Ayaklanmaya katılan Börklüce Mustafa bir hıristiyan mühtehisi, Torlak Kemal ise bir Yahudi mühtehisidir. Ayrıca Börklüce Mustafa, Hıristiyanlıkla Müslümanlık arasında bir dinî syncretisme'den yana olduğunu ve paylaşmada eşitlik fikrini savunduğunu belirterek meseleyi biraz daha açığa çıkarmaktadır. Üç kitabı din arasında böyle bir telifçi yaklaşım, Osmanlı tarihinde ilk defa gündeme gelmekte olup, bunun devamı, XVI. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman zamanında görülecektir. (Ocak, "Din ve Düşünce", *a.g.e.*, I, s. 138-139)

⁴³ 914/1508 tarihinde Aksaray'da doğdu. Bayramî-Melamî kutbu Pir Ali Aksarayî'nin oğludur. Tarikat mensupları arasında aşk yolunda hayatını verdiği için Ma'sukî, babası şeyh olduğu için Çelebi Şeyh, halk arasında ise genç ve güzel olduğundan Oğlan Şeyh diye tanınır. Çok genç yaşta İstanbul'a gelerek irşad faaliyetlerine başlamıştır. Vaazlarındaki bazı şatahatlardan dolayı şikayetlere konu olmuştur. Padişah divanında kurulan mahkemede yargılanarak 935/1529'da İstanbul'da idam edilmiştir ("İsmail Ma'sukî", *DİA*, XIII, s. 112-113)

⁴⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî Endülüs'te, Mursiya şehrinde 560/1165 yılında doğmuştur. İlk tahsilini İşbiliye'de tamamladı. 577/1182 yılında İbn Rüşd ile görüştü. Şekkaz, Lahmî, Ureynî, Martilî, İbn Cübeyr isimli şeyhlerle birlikte oldu. Uzun seyahatler sonunda, 617/1220 yılından itibaren Şam şehrine yerleşti. 638 tarihinde vefat etti, orada defnedildi. Vahdet-i Vücut nazariyesi ile meşhur oldu. (Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 1997, s. 261-263.

⁴⁵ Uludağ, *a.g.e.*, XV, s. 378.

⁴⁶ Uludağ, *a.g.e.*, XV, s. 380.

⁴⁷ Uludağ, *a.g.e.*, XV, s. 380.

⁴⁸ Düzdağ, *a.g.e.*, s., 192 ; Fetavâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 117a-b.

sıkıntıya sebep olan bu mesele Ebussuûd Efendi'ye arzedilmişti.⁴⁹ İddianamede, Çivizade'nin fetvası delil gösterilerek Gülşenî ve müridlerinin zındıklık ve mühlidlikleri üzerinde durulmuş, haklarında "Anların imâmetleri câiz değildir, ve anlara i'tikâd eylemek hatâdır, ve ana mensub olanlar dâll ve mudill ve zebîhaları haramdır" hükmü verilmiş, karşı görüş olarak onun ehl-i sünnetten olup, "âbid ve zâhid ve ehl-i takvâ ve hak yolunda âşık ve sâdik" birisi olup, "müslümanları hevâ-i nefse tâbî' olmadan nehî edip, şer'-i serîf muktezâsı ile 'amel eyleyip, selef-i sâlihîn tarîki üzere halkı doğru yola irşâd eylemekte cidd-ü himmetin sarf eder kimse" olduğu savunulmuş, bu arada Kanunî'nin onunla ilgili müspet tavrı örnek olarak gösterilmiş, Çivizade iddiasına karşı da Çivizade'nin yalnızca Gülşenî değil İbn Arabî, İbn Fârız, Molla Hüdâvendigâr gibi diğer tasavvuf büyükleri hakkında da iyi düşünmediğini, dolayısıyla fetvasının delil olamayacağı görüşü savunulmuştur. Ayrıca, "bu tâifenin içinde hod zâhiri ve bâtımlı şer'i şerîfe muvafık, sünnî ve dindar ve ehl-i sülûk ve perhizkâr nice 'âbid ve zâhid ve âlim ve nâsih mü'min ve müttaki kimseler vardır... Egerçi ol'azîze mensub geçinenlerin arasında mülâhide var ise, anlara ne i'tibar" görüşlerine yer verilmiş, "zâhir-i şer'a muhâlif kavilleri ve fi'illeri olmayan halfelerine ve muhiblerine ve müridlerine sû-i zan etmek lâıyk değildir" sonucuna varmışlardır. Ebussuûd Efendi bu meseleyi, "Ehl-i sünnet ve cemâ'at i'tikâdı üzere olup, şer'i şerîf muktezâsınca 'amel edip, selef-i sâlihîn tarîkine sâlik olan kâinen mâ kân makbûldür. Şeyh İbrâhimlidir demekle anlara dahi ta'arruz câiz değildir"⁵⁰ şeklinde kısa olarak cevaplandırmış, iddialara detaylı cevap vermeyerek de adeta idare-i kelimet etmiştir.

3- Muhyiddin Karamânî

Ebussuûd Efendi bu fetvasında İbrahim Gülşenî'yi aklamış ise de, Edirne'de bulunan halifesi Muhyiddin Karamânî'yi İstanbul'a getirterek muhtemelen kendisinin tayin ettiği ulema heyetinin önüne çıkarmış ve yapılan sorgulama sonucunda onu zındıklık ve ilhad suçundan mahkum etmişti. Bu karar şeyhin idamı ile sonuçlanmıştı.⁵¹ Ebussuûd Efendi'nin bu fetvasının soru kısmında yer alan ayrıntı ve ifadeler, bu meselenin halk arasında büyük tartışmalara sebep olduğunu, bundan dolayı da konunun bütün yönleriyle tahlilinin gerektiğini göstermektedir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan soruda, bu idamın gerekçeleri istenmiş, o da, idam gerekçeleri ile ilgili olarak: "Zaruriyyat-ı dinden olub nusûs-ı kâtı'a ile sabit olan ahkâm-ı şer'atı şerîfeyi inkar eylemek ile zındık idüğü ve Hazret-i Rasûlullâh sallallahu aleyhi ve sellem cenab-ı refi'lerini izdirâ ve tahkîr ile zikir etdüğü tarîk-i şer ile sabit olduğı için katl olunmuşdur"⁵² diyerek Karamânî'nin zındıklığı üzerinde durmuştur. Bunun üzerine "Zındık olanın ve sebbedenin İslâm'ı ve tevbesi İmâm-ı Azam katında makbul olub katlden halas olur. Şahs-ı mezkûr mirâren tecdîd-i iman ve tevbe etmiş iken halas olmadığının bâisi nedir?" denilerek konu başka bir mecraya çekilmiştir. Ebussuûd Efendi cevap olarak bu tevbelerin tutuklandıktan sonra meydana geldiğini, bunun ise geçersiz olduğunu, ayrıca konunun "sebb" olduğu, sebb konusunda ise İstanbul hakimlerinin mezhepler üstü hareket ederek taviz vermemele-ri gerektiği hususunda ferman bulunduğunu "kudât-ı memâlik-i mahmiyye umûr-i dinde

⁴⁹ Kara, "Gülşeniyye", a.g.e., IV, s. 258.

⁵⁰ Düzdağ, a.g.e., s., 192-193; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 111b-112a; Mecmûa, Esad Ef., 3783, vr. 266a; Veli b. Yusuf, Mecmûatü'l-Fetâvâ, İst. Mft. Ktp. no: 178, vr. 229b.

⁵¹ Kara, "Gülşeniyye", a.g.e., IV, s. 258.

⁵² velî-1, vr. 228b.

mübâlât etmeyenlerin tevbelerine itibar etmeyub, sair eimme mezheblerinca katillerine hükm etmeğe memur ve mezunlardır" diyerek kaydetmiştir. Müstefti burada yine Hanefi mezhebini esas almış bir devletin mahkemesinin, mezhep dışına çıkmasını sorgulamakta, Ebussuûd Efendi ise bazı detaylara yer verdikten sonra "...*Hükem eden hâkim Hanefi olmak zarar eylemez... Meşâhîr-i kütüb-i fetâvâda fetvâ bunun üzerinedir*" diyerek cevabını bağlamıştır.

Müstefti bundan sonra, mahkemedeki şahitlikler üzerinde durmuş, sözlerin farklı zamanlarda ve farklı yerlerde söylenmiş olması yanında, aradan uzun zaman geçmesi (murur-i zaman) açısından konuyu sorgulamış, Ebussuûd Efendi de yargı usulü açısından detaylı bir şekilde bu sorulara cevap vererek, verilen kararın haklılığını ve hukuka uygunluğunu ispata çalışmış, "*Bu hususda bazı kimesneler ulemâ taassub etdiler, zulmen katl etdiler deseler*" diyerek alimleri itham edenler hakkında da, şu fetvayı vermiştir: "*Eğer ol kimesneler ol şahsın meslekini hakk itikad edüb ulemâ sülûk ettikleri tarik-i hakki zulm itikad etdiler ise zındıklardır, tevbeleri kabul olunmaz, reislerini ahz kendülerini ahz hükmünde ve cemî'an katl olunmak lâzımdır. Eğer öyle itikad etmeyüb amma şer'le zuhur eden umurun mucibi katl etmek zulumdür derler ise kâfirlerdir, zevceleri bâinlerdir, imana gelmezler ise katilleri mübahdır. Eğer böyle demeyüb şuhud gayri vâk'i zulmen ve taassuban şehâdet etdiler derler ise tezkiye u ta'dil olunub şeriat-ı şerîfe kabul etdikden sonra anlara ta'n etmeke ta'zîr-i belîğ ve habs-i medîd lâzım olur*"⁵³.

4- Bedreddin Simâvî

Ebussuûd Efendi fetvâlarında, "*sâir kefere gibi adın anmayıp lâ'net etmeyip kendi hâlinde olan müslüman kâfir olmaz*"⁵⁴ diyerek Şeyh Bedreddin'den yana tavır koymuştur. Bununla birlikte Bedreddin adına ortaya çıkan sapık tarikatlar hakkında sert tavır koymaktan çekinmemiştir. Nitekim, bir nâibin, Bedreddin dervişlerini evlerine konuk eden Sünniler hakkındaki tazir cezası uygulaması ile ilgili olarak "*Bed-namlık ile meşhûr olan Semâvenli (Simavlı) tâifesinden ise, anlara meşrûdür. Amma konağı tâ'zîr olunup cerî me alınmak meşrû değildir*"⁵⁵ demiştir. Ayrıca, Bedreddinî adı ile anılan bazı sapık tarikatların, "*şurb-i hamr etdüklerinde biri birinin hatunların icazetleri ile tasarruf*" etmek gibi gayr-i meşru davranışları hakkında da "*katl lâzımdır*"⁵⁶ demiştir.

5- Oğlan Şeyh

Vaazlarındaki şatahatlarından dolayı⁵⁷ mahkemeye çıkarılarak idam edilen Oğlan şeyhin duruşmasında yer alan Ebussuûd Efendi bu mahkeme hakkında şu notları düşmüştür: "*Anın katli emrinde fakir hadd-i mu'taddan haric tevakkuf ve teenni etmişimdir. Merhum Mevlan Şeyhi Çelebi ilhadına hükem ettikten sonra iki üç meclis dahi tevakkuf edüb asla tevcihe mecal kalmayub ihtimal munkati olmayınca hükem olmamışdır...*"⁵⁸ Fetvâlarında da "*Oğlan Şeyh, zulmen katledildi*" diyenlerin iddialarına cevap vermiş ve bu iddiada bulunanlar hakkında "*anın mezhebinde ise katl olunur*"⁵⁹ demiştir. Yine Fetvâlarda "*aşıklar*" diye bir zümreden söz edilmektedir ki muhtemelen bunlar da bu zümre ile

⁵³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 228b-229a; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 110a-111a.

⁵⁴ Düzdağ, a.g.e., s., 193; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 221b-212a.

⁵⁵ Düzdağ, a.g.e., s., 193

⁵⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 221b; Düzdağ, a.g.e., s., 193

⁵⁷ Bk. Öngören, a.g.e., s. 293-294; "İsmail Ma'suki", *DİA*, XIII, s. 114.

⁵⁸ Atâî, *Hadâiku'l-Hadâik*, s. 88.

⁵⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 229b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 112b; Düzdağ, a.g.e., s., 196

ilgili olsa gerektir: “Aşıklar Müslüman mıdır, kâfir midir? el-Cevab: Namazın farziyyetine mu'tekid olmayub müstehillen terk etmekle ve bizüm namazımız kılınmış kâfirlerdir ve küfürlerinde şübhe eden dahi Müslim olmak ba'iddir⁶⁰”, diğer bir fetvâda da: “Zeyd-i vâiz aşıklara sadaka vermek câiz değildir ... fâsiddir dedügin Amr âşık istimâ edüb dahi hâşâ okuduğu ve yazduğı kitaplara kendüye el-iyâz-ü billâh ve kelâm-ı kadîme la'net dese mezbûr aşka şer'an ne lâzım olur? Beyân buyurulub müsâb oluna. el-Cevab -Allah-u a'lem- : Asla te'hîrsiz katl lâzımdır⁶¹” diyerek, bu isimle ortaya çıkan zümrenin düşünce ve davranışları ile, bu düşünce ve davranışta olanların hükümlerine yer verilmiştir.

6- İbn Arabî

Osmanlı düşünce tarihini en fazla etkileyen şahsiyetlerden birisi de İbn Arabî'dir. Bu etkinin temelinde ise devletin ilk yıllarından beri ulema ve sûfilerin bu ekol ile yakın ilişki halinde olmaları yatar. Nitekim Şeyh Ebebalî'nin Dımaşk'ta öğrenim görürken İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine katılarak müridi olduğu rivayet edilmiş, devletin ilk resmî başmüderresi Davud-i Kayserî *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazmış, ilk Şeyhülislam Molla Fenarî de Davud-i Kayserî'den ilim tahsil etmiştir. Yavuz Sultan Selim Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbnü'l-Arabî'nin kabrini aratmış, bulunan yere derhal mescid, medrese ve tekeden oluşan bir külliye yapıldığını emretmiştir. Her ne kadar bazı zahir uleması, “nehre atılmalı ve atılırken de suyun üzerine sıçramamasına dikkat emeli” fetvasını veriyse de *Fusûsu'l-Hikem*'i bizzat Sultan III. Murad tercüme ettirmiş ve tercümenin adını bizzat kendisi koymuştur. Yine sultanların emriyle bazı alimlere onu müdafaa eden risaleler yazdırılmıştır. Kadızâdeliler ve Çivizâdeliler tarafından sert eleştirilere konu olan İbn Arabî meselesi Şeyhülislam İbn Kemal'in fetvası ile bir nebze frenlenmiştir. Bazı ulemanın takındığı aşırı tavra rağmen İbnü'l-Arabî Osmanlı arifleri, alimleri ve şairleri arasında övgüyle anılan bir şahsiyet olmaya devam etmiştir.⁶²

Gerek İbn Kemal⁶³ ve gerekse Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında açıkça görülen İbn Arabî değerlendirmelerine, Çivizade fetvalarında henüz rastlanmamıştır.

Ebussuûd Efendi döneminde, İbn Arabî konusu halk arasında tartışmalara konu olmuştur. Nitekim bir fetvada “*Fusûs içinde vâk'i olan kelimât şer'i'at-ı şerife muhâlif olub küfürdür*” diyen bir kişinin hükmü sorulunca Ebussuûd Efendi, önceki fetvâlarında gösterdiği savunmacı tavrının aksine açık bir biçimde “*Şeriat-ı şerifeye muhalif olan kelimât küfürdür demek müslime lâzımdır*” demiş, bu gibi durumlarda “*tereddüd*” etmenin de “*recdîd-i iman*” gerektirdiğini ifade etmiştir. “*Ben Şeyh Muhyiddin Arabî'nin keramatın görüb tuturın*” diyerek onun kerametlerini doğruluk sebebi sayarak, “*Fusûs'da vâk'i olan kelimat-ı küfürdür demezin*” düşüncesiyle *Fusûs*'daki her şeyi doğru kabul edenler hakkında da “*ayni ile şeriat-ı şerifeye mütenakız kelimatın küfür idüğine tereddüd edüb küfür demez ise küfür lâzımdır*”⁶⁴ şeklinde sert bir fetva vermiştir.

Halk arasındaki tartışmalara bu şekilde sert fetvalar veren Ebussuûd Efendi'nin başka fetvalarda İbn Arabî'yi savunucu tavırları dikkat çekmektedir. Nitekim o, İbn

⁶⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 222a.

⁶¹ Mecmûatü'l-Fetâvâ, Şehid Ali Paşa, 2867, vr. 7b.

⁶² Kılıç, M. Erol, “İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX, s. 513-514.

⁶³ S. Ktp., Drlmsv., 118, vr. 72b; S. Ktp., H. Mahmut, 1224, vr. 150^a; Nuruosmaniye, 1967, vr. 14b; Velî-1, vr. 228a.

⁶⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227b.

Arabî'nin, Fusûs adlı kitabında Firavun'un iman ile gittiği yönündeki bir ifadenin, Fusûs'da yer alan diğer bazı açıklamalarla çelişmesi sebebiyle İbn Arabî'ye ait olmadığını iddia etmiştir.⁶⁵ Fetvalarındaki bu tavrını Ma'rûzât'ında da sürdürmüştür: "*Tedâ'ifinde muntavî olan bazı makâlât-i hakka Hazret-i Şeyhin idüğüne iştibâh yoktur. Amma vücûh-i delâlâtdan bir vechile şer'-i şerîfe tevfiği mümkün değil kelimât anda iftirâ idüğüne, uluvv-i şânı ve sâir kütüb-i meşhûresindeki tahkik ve beyâni şâhid-i adldır.. ol kelimâtı idlâl için bir Yahudi illhâk etmek ma'rûfdur*". Bu gibi sebeplerden dolayı da "*ol asıl kelimâtın mütâla'asından kemâl-i ihtiyât üzerine olmak mevâcib-i İslâmiyededir*" diyerek Fusûs mutalaasından uzak durmayı tavsiye etmiştir. Ma'rûzât maddelerinin hukuki karakteri gereği, Padişah fermanı ile de artık bu tartışmalara son vermeğe çalışmıştır: "*Nehy-i sultânî dahî sâdir olmuştur. Her vechile icinâb dahi lâzımdır*".⁶⁶

Başk bir fetvada ise, Ebussuûd Efendi İbn Arabî'nin bu iddialarını tevile yönelik eserler yazıldığı, yazanlardan birisinin de "*Şeyh Mekki*" adında biri olduğu, "*Sultan selim han ol merhum zamanında*" yaşadığı ve "*Fusûsun zahiran şer'a muhalif kelimatın cem edüb cevablar verüb tahminen yigirmi cüz kadarın bir mücelled telif eylemiş*" olduğunu, kendisinin de eseri görüp bizzat incelediğini ancak "*vel vâk'i ihtida (?) olinacak (?) hali yok gibi*" bir durumda olduğunu belirtmiştir. Adı geçen fetvanın sonunda diğer fetvalarda olduğu gibi, Fusûs'u'l-Hikem'e başkaları tarafından ilaveler yapıldığı iddiasına yer vermiştir.⁶⁷

7- Diğer Tasavvuf Büyükleri

Tarikat hareketlerinin oldukça canlı olduğu Osmanlı toplumunda, halk arasında bu gibi hususların tartışmalara konu olacağı da açıktır. Nitekim fetvâlarda bu hususlara açıkça temas edilmiş, tarikat büyüklerine karşı oluşan menfi tavrın arkasında da genelde Çivizade fetvâlarının olduğu ifade edilmiştir. Nitekim İbrahim Gülşenî ile ilgili fetvada O'nun Muyiddin-i Arabî ve Şeyh Ömer ibn'ül Fârız ve Molla Hudâvendigâr vs. tarikat büyükleri hakkındaki eleştirilerine atıfta bulunulmuş, ancak bu eleştirilerin gerçek olmaktan ziyade "*sû-i zan*" olduğu üzerinde durulmuş, gerekçe olarak da "*zirâ mutlak söyleyip, selb-i küllî eylemiştir*" denilmiştir.⁶⁸

Halk arasında İmam Gazzalî, Celaleddin-i Rumî ve İbn Arabî'yi tekfir edenler olmuş, Ebussuûd Efendi ise tekfir olayına sert tepki göstermiş, bu hususta da tekfir düşüncesine mesned teşkil eden Çivizâde fetvasını da yorumlamıştır. "*Ol asl dâhiye-i azîmeyi tefevvüh eden bî dîn ortaya getirilüb hali bildirilüb verilen ecvibe mehâmil-i gayr-i makhûreye haml olunub ehl-i İslâm içinde fitne ilkâ etmek ehl-i İslâma layık değildir. Çivizâde taarruz etdikde hakikat-i hal mufassalan Hazret-i merhûme kaddesallahu sübhanehu ruhahu'l-aziz beyân olunmuştur, Hakim İshâk sâbika zu'munca bazı kelimât-ı batıla söylediğün ortaya getirilüb tecdîd-i iman etdirilmiştir*".⁶⁹

⁶⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227b.

⁶⁶ Ma'rûzât-ı Ebussuûd, SÜİFK., no: 1762, vr.; Slm. Ktp. Bağdatlı Vehbi, vr. 70a; Mecmûa, Esad Ef., 3487, vr. 74a; Esad Ef., 3612, vr. 273b; Esad Ef., 585, vr. 247b; Esad Ef., 892, vr. 287b; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227b.

⁶⁷ Mecmûa, Esad Ef., 3487, vr. 74a.

⁶⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 192-193; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 111b-112a; Mecmûa, Esad Ef., 3783, vr. 266a, Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 229b.

⁶⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227a.

C- ZÜMRELER

1- Hubmesihçiler

Osmanlı Devleti kuruluşundan beri, fethettiği yerlerde gayr-i müslim teb'a ediliyor ve bunlarla ilişkilerini belirli bir düzene koyuyordu. Bu ilişkilerden birisi de dîni tartışmalardır. Nitekim 1354 yılında Osmanlılara ait Biga, Bursa ve İznik'te kalan Selanik Başpiskoposu Grigorios Palamas'ın, Sultan Orhan'ın, Osmanlı yöneticileri ve Osmanlı uleması ile rahatça Hıristiyanlık-Müslümanlık üzerine tartışmalar yaptığını mektuplarla anlatmıştır.⁷⁰ Ancak zamanla bu tartışmalar belirli bir ideolojinin propagandası, ardında da devlete karşı bir başkaldırı olarak gelişme göstermiş ve devlet içinde düşünce özgürlüğünün ötesine geçerek sosyal-siyasal bir problem halini almıştır. Bu problemin bir yansıması da kimi kaynaklarda "Hubmesihçilik" olarak ifade edilen boyuttur.

Başkent uleması arasında "İsevi Müslümanlık" yahut Müslümanlar arasında "Hz. İsa Kültü" şeklinde tarif edilebilecek olan Hubmesihçilerin, Hz. İsa'ya olağandan fazla ağırlık veren değişik bir Müslümanlık anlayışını temsil ettikleri gözleniyor. İstanbul'da böyle bir Müslümanlık anlayışının 17. yüzyılda bile oldukça yaygın bulunduğunu Paul Ricaut'tan öğreniyoruz.⁷¹ T. Houtsma, Molla Kabız'ı Hubmesihçiliğin kurucusu olarak kabul eder.⁷² Michel Balivet'e göre bu anlayış, genelde sûfi çevrelerle ve özellikle de Hurûfilik'le ilgilidir. Gerçekten de Hurufilik'de Hz. İsa'nın güçlü bir yeri olduğu bilinmektedir. Gerek Fazlullah Esterabadi'nin eserlerinde ve öğretilerinde, gerekse onun en önde gelen halifesi İmüdeddin Nesîmî'nin Divan'ında bunu tespit etmek mümkündür.⁷³

İbn Kemal fetvâlarında konuya mesned teşkil edecek ilgili bir fetvâ şöyledir: "Zeyd Hazreti İsa peygamberlerin hatemidür dise şer'an ne lazım olur? El-cevap: Ondan sonra nebî gelmedi diyup bu itikatdan rücu itmezse katli lazım olur."⁷⁴ Ebussuûd Efendi fetvâlarında da benzer bir meseleye yer verilmiştir ki şöyledir: "Dese ki, Hazret-i Rasûlullâh sallellâhu aleyhi ve sellem hatemü'n-ebıyyîn değildir, belki Benüismâil'den hatemünnebiyyîndir, Beniîshak'dan hâtemü'n-nebiyyîn İsa'dır, mehdi zamanında gelse gerekdir, mehdi zamanında gelen İsa b. Meryem değildir ve Mehdi zamanında gelen İsa a'lem-i enbiyâdır, dese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevab: Zındıktır, katl lâzımdır"⁷⁵. Her iki fetvâda da Hz. İsa (as) ile Hz. Muhammed (as) arasında bir mukayese yapıldığı ve Hz. İsa'nın Hz. Muhammed (as)'dan üstünlüğü en azından eşitliği iddia edildiği görülmektedir ki bu iddialar Hubmesihçilerin iddiaları ile örtüşmektedir.

Hubmesihçilerle ilgili bir diğer mesele Hz. Muhammed (as)'a hakaret ifade eden sözlerdir. Nitekim bir fetvâda "Zeyd Hazret-i Rasûle hâşâ zanbaraca imiş dese ne lâzım olur? el-Cevab: Kâfirdir, katl olunur"⁷⁶ Bu konu özellikle Hıristiyanların ötedenberi Peygamber (as)'ın evlilikleri hususundaki asılsız iddiaları ile örtüşmektedir.⁷⁷

⁷⁰ Oğuzoğlu, a.g.e., VII, 25.

⁷¹ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İst., 1998, s. 228.

⁷² Ocak, Zındıklar, s. 229.

⁷³ Ocak, Zındıklar, s. 230.

⁷⁴ S. Ktp., Drlmsv., 118, vr. 33b; S. Ktp., Crlh., 971, vr. 6b; Nuruosmaniye, 1967, vr. 29b

⁷⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227b-228a.

⁷⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 217b.

⁷⁷ Bk. Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-Hak*, (trc. Abdulhadi Siddik), İst., 2005, I, 313-332.

Dolayısıyla bu fetva da muhtemelen bu mesele ile bağlantılı bir gündem maddesi olabilir.

Bu bağlamdaki diğer bir fetvâ da şöyledir: “لو شئنا لاتينا كل نفس هديها” âyetinin hükümünde evliya ve enbiya dahildir dese ne lâzım olur? el-Cevab: Ahlâf dahillerdir der ise hâşâ ve kellâ kâfir olur sebb etmiş olur⁷⁸ Bu fetvâ da sözü edilen mesele de, Hıristiyanların Rasulullah (sav)’i günahkarlıkla itham etme gelenekleri ile örtüşmektedir.⁷⁹ “Sebb”, “ilhad” ve “zındıklık” konusu ile ilgili fetvâların bir çoğunun da bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür.⁸⁰

a) Hakim İshak

Hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Bütün bilgi Ebussuûd Efendi’nin fetvâlarında adının geçmesinden ibarettir.⁸¹ Ebussuûd Efendi fetvasında, bu kişinin Maide 48. ayet-i kerimesinde yer alan *ومهيمننا* kelimesinden hareketle günümüzde var olan Tevrat ve İncil’in tahrif edilmemiş olup, hak olduklarını iddia ettiği, bu gibi kişilerin Kitab-ı Mukaddes’te Lut (as) hakkındaki zina iftirası gibi Kur’an-ı Kerim’le açıkça çelişen iddialara inandıkları belirtildikten sonra fetvâ istenmiş cevap olarak da “*Sebb-i sarîh ve cehl-i kabîhidir. Israr ederler ise bi-l-ittifak katilleri lâzımdır. Tevbe-i sahîha edip imanlarını tecdîd edecek bizim eimme katında katilden halâs olurlar, sâir eimme mezheblerince hadden katil olunurlar*” değerlendirmesi yapılmış, bu yönde yapılan savunmacı tevellere cevaz verilmeyip, teville kalkanlar hakkında da “sebb” fetvası tekrarlanmıştır⁸².

b) Molla Kâbız

Molla Kâbız’ın hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda “*Kabız-ı Acem, Kabız-ı Acemî, Kabız-ı Mülhid, Kabız-ı Fasîd*” gibi lakaplarla anılır. Aslen İran menşeli olduğu anlaşılmakta, ancak Anadolu’ya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Yine kaynakların verdiği bilgi, O’nun medrese tahsili görmüş bir ilim adamı olduğunu ifade etmektedir. Hz. İsa’nın, Hz. Muhammed (sav)’den üstün olduğu inancını halk arasında yayarak, halkın zihinlerini karıştırmaya sebebiyle ulema harekete geçmiş, 934/1527 tarihinde Divan-ı Hümayun’a sevk edilmiştir. Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi ile Anadolu Kazaskeri Kadiri Çelebi, meseleyi çözmeleri için görevlendirilmiş, Kâbız Kazaskerlere ayet ve hadisler çerçevesinde iddiasını tekrarlamış, fakat kazaskerler bu iddiaları tatminkar bir şekilde cevaplandıramamış, aksine öfkelenerek onu tehdit etmişlerdir. Ertesi gün, Vezir-i Azam yeni bir mahkeme kurarak, Şeyhülislam İbn Kemal ve İstanbul Kadısı Sadeddin Efendi tarafından yeniden yargılanmasını temin etmiş ve mahkeme sonucunda İbn Kemal’in fetvası üzerine boynu vurulmuştur. İbn Kemal bunun üzerine zındıklık konusunda “*Risâle fî Tahkîk-i Lafzî’z-Zındık*” ile Molla Kâbız’ın iddialarına cevap olarak ta “*Risâle fî Efdaliyyeti Muhammed aleyhisselam*” eserlerini telif etmiştir. İkinci eserinde İbn Kemal Molla Kâbız’ın fikirlerine cevap mahiyetinde şu konuları işlemiştir: Rasulullah (sav) alemlere rahmet olarak gönderilmiş, son peygamber, ümmetinin en hayırlı ümmet

⁷⁸ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 229b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 112b.

⁷⁹ Bk. Rahmutullah el-Hindi, *a.g.e.*, I, 332-341.

⁸⁰ Bk. *Mecmûa*, Esad Ef., 1074, vr. 48b.

⁸¹ Ocak, *Zındıklar*, s. 238.

⁸² Düzdağ, s. 195-196; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 229a; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 111a-b.

olduğu, dolayısıyla bu ümmetinin peygamberinin de diğer ümmetlerin peygamberlerinden daha üstün tutulduğu, kıyamet gününde onun kendi ümmetine, ümmetinin de bütün insanlara şahitlik yapacağı gibi hususlara temas edilmekte, ayrıca Hz İsa'nın semada hayat sahibi olmasının onun üstünlüğünü gösteremeyeceği, zira bir gün nüzul ederek ümmetini hakka davet edeceği belirtilmektedir.⁸³

Esasen İbn Kemal dönemi problemi olan bu meseleye Ebussuûd Efendi fetvâlarında rastlanmamaktadır. İbn Kemal'in görüşleri ise, açık ifade ile risalesinde geçmektedir.

2- Kızılbaşlar

Kızılbaşlık Erdebiliyye tekkesine dayanmaktadır. Erdebiliyye tarikatının ilk kurucuları ise esasen Şiî olmadıkları halde, bu hanedanın Şiîliği benimsemesi, bu sülaleden ilk saltanat davasına kalkışan ve Safiyyüddin el-Erdebîlî'nin torununun torunu olan Şeyh Şah İbrahim (Ö.1447)'in oğlu Şeyh Cüneyd (1460) zamanındadır. Zaten Şeyh Cüneyd'in her halde Suriye, Anadolu ve Azerbaycan'daki şii-batîni beyleri elde etmek, hatta Sınavne kadısıoğlu Bedreddin'in yoluna mensup sûfileri yanına toplamak için, Şiîliği kabul ettiğini bu yüzden Osmanoğulları ülkesinde ve Karaman'da kalamadığını Âşıkpaşazâde ifade etmektedir. Şeyh Cüneyd'in öldürülmesinden sonra, Erdebil sûfileri tarafından pir, hatta "*Tanrı'nın zuhuru*" olarak tanınan Şeyh Haydar, 12 dilimli kızıl tac giymeğe, kızıl sarık sarınmağa başlamış, müridlerine de, derecelerine göre aynı tacı, sarıklı veya sarıksız olarak giydirmiştir.⁸⁴

Kızıl tac kabul edildikten sonra, İran'daki Safevî şahlarına tabi olan bu zümreye Sünniler tarafından kızılbaş denilmiştir.⁸⁵ Kızılbaşlık bir tarikat değil, bir din ve bir mezhep mahiyetini taşır.⁸⁶

Kızılbaş-Safevi münasebetinin Osmanlı Devletini sarsacak derecede vahim bir tehlike olduğunu iyi anlayan Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail üzerine yürümesinden önce, Kızılbaşlara şiddetli bir darbe indirmiş, Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki bir Kızılbaş isyanını da Sadrazam İbrahim Paşa epey güçle bastırabilmiştir. Müteakip yıllarda Anadolu'da çeşitli amillerin tesiri altında zuhur eden isyanlarda da kızılbaşlığın mühim bir rolü olduğu muhakkaktır.⁸⁷

Kızılbaşların itikatlarında esas "Ali'yi Tanrı tanımaktır. Şehadetleri olan "*la ilahe illallah Muhammed Rasulallah Aliyyün Veliyyüllah, Veliyyan Ali Allah*" sözleri de bunu açıkça bildirir. Mamafih aralarında dilden-dile nakledilen ve Menakıb el-Asrâr Bahcat el-Ahrâr ve Fazilet-nâme gibi mukaddes kitaplarında yazılı hikayelerde, Ali'den başka bir Allah da vardır. Fakat Kızılbaşlar bunları tevil ederler, Ali onlarca, bin bir "dondan" (libastan) baş göstermiştir. Onun için halkı şüpheye düşürmüştür. Zaten Allah, Muhammed ve Ali, üçü birdir. Tanrı, Muhammed ve Ali suretinde görünmüştür. Fakat bütün hikayelerde Ali daima Muhammed'den üstündür. Hatta onlarca mirac bile Peygamberin Ali sırrına ermesidir ve ayin-i cemleri de onlarca inanılan bu mirac hikayesinin temsilinden başka bir şey değildir. Ali'yi bir yandan Peygamber'in vasisi ve ümmetin imamı tanıyan, bir yandan Muhammed'in mürşidi sayan, bir yandan da

⁸³ Üzümlü, İlyas, "Molla Kabız", *DİA*, XXX, s. 254-255.

⁸⁴ Gölpınarlı, Abdülbaki, "Kızılbaş", *İA*, VI, s. 789.

⁸⁵ Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*, VI, s. 789.

⁸⁶ Gölpınarlı, *a.g.e.*, VI, s. 790.

⁸⁷ Gölpınarlı, *a.g.e.*, *İA*, VI, s. 790.

Tanrı bilen bu zümre, ibadetleri tevil etmek ve mezhepte dereceler kabul eylemek hususunda İsmailiyyenin tesiri altında kalmakla beraber, 12 imamı kabul ettiklerinden dolayı imamiyye mezhebinin müfritlerinden addedilebilir.⁸⁸

Fetvâlarda, “Çaryâre (dört halifeye)” söven bir kişinin kızılbaş olduğu tescil edilmiş olup, sövme anında birisi tarafından öldürülmüş olursa, öldüren kişiye ceza gerekli görülmemiş⁸⁹, Kızılbaşlık bir mezhep olarak değerlendirilip, bu mezhebe girenler mürted kabul edilmiş ve “Avreti tezevvüce kâdiredir, irtidadına şer’le hükm olıcak, amma dar-ı harbde olmamağın emlâki kısmet olunmaz⁹⁰” hükmü verilmiştir. Kızılbaşlarla savaşmak “gaza-yı ekber”, bu uğurda ölmek “şehadet-i azime” telakki edilmiş gerekçe olarak da “Hem bağılerdir ve hem vücuh-i kesireden kâfirlerdir⁹¹” hususları üzerinde durulmuştur.

Kızılbaşların reislerinin “seyyid”lik iddiasının tarihi gelişimi hakkında bilgi verilerek bunun aslının olmadığı, böyle bir seçerenin ulemaya zorla tescil ettirildiği ifade edilmiş, ardından bunun doğru kabul edilmesi halinde gerçek seygidliğin “Âl-i Rasul şeâir-i şer-i mübini himâyet edenler” için doğru olacağı aksi takdirde Hz. Nuh misalinde olduğu gibi peygamber neslinden olmanın bir özellik olmadığı üzerinde durulmuştur⁹².

Kızılbaşların Şiîlik, dolayısıyla hem لا اله الا الله demeleri hem de ehl-i kible oldukları için tekfir edilmemeleri hususuna ise, “bu tâife yetmiş üç fırkanın halis birinden değildir” diyerek bunların, Şiîlik gibi tekfir edilemeyen müslüman fırkalarla mukayese edilemeyeceği üzerinde durulmuştur⁹³.

Bu tahlilden sonra kızılbaşları o günkü inanç ve uygulamaları ve gerekli hüküm konusuna temasle şu tespitlerde bulunulmuştur: “Ol zâlimler Kur’an-ı azîmi şeriat-ı şerîfeden İslâmî tahfif eylemekle ve kütüb-i şer’iyye-i tahkir edüb oda yakmak ile ve ulemâ-i dînî ilimleri için ihanet edüb kırmak ile ve reisleri olan fâcir mel’ûni ma’bud yerine koyub ana secde eylemekle ve dahi hürmeti nusûs-ı kat’iyye ile sabit olan muharremât-ı diniye-i istihlal etmekle ve Hz. Ebibekr ile Hz. Ömer’e radiyallah-u anhumaya la’n eylemekle kâfir olduklarından sonra Hz. Aîşe-i sıddıkanın radiyallah-u anhâ berâeti ve nezâheti bunca âyât-ı azîme nâzil olmuş iken anlara itâle-i lisan eylemekle Kur’an-ı Kerim’i tekzîb edüb kâfir olduklarından gayri Hz. Risâletin sallellâhu aleyhi ve sellem cenab-ı azizlerine şîn getürdükleri ile sebb-i nebi eylemiş olub cumhûr-i ulemâ-i a’sâr ve emsâr icmâ’ı ile katilleri mübah olub küfürlerinde şek edenler kâfir olurlar.”⁹⁴

Bu noktadan sonra İbn Kemal’in zındıklarla ilgili risalesine de konu olan zındıkların tevbesi meselesine geçilmiş ve bu konuda başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer sahabe ve alimlerin görüşlerine yer verildikten sonra padişahın bu konuda herhangi bir mezheple bağımlı kalmadan diğer mezheplerle de amel edebileceği belirtilmiştir: “Hazret-i İmâm-ı din-i penâh eyyedallah-u ve kavvâh zîkr olan eimme-i

⁸⁸ Gölpınarlı, a.g.e., İA, VI, s. 791.

⁸⁹ Düzdağ, a.g.e., s., 112.

⁹⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 223b.

⁹¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 223a; Düzdağ, a.g.e., s., 109; Mecmûa, Esad Ef., 3341, vr. 153a.

⁹² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 223a-b.

⁹³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 223a-b.

⁹⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 223a-b.

*dinden kanki canibin kavli ile amel ederlerse meşrudur...*⁹⁵

Haklarındaki hüküm netleştirildikten sonra Kızılbaşlarla yapılacak savaşın fıkhına geçilmiştir: “Askerlerinde bulunub kıtâle mübâşeret edenler ve binüb inüb etbândan olanların şanında asla tevakkuf ... değildir. Ama şehirlerde ve köylerde kendü halinde salâh üzerine olub bunların ikablarından ve ef'alinden tenezzühî olub zahir halleri dahi sıdklarına delalet eyleyen kimesnelerin kezibleri zahir olmayınca üzerlerine bunların ahkamı ve ukubatı icrâ olunmaz.” Sonra da yapılan bu savaşın, tarihte Hz. Ebubekir (ra)'ın Müseylemetü'l-Kezzâb ve Hz. Ali (ra)'nin haricilerle yaptığı savaş kabilinden olduğu üzerinde durulmuştur.⁹⁶ Ebussuûd Efendi ayrıca, “Kızılbaş sâdâtındandır, anlara kılıç çekmek yokdur, ehl-i İslâm Pâdişâhı öldürdü” diyerek bu savaşa karşı çıkanlar hakkında da “Katle müstahak olur”⁹⁷ fetvası verilmiştir.

Savaş hukukunun tabii konuları arasında bulunan kölelik ve ganimet meselesi gündeme gelmiş ve bu hususta uyulacak hükümler üzerinde durulmuştur:

Kızılbaş çocuklarının köleleştirilmesi hususunda, “Babası ve anası ol mezheb-i bâtıla üzerine olub eshab rıdvanullahi teâlâ aleyhim ecmain ettikleri ve Hz. Aişe'ye radiyallah-u teâlâ anha dil uzattıkları şer'le sabit olub evlad-ı mezbûre din taakkul eylemez ğâyet sağîrler olıcak rakik olmalarına bir kavli-i zaif vardır, beş altı yaşında olub kelime-i şehâdet telaffuz edenleri asla rakik olmazlar. Müslimlerdir. Babalarının küfri anlara sirâyet eylemez”⁹⁸ denmiş, Nahcivan savaşı esirlerinin çocuklarının da köle kabul edilemeyeceği özel olarak belirtilmiştir.⁹⁹

Kızılbaş mezhebine giren kadınların mürtedde olmaları, mürtedde olanların ise normalde daru'l-harbe iltica etmeden yakalanmaları halinde esir düştükleri takdirde cariyeye olabileceklerine fetva verilmiş, ardından “*Bu rivâyet ile evvel alunan avretlerin hizmetleri ve vat olunmaları*” dahil, “*Cümle hizmetleri helal*” kabul edilmiş, bununla beraber bir farka da dikkat çekilmiştir: “*Amma mürteddelerdir. İslâm'a gelmedin vatları helal değildir.*”¹⁰⁰ Burada Ebussuûd Efendi, Kızılbaş savaşında esir olan Ermeniler hakkında, “*kızılbaş askeri ile asker-i İslâm üzerine gelip muhârebe etmiş olmayıcak, şer'an esîr olmak yoktur*”¹⁰¹ fetvasını vermiştir.

3- Halvetîler

Ömer el-Halvetî'ye (ö.800/1397-98) nispet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Harizm'de başlayıp, Azerbaycan'da gelişimini sürdüren ve olgunlaşan tarikat Anadolu'ya Amasya'lı Pir İlyas tarafından getirilmiştir. Habib Karamânî vasıtasıyla oluşan kolu, Cemaleddin İshak Karamanî (ö.933/1527) eliyle İstanbul'da yayılmıştır.¹⁰²

Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi merkezîyetçi bir yapıya sahip olmadığı için kısa zamanda bir çok kollara ayrılan ve XVI. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen her tarafından görülen Halvetîliğin, Kanuni Sultan Süleyman zamanında Gülşenî'ye

⁹⁵ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 223a-b.

⁹⁶ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 223a-b.

⁹⁷ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 223b.

⁹⁸ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 77a.

⁹⁹ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 111.

¹⁰⁰ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 112; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 77a.

¹⁰¹ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 111-112

¹⁰² Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA*, XV, s. 394.

kolonun kurucusu İbrahim Gülşenî sebebiyle bir takım olaylara sebebiyet vermiş, bu yüzden takibata uğratılmıştır ki meşhur Şeyh Muhyiddin Karamânî Halvetîliğinin bu devirdeki ileri gelen şahsiyetlerinden birisidir.¹⁰³

Musiki eşliğinde, devran ve raks ile zikir yapmak tarikatın bariz uygulamalarındandır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı alimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetiler devranı savunan eserler yazmışlardır.¹⁰⁴

Halvetiyyenin birçok kolu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediye kolunun Mısıriyye şubesinin kurucusu Niyaz-ı Mısıri'de en ileri dereceye ulaşmıştır.¹⁰⁵

Gerek İbn Kemal ve gerekse Ebussuûd fetvalarında Halvetilerin zikir meclisleri hakkında çok sayıda fetva bulunmaktadır. Fetvalarda, Halvetî taifesini, devran ile zikretmeleri sebebiyle tekfir edenler olmuş ancak Ebussuûd Efendi bu konuda bir genelleme yapmanın doğru olmadığını, bunlarla ilişki halinde olanlara doğrudan "kafir" demenin tazir cezasını gerektirdiğini belirtmiştir.¹⁰⁶ Halvetiler konusunun temel tartışma meselesi olan devran ve raks konuları ise ileride geniş olarak ele alınacaktır.

4- Fukara

İcraatlarından Kalendermeşrep bir zümre olduğu anlaşılan ve "fukarâ" diye adlandırılan bir zümrenin inaçlarını da yansıtan fetvâ şöyledir: "*Bir tâife namaz kılmayıp ve şehri Ramazanın farziyetini inkâr edip, Ramazan ayı geldikte sâim olmayıp, ve su'al olundukta " biz fakirleriz, bize beş altı gün tutmak yeter" deyip ve " hamr bağına biz timar ederiz, kendi elimiz emeğidir, bize helâldir" deyip, istimrârî avretleri ile şurb-i hamr edip, ve keferenin cemiyeti günü geldikte mezkûr günlere keferer gibi ri'âyet ve hürmet edip, ve nice bunun gibi hulaf-i şer' fi'illeri olsa, şer'an bu makûle tâifeye ve bunları müslim i'tikad edip, ef'âl ü akvâllerine râzı olup, tehâlut olanlara şer'an ne lâzım olur? el-Cevab: Kâfirler, katilleri mubahtır*"¹⁰⁷

D- KONULAR

1- Tasavvufî Konular

Fetvalarda yer alan tasavvufî konular olarak da şu tespitleri yapmak mümkündür:

Ebussuûd Efendi'ye göre bir hafta, on gün ya da kırk gün gibi bir zamanda yetiştirme diye bir şey olamaz. Yetmişmiş sayılanlara hırka ve tac giydirmenin de dînî her hangi bir hükmü sözkonusu değildir.¹⁰⁸

Osmanlı Tasavvuf Tarihinin en önemli ve tartışmalı konusu, tarikatların zikir esnasında sema, raks ve devran icra etmeleridir. Raks ve devran fetvalarında Halvetiye, Zeyniyye ve Zehebiyye tarikatlarının isimlerine yer verilmiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla burada özetlenecek konular özellikle bu üç tarikatı ilgilendirmektedir. Çivizade, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi fetvalarının ana konularından olan bu meselede yapılan tespitler özetle şöyledir:

¹⁰³ Ocak, Din ve Düşünce, a.g.e., I, 133.

¹⁰⁴ Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", DİA, XV, s. 394.

¹⁰⁵ Uludağ, "Halvetiyye", DİA, XV, s. 394-395.

¹⁰⁶ Düздаğ, a.g.e., s., 85; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 230a.

¹⁰⁷ Düздаğ, a.g.e., s., 114; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 222a.

¹⁰⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 231b-232b.

¹⁰⁹ Mecmûa, SMK., Esad Ef. 918, vr. 362a.

Bir hareketi raks yapan, ayakların oynamasıdır. Zikir esnasındaki hareket halinde ayaklar sabit olduğu takdirde baş ve bel hareketleri raks kapsamına girmez.¹¹⁰ Bununla beraber oturarak zikretmek ayakta zikretmekten evlâdır.¹¹¹ Zikir esnasında başı sağa ve sola çevirmek, "*başların sağ cânibe tahrik ettiklerinde kalbinden mâsivayı tarh ve sol canibe tahrik ettiklerinde tevhîd-i hakki idhal kasd etmek*" niyetiyle olursa caiz, olmazsa lağv ve abes olduğundan mekruh ve haramdır.¹¹² Raks ve deveran bî ihtiyar olursa haramiyete konu olmaz. "*Bî ihtiyâr*" olmanın ölçüsü de şudur: "*Cezbe-i ilâhiyye ile âlem-i tekliften münselîh olanların 'âlem-i şehâdete müte'allik umûra aslâ şu'urları kalmaz, nefs-i zekiyyeleri, âlem-i rûhânîde olan şu'ûn mutâla'asında müstağrak olup, tedbîr-i bedene müşteğil olmaz, hatta ba'zı a'zâ kanatılsa duymaz, onlardan hareket ve ızdırap vâki' oluncak harekât-i mürte'iş gibi gayri muntazam vâki' olur. Bu halle muttasîf olanların harekâtı hurmet ve kerâhet ile vasf olunmaz, mukâbelesinde ne 'ikâb vardır ne sevâb. Amma ol tâîfeden sâdır olan harekât-i mevzû'a ve evzâ'-i masnû'a, ehl-i salâhtan sâdır olmak mümkün değildir. İhtiyâriyyedir, "ıztırâriyye" demek ma'siyet-i âhardır. Bu makûle, işinde gücünde gezip, tegannî ile usulle ettikleri evzâ'-i masnû'a "ihtiyârî değildir" demek mü'minden sâdır olur mânâ değildir.*"¹¹³

Deverân ibadet sayılmadıkça küfrü gerektirmez, mübah saymak ise ancak fıski gerektirir¹¹⁴. Raks ve deveranı ibadet saymanın küfrü gerektirmesi bunların lehv, laib ve abes kapsamına girmesi halindedir. Çünkü bu kavramların kapsamına giren bir davranışı ibadet saymak Allah Teâlâ'ya iftiradır, bu da küfrü gerektirir.¹¹⁵

"Deverân insan kalbini değiştirir ve insanları tevbeye teşvik eder" görüşü doğru değildir.¹¹⁶

Halvetîlere direk kafir denilmez, içlerinde iyi insanlar vardır. Kendi iradeleri ile isteyerek ve özel gayret sarfederek (mahza ıztırarsız) deveran yapmak günah işlemektir, küfrü gerektirmez.¹¹⁷

Raksa helal diyen imamın arkasında kılınan namazın iadesi gerekir.¹¹⁸

Deverân'a fetvâ verenler Ali İmran 3/191 ayet-i kerimesi, Zümer 75. âyet-i kerimesi, Rasulullah'ın raksı¹¹⁹, Ashab, İmam Şafîi ve Gazzâlî'nin fetvâsına dayanmışlardır.¹²⁰ Haram diyenler de, müftilerin fetvâlarına dayandıkları gibi, âyet ve hadislerin yorumu ile alimlerden nakledilen görüşlere itiraz etmekte ve âyetlerin bu şekilde yorumlanamayacağını, yorumlansa bile insanların meleklerin yaptıklarına bakarak ibadet ihdas edemeyeceklerini, bugünkü raksın meleklerin tavafından çok kafirlerin horon tepmesine daha çok benzediğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Rasulullah'a "raks etti" demenin küfür olacağını, sebep olarak da raks gibi sefihçe bir davranışın, sefihlikten münezze olan peygamberlere nisbeti olduğunu iddia etmektedirler. Yine ashâb ve

¹¹⁰ Düzdağ, a.g.e., s., 83

¹¹¹ Düzdağ, a.g.e., s., 83-84

¹¹² Düzdağ, a.g.e., s., 84.

¹¹³ Düzdağ, a.g.e., s., 84.

¹¹⁴ Düzdağ, a.g.e., s., 85.

¹¹⁵ Düzdağ, a.g.e., s., 85

¹¹⁶ Düzdağ, a.g.e., s., 86-87.

¹¹⁷ Düzdağ, a.g.e., s., 85.

¹¹⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 87

¹¹⁹ Düzdağ, a.g.e., s., 85-86.

¹²⁰ Düzdağ, a.g.e., s., 85-86.

alimlerin cevaz verdikleri yönündeki iddianın bir iftira olduğunu, çünkü alimlerin raksın haramiyetinde ihtilaf etmediklerini, ihtilafın semâda olduğunu da kaydetmişler, ictihâdî konularda müctehidlerden başkasının görüşüne itibar edilemeyeceğini, İmam Gazzâlî'nin de müctehid olmadığından bu gibi konularda delil olamayacağını savunmuşlardır.¹²¹

Vali ve hakimlerin raks ve deveranı menetmeleri gerekir, bu emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevinin gereğidir.¹²²

Burada üzerinde durulması gereken bir husus ta, fetvâ mecmûalarında yer alan bu fetvâlardan farklı olarak, özellikle Şeyhülislam İbn Kemal ve Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin, mecmûalarda yer alan semâ, raks ve deverân ile ilgili sert fetvâlarından vazgeçtikleri ile ilgili iddialardır.¹²³ Bu iddialar bazı tarihî olay ve fetvalara dayanmaktadır.¹²⁴ Ne var ki nakledilen fetvalar, özel olarak incelenmeye muhtaçtır.

Raks ve devranın yanında fetvalarda yer alan diğer tasavvufî meseleler özetle şöyledir: Ebussuûd Efendi, "*Hâşâ ben Tanrıyla beraberim*" düşüncesi –ki 'vahdet-i vücud'çu düşünceleri ifade etmektedir- için küfür fetvası verip, ulemanın fetvasını hafife alarak itibar etmemenin de "katl" cezasını gerektirdiğini ifade etmiştir.¹²⁵

"*Bana Tanrıyı buluver*" diyen birisine cevap olarak "*Kur'an ile 'amil olup, Peygambere iktidâ edicek, bulursun*" denilmiş, ancak bu kişi cevaba "*anlara ne'amel, ben anlarsız bulurum yahut buldum*" diyerek itiraz etmiş bunun üzerine de Ebussuûd Efendi bu kişi hakkında "*katli lâzımdır, zındıktır*"¹²⁶ hükmünü vermiştir. Fetvâda yer alan konu ve iddialar Kalender meşrep tarikat müridlerini hatırlatmaktadır.

Ebussuûd Efendi, hastalara şifa, belalardan korunma ve şeytanın şerrinden korunmak için, evliya mezarlarında kesilen kurbanlar için "*kurbanı Hak te'âlâ ta'zîmi üzerine eyleyip, sevâbını onların ruhlarına ihda edip, istimdâd ederse nesne lâzım gelmez*"¹²⁷ diyerek, evliyanın ruhaniyetinden istimdâdı kabul etmiştir.

Belalardan sığınma konusunda evliya ismini çağdırmaya "*nesne lâzım gelmez*"¹²⁸ cevabını vermiş, veli-Nebî mukayesesi yaparak, Velî'lerin Nebîlerden üstün olduğunu savunan ve "*Rasûlullâh sallelâhu aleyhi ve sellem beş on kişiye hidâyet eyledi şeyh bütün dünyaya hidâyet eyledi*" diyen kişiler hakkında "*sebb-i sarıhdır, katli helaldır*"¹²⁹ fetvasını vermiştir.

Keramet olarak, Hz. İsa (as)'nın mucizelerinin aynısını gösterdiğini söyleyen kişinin zındıklık ve mülhidliğine hükmetmiş¹³⁰, bir başka fetvada da –ki bu Ma'rûzât maddesidir- keramet ve mucize farkı üzerinde durulmuştur.¹³¹

¹²¹ Düzdağ, Ebussuûd Efendi Fetvaları, s., 85-86.

¹²² Düzdağ, a.g.e., s., 87.

¹²³ Öngören, a.g.e., s. 383.

¹²⁴ Öngören, a.g.e., s. 384.

¹²⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 222b.

¹²⁶ Düzdağ, a.g.e., s., 113.

¹²⁷ Düzdağ, a.g.e., s., 174; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 184a.

¹²⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 174

¹²⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 229b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 112b; 117b.

¹³⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 228a.

¹³¹ *Ma'rûzât-ı Ebussuûd*, SÜİFK., no: 1762, vr. ; Milli Tetebbular Mecmuası, s. 342; İÜİFK, no: 01, vr. 92b;

İlm-i zâhiri, ilm-i bâtına hicab kabul ederek, dînî emirleri öğrenmeyen ve bunların ancak ilm-i bâtın ile öğrenilebileceğini iddia eden bir zümre için, mülhidlik ve zındıklık fetvası vermiş, gereğinin ise katl olduğunu ifade etmiştir.¹³² Keşif iddiasında bulunarak tahsil-i ulûm yapmayan, bundan dolayı da âyet ve hadislerle yanlış mana verenlere ta'zir fetvâsı vermiştir.¹³³

Şer'î ilimleri tahsil etmemiş Ümmi kişilerin şeyh olamayacağını ifade etmiş¹³⁴, mütediyyin ve müteşerif şeyhlere intisap etmenin farz ve vacib olmayıp, müstahab olduğunu¹³⁵, intisap edecek olanların sonradan mülhid olmaması için önceden İslâm ve iman konularını öğrenmesinin zorunlu olduğunu¹³⁶ söylemiştir.

Kimi tarikatlarda görülen, şeyhlere secde için "Secde-i tahiyet ve selâm ederse kebâirdendir, 'ibâdet için ederse küfr-i mahzûr bi-l-ittifak, ta'zîm için bazı eimme katında küfürdür, hiç niyet eylemese bazı eimme küfür demişler, Bazı eimme kebîre"¹³⁷ fetvasını vermiştir.

Hızır (as) için "*nebîdir ve velîdir*"¹³⁸ diyerek herkesi memnun edici bir cevap vermiş, Hızır (as)'ın hayatta olduğuna işaret eden fetvâlar vermiştir.¹³⁹

Kutub ve Ricalü'l-gayb konusu hakkında menfî bir tavır takınarak bu gibi iddiaları inkar etmenin bir sakıncası olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁰

En üstün ibadetin "*ma'rifetullâh*"¹⁴¹ olduğunu söylemiş, hadislerde geçen "*ma'rifet-i nefsdan ve ma'rifet rab*" hususunda geniş açıklamalarda bulunmuştur.¹⁴²

Nûr-i Muhammedî felsefesine temel teşkil eden "*levlâke...*" hadisinin senet olarak hadis olmadığını, "*ulemâ-i ümmetî...*" hadisinin sahih olduğunu belirtmiş, ardından "*levlâke...*" hadisinin yorumu üzerinde durarak, mefhum olarak doğru olabileceğini ifade etmiştir.¹⁴³

2- İtikadî Konular

a- Ehl-i Sünnet Kavramı

Ebussuûd Efendi fetvâlarında "*Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*" kavramına yer vermiş, İbrahim Gülşenî¹⁴⁴ meselesi, Cuma ibadetlerinde icra edilen bazı uygulamalar¹⁴⁵ gibi özellikle tasavvufî problemlerde olduğu bazı önemli dînî konuları bu kavram ile açıklamaya ve çözümlenmeye çalışmıştır. Ancak İbrahim Gülşenî fetvasının dışında bu kavramı açıklayıcı bir yorumu rastlanmamıştır. Konu hakkında yeterli açıklama

→ →

Slm. Ktp., Esad Ef., 585, vr. 247a; Esad Ef., 892, vr. 287b; YB-1, vr., 4a; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 218a.

¹³² Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 222b.

¹³³ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 220b.

¹³⁴ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 222b.

¹³⁵ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 222b.

¹³⁶ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 227a.

¹³⁷ Düздаğ, *a.g.e.*, s., 88; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 184b.

¹³⁸ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 218a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3677, vr. 144b.

¹³⁹ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 218a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3677, vr. 144b.

¹⁴⁰ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 222b.

¹⁴¹ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 8a.

¹⁴² Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 226a-b; *Mecmûa*, Esad Ef., 3762, vr. 74a; *Mecmûa*, Slm. Ktp., Pertevniyal, 893-970, vr. 188a.

¹⁴³ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 226b.

¹⁴⁴ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 229b; *Mecmûa*, Slm. Ktp., Esad Ef., 3783, vr. 266a.

¹⁴⁵ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 6b; *Fetâvâ Ebussuûd*, Slm, Ktp., İsmihan Sultan, 241; vr. 8b-9a.

Şeyhülislam İbn Kemal'de görülmektedir.

Şeyhülislam İbn Kemal'e göre ehl-i sünnet ve'l-cemaat veya diğer bir tabir ile Ehl-i Hakk'ın tanıtısı şöyledir: "İtikâd-ı zâhir ile sünnet üzere hareket eden, Rasûlullah (sav)'in cemaatı (sahabesi) yolunda gidenlere Ehl-i Hakk ve Ehl-i Sünnet denir. Bu yola muhâlefet edip, zahiri terk edenlere taife-i muhalifin adı verildiği gibi, Ehl-i Bid'at ve dalâlet dahi denilmektedir.¹⁴⁶

Ebussuûd Efendi fetvalarında Ehl-i Sünnet olmanın karşıtı olarak zındıklık-mülhidlik ve bid'at kavramları üzerinde durmuştur. Zındıklık ve mülhidlik kavramına özellikle Kızılbaşlarla ilgili fetvalarda geniş olarak temas edilmişti.

Fetvânın üslubundan anlaşıldığına göre, zikir meclislerinde çalgı aleti kullanan bir kişi için "ehl-i bid'at" tabiri kullanılmış ve böyle bir kişinin elindeki sazını savunan bir kadî'nin azline fetvâ verilmiştir¹⁴⁷. Tarikat grupları içerisindeki bid'atçilerden "Fi zamanına mübtediin ki kimi bir hafta ve kimi on gün ve kimi kırk günde yetişdik deyû da'va ederler...¹⁴⁸" şeklinde söz edilmiş, bir mahkeme şahitliğinde "ehl-i bid'at taze sakallı oğlanlar" dan bahsedilmiş¹⁴⁹; yine aynı konudaki bir başka fetvâ da "ehl-i bid'at"dan söz edilmiş ancak bu meselelerde bid'at kavramını açıklayıcı herhangi bir yorumu yer verilmemiştir¹⁵⁰.

Fikhî meselelerde bid'at kavramına "ihdâs" tabiri ile temas etmiş dînî temeli olmayan bazı uygulamalar için "caiz değildir. Cehele ihdas etmişlerdir. Lağv ve bidattır"¹⁵¹ yorumunu yapmıştır. Yine ücretle imamet-müezzinlik gibi dînî görev yapmayı caiz görmeyenler, bunun Kur'an ve hadiste olmadığını, dolayısıyla "ücret-i kadem" olarak değerlendirmenin "bid'at-ı hasene" sayılabileceğini, "bu alimler bid'at-i hasene ederiz sandılar vardılar şu asl-ı dalâle ve müfsideye bais oldiler" diyen vaizler hakkında "cahil ancak hacr olunub va'z ettirmemek lâzımdır"¹⁵² fetvasını vermiştir. Yine fıkıh ile ilgili olarak "dört mezheb üzerine cümle verilen fetvâları bid'attir, Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) zamanında yok idi" diyerek, mezhepleri bid'at sayanlar hakkında, "ta'zîr-i şedîd olunduktan sonra, akli var ise şüphesiz hallolmak lâzımdır"¹⁵³ demiştir.

Rasulullah (sav)'in sünnetine aykırı dua ve virdleri tasvib etmemiş, sünnete rağmen bu gibi konularda şeyhinin emrini Peygamberin sünnetine tercih edenler hakkında katil fetvası vermiştir.¹⁵⁴

Kelam konularından sıfâtullah meselesinde "sıfâtullah zâtullâhın aynidir" sözünü "bid'at" olarak değerlendirmiştir¹⁵⁵.

b- İman Esasları

Ebussuûd Efendî'ye göre, "dîn-i İslâm ve millet"den olabilmek için, "Hak te'âlânın vahdaniyyetine ve Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) in nübüvvetine, ve şeriat-i şerîfenin

¹⁴⁶ "Suratu'l-Akaidi'l-Muhtasar", S.K. Tırnovalı, 1860, vr. 57b'den naklen, Dalkıran, a.g.e., s. 76-77.

¹⁴⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 221a.

¹⁴⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 231b-232b.

¹⁴⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 118b.

¹⁵⁰ Mecmûa, Şehid Ali Paşa, 2868, vr. 133a.

¹⁵¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 4b; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 6a; Mecmûa, Antalya Tekelioğlu, 852, vr. 113a.

¹⁵² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 220a.

¹⁵³ Düzdağ, a.g.e., s., 178; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 121a.

¹⁵⁴ Düzdağ, a.g.e., s., 88; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 241, vr. 17a.

¹⁵⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 216a, 225a, 227a.

*hakikatine i'tikad etmek 'avâma kifâyet eder. Mefhumlarına ve tefâsül-i ahkâmına vukûf-i tafsîlî lâzım değildir*¹⁵⁶; *"icmal üzere tevehhüde ve nübüvvüte kail olan kâfir değildir."*¹⁵⁷ Hangi dinden olduğunu¹⁵⁸ ve peygamberini bilmemeği¹⁵⁹ küfür saymış, tasdik ve ikrarı olduğu halde, "Müslim" kelimesinin "tasdik bi'l-cinan ve ikrâr bi'l-lisan idügin bilmeyüb ve Zeyd'e iman ve İslam'dan sual olundukda bilmezsin" diyen bir kişiye "ta'zir lâzımdır. Tecdid-i iman ettirilür" demiş, "bu sûretde Zeyd'e küfür lâzım olmaz, diyene nesne lâzım olur mi?" sorusuna da "ihtiyât ol dahî tecdid-i iman etmek gerekdir"¹⁶⁰ fetvasını vermiştir.

İman-Amel ilişkisi konusunda da, ameli imanın bir cüzü saymamış, ancak amelsizliğin imanı zayıflatacağını ifade etmiştir.¹⁶¹

1) Allah'a İman

Ebussuûd Efendi, "aslah alellah" konusunda "Bârî Teâlâ hazreti üzerine asla bir nesne vacib olmak yokdur, her hayr ve salâh ki aleme fayızdır, mahz tefaddul ve ihsan ile fayızdır"¹⁶² demiş, sıfatullah konusunda Seyyid Şerif Cürçânî'nin Haşiye-i Tecrid'inin evvelindeki vücub-i zati¹⁶³ konusunda geniş tahlillerde bulunmuş, "vücûd-i mümkinât ayn-ı Bârîdir" sözünün küfrü gerektirdiği, tecdid-i iman ve nikah edilmediği takdirde katli gerektireceği, "sıfatullah zâtullahın aynıdır" sözünün ise "bid'at"¹⁶⁴ olduğunu ifade etmiştir. *هیچ مکانی نه تو .. هیچ مکانی* mısraı kütüb-i fetâvâda kelimât-ı küfürden maduddur¹⁶⁵ diyerek elfaz-ı küfürden saymış, Allah Tealanın her yerde hazır ve nazır olma inancını "ilmen kudreti hazırdır der ise olmaz, mekanen hazırdır dese küfür lâzım olur"¹⁶⁶ şeklinde yorumlamış; "Allah-u sübhanehu ve teâlâ hiçbir mekandan hali değildir" sözü için "nesne lâzım olmaz, mümkünden hali olmak manasına değil ise murâd"¹⁶⁷ şartı ile cevaz vermiş; Allah Teala'nın mekandan münezzehliği hususunda ki doğru inancın "cemî' emkineden münezzeh olup, gökler yerler hükmünde ve ilminde ve kudretinde" deyû i'tikâd etmek lâzımdır" şeklinde olması gerektiğini, "du'âda eli yukarı kaldırmak, cihet-i fevk du'âya kible kılındığı için"¹⁶⁸ olduğunu söylemiştir.

هو lafzı ile zikir etme hususunda "esmâ-i hüsnâ meydanda okunub ism-i müstakil etmemek lâzım olur"¹⁶⁹ *هو* zamirdir, neye ircâ eylesen ana raci olur"¹⁷⁰ fetvalarını vermiş; "el-Mâcid" isminin Allah'tan başkasına isim olarak verilmesini caiz görmüştür.¹⁷¹

Allah Teala ile ilgili bir konu da duâ ederken yardım istemektir. Bu hususda

¹⁵⁶ Düzdağ, a.g.e., s., 176; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

¹⁵⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

¹⁵⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 112; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

¹⁵⁹ Düzdağ, a.g.e., s., 112.

¹⁶⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

¹⁶¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a-b.

¹⁶² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 218b.

¹⁶³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214b-215a.

¹⁶⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225a, 227a.

¹⁶⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

¹⁶⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

¹⁶⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

¹⁶⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 176; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b; Mecmûa, Esad Ef., 3406, vr. 49a.

¹⁶⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

¹⁷⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

¹⁷¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226b.

“mahall-i duada ya Allah senden inâyet ve inâyet eyle demek cayiz olur mi?” sorusuna, “manâ-yı luğavî melhûz değildir, olur” demiş; “Hazret-i Bârî Teâlâ’dan inâyet recâ etmek nâ meşrûdur, zira ki manası bizim için bir mikdar zahmet ve ta’b çek demektir, Allah teâlâ zahmetden münezzehtir dese isabet etmiş olur mi?” sorusuna da, “asla mebâdîsi melhûz olmayub tevkîf şayi ve zâyî’dir, bunda ol mikdarı değildir”¹⁷² şeklinde yorumlamıştır.

Allah Teala’yı dünya gözü ile görme iddiasında bulunanları da, iman ve nikahlarını tazelemeye davet etmiştir.¹⁷³

2) Meleklerle İman

Meleklerle iman konusunda, meleklerle saygı konusu gündeme gelmiş, özellikle, can alıcı özelliğinden dolayı, sevimsiz kişiler için “can alıcı” lakabının kullanılmasını, Azrail (as)’a hakaret kabul ederek irtidat sebebi sayılmış, hüküm olarak da “*darb-ı şedîd ile tecdîdi iman ve tecdîdi nikâh lâzımdır, cebren*”¹⁷⁴ fetvası verilmiş, iman ve nikahı tazelemeden kılınan namazların kaza edileceği¹⁷⁵ ifade edilmiş, “*meleğ-i kerime buğz tariki ile demiyecek küfür lâzım olmaz*”¹⁷⁶ denilerek de konunun hassas boyutu belirtilmiştir.

3) Kadere İman

Genelde kadere teslimiyeti esas alan Ebussuûd Efendi, taun hastalığı konusunda “*Hakk teâlâ hazretine tevekkül edüb, لا ما كتب الله لنا deyüb oturmak*” gerektiğini vurguladıktan sonra, yapılabilecek diğer işlemin de “*çıkarsa Bari teâlâ Hazretinin kahrından kaçub lutfuna iltica ederin deyû çıkmak*”¹⁷⁷ olduğunu söylemiştir. Bunun yanında işlediği günahları kadere yükleyen cebriyeci anlayışı verdiği uzun fetvası ile eleştirmiş ve reddetmiştir.¹⁷⁸

Hayır ve şer konusunda, “hayr dahi şer dahi Hakk Teâlâ Hazretinin halkı ve icadi ile olur, amma hayr Hakk Teala’nın lutfi ile olur, şer abdin sû-i halinden olur”¹⁷⁹ diyerek, iman esaslarından olan “hayır-şer” kavramına açıklık getirmiştir.

Rızık-kader ilişkisinde, “*kesb u sa’y etmek ile mukadder olandan ziyâde olmak muhaldır*” diyerek genel manada, mal, kazanç ve ilim gibi rızıkların kadere bağlı olduğunu kabul etmiş, “*amma kesb u sa’y etmüdügi takdirce olacağı mikdardan ziyâde olur*”¹⁸⁰ diyerek de çalışmanın kazancın artmasına etkisine dikkat çekerek, miskinliğe teşvik eden bir kader anlayışı yerine, çalışmaya / tedbire dayalı bir kader anlayışının yerleşmesine çalışmıştır.

c- Gaybiyat / Cinler

Ebussuûd Efendi’ye özellikle bazı ölümlerin mezarlarında meydana geldiği görülen ilginç olayların sebepleri sorulduğunda “hayatında a’mâl ve ahlâkta kendine

¹⁷² Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 226b.

¹⁷³ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 225b-226a; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 117a.

¹⁷⁴ *Mecmûa*, Esad Ef., 3341, vr. 168b.

¹⁷⁵ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 216b.

¹⁷⁶ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 216b.

¹⁷⁷ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 186b.

¹⁷⁸ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 219a-220a; *Mecmûa*, Pertevniyal, 893-970, vr. 27b-29b; *Mecmûa*, Esad Ef., 3677, vr. 145b-146b.

¹⁷⁹ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 218b; 215a; *Düzdağ, a.g.e.*, s., 176

¹⁸⁰ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 218b; *Fetâvâ Yahya Ef.*, Esad Ef., 1087, vr. 15b; *Fetâvâ Üskûbî*, Esad Ef., 1094, vr. 4b; *Düzdağ, a.g.e.*, s., 176.

müşrik nüfûs-i şerîrenin bazı cesedine taa'llûk edip ef'âl-i dârreye âlet ediniz" demek vardır. Kudret-i rabbaniyeden ba'id değildir¹⁸¹ şeklinde bir yorumla cevap vermiştir.

Taun hastalığının sebepleri bağlamında cinlerle ilgisinin olup olmadığı ile ilgili bir soruya verdiği cevapla da¹⁸² cin vakası ile insan hayatı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Bununla beraber yeni doğan bir kız çocuğunun yüzünün sağ tarafında siyah uzun kıllar görüldüğünde bunu cinlerle bağlantılı yorumlayanlara karşı "batıl söz söylemişler, alamet-i hayrdır, nice bunun emsali vâk'î olmuşdur öyle diyenlere tevbe ve istiğfar lâzımdır¹⁸³" diyerek cin konusundaki aşırı düşüncelere karşı çıkmıştır.

d- Elfâz-ı Küfür

Ebussuûd Efendi fetvâlarında görülen önemli bir husus da elfâz-ı küfür, diğer bir ifade ile dinden çıkarıcı, irtidadı gerektiren söz ve davranışlardır. Bu gibi sözleri söyleyen ya da davranışlarda bulunan kişilerin tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh etmeleri gerektiği belirtildiği gibi bazı fetvâlarda ta'zîr-i belîğ gerektirdiğinden de söz edilmiştir. Bu kelimelerin hataen söylenmiş olması durumu değiştirmedeği gibi,¹⁸⁴ tecdîd-i iman konusunda kişinin yalnız başına imanını tazelemesi yeterli olmayıp, bunun hakim in huzuruna çıkarılarak yapılması gereken bir işlem olduğu da "ismden halas da yoksa hakimü'l-vakte iletüb elbette tecdîd-i iman ettirmek lâzımdır"¹⁸⁵ şeklinde bir fetva ile açıkça belirtilmiştir. İbadetlerden "salatın iadesi lâzım değildir, haccın iade lâzımdır"¹⁸⁶ denilmiş, guslün gerekmeceği¹⁸⁷, irtidat ile meydana gelen boşanmanın "talâk" olmayıp "fesh" sayılacağı¹⁸⁸ dolayısıyla bunda üç defa tekrarlanması halinde "hulle"ye ihtiyaç duymadan nikah yenilenimin mümkün olduğu¹⁸⁹, ancak erkeğin irtidadı sebebi ile boş olan kadının rızası ile nikah tazelenebileceği dolayısıyla nikaha zorlanamayacağı¹⁹⁰; bunun aksine kadın "kasd ile küfür söyledikde", "fesh-i nikâhla bâin" olacağından, "ta'zîr-i belîğ ile İslâm'a getirdükden sonra Zeyd cebr ile tecdîd-i nikâh eder" dolayısıyla "İslâm'a geldikden sonra hakim iki şahid mahzarında Zeyd'e nikâh etmekle Zeyd'in menkûhesi olur. Cebr ile evine alur gider"¹⁹¹ denilmiştir. Yine talâk ile ilgili olarak, kadının mürtedde olması ile "Rivâyât-ı zâhirede bi lâ talâk firkat vâk'î olub avret hats olunub tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh lâzım"¹⁹² olduğu özellikle belirtilmiştir. Mürted olan bir kişinin "tecdîd-i imân ve tecdîdi nikâh etmedin zevcesini üç talâk" boşaması da geçerli sayılmıştır.¹⁹³

İrtidadı gerektiren söz ve davranışlar cami görevlilerinin görevlerine devam edebilmeleri için "izn-i cedid"¹⁹⁴ gerektirdiği gibi kadılar için de "tecdid-i berât"¹⁹⁵ gerektirdiği

¹⁸¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

¹⁸² Düzdağ, a.g.e., s., 182

¹⁸³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 213b-214a.

¹⁸⁴ Düzdağ, a.g.e., s., 46

¹⁸⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 215a.

¹⁸⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 215a.

¹⁸⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 6a

¹⁸⁸ Düzdağ, a.g.e., s., 46

¹⁸⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61b.

¹⁹⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61a

¹⁹¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61a

¹⁹² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61a

¹⁹³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61b.

¹⁹⁴ Düzdağ, a.g.e., s., 67; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 241, vr. 24a.

ifade edilmiştir. Bir fetvada öfke halinde *"filân kadılığı taleb edersem, dahi verdiklerinde kabûl edersem, Allahu teâlâyâ şirk getirmişlerden olayım"* diyen bir kadıya *"tecdîd-i îman ve azl-i ebedî"* gerektiği belirtilmiş, gerekçe olarak da *"bu makûle söz söyleyen kazâyâ lâyük olmaz"*¹⁹⁶ denilmiştir. İrtidat suçu sebebiyle görevinden azl edilen bir kişinin, izn-i cedit olmaksızın imamete geçip namaz kıldırması da mekruh kabul edilmiştir.¹⁹⁷

"Tecdîd-i iman" yanında *"ta'zîr-i belîğ"*in gerektiği ifade edilen konulardan olarak da, hile-i şer'iyye olarak küfre girici davranışta bulunan kişiler, kendisine bir konuda bir şey sorulan kişinin *"o nesne imanına döndü"* demesi¹⁹⁸, bir kadı nâibinin şer'i bir konu ile ilgili verdiği hükme *"ben senin hükmüne kâil değilim"*¹⁹⁹ demek; bir kişinin ağzına ve dinine *"cimâ' lâfzı ile"* sövmek, bu sövgüyü kendi eşine yaptığı takdirde kadının boş olup istediği ile evlenme hürriyetinin doğacağı²⁰⁰, *"la'net sana da Müslümanlığına da"*²⁰¹ gibi meselelere de temas edilmiştir.

Fetvalarda *"tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikâh"* gerektiren hususlardan diğer bazı tespitler şöyledir: Evlilik ile ilgili olarak *"evlenmek te'lif edenin evi yıkılsun"*²⁰² hile-i şer'iyyeler için *"hiledir, ... aldatmaktır"*²⁰³, Müslüman olduktan sonra zaruret olmaksızın *"dayıma kâfir şapkasın ve libasın"* giymek²⁰⁴, bir köy halkının toplu olarak namazı terk edip bunda ısrarcı olmaları²⁰⁵, *"bismillah, Allah-u ekber"* diyerek domuz kesmek²⁰⁶, *"her bar ki namaz kılsam işim olmaz, nice kılayım şul tükenmez namazı"*²⁰⁷ demek, bir müslümanın bir papaza *"sen ben papas"*²⁰⁸ demesi, âyet-i kerimelerin maksadına ve manasına aykırı yorumlarla yorumlanması²⁰⁹; *"müslim lafzının manasını tasdik bi'l-cinan ve ikrâr bi'l-lisan idüğün bilmeyüb"* ve *"iman ve İslâm nedir"* diye sorulduğunda *"bilmezim"* demek.²¹⁰ Yine *"kafir olma"* cümlesini şart koşarak bir şey söyleyip, sözünü yerine getirmemek²¹¹, *"gel şeriate gidelim"* denildiğinde *"varmazım"* diyerek itiraz etmek²¹², bir kişinin alacaklısına *"malım yokdur malım alasin imanım yokdur, imanım alasin"*²¹³ demesi, *"Amr'dan akça alınmak değil veren Tanrı canın almaya"*²¹⁴ demek, yaptığı bir işe pişman olan bir kişinin tevbe sadedinde *"estağfirullah"*

→ →

¹⁹⁵ Düzdağ, a.g.e., s., 176-177

¹⁹⁶ Düzdağ, a.g.e., s., 134.

¹⁹⁷ Mecmûa, Şehid Ali Paşa, 2868, vr. 109b.

¹⁹⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 215a.

¹⁹⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 119b.

²⁰⁰ Düzdağ, a.g.e., s., 57-58; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 116b.

²⁰¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b.

²⁰² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61a

²⁰³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 106b.

²⁰⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 187a.

²⁰⁵ Düzdağ, a.g.e., s., 60; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 241, vr. 27a.

²⁰⁶ Düzdağ, a.g.e., s., 113.

²⁰⁷ Fetâvâyı Abdurrahim, Aşir Ef., 137, vr. 38a.

²⁰⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b.

²⁰⁹ Düzdağ, a.g.e., s., 85-86

²¹⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214a.

²¹¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 66b.

²¹² Düzdağ, a.g.e., s., 113.

²¹³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 215a.

²¹⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b.

*kâfir idim müslüman oldum*²¹⁵ demesi; bir yer ya da kişi ile olan eski bir ilişkiyi *"bu bunun hatibiye"*²¹⁶ şeklinde tanımlamak, bir kötülüğü engellemeye çalışan bir kişinin nehy-i ani'l-münkerini kabul etmeyerek *"dinünüz gitdi"* demek *"nehy-i münker etmekle din gider demektir"* manasına geldiği için açık küfür sayılıp, tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikâh gerektirdiği²¹⁷ ifade edilmiştir. Ayrıca *"şeriat-ı şerîfeye mütenakız kelâmın küfür idüğine tereddüd"* etmek²¹⁸, *"fûlân fiili fûlân gün etmezsem kılım şuna dönsün deyüb işlememek"*, *"kâfir olayın demekden kinâyeye"* olduğu için²¹⁹, *"fûlân fiili işleyecek olursam Ka'be'ye taş atmışlardan olayın"* dedikten sonra o işi yapmamak²²⁰, Allah Teâlâ'nın melek gibi insan suretinde görünmesinin mümkün olduğunu ve hatta gördüğünü iddia etmek²²¹, hakkı olmayan aldığı akçaya *"haramdır"* diyen kimselere *"haram taştır"* demesi²²², *"arkın sekri haramdır, katrası değildir"*²²³ demek, *"kahveyi fısık-ı hamri içdikleri üslub üzerine kahvehanelerde yahud müstakil meclisde telehhi için evza-ı mutad üzerine içmeyi"* helal kabul etmek²²⁴, bir kişinin eşine *"min ba'd seninle bir döşeğe girüb yatursam dinim kafirün olsun"* dedikten sonra aynı döşeye yatması²²⁵ tecdid-i iman ve tecdid-i nikah gerektirmiştir.

"Mümkinat ayn-i bârîdir" demek küfür, *"sıfâtullah zâtullâhın aynidir"* demek ise bid'at²²⁶ kabul edilmiştir. Semavî dinlere küfretmenin tecdd-i imanı gerektirdiği ancak *"ağıza şetmde ta'zîr-i belîğ ile iktifâ olunup ve tevbe teklîf'i ile yetinileceği ayrıca, "din ve imâna şetm olunduğuna râzî olan dahi"*²²⁷ kafir olacağı söylenmiştir.

Bir kişinin "Allah teâlâ sağ olsun" şeklindeki sözü ile ilgili olarak, "eğer karîbinin veyahud istinad ve itimad etdüğü kimesnenin fevtî esnâsında Hak Sübhanehu ve teâlâ hazreti ile iktifa edüb sayır mevcudatdan istiğnâ göstermek tarîki ile söyledi ise olmaz, bazı mütevekkilinden بحسبي حياة الله من كل ميت / وحسبي بقاء الله من كل هالك beyti kütüb-i muteberede min gayr-i nekir menkûldur, eğer istihfaf ve istihzâ tarîki ile yahud Hakk Sübhanehu ve teâlâ Hazreti dahi fevt ve fenâya kabil olmağı îhâm etmek vechi ile latife söyledi ise küfürdür, tecdîd-i iman tecdîd-i berat lâzım olur²²⁸" denilmiştir. Bunun gibi cahil birisinin "Amr-ı ehl-i ilme senin alacanı karacanı yefalliyeyim" demesi halinde, "eğer murâdî kitablar ise"²²⁹ tecdid-i iman ve tecdid-i nikahı gerektirdiği ifade edilmiştir.

Bunların yanında bir fetvada birisine *"can alıcı"* demek meleğe tahkir ifade etmiyorsa küfrü gerektirmediği, tahkir niyeti ile söylenmiş ise o zaman küfrü gerektire-

²¹⁵ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 215b.

²¹⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 216a.

²¹⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 220b; Düzdağ, a.g.e., s., 200.

²¹⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227b.

²¹⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 66b.

²²⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 66b.

²²¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b-226a; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 117a.

²²² Düzdağ, a.g.e., s., 114.

²²³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 190b; Fetâvâ-yı Ali Efendi, Aşir Ef., 138, vr. 190b; İbrahim el-Halebi, Mültekâ'l-Ebhur, Slm.Ktp., Esad Ef., 994, vr. VIa.

²²⁴ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 191b; Mecmûa, Esad Ef., 3697, vr. 17b.

²²⁵ Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 109b.

²²⁶ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 216a.

²²⁷ Düzdağ, a.g.e., s., 101-102; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225a; Fetâvâ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 216, vr. 116a.

²²⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 226a.

²²⁹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 227a.

ceği ifade edilmiş²³⁰, diğer bir fetvada da detaya yer vermeden doğrudan bu sözün iman ve nikahı tecdidini gerektirdiği²³¹ söylenmiştir.

Buraya kadar sıralanan meselelerde tecdid-i iman ve tecdid-i nikah gerektiği ifade edilirken, bazı meselelerde "ihtiyâten" tecdid-i iman gerektiği söylenmiştir. Nitekim bir fetvada, kahvenin telehhî maksadı gütmeyen, tıbbi faydaları dolayısıyla içmeyi helal kabul etmenin ihtiyâten tecdid-i iman gerektirdiğine yer verilmiştir²³². Yine bunun gibi bir kişinin işletmekte olduğu mîrî arazinin boş yerleri için "kenîsenin vakfidır, biz şehâdet ederiz Hak keşîşlerindir" diyen bir kişi hakkında "neuzu billah-i teâlâ küfr olmak havfı vardır, ihtiyâten tecdîd-i iman eylemek evlâdır"²³³ denilmiş, eşine "senin iki tane Tanrın var, birisi Allah –ki O büyük Tanrı-, diğeri de Amr –ki O da küçük Tanrıdır" demesi ile "hâkim tefrik edüb tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh etmek ihtiyâta akreb"²³⁴ olacağı ifade edilmiştir.

Elfâz-ı küfür ile ilgili diğer bir husus da, bazı hukukî işlemlerin bir çare olarak kullanılmasıdır. Nitekim bir fetvâda, bir kadının kocasından boşanmak için "irtidar" yöntemini uygulamasının hükmü sorulduğunda "cebr ile İslâm'a getirilüb cebr ile tecdîd-i nikâh olunur, ta'zîr-i belîğden sonra"²³⁵ şeklinde cevap verilmiştir. Fetvalarda bu yöntemin özellikle kocalarından boşanmak isteyen kadınların sığındıkları bir yöntem olduğu dikkati çekmektedir.²³⁶

Bir fetvâda, elfâz-ı küfrün halk tarafından bilinmediği, bunun da özellikle aile kurumu açısından sakıncalı sonuçlar doğurduğu üzerinde durulmuş, Ebussuûd Efendi de, bu gibi zaruri bilgilere sahip olmamayı mazeret kabul etmemiş, ancak soruya daha net bir cevap vermeksizin idâre-i kelâm etme yolunu tercih etmiştir. "Fî zamânina ümmi tâifesi elfâz-ı küfrün cümlesin ne idüğün bilmezler elbette telaffuzdan hali değildir ol ecilden veledleri hâşâ veled-i zinâdır, fiileri dahî delalet eder deyû hükm eylese ana ne lâzım gelür? el-Cevab: Gaybete hükm değildir, firâsetle söylemiş sözi, gayri vâk'i idüğü muhakkak değildir."²³⁷

e- Haşr

Ebussuûd Efendi mahşer günü haşr-ı ruhânînin mahiyeti ile ilgili olarak "evvel ömürden âhir ömrüne değin bâkî olup münhal olmayan eczâdır ki anâsırdan mürekkebdır"²³⁸ demiştir.

f- Sahabe

Sahabe konusu özellikle sünnî-şîi probleminde önem arz etmektedir. Bu meyanda üzerinde durulan hususlar da şüphesiz dört halife, Muaviye vd. sahabeler olmuştur.

Dört halife (çaryâr) konusunda, sebb meselesine temas edilerek, özellikle Hz. Ebubekr, Hz. Ömer ve Hz. Aişe'ye sövmenin Kızılbaşlarla ilgili bir husus olduğuna

²³⁰ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 216b.

²³¹ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 216b.

²³² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 191b; *Mecmûa*, Esad Ef., 3697, vr. 17b.

²³³ Düzdağ, s. 107; Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 225b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 116b.

²³⁴ *Mecmûa*, Şehid Ali Paşa, 2868, vr. 142a.

²³⁵ *el-Vikaye*, Esad Ef., 800, vr. 124a.

²³⁶ Örnek olarak bk: Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 61a; Düzdağ, a.g.e., s., 46.

²³⁷ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 214b.

²³⁸ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 18b.

işaret ile cevap verilmiş²³⁹ tir ki bu konulara önceden temas edilmişti.

Hz. Ali (ra)'nin, "*reîs-i şühedâ*"²⁴⁰ olduğu belirtilmiş, onun düldülü, zülfikarı hakkında bilgi vermiş²⁴¹, ona nispet edilmiş kimi sözleri de tashihi etmiştir.²⁴² Hz. Hasan ve Hüseyin'in "sâdât" oluşlarının hangi nesepten olduğu "*Evlâd-ı İmâmeynin radiyallahu anhuma sair üzerine tefdil ve tefavvukları mezkûrünün radiyallahu anhuma ebeveyn cihetindedir, radiyallahu anhuma ve anhu ecma'in*" cümleleri ile ifadesini bulmuş, Hz. Ali (ra)'nin kızının oğlunun da Hz. Ali gibi emir olup olamayacağı sorusu ise nispeten kapalı bırakılmıştır.²⁴³

Hz. Muaviye'ye "hayırlı kişi değildir" diyenlere "tazir"²⁴⁴ fetvası verilmiş, "şetm ve lan edenlere" "ta'zîri şedîd ve habsi medid"²⁴⁵ lazım geldiği belirtilmiştir. Bu arada "Yezid'e la'net ve ana la'net etmeyene dahi la'net" sorusuna "la'net etmeyene la'net na meşrudur, la'net etmemek anın ef'âlin kabul değildir"²⁴⁶ şeklinde cevap verilmiştir.

Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında meydana gelen olayları da "ictihat" problemi açısından ele almış ve müctehidin isabet etmesi halinde iki, yanılması halinde de bir sevap olması prensibi gereği, Hz. Muaviye'nin davranışının bir ictihat hatası olması halinde bir sevabı alıp alamayacağı sorusuna, bu konuda bazı açıklayıcı bilgilerden sonra "*vâk'i olan hatası ve ana binaen cereyan eden vekâyîi afv buyurmağa Hake Sübhanehu ve teâlâ kâdirdir*"²⁴⁷ demiştir.

g- Mezhep

Osmanlı Devleti'nin hukuk alanında Hanefî mezhebini esas almış, müftülerin fetvâlarında, kadıların da hükümlerinde bu mezhebin en sahih görüşleri ile amel etmeleri emredilmiştir.²⁴⁸ Hukuki alanda başlayan bu uygulamanın zamanla itikâdî esaslar içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Nitekim bazı fetvalarda din ve mezhebini bilmemenin hükmü sorulurken²⁴⁹, bazı fetvalarda mezhep inancının detayları bile belirlenmiştir.

Mezheplerin bütünü reddetmenin "*ta'zîr-i şedîd olunduktan sonra, akli var ise şüphesiz hallolmak lâzımdır*"²⁵⁰ gerektirdiği belirtilmiş, mezhep kabulünde "*anun mezhebini cümle mezhebden esahhdır*"²⁵¹ prensibi esas kabul edilmiş, bir mezhebi kabul edenin diğer mezheplerle ilgili tavrı hususunda da, "*avam icmal üzere kendi İmâmını sair immeden efdal idüğine itikad etmek gerek, havas ahvalini bilmek murâd eden Muhtasar İbn*

²³⁹ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 223a-b; Düzdağ, *a.g.e.*, s., 112.

²⁴⁰ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3729, vr. 106a-b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 38a.

²⁴¹ *Mecmûa*, Reşid Ef., 985b.

²⁴² *Mecmûa*, Esad 3752. vr., 179a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3448, vr. 12b.

²⁴³ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 224a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3463, vr. 12a.

²⁴⁴ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 224b.

²⁴⁵ Düzdağ, *a.g.e.*, s., 112; *Mecmûa*, Esad Ef., 3341, vr. 168b.

²⁴⁶ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 224b.

²⁴⁷ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 224b; *Mecmûa*, Esad Ef., 3677, vr. 144b.

²⁴⁸ *Ma'rûzât-ı Ebussuûd*, SÜİFK, no: 1762, vr. ; *Millî Tettebbular Mecmuası*, s. 344; BV-1, vr. 72b; İÜİFK., no: 01, vr. 94a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3809, vr. 138b; Esad Ef., 892, vr. 289b; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 118b.

²⁴⁹ Düzdağ, *a.g.e.*, s., 112; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 214a.

²⁵⁰ Düzdağ, *a.g.e.*, s., 178; Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 121a.

²⁵¹ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 185b-186a.

*Hacib şuruhuna nazar ede*²⁵² açıklamasını yapmıştır. Ayrıca, fikhî mezhep kabulü ile itikâdî mezhep kabulü arasında bağlantı kurularak, “*Hanefiyyülmezheb olanın Ebu Mansûr Matürîdî’dir. Şâfi’iyyülmezheb olanın Ebu’l-Hasan Eş’arî’dir*”²⁵³ esası vazolunmuştur.

h-Cennet ve Cehennem

Fetvalara göre, müslümanlar cehennemin üzerinden geçerken cehennemin ateşi söner.²⁵⁴

Cennet ile cehennem ortasında olan “Araf”, “bir sûr-i refî ya da bir derece-i mütevevssıttır.” Burada birinci manaya göre “enbiyadır”, ikinci manaya göre ise “hasenatı ve seyyiatı beraber olanlar” duracak, sonra da “Bari Tealanın fazlı rahmeti ile cennete girerler.”²⁵⁵ Cennetin anahtarı “eşhedü en lâ ilahe illallah ve eşhedü enne muhammeden Rasulullah” sözüdür.²⁵⁶ Cennet hurileri dünyadaki insanlar gibi nefes alırlar.²⁵⁷ İnsanlar cennete damarlarındaki kanları ile girerler²⁵⁸, dil olarak Farsça konuşurlar.²⁵⁹

SONUÇ

Osmanlı dînî düşüncesi, İbâhiyye ve Vahdet-i Vücut ile “Evliya kültü”ne dayanan fukara, medresenin Matürîdî-Eş’arî sistemi ile fukara inançları arasında sıkışmış kalmış ulema, “gaza” ve “ila-i kelimetullah” davası peşinde, fukara ve ulema arasında tercihte zorlanan ümeranın kavgaları arasında oluşmuş bir düşüncedir. Bu karmaşık ve kavgalı başlangıcın Osmanlı’nın son günlerine kadar devam ettiği meclis-i meşâyih benzeri kuruluşların esbâb-ı mûcibe ve icraatlarından anlaşılmaktadır.

Yıldırım Bayezid zamanına kadar bir şekilde idâre-i maslahat ortamında, genelde yan yana ve iç içe yürüyen fukara ve ulema ile bunlara ayak uyduran ümera, Yıldırım Bayezid’den sonra bir arayışa girmiş, tasavvufu ibâhiyye, evliya kültü ve vahdet-i vücud’dan ayıklayarak, medrese kitaplarının arasında bulunan maturîdî-eş’arî çizgisine oturtma gayretinde olmuş, Fatih Sultan Mehmet ile, bu kavgaya felsefe de katılmış ve Fatih Sultan Mehmed kelam-felsefe-tasavvuf üçlüsünü mezc etme ve her üçünü, “tevhid” inancı çerçevesinde birleştirmeye çalışmıştır. Kanunî dönemine gelinceye kadar ümeranın bu arayışı genelde alimler ile olmuştur. Ulema’dan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi ise bu çalışmalarda en fazla pay sahibi olarak görülmektedir.

Çivizâde’nin sert tepkisi, İbn Kemal’in yumuşak savunması, Ebussuûd Efendi elinde yeniden harmanlanmış, böylece Osmanlı dînî düşüncesi, sert-tatlı bir yöntem ile hemen hemen Osmanlı’nın sonuna kadar devam edecek idâre-i maslahatçı tahlillerle, hassas bir çizgi üzerinde varlığını sürdürmüştür.

²⁵² Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 216b.

²⁵³ *Fetâvâ Üskubi*, Esad Efendi, 1094, vr. 6b.

²⁵⁴ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 19a.

²⁵⁵ *Mecmûa*, Esad Ef., 3341, vr. 168b.

²⁵⁶ *Mecmûa*, Esad Ef., 1074, vr. 2a.; vr. 1a.

²⁵⁷ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18b.

²⁵⁸ Velî b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18b.

²⁵⁹ *Mecmûa*, 3463, vr. 1a, metin.

XVI. YÜZYIL OSMANLISINDA BİR EHL-İ SÜNNET MÜDAFİİ: BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ

Huriye MARTI*

AN AHL SUNNA DEFENDER IN SIXTEENTH-CENTURY OTTOMAN: BIRGIWI MEHMED EFENDI

Being considered as the golden age of Ottomans, the 16th century accommodates the regression seeds in itself with the political, economical, social and religious problems occurred especially in its second half. Birgiwi Mehmed Efendi had a distinct position among the people who were anxious and tried to produce solutions about the disintegrations met at every field of the social life. Having been educated in classical Ottoman education system and having taught for years as a member of this system, Mehmed Efendi stated that the lifestyle going away from the principles stipulated by Kuran and Sunna, and the religious insensitivity increasing every day took place at the base of these problems. Ending this degeneration would only be possible by penetrating inside the faith and worship world and cleaning the bidats aroused great interest among the people. The fact that Birgiwi placed himself against the bidat concept was the Ahl Sunna Way. Here, at this point, his guidance and reconciliation activities about teaching Ahl Sunna belief to extensive crowds and his insistent emphasize relating to the necessity of worship and moral to be arisen on a reliable faith foundation present great importance.

Osmanlı Devleti'nin bütün müesseseleri ile kemale ulaştığı ve ihtişamı yaşadığı XVI. yüzyılda ilim ve fikir dünyasının en belirgin simalarından birisi olan Birgivî Mehmed Efendi (929/1523-981/1573), Kânûnî Sultan Süleyman'ın (974/1566) saltanat yıllarında dünyaya gelmiş ve ilk adımlarını babası Pîr Ali Efendi ile birlikte attığı klâsik medrese tahsilini tamamlayarak, II. Selim (982/1574) döneminin sonlarına kadar uzayan bir zaman diliminde müderrislik yapmıştır.¹ Sahip olduğu

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hmarti@selcuk.edu.tr

¹ Birgivî Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali b. Bâlî, *el-ikdû'l-Manzûm fî Zikri Efdâilî'r-Rûm*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 4597, vr. 82a; Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Aylemü'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3100, vr. II/425a; Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmilîti's-Şekâik*, Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 179; Peçevî, İbrahim, *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, I/467; Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Mecmûa-i Tevârih*, Haz. Vahid Çabuk-Fahri Derin, İÜEF Yay., İstanbul 1985, s. 16; Muallim Naci, *Esâmî*, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1308, s. 83; Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, II/1284; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1971, IV/121; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul 1972, I/284; Uzunçarşılı, İ. Hakki, *Karesi Meşâhîri*, Karesi 1342, I/8; Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, VI/192.

birçok maddî ve manevî imtiyazın yanı sıra, ilk vazifesini de İstanbul'da almış olmasına rağmen, ilim hayatını Birgi gibi başkentten uzak, sakin bir kasabada sürdürmeyi tercih eden bu mütevacı âlimin, kısa zamanda Osmanlı ülkesinin en uzak noktalarında bile işitildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Mehmed Efendi, ortak niteliklere sahip tek bir kesimi muhatap kitle olarak alma mecburiyetini hissetmemiş, çok yönlü yeterliği ile bir yandan başta şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (982/1574) olmak üzere memleketin ileri gelen ilim çevrelerine hitap ederek, onlarla gayet ciddi fikhî ve fikrî tartışmalar sürdürmüş, diğer yandan halkın diliyle konuşarak onların iman, ibadet ve ahlâk hususundaki eksiklerini gidermeye yönelik kitaplar yazmıştır. Yanlış gördüğünü derhal düzeltme ve bildiği doğruyu çekinmeden söyleme gayretiyle bütünleşerek, "münkerâtı men etme"yi hayatının ana gayesi edinen eleştirel tavrının temelinde, bid'atlardan arınmış Ehl-i sünnet yoluna davet yer almaktadır. İşte bu noktada onun bir Ehl-i sünnet hâdimi olarak tedris, telif ve irşad faaliyetleri ile sarf ettiği yoğun çaba incelenmeye değerdir. Ancak daha öncesinde yaşadığı dönemin karakteristik özellikleri arasında yer alan *bid'at görüşlere karşı Sünnilîği yerleştirme* faaliyetlerine kısaca göz atmayı anlamlı buluyoruz.

I- XVI. YÜZYIL OSMANLI SİSTEMİNDE EHL-İ SÜNNET YAPILANMASI

Osmanlılar XVI. yüzyılda İslâm dünyası içinde beliren Şii eğilimlere karşı Sünnî İslâm topluluğunun önderliğini üstlenmekteydi. Yavuz Sultan Selim'in (926/1520) doğu ve güneye yaptığı taarruzlar Osmanlı Devleti'nin şeklini tamamen değiştirmiş ve topraklarını iki misline çıkarmıştı. Çaldıran Zaferi bölgedeki diğer Sünnî devletlerin de rahatlamasına sebep olmuş, Şiiğin Anadolu'daki gücü yok edilmiş, İran Safevî Devleti'ne ağır bir darbe vurulmuştu.²

Ancak Macar sorunu yüzünden doğu ile ilgilenilmemesini fırsat bilen Safevî iktidarı, Anadolu'daki Alevî Türkmen aşiretlerini tahrik ederek ayaklanmalara neden olmaya başlamıştı.³ Silahlı çatışmanın gerisinde sürdürülen ideolojik mücadele sona ermemiş ve Sultan Süleyman'ın tahta çıkması ile iç isyanlar şeklinde patlak vermişti. Başta Canberdi Gazâlî olmak üzere siyâsî sebeplerle ayaklanan yöresel idarecilerin yanı sıra,⁴ Anadolu'da yaşanan Alevî Türkmen isyanlarının da devleti meşgul ettiğini⁵ ve ordunun yönünü İran'a doğru çevirdiğini görmekteyiz. Mehdi bekleme temayülleri güçlü olan, sûfiyâne cereyanların canlı ve taşkın etkisi ile her an merkezî idareye karşı ayaklanmaya hazır durumdaki bu Türkmen aşiretleri arasında dinî-siyâsî propaganda-

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-iV, TTK Yay., 4. Baskı, Ankara 1983, II/265 vd.; Küçükdağ, Yusuf, "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", *Osmanlı*, I-XII, Editör: Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, I/275.

³ Savaş, Saim, "XVI. Asırda Safevîlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", *S. Ü. Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya 2000, s. 188-189.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-iV, Türkiye Basımevi, İstanbul 1948, II/65 vd.

⁵ Dinî ve ideolojik görünümünün yanı sıra, toplumsal ve ekonomik sebepler de taşıyan bu isyanlar için bkz. Öz, Baki, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, Ant Yay., İstanbul 1992, s. 146-149; Yetkin, Çetin, *Başlangıçtan Atatürk'e Türk Halk Eylemleri ve Devrimler*, Ümit Yay., Ankara 1996, s. 138-147; Savaş, "XVI. Asırda Safevîlerin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", s. 188-189.

lar hiç eksik olmamıştı.⁶ Tarikattan devlete ilginç bir yapılanması olan Safevî iktidarına karşı iki büyük sefer düzenleyen Kânûnî, nihayetinde Şah Tahmasp ile bir barış anlaşması imzalayarak bölgeden çekilmişti.⁷ Sonuçta Osmanlı Devleti askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel tedbirlerle Safevî yayılcılığını önlemeye gayret ettiyse de⁸ yaşananların, Anadolu'nun dinî tarihinde ve sosyal hayatında mühim izler bıraktığı kesindir.

Bu siyasî tablo içerisinde Osmanlı idaresi, halkın Ehl-i sünnet prensiplerini esas alan bir eğitim sistemiyle yoğrulmasına son derece önem vermiştir. Bu bağlamda devlet tarafından ısrarla desteklenen ulema, XVI. yüzyılda Şîî tehdidine karşı siyasî bir misyon da üstlenerek Ehl-i sünnet akidesinin yayılması ve yıkıcı nitelik taşıyan akımlara karşı müdafaa edilmesi konusunda aktif rol oynamıştır.⁹ İleride detaylandıracağımız üzere Birgivî Mehmed Efendi de diliyle ve kalemıyla bu Sünnî eğitim seferberliğindeki yerini almıştır. Nitekim o, toplumun Ehl-i bid'ata karşı uyarılması ve Ehl-i sünnet çerçevesinde bilinçlendirilmesi görevinin âlimlere düştüğünü belirtirken, bu meseleyi kökünden halledip son noktayı koyanın ise devlet olması gerektiğine dikkat çekmektedir:

"İlim adamı, cemaatinden bir kimsenin bid'at sahibi olduğunu öğrendiğinde onu hak mezhebe yönlendirmelidir. Şayet bu kişi bid'atını başkalarına da yayıyorsa onun propagandasına engel olmalıdır. Engelleyemediğinde ise bid'atçıyı durdurmaları için olayı idarecilere itikal ettirmelidir. Durdurulması imkânsız hale geldiğinde bu kişi sürgün edilir."¹⁰

Diğer taraftan Sünnî geleneğin Osmanlı topraklarında yerleştirilmesi noktasında, tarikatlardan da yardım alınmıştır. Bu amaçla devlet adamları tarafından büyük itibar gören Ehl-i sünnet çizgisindeki tarikatların, faaliyet sahalarının genişletildiğini, örgütlenmeleri için tekke ve zâviyeler inşa edilerek kendilerine zengin vakıflar tahsis edildiğini görmekteyiz.¹¹ Merkezî ideolojinin dışında kalarak ihtilâlcî karakter sergileyen ve Ehl-i sünnet'e aykırı inanışları sebebiyle zındıklık yahut mülhitlik ile vasıflandırılan birtakım tasavvufî akımların derhal önüne geçilmiş, bizzat Kemalpaşazâde (940/1534) ve Ebussuûd Efendi gibi şeyhülislâmların fetvaları ile liderleri idam edilmiştir.¹² Bu açıdan bakıldığında, devletin, gerek hukukî yönden tarikat birimlerine, gerekse ferdî olarak tarikat mensuplarına müdahale edebildiğini ve dervişlere *Ehl-i*

⁶ Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981, s. 164-165.

⁷ İran Seferleri için bkz. Gökbilgin, Tayyib, "Süleyman I", *İA*, XI/131-137.

⁸ Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", s. 274-279.

⁹ Lekeziz, M. Hulusi, "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, 7. devre, Eylül 1991, c. 11, sy. 49, s. 22-23; Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV/239.

¹⁰ Birgivî, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Mümesibîn*, Üsküdar Halk Ktp., Hacı Selim Ağa Böl., no: 1271, vr. 41a.

¹¹ Mayer, Hans Georg, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", Trc. Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 9, sayı: 4, Ekim 1980, s. 52-53; Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 28, 42; Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", s. 278.

¹² Ocak, Ahmet Yaşar, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara Eylül-1990), TTK Basımevi, Ankara 1994, c. 3, s. 1209; a.mlf, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesi'nde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar* (Tokat, 26-29 Haziran 1985), Diyanet Vakfı Yay., no: 36, Ankara 1986, s. 35-37; Öngören, Reşat, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, (Ocak-Haziran 1996), ss. 123-140.

bid'attan olmama şartı getirdiğini söylemek mümkündür.

Sözleri ve yaşam tarzı ile Ehl-i sünnet zeminine oturmuş bir tasavvuf anlayışını yerleştirmek için emek veren ilim adamlarının arasında Birgivi Mehmed Efendi de yer almaktadır. Şimdi Ehl-i sünnet mezhebine bağlılık prensibinin onun fikir ve eleştirilerinde nasıl belirginleştiğini inceleyelim.

II- BİRGİVİ MEHMED EFENDİ'NİN FİKİRLERİNDE EHL-İ SÜNNET VURGUSU

İlk Osmanlı âlimleri, tahsil amacıyla özellikle Mâverâünnehir bölgesini tercih ettiklerinden, beraberlerinde bu bölgenin ilim çizgisini ve kaynak kitaplarını da Osmanlı medreselerine taşımışlardı.¹³ Kısaca belirtmek gerekirse bu ilmî yapılanma Sünnî doktrine ve Hanefî-Mâtürîdî esasa dayanmaktaydı. Medreseler ise, resmî eğitim kurumları olarak sadece belirli dersleri okutma fonksiyonunu icra etmiyor, kabul ettikleri öğrencilere bilinçli bir kontrol yöntemi ile devletin benimsemiş olduğu Sünnî esaslara bağlı fikrî yapıyı empoze ederek toplumun yeni bir kimlik kazanmasında, halkın değişik kesimleri arasında entegrasyonun sağlanmasında ve nihayet siyasi otorite ile toplum arasındaki diyalogun gelişmesinde aktif rol oynuyorlardı.¹⁴

Dolayısıyla ilim ve fazilet sahibi hocalardan temel kaynakları okuyarak icazet almaya dayanan Osmanlı eğitim sistemi içerisinde yetişmiş olan Birgivi Mehmed Efendi'nin, son derece özet bir ifade ile, İslâmî ilimlerin Ehl-i sünnet yorumlarını ihtiva eden literatürden beslendiğini söylemek mümkündür.¹⁵ Nitekim medreselerde işlenen ders kitapları ile Birgivi'nin eserlerinde kullandığı kaynaklar karşılaştırıldığında bunların büyük oranda örtüşükleri gözlenmektedir.

Mehmed Efendi, her ne kadar Osmanlı'nın en parlak döneminde hayat sürdüysede de, toplumun ve devletin bütün kademelerinde hissedilmeye başlayan gerileme ve körelmenin emarelerini bizzat gözlemlemiş bir ilim adamıdır. Dâru'l-hadîs gibi son derece itibarlı bir medresenin müderrisi olarak o, gerek dinî gerekse sosyal hayatı tehdit eden bu felâket tohumlarının farkında ve daimî bir çözüm arayışı içindedir. Birgivi'nin gönülden inandığı bir gerçek vardır ki o da, bu dejenerasyonun temelinde dinin asıllarından uzaklaşma ve yozlaşmanın yattığıdır:

*"Birtakım küçük insanlar türemiş, halkı ibadet şekline büründürdükleri bid'atları uygulamaya teşvik etmekte. O kadar ki, bazıları kitap tasnif ederek içerisinde zayıf, değersiz, hatta sonradan uydurulmuş sözleri derlemişler. Bunlar cılız ile semizi birbirinden ayıramayan ve gece odun toplamaya çıkmış kimse gibidirler. Bu kitaplar insanların eline geçmekte, onlar da heveslerine uygun düşünüş nefislerine ve karakterlerine hoş gelen bu sözleri büyük bir memnuniyetle kabul etmekte. Vallahi bu musibetten insanlar gafiller. De ki, Allah'ın kulları, Allah'a aittir ve O'na döneceğiz."*¹⁶

¹³ Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", s. 32-33.

¹⁴ Cihan, Ahmet, "Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat", *Osmanlı*, I-XII, Editör: Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, V/177.

¹⁵ Mehmed Efendi'nin ilmî birikiminin dayandığı kaynaklar için bkz. Lelesiz, Hulusi, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ankara 1997, s. 42; Martı, Huriye, Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil), Basılmamış Doktora Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 122 vd.

¹⁶ Birgivi, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Böl, no: 771, vr. 29a. Ayrıca bkz. Birgivi-Akkirmânî, *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbain*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1323, s. 3.

Çözüm ise, elbette dine bağlanma ve sonradan icat edilerek dindenmiş gibi gösterilen bid'atları dinî yaşantıdan ayıklamadır. O halde şeriat, hayatın ana direğidir ve asıldır:

*"Buradan şu anlaşılıyor ki şeriat asıldır, kalanlar ise fer'dir. Fürûun varlığı ancak asıl varlığı ile mümkündür. Asıl yok olursa, alt dallar da yok olur gider. Bu da kulun kesinlikle hangi meritede olursa olsun şeriatın dışında kalamayacağına işarettir. Şayet şeriatın sınırları dışına çıkar ve kendini dosdoğru yolda zannederse hüsrana eren, helâk olan ve yoldan çıkanlara katılır. Hem sapan hem de saptıran olur da, kazananlardan ve neticeye ulaşabilenlerden olamaz. Aksine şeytanlara uyanlar arasına girer. İşte gerçek hüsrana da budur."*¹⁷

Birgivî Mehmed Efendi'nin sıklıkla ifade ettiği üzere, şeriata bağlılık ancak Kur'ân ve sünnete sınıksız yapışıp Ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolundan kıl kadar ayrılmamakla mümkün olabilir. Nitekim o, şeriatın on makamından yedincisini "Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten olmak ve bidat ehlinde olmamak" şeklinde sayar.¹⁸

Bu bağlamda halkın itikâdî konularda bilinçlendirilmesi üzerinde ısrarla duran Mehmed Efendi'nin belirttiğine göre, Ehl-i sünnet itikâdını öğrenmek her Müslüman'ın üzerine farzdır.¹⁹ İslâm'ın ve imanın şartlarını iyi bilmeyen bir kimse için en büyük tehlike ise, dine uygun sandığı bid'atlara dayalı yanlış bir hayat tarzı oluşturarak gün geçtikçe dine yabancılaşmaktır. Öyleyse selefî örnek hayatına aykırı biçimde geliştirilen yeni inanış ve ibadetlerin kesinlikle önüne geçilmeli, delile dayanmayan uygulamalar reddedilmelidir.²⁰

Burada Birgivî Mehmed Efendi'nin bid'atlara karşı amansız bir mücadele yürüttüğünü ve her imkân ve ortamda bunu dile getirmekten çekinmediğini söyleyebiliriz. Onun eleştiri ve önerilerini açıkça dillendirme tavrı tek yönlü olmayıp tek bir zümreyi hedef almamakta, mahalle camiinin hatibinden²¹ kasabanın subaşısına,²² Osmanlı'nın dirayetli sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'dan (987/1579)²³ en meşhur şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye,²⁴ sûfilerden imam ve müezzinlere, kadınlardan müderrislere, seçkinlerden halka kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu çerçevede, bazan küfrü gerektirdiğini, bazan da küfür olmasa bile katillik ve zina dahil her tür büyük günahattan öte olduğunu belirttiği bid'at kavramının karşısına yerleştiği olgu

¹⁷ Birgivî, *el-Makâmât*, Süleymaniye Ktp., Kasideciizâde Süleyman Efendi Böl., no: 111, vr. 79b-80a.

¹⁸ Birgivî, *el-Makâmât*, vr. 83a.

¹⁹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye*, el-Hâc Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1309, s. 24.

²⁰ Birgivî, *Risâle fi'l-Musâfaha*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 2728, vr. 142a.

²¹ "...hatibimize ne hutbe okumağı öğredebildik teğanniden ve lahdnden kesdiremedik ve ne ef'âlin muntazam idebildik." Birgivî, *Mektûb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Böl., no: 1269, vr. 230b.

²² "Bu fakîr bir çavuş çağırub 'Paşa'ya var. Bazı kelâmımız var. Ânlara söylemek isteriz izin verirlerse varalum' deyü gönderdim. 'No'la gelsün' dimişler. Varub bu fesâdları beyân iddik." Birgivî, *Mektûb*, vr. 231a.

²³ Birgivî'nin hayatının son dönemlerinde bizzat İstanbul'a gelerek kötü gidışat hakkında Sokullu Mehmed Paşa ile yaptığı etkileyici görüşme için bkz. Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-Manzûm*, vr. 82b-83a; Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, s. 180; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, I/10.

²⁴ Birgivî'nin İslâm'da para vakfı konusunda Ebussuûd Efendi ile ilmî platformda yaşadığı bir dizi tartışmanın ayrıntıları için bkz. Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *AÜİFD*, sy. 27, Ankara 1985, ss. 207-219; Eskicioğlu, Osman, "İmam Birgivî'nin Para Vakıfları Hakkındaki Bazı Görüşleri", *İmam Birgivî*, Haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, ss. 78-82; Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 183 vd.

ise, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikâdıdır.²⁵ Sünnete bağlılık ile ilgili ısrarlı cümlelerini her eserinde okuyabileceğimiz Mehmed Efendi, aynı zamanda Hz. Peygamber'e yakınlıkları itibarıyla sahâbenin söz ve fiillerine ittiba etmenin önemine de çok sık değinmektedir.²⁶ "Selef-i sâlihîni örnek alma" başlığı ile çerçeveyi genişleten Birgivî'nin bir süre sonra ulaştığı nokta ise, kurtuluşa ermek isteyenleri ısrarla yönlendirdiği *Ehl-i sünnet yolu* olmaktadır:

"Her kişiye lâzımdır, itikâd ve amelde mezhebin bile. 'İtikâdda mezhebin kimdir?' diceseler 'Ehl-i sünnet ve cemâattir' diye. Yani 'Rasûlullah'ın ashâbı ve cemâati ne itikâd üzere ise, ben de ol itikâd üzereyim' dimekdir. Ânların itikâdı bu araya gelince zikrolunandır. Ve hükümde 'Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi hakdır, gayrılar bâtıldır' diye. Ve 'Amelde mezhebin kimdir?' diceseler 'İmâm-ı A'zam'dır' diye. 'İmâm-ı A'zam mezhebi hakdır, gayrılar bâtıldır' dimeye. Belki diye 'Ebû Hanîfe mezhebi savâb, hata olmak ihtimâli de var. Gayrı mezhebler hata, savâb olmak ihtimâli de var.'²⁷

Birgivî için asıl üzerinde durulması gereken hassas nokta, Ehl-i sünnet sisteminin dayandığı inanç esaslarını bilmeyen ve uygulamayan kişinin, ne kadar zâhidâne bir hayat sürmeye çalışsa da, dinden çıkmasının kaçınılmaz olduğudur. Onun bu düşüncesi *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de gayet özlü biçimde şöyle yer almaktadır:

"O halde ey sâlik, senin üzerine düşen, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebini tam anlamıyla öğrenmek için ciddiyetle kolları sıvamak ve ona boyun eğmektir. Ayrıca, bir saptıranın yoldan çıkarması ve bir şaşırmanın şüpheye düşürmesiyle ayağının kaymaması ve itikâdının bozulmaması için son derece uyanık ve dikkatli olup Allah Teâlâ'ya yalvarmalı, O'ndan yardım dilemelisin."²⁸

XVI. asırda bazı sûfîlerin, tasavvufun temel prensipleriyle uyuşmayan birtakım yanlış yorumlara daldığı ve bulunduğu cemaatin konumuna yakışan hassasiyeti göstermeyen bu kişilerin, kayıt tanımak istemedikleri tarihî bir gerçektir.²⁹ Ehl-i sünnet akidesinden ve ilmihal bilgilerinden habersiz olan, dinî sorumluluklarının bilincine varamamış ve riyakâr davranışlar sergileyen böylesi sûfîleri sert bir dille eleştiren Birgivî, başta *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* olmak üzere eserlerinde müfrit tasavvufî görüşlerin karşısındaki yerini açıkça almaktadır. Onun defalarca üzerinde durduğu ana tema, Kur'ân ve sünnete dayanarak ashâb ve tâbiîni örnek alan bir ahlâkî olgunluğa erişmedikçe, şekilde kalan dindarlığın kişiye hiçbir fayda sağlamayacağıdır:

"Onlardan birisine riya, kibir, kendini beğenmişlik, haset ve kindarlık gibi kötü huylar veya bunların çaresi hakkında soru sorulsa, yahut da iyi niyet, tevbe, tevekkül, sabır, şükür ve kazaya rıza gösterme gibi iyi huylar nasıl elde edilir veya zayıf yönleri nasıl güçlendirilir dense; şaşırıp kalır, mahcup olur ve dili dolaşır da taşkınca ve anlamsız sözler eder. Gerçi namazın, abdestin ve istincânın farzları sorulsa, o zaman da tereddüt edip bocalar. Bilâkis bazıları henüz itikâdını düzeltememiştir ve Allah Teâlâ'nın gökyüzünde ve de bir sûrete sahip olduğunu zanneder. Bazıları Allah Teâlâ'nın çirkinlik ve günahları yaratmadığına inanırken, bazıları da, fiillerinin yaratıcısının kendisi olduğuna inanır. Çoğu ta'dîl-i erkâna ve tecvîd-i Kur'ân'a riayet etmeksizin namaz kılar. Ve bunca çelişkiye rağmen erdiklerini ve keşif ehli

²⁵ Bkz. Birgivî *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 9, 47.

²⁶ Örnekler için bkz. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 32, 86, 154, 158.

²⁷ Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Ktp., no: 33, vr. 14a-14b.

²⁸ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 21-22.

²⁹ Kara, Mustafa, "Osmanlı Döneminde Dervişler Ne Yaptı?", *Osmanlı*, I-XII, Editör: Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, IV/391.

*olduklarını iddia ederler. Heyhât, heyhât! Evet ama Şeytan'a ermişlerdir...*³⁰

Ehl-i sünnet mezhebinin prensipleri ile çelişen inanışlara sahip olan kişinin, kimliği ve mevkii ne olursa olsun uyarılması gerektiğine işaret eden Mehmed Efendi, meselâ Ehl-i sünnet itikâdına göre, velinin nebi derecesine ulaşamayacağını ve peygamberlerin velilerden üstünlüğü konusunda icmâ bulunduğunu söyledikten sonra, bu kuralı kabul etmeyen bazı Halvetîleri eleştirir. *et-Tarîka*'da bir tarikatın adını anarak tenkitte bulunduğu tek yer olan bu satırlarda, 'Muhammed aleyhisselâm dışındaki peygamberlerin, yedinci isim mertebesine ulaşmadıklarını, altıncı mertebede kalıp bunu geçemediklerini, oysa kendilerinin bu mertebeyi aştıklarını' söyleyen bu kimselerden birisinin "*Ebû Bekir irşâd mertebesine ulaşmamıştı. Halbuki biz, ashâbın mertebelerini aştık.*" diyecek kadar ileri gittiğini nakleder. Ardından bu sözün, evliyanın en büyüğüne hakaret olmasının yanı sıra, ashâbından övgüyle bahseden Hz. Peygamber'e de ta'n olduğunu ispatlama sadedinde hadis rivayetleri nakleder.³¹

Yine hiç kimsenin bâtinî ilimlerle meşgul olup, manevî dereceler elde etmekle birtakım yasakların kendisine mubah olduğunu iddia edemeyeceğine işaret eden Mehmed Efendi, bunu söyleyen veya dillendirmese bile içinden böyle inanan bir kişinin bid'at ehlinden olup küfre gireceğine dikkat çeker.³²

Birgivî Mehmed Efendi'nin Kur'ân ve sünnet temelinde yükselen itikâdî ve ahlâkî bir yapılanmayı hedefleyen çalışmaları arasında özellikle Sünnî akidenin esaslarını öğretme amacıyla kaleme aldığı eserler konumuz açısından önem arz etmektedir. Bunlar arasında sadece iman esaslarına ayrılmış olanların yanı sıra, fıkıh, ahlâk ve zühd gibi başlıklar ihtiva etmesine rağmen, giriş bölümünde Ehl-i sünnet akâidine dair bilgilere yer verilenlerin de bulunması dikkat çekicidir. 'Sağlam bir inanç temeli olmaksızın kurulan ibadet ve zühd binasının her an heder olabileceği' fikrini vurgulayan bu mukaddimeler gayet manidardır. Şimdi Ehl-i sünnet'e olan bağlılığının Birgivî'nin eserlerine nasıl yansıdığını kısaca ele alalım.

III- BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ'NİN ESERLERİNDE EHL-İ SÜNNET İTİKÂDİ

"Âlimin amacı ancak ilmi yaymak, dini anlayanların sayısını artırarak cahilleri azaltmak ve Allah'ın dinini apaçık ortaya koyup Rasûlullah sallâllahu aleyhi vesellem'in sünnetini ayakta tutmak olmalıdır."³³ şeklindeki ifadeleriyle, üstlendiği misyonu açıkça dile getiren Mehmed Efendi, 50 yıllık hayatında büyüklü küçüklü 57 esere imza atmış son derece velûd bir ilim adamıdır. Çalışmalarının ikisi hariç tamamına ulaşmış olmamız, onun hakkında gelişigüzel kanaatler belirtme ihtimalini ortadan kaldıracak kıymetli bir fırsattır. Bu eserler arasında İslâm hukuku, Arap dili, ahlâk, tasavvuf, Kur'ân ve hadis ilimlerine dair olanlar bulunduğu gibi, 11 tanesi itikâd ve ibadet mevzularına ayrılmış durumdadır.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Mehmed Efendi akâid esaslarını derlediği satırlarda ayrıntılı izahlara girmeksizin ve tartışmalı alanlarda mezhepler arasındaki fikrî farklılıkları irdelemeksizin yazmayı tercih eder. Aslına bakılırsa o, sadece itikâdî konularda değil, Şerhu Şurûti's-Salât ve Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbaîn gibi bizatihi şerh

³⁰ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 32-33.

³¹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 22-23.

³² Birgivî, *Mihakkü'l-Mutasavvîfîn*, vr. 41a; *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 11.

³³ Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, Bayezid Ktp., Ali Emîrî, Arabî Böl., no: 786, vr. 69b.

nitelikli müstakil risaleleri ile ihtisas gerektiren ve bir iddiasını temellendiren İnkâzü'l-Hâlîkîn, Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî ve es-Seyfü's-Sârim gibi çalışmaları dışında, her tür mevzuda bu tavrı benimsemektedir. Gayet açık, anlaşılır, sade ve özlü ifadelerle yazması, fikirlerini ifade ederken son derece tavizsiz, kesin ve kararlı konuşması Birgivi'nin en bariz özelliklerinden birisidir. Geniş halk kitleleri tarafından asırlarca okunup okutulması da bir bakıma buna bağlıdır diyebiliriz. Nitekim ilim çevrelerinde kabul gören Arapça'nın yanı sıra halkı muhatap alan Osmanlı Türkçesi ile de eser vermesi, onun, hayatın pratiklerine dini dahil etme gayretinin bir tezahürüdür.

Halkın sadece namaz, oruç ve zekât gibi ibadetleri hakkıyla eda etme konusunda değil, iman esaslarını bilme noktasında da yetersiz olduğundan yakınan Mehmed Efendi, bu eksikliğin giderilmesi için çalışmalarında öncelikli sırayı ana prensiplerin öğretimine ayırmıştır. Zira ona göre, ilimsiz amel dalâlet, amelsiz ilim ise vebaldir.³⁴

Bu bağlamda Birgivi'nin dikkati çeken ilk çalışması, yakınlarına ve çocuklarına yönelik vasiyetler şeklinde Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi üzere itikâdın temellerini, ibadet ve ahlâk ilkelerini derlediği Vasiyetnâme'sidir.³⁵ O, tatlı bir Türkçe ile son derece özet bir biçimde kaleme aldığı ve takriben 970/1562 yılında tamamladığı bu risalesiyle kadın, erkek veya çocuk fark etmeksizin toplumun her tabakasına hitap etmektedir.³⁶

Risalenin ilk konusu 'Allah'a iman' olup, Birgivi'nin ilk vasiyeti de ibadete lâıyk ve müstehak olanın ancak Hak Teâlâ olduğuna şahadet etmemizdir. İmanın şartlarını açıklarken, anlaşılmasını kolaylaştıracak örneklerden yararlanan müellif, meleklerin özellikleri, kutsal kitaplar, peygamberler, Âdem ve şeytan kıssası gibi konulardan sonra 'Tafsîl-i Muhammed aleyhisselâm' başlığı ile Peygamber Efendimizi (sav) tanıtmaktadır. Kabir azabı, kıyamet alâmetleri ve kıyametin kopuşu, mizan, sırat, havz, cennet ve cehennem hakkında verdiği bilgileri ise, iman ve İslâm kavramları ile mukallidin imanı, itikâd ve amelde mezhebin beyanı gibi kelâmî meseleler izlemektedir. Ardından farz, vacip, mubah, haram, mekruh ve müstehabın beyanı bâblarında bu kavramların tanımlarını yapan Birgivi, kötü huylar ve övgüye lâıyk huylar hakkındaki vasiyetlerine geçmekte ve kulaktan başlamak üzere yedi azanın afetlerini sıralamaktadır. Risalenin belki de en ayrıntılı işlenen meselesi ise 'Küfür nedir? Sonuçları nelerdir? Elfâz-ı küfr hangileridir?' sorularına cevap veren bölümdür. 'Bir kimse ... dese ... yapsa kâfir olur' şeklinde sıralanan ayrıntılar, Mehmed Efendi'nin imanı koruma konusundaki titizliğinin bariz örneklerindedir.³⁷

Vasiyetnâme, kolay anlaşılabilir ve birbirinden farklı pek çok temel konuyu ustaca bir araya getiren yapısından dolayı, halk katında itibar gördüğü nispette³⁸ ilmî, idarî hatta askerî çevrelerde de asırlarca okunmuş ve okutulmuştur.³⁹ Osmanlı devrinde

³⁴ Birgivi, *el-Makâmât*, vr. 82b.

³⁵ Risalenin matbu ve yazma nüshaları için bkz. Bkz. Atsız, Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yay., MEB Basımevi, İstanbul 1966, s. 5-11.

³⁶ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunân an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-İl, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Maarif Vekâleti Yay., Maarif Matbaası, 1941, I/850.

³⁷ Bkz. Birgivi, *Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme)*, vr. 19b-25a.

³⁸ Eser hakkında son derece veciz bir medhiyye için bkz. Arabzâde Abdülvehhâb b. Şeyh Abdurrahmân, *Arabzâde Medhiyyesi*, Ayasofya Ktp., no: 2195/7 (Millî Ktp., Mikrofilm no: A-593).

³⁹ Nizâm-ı Cedit ordusuna yönelik hazırlanan kanunnamelerde 'askere din dersleri kitabı' kimliğiyle anılan risale hakkında şöyle denilmektedir: "Ve neferât-ı merkûma evkât-ı hamseyi cemaatle edâ eylemeleri ve Birgili Risâlesi ve avâma lâzım olacak kadar mesâil-i diniyye öğrenmeleri zımında kezâlik her bölüğe birer imam

basılan ilk dinî kitap olma özelliğini taşıyan risalenin bu birinci basımı, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan müellif nüshası esas alınmak suretiyle 1218/1803 yılında Matbaa-i Âmire'de gerçekleştirilmiştir.⁴⁰

Birgivî Mehmed Efendi, Türk halkına Sünniliğin esaslarını öğrettiği bu kıymetli risalesini, ezberlenmesini kolaylaştırma amacıyla kendisine başvuran bir grup öğrencisi ve yakın dostunun ricası üzerine, er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye başlığı altında fasih bir Arapça ile yeniden yazmıştır.⁴¹ İlme yeni başlayanlar için kolaylık olması bakımından, geçmiş âlimlerin eserlerinde ne bulduysa derlemek suretiyle sınırlarını aşan kalın bir kitap yazmadığını söyleyen Birgivî, Vasiyetnâme'nin aynıyla tercümesi olmayan bu eserini 3 bâba ayırmıştır: İtikâdî meseleler bâbı, küfrü gerektiren sözler bâbı ve kulların son derece ihtiyaç duydukları, yapılması müstehab olan işler bâbı.

Mehmed Efendi'nin iman esaslarına dair yazdığı müstakil çalışmalardan bir diğeri ise Âmentü Şerhi'dir. Üç varaktan oluşan Arapça risalede, Allah'a imanın, onun sıfatlarını bilmek ve bunlara inanmak olduğunu dile getirerek söze başlayan Birgivî, zâtî ve sübûtî sıfatlar ile bunların zıtlarını sıralamakta, Allah'ın itaatkârı mükâfatlandırıp isyankârı cezalandırması, kullarına peygamber göndermesi, mahlûkat için en iyiyi yaratması ve kıyamette görünmesi gibi meselelere ise kısaca değinmektedir. Daha sonra sırasıyla meleklerin sıfatları, kitaplara imanın anlamı, peygamberlerin özellikleri, ahiret gününe dair kabir, sual, diriliş, mizan ve sırat gibi ahiret ahvali ve kaderin hayrıyla şerriyle Allah'tan geldiğine imanın önemi konuları işlenmektedir.⁴²

Birgivî'nin tevhide dair yazdığı tek sayfalık daha özel bir çalışması ise, Luğaz adıyla anılmaktadır. 'Lâ ilâhe illâllah' sözünün nefy ve isbât yönünü 6 ana cümlede açıklayan Mehmed Efendi, aslında nefyedilen bir ilâhın olmadığını ve isbâtta bulunan kişinin de, isbât edilenin aynı olduğunu âdeta bir bulmaca üslûbu kullanarak dile getirirken, sûfîlerin mahv-isbât düşüncelerini hatırlatmaktadır. Sonuçta ise, "Bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur"⁴³ ayeti gereği, kelime-i tevhîdi ancak bilinçli olarak söyleyenlerin mümin olabileceğini, yoksa anlamını bilmeden söyleyince bu cümlenin bir hüküm ifade etmediğini belirtmektedir.⁴⁴ İlk okuyuşta anlaşılması zor görülen tek sayfalık risale Arapça olup, bir çok ilim adamı tarafından şerh edilmiştir.⁴⁵

Daha önce de belirttiğimiz üzere Mehmed Efendi, akâide dair müstakil çalışmalarının yanı sıra, kimi zaman iman ve ibadet alanlarını bir arada işlemektedir. Onun bu tarz risalelerinden birisi, bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan el-İrşâd fi'l-Akâid ve'l-İbâdât isimli eseridir. 20 varaktan oluşan bu Arapça risaleyi Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere hazırladığını söyleyen Birgivî,⁴⁶ mukaddimede Allah'ın insan ve cinleri ibadet için yarattığı ve onlara yol gösterici olarak peygamberler

→ →

tayini..." (Levend Çiftliği Kanunnâmesi'nin hulâsa vecihle sûreti, Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I-XII, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1309, VI/367.

⁴⁰ Birinci, Ali, "Birgivî Risâlesi: İlk Dinî Kitap Niçin ve Nasıl Basıldı?", *Türk Yurdu*, sy. 112, (Aralık-1996), s. 14.

⁴¹ Birgivî, *er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Böl., no: 1182, vr. 93b.

⁴² Birgivî, *Şerhu Âmentü*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Böl., no: 1051, vr. 76b-79b. Matbu nüshası bulunmayan çalışmanın elyazması nüshaları için bkz. Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, s. 34.

⁴³ Muhammed (47)/19.

⁴⁴ Birgivî, *Risâletü't-Tevhîd* (Luğaz), Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi Böl., no: 463, vr. 51a.

⁴⁵ Şerhleri için bkz. Arslan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s. 87-88.

⁴⁶ Birgivî, *el-İrşâd fi'l-Akâid ve'l-İbâdât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Böl., no: 3706, vr. 296b.

gönderdiği konusunu ayetlerle muhtasar olarak işledikten sonra, birinci bölümde inanç esaslarını, ikinci bölümde ise ibadetleri ele almaktadır.⁴⁷

Benzer biçimde Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât isimli 70 varaktan oluşan hacimli eserine de iman esaslarını açıklayarak başlayan Mehmed Efendi,⁴⁸ inançtan sonra davranışa geçen telif usûlünün en güzel örneğini et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye'de verir. Ferdî ıslahı önceleyerek oradan sosyal, iktisadî, dinî ve idarî ıslahata yükselmeyi hedefleyen eserin, Peygamber ahlâkına ve bu ahlâkı zedeleyecek hatalı davranışlara dair çatısı kurulmadan önce ele aldığı ilk fasıllar, Ehl-i sünnet itikâdî hakkındadır.

Bu bağlamda et-Tarîka'nın Kitâb ve Sünnete Sarılma, Kötü Âdet ve Bid'atlardan Sakınma ve Amelde Orta Yolu Tutma konularını işleyen ilk bâbının hemen ardından ikinci bâbının birinci faslı İtikâdî Doğru Bir Zemine Oturtma (Tashîhu'l-i'tikâd) ve Onu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebinin Prensiplerine Uydurma başlığını taşımaktadır. Allah'ın tek olduğunu ve hiçbir şeyin O'na benzemediğini ifade ederek söze başlayan Birgivî Mehmed Efendi, öncelikle Yüce Yaratıcı'nın sıfatlarını zikretmektedir. Ahirette Allah'ın görülmesi, kulların seçim hakkının sınırları, istitaat, maktulün eceli, kabir azabının ve nimetinin varlığı, ba's, vezn, suâl, havz, şefaet gibi kıyamet hallerinin gerçekliği, miracın ne şekilde vuku bulduğu, büyük günah ve iman ilişkisi, peygamberlerin özellikleri, evliyanın kerameti, sahabenin fazileti, imamet meselesi, ilim-akıl ilişkisi, mestler üzerine meshin hükmü, müşrik çocuklarının durumu gibi haklarında ihtilâf bulunan meselelere birer cümle ile değinen Birgivî, tartışmaların ayrıntılarına girmeksizin Ehl-i sünnet'in bu konulardaki görüşünü özetlemeyi tercih etmektedir.

Daha sonra kişiyi iman dairesinden çıkartarak küfrünü gerektiren cümleler ve düşünce kalıpları konusunda ısrarla duran Mehmed Efendi, İslâm milletinin dışında kaldıklarını vurguladığı Ehl-i bid'ata ait yanlış inanışları sıralamaktadır. Onun bu satırlarda Kaderiyye, Keysâniyye, Râfiziyye, Hâriciyye, Yezîdiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Mürcie ve Mu'tezile'yi isim vererek eleştirdikten sonra zamanında yaşayan bazı sûfilerin Sünnî doktrinle bağdaşmayan ifadelerini de zikretmesi dikkat çekicidir. Akâide dair bu özetin sonunda Mehmed Efendi'nin kaynak olarak isimlerini zikrettiği çalışmalar ise, Sünnî düşünce tarihinin temel eserleri olmaları hasebiyle Osmanlı medreselerinin de vazgeçilmezleri arasında yer alan Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (791/1391) Şerhu'l-Akâid'i ve Şerhu'l-Makâsîd'i ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (816/1413) Şerhu'l-Mevâkîf'idir.⁴⁹

Mehmed Efendi bid'at fırkalar hakkında et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'de kısaca bilgi sunmaktaysa da, mezhepler tarihine dair yazdığı müstakil risalesi Tuhfetü'l-Müstersîdîn fî Beyânî'l-Mezâhib ve Fırakı'l-Müslimîn'de bu bilgileri detaylandırmaktadır. 7 varaktan oluşan Arapça risalesini Hz. Peygamber'in ve ashâbının yolundan giden Ehl-i sünnet'in akâidini öğretmek ve Ehl-i bid'atın dine aykırı inançlarını açıklamak amacıyla yazdığını belirttiğinden sonra,⁵⁰ öncelikle Allah'ın zâtı ve sıfatlarından başlamak üzere, iman esaslarını kısaca özetlemektedir. Ardından Ehl-i bid'ata

⁴⁷ Bazı yazma nüshaları için bkz. Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, s. 33.

⁴⁸ Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ*, vr. 9a-9b.

⁴⁹ Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 22.

⁵⁰ Birgivî, *Tuhfetü'l-Müstersîdîn fî Beyânî'l-Mezâhib ve Fırakı'l-Müslimîn*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa Böl., no: 297, vr. 377b.

mensup fırkaları Cebriyye, Kaderiyye, Kerrâmiyye, Muattile, Ravâfız ve Nevâsıb olarak altıya ayırmakta, bunların her birinin de kendi içerisinde on ikiye bölündüğünü belirtmektedir. Mehmed Efendi'nin, sırayla isimlerini sayarak belli başlı fikirlerini zikrettiği bu 72 fırkanın düşünce sistemlerinin yanlışlığını ispatlama sadedinde, Kur'ân ayetlerini delil olarak kullandığı görülmektedir.⁵¹

Diğer yandan aslında Ehl-i bid'at tarafından geliştirilmesine rağmen, bu durumdan habersiz olan Müslümanlar arasında yaygın olarak uygulanan birtakım âdetlere karşı da son derece hassasiyet gösterdiğini bildiğimiz Mehmed Efendi'nin, risalelerinde bu tür davranışlar hakkında halkı uyardığını müşahede etmekteyiz. Meselâ cuma ve bayram namazlarından sonra topluca musâfaha etmenin Râfızilere has geleneklerden biri olduğunu belirten Birgivî,⁵² iki Müslüman'ın karşılaştıkları zaman musâfaha etmelerinin, günahlarından arınmalarına vesile olacağını müjdeleyen hadislerde de belirtildiği üzere,⁵³ sünnet olanın ilk görüşme anında selâmlaşmak olduğunu tekrarlamaktadır.⁵⁴

Birgivî'nin kelâmî bir konuda tarihe yansıyan tartışmalara belki de en geniş yer ayırdığı risalesi ise, oğlu Mehmed Halim'in vefatı ile yaşadığı acı üzerine kaleme alarak çocuk yaşta ölen Müslüman evlâtların durumunu incelediği Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn başlıklı çalışmasıdır. Arapça olan ve altı bâbdan oluşan risalenin ilk bâbında konu hakkında ulemanın farklı görüşlerine yer veren Mehmed Efendi, tercihini bu çocukların cennette olduğu yönünde kullanmaktadır.⁵⁵ Risalede aynı zamanda kabir ziyareti, ölümler için dua etmenin ve çeşitli ibadetlerde bulunmanın faydası ve belâlara sabretmenin fazileti gibi hususlar da irdelenmektedir.⁵⁶

Birgivî Mehmed Efendi'nin eserlerinde Ehl-i sünnet temasının ne denli vurgulu biçimde işlendiğine dair örneklerle ve muhteva tanıtımlarına ayırdığımız bu kısmın sonunda, onun sadece İslâmî ilimler alanında kaleme aldığı çalışmalarda değil, Arap dilinin öğrenimine yönelik hazırladığı sarf ve nahiv kitaplarında bile Ehl-i sünnet itikâdının esaslarını okuyucusuna sunduğunu belirtmek istiyoruz. Türk öğrencilere, dinlerinin dili olan Arapça'yı son derece pratik ve etkin bir üslûpla öğreten Birgivî Mehmed Efendi, gramer kaidelerine dair örneklerinde "Allah Teâlâ cisim değildir. Ölümden sonra dirilmek haktır." gibi akâidi temellendiren cümle kalıpları vermekte, böylelikle mübtediler için bir anlamda dil eğitimi ile din eğitimini iç içe gerçekleştirebilmektedir.⁵⁷

⁵¹ Risale hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İlhan, Avni, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, İzmir 1989, ss. 173-215. Ayrıca eserin ve müellifin tanıtımı ile birlikte tercümesini ihtiva eden Bosna'da gerçekleştirilmiş bir çalışma için bkz. Omerdic, Muharem, *Traktat O Ucenju Islamskih Frakcija Od Muhameda Ibn Pira Ali el-Bergilija*, Gazi Husrev-Begova Biblioteka, Sarajevo 1985.

⁵² Birgivî, *Risâle fi'l-Musâfaha*, vr. 142b.

⁵³ Bkz. Müsned, IV/289; İbn Mâce, Edeb, 15; Ebû Dâvûd, Edeb, 142; Tirmizî, İsti'zân, 31.

⁵⁴ Birgivî, *Risâle fi'l-Musâfaha*, vr. 141b-142a; Birgivî, *Fevvalar*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Böl., no: 401, vr. 41a.

⁵⁵ Birgivî, *Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn*, (*Resâil-i Birgivî* içinde), Esad Efendi Matbaası, İstanbul trs., s. 68.

⁵⁶ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Türkmen, Ömür, *İmam Birgivî ve Risâle fi Ahvâli Etfâli'l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahkik ve Tahrirci*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Şanlıurfa 1995.

⁵⁷ Örnekler için bkz. Birgivî, *el-Avâmil*, (İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ve Birgivî'nin *Izhâru'l-Esrâr*'ı ile birlikte), Ahmed Sâkî Matbaası, Yerebatan/İstanbul 1325, s. 97, 100.

IV- SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin, toprakları ve tebaası üzerindeki Şîî tehdidi ile yoğun biçimde uğraştığı ve Sünnî geleneğin yerleşmesi için ulemadan büyük ölçüde yardım aldığı XVI. yüzyılın müderrislerinden biri olan Birgivi Mehmed Efendi'nin, bu çabayı hayatına şiar edindiği açıkça görülmektedir. Fikir dünyasının merkezine Ehl-i sünnet çizgisinden zerre kadar uzaklaşmama ve şeriat ahkâmına asla muhalefet etmeme düsturunu yerleştiren Mehmed Efendi, her tür inanış ve davranışa bu çerçevede değer biçmektedir. Dolayısıyla o, eleştirirken de çözüm üretirken de sağlam bir itikâdî ve ahlâkî zemin oluşturmaya gayret etmektedir.

Toplumunu bid'atlardan sakındırarak Kur'ân ve Sünnet ile şekillenen bir hayat tesis etme amacıyla telif ettiği eserlerde Mehmed Efendi'nin bu konudaki hassasiyeti açıkça okunmaktadır. Onun, iman esaslarını ve Ehl-i sünnet itikâdının ana prensiplerini açıklayan müstakil risalelerinin yanı sıra, Ehl-i bid'atın kısımları ve sakıncalı görüşleri hakkında halkı bilinçlendirmeye yönelik çalışmalarının da bulunması dikkat çekicidir. Ancak iman girişi ile başlayıp ibadet ve ahlâka dair konularla genişleyen eserleri, Birgivi'nin Ehl-i sünnet mantığını temel alan fikir yapısının en belirgin ürünleridir. Başeseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de Sünnî inanç esaslarını yerleştirdikten sonra davranış motiflerine geçen telif üslûbunun zirvedeki örneğini okuyucusuna sunan bu Osmanlı âlimini, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin samimi bir müdafii olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.

HZ. ÖMER İLE HZ. ALİ ARASINDA OLUŞTURULAN MENFİ İLİŞKİNİN MÜSPETE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ ÜZERİNE

Kamil GÜNEŞ*

ON TURNING THE NEGATIVE RELATIONSHIP FORMED BETWEEN UMAR AND ALI INTO POSITIVE AND THE SUNNI-SHI'I FRATERNITY

In some respects, history of Islamic thought means history of conflicts of opinion. The fundamental conflict between Ahl as-Sunnah and Shia is around the subject of Imamah. According to Shia, where begun the subject of Imamah, Umar's function was extremely negative. So, It's impossible to find in the Shiite books any good expression about Umar. Whereas Umar is one of the nearest persons to the Prophet Muhammad according to Ahl as-Sunnah. Besides, relationship between Umar and Ali was exceedingly positive. In fact, Shia is distorting the historical realities and is showing events that never happened as if they happened. In this point we have to say that those rumors never exist in any source book except Shiite books. Naturally, Ahl as-Sunnah never accept Shiite rumors that contain very bad expressions about Umar. So, this article deals with some subjects such as the matter of Fedek Territory, Umar's marriage with Ali's daughter Umm al-Kulthum, how is the Shi'ite approach to the character of Umar and the fact that Ahl al-Bayt mention Umar only in an auspicious manner. In spite of some troubles between Umar and Ali as a usual fact, the relationship between them was always positive. Finally, this article aims to contribute to the fraternity between Ahl as-Sunnah and Shia.

GİRİŞ

Bazı konular vardır ki, kendisi esasen iman esasları içerisinde olmadığı halde, bir iman esasına bağlandığı ya da onunla alâkalandırıldığı için iman esasları çerçevesinde ele alınmaktadır. Ehl-i Sünnet bağlamında misal verecek olursak 'fasıkların arkasında namaz kılma, onların cenaze namazlarını kılma, mestler üzerine mesh etmenin meşruluğu' gibi akîdenin özülüyle ilgisi olmayan konular, Ebû Hanîfe'nin bir akâid risalesi hüviyetindeki *el-Fıkhu'l-ekber*'inde yer bulmaktadır. İman esaslarından olmadıkları halde bu ve benzeri diğer konuları dinin dışında gören ve meşruluğunu reddeden gruplara cevap vermek üzere, bunların birer İslam akidesi olarak değil, müslümanların kabul ettikleri ve dinin dâhilinde esaslar olduklarını göstermek amacıyla bir takım konular akide kitaplarının içine girmiştir. Sahabenin dindeki mevkii de bu konulardan biridir. Özellikle Şîa, Hz. Ali'yi merkeze alarak, onunla ilişkilerine göre sahabeyi değerlendiren grupların başında gelmektedir. Konunun Hz.

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@hotmail.com.

Ali ile merkezileştirildiği en önemli yönü ise imamet meselesidir. Şî inancına göre imamet, Hz. Ali'nin elinden gasp edilmiştir. Bu gasp olayının başında Hz. Ömer vardır ve Şî'a'ya göre Hz. Ömer dine en büyük zararı veren adamdır. Buna göre onun hizmetlerinin hiçbir önemi yoktur, daha doğrusu onun dine hizmeti diye bir şey yoktur. Aynı görüşün iddiasına göre Hz. Ali, tüm olup bitenlere karşı sabırla susmuş, güya ümmetin birliği bozulmasın diye takıyye yaparak beklemiştir. İktidara gelince de yitik adaletin tesisi için uğraşmış ve savaşmıştır.

Aynı inancın devamına göre Hz. Ali ve soyunun Hz. Ömer ile dost olması ve Hz. Ömer'e iyi bakmaları mümkün değildir. Zira onlara göre ümmetin başına gelen tüm felaketlerin başında Hz. Ömer vardır. Bundan dolayı Şî'a'dan gelen rivâyetlerde Hz. Ömer ile ilgili hiçbir müspet habere rastlamak mümkün değildir. Hatta Hz. Peygamber'in vefatından önceki dönemde yani imamet fiilen kimde olacağı probleminin ortaya çıkmadığı ve bizzat Hz. Peygamber'in ümmete rehberlik ettiği dönemde bile Hz. Ömer'in iyi hizmetlerinden ve Hz. Ali ile ilişkisinde kardeşlikten bir şeyler bulmak Şî kaynaklarda pek mümkün değildir.

Bu makale, Hz. Peygamberin en yakın arkadaşlarından ve diğer sahabîlerle olduğu gibi Hz. Ali ile de kardeşlik ilişkileri çerçevesinde bir hayat yaşamış olan Hz. Ömer gibi birinin aleyhine Şîa tarafından oluşturulan iddiaların, gerçek dışı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu iki büyük sahabenin aralarındaki güzel dostluktan ve gerçekte var olan din kardeşliğinden bir parça zikretmeyi hedeflemektedir. Bugünkü Şîa ile Ehl-i Sünnet dünyasının birbirini içtenlikle benimsemeleri bakımından özellikle Şîa'nın Hz. Ömer hakkındaki tarihî kanaatlerini gözden geçirmesi umulmaktadır. Bu çalışmanın sahibi, Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin kardeşliklerinden bir nebze olsun zikretmek sûretiyle Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki ilişkilerin güzellik ve samimiliğine teorik ve bilimsel bir katkı sağlarsa kendini bahtiyar addedecektir.

Burada her iki tarafa ait nakillerin rivâyet tekniği açısından herhangi bir tahlili- ne girmeden, tarafların itibar ettiği kaynaklarda var olan bilgileri ortaya koymaya çalışacağımızı, ilgili rivâyetlerin hadis araştırmacıları tarafından teknik bir şekilde ele alınmasının yararlı olacağını belirtmiş olalım.

Hz. Ömer ile Hz. Ali arasındaki güzel alâkaları zikretmeden önce Şîa'nın aktardığı son derece menfi bazı rivâyetlere değinmek istiyoruz.

A. ŞİA'NIN BAZI İDDİALARI ÜZERİNE

Şî inancına göre Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyunun başına gelecekler güya, çok önceden tek tek Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu tür rivâyetler genellikle Ehl-i Beyt imamlarına dayandırılmaktadır. Buna göre, Peygamber (s.a.v.), miraca çıktığında Allah Teala kendisine, Ehl-i Beyt'inin karşılaşacağı sıkıntıları bildirmiş, Hz. Ali'nin ümmet tarafından sövüleceği, kendisine son derece kaba davranılacağı, ayıplanıp kınanacağı, hakkından mahrum bırakılacağı, kendisiyle uğraşılıp durulacağı ve sonunda öldürüleceği haber verilmiştir.¹ Bu rivâyete göre başta gelen suçlular Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Ancak yıllar yılı Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile olan

¹ İbn Kavleveyh el-Kummi (367/978), *Kâmilü'z-ziyârât*, İntişârât-i Murtazaviyye, Nefef, 1356, s. 332; Seyyid Şerafüddin el-Esterâbâdî (940/1534), *Te'vilü'l-âyâtü'z-zâhira*, İntişârât-i câmia-i müderrisîn, Kum, 1409, s. 838; Meclisî (1110/1699), *Bihârü'l-envâr*, I-CX, Müessesetü'l-vefa, Beyrut, 1404, XXVIII, 62; Muhaddis Nuri (1360/1941), *Müstedrekü'l-vesâil*, I-XVIII, Müessesetü'l-âl-i beyt, Kum, 1408, X, 205.

yakın arkadaşlığı herkes tarafından bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in, hastalığı günlerinde peygamberimiz tarafından imamete tayin edilmesini makul bir şekilde izah etmek mümkün değildir.

Aynı rivâyetin devamında Hz. Fatıma da güya zulme uğrayacak, hakkından mahrum edilecek, hamile olduğu halde dövülecek, mahrem olan evine izinsiz ve zorla girilecek, Fatıma bu durumlara engel olacak kimseyi bulamayacak, şiddetli darp sebebiyle karnındaki çocuğunu düşürecek ve bu darp sebebiyle ölecektir.² Rivâyetin bu kısmında da yakışıksız ifadelerle özellikle Hz. Ömer'e işaret edilmektedir. Daha sonra belirteceğimiz gibi Hz. Ömer'i hedef alan tür rivâyetler Şîa kaynakları dışında hiçbir yerde yoktur. Bu da akla hemen, bu tür rivâyetlerin uydurma olduğunu getirmektedir.

Şimdi Şîa'nın Hz. Ali'ye yapıldığını iddia ettiği ve özellikle Hz. Ömer'le bağlantılı olarak anlatılan olayların detaylarına bir göz atalım.

B. GADİR-İ HUM

1. Şîi iddia

Şîi inancıya göre Hz. Ali'nin imamlığını gösterdiği düşünülen delillerden biri Gadîr-i Hum'da Peygamber'in Hz. Ali'yi övdüğü mevlâ hadisidir. Musa Kazım b. Cafer'e isnad edilen rivâyetlerden birinde Peygamber (s.a.v.) güya Ali'nin imamlığını ilan edip aralarında Hz. Ömer'in de bulunduğu on kişiyi ona biat etmek üzere çağırılmış, onlar da biat etmişler. Fakat bu on kişi, imameti Ali'den uzaklaştırmak üzere aralarında anlaşmışlar. "*Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir*" (Bakara 2/9) ayetiyle Hz. Ömer ve diğerlerinin küfür, yalan ve nifak içinde olduklarını Allah peygamberine bildirmiş. Çirkin bir vasıfla nitelenen Hz. Ömer ve diğerleri güya Ali, Selman, Mikdad, Ebû Zer, Ammar gibi müminlerle karşılaştıklarında "*Müminlerle karşılaştıkları vakit "(biz de) iman ettik" derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler.*"³ Bu görüşlerini desteklemek üzere Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e dönerek "Bak Ömer, Cibril gelip İmametini Ali'nin hakkı olduğunu söyledi, sakın onu reddedip de ilk kâfir olan sen olmayasın" dediği aktarılır.⁴ Hatta imamet konusu doğrudan iman konusu olarak öne sürülünce buna uygun rivâyet de Peygamber'in dilinden döktürülmüştür. Hz. Peygamber güya "Ali'nin imamlığını kabul eden mümindir, Ali'ye itaat etmeyen ise kâfirdir, Ali'nin sözü benim sözümdür; yaptığı iş benim işimdir" demiş, işlerinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de bulunduğu insanlar Ali'ye biat etmişler.⁵

Hâlbuki zikri geçen Bakara ayetlerin Medine'deki münafıklar olduğu, bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile uzaktan yakından alakasının olmadığı o kadar açıktır ki, Şîa kaynakları dışında hiçbir yerde buna dair en ufak bir iz ve işaret yoktur.

² İbn Kavleveyh el-Kummi, *Kâmilü'z-ziyârât*, s. 332; Seyyid Şerafüddin, *Te'vilü'l-âyâtü'z-zâhira*, s. 838; Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXVIII, 62; Muhaddis Nuri, *Müstedrekü'l-vesâil*, X, 205.

³ İmam Askerî (232-260/846-874), *et-Tefsîr*, Medrese-i İmam Mehdi, Kum, 1409, s. 112-113; Seyyid Şerafüddin, *Te'vilü'l-âyâtü'z-zâhira*, s. 37-38; Meclisî, *Bihârul-envâr*, VI, 51-52. Burada el-Bakara suresi 14. ayete işaret vardır.

⁴ İmam Askerî, *et-Tefsîr*, 112-113; Ayyâşî (320/932), Muhammed b. Mesud, *et-Tefsîr*, I-II, Çaphane-i ilmiyye, Tahran, 1380, I, 329; Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXXVII, 139. Şüphesiz uydurma olan bu rivâyete göre Hz. Peygamber, -hâşâ- Hz. Ömer'in küfrünü ilan ediyor gibidir.

⁵ Selîm b. Kays (80/699), *Kitâbü Selîm b. Kays*, İntişârât-i el-Hüda, Kum, 1415, s. 839.

Bu durumda, hakikatin sadece Şîa kaynaklarında tespit edildiğini ileri sürmek akılla izah edilebilecek şey değildir.

Görüldüğü gibi Şîa'nın "*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır*" hadisinden anladığı şey, siyasi otoritenin dini bir tebliğle Hz. Ali'ye verildiğidir. Hz. Ömer, bu rivâyetlere göre zahiren Hz. Ali'nin devlet başkanı ve müminlerin emiri olduğunu kabul eden, bundan dolayı onu tebrik eden, bununla birlikte kin ve nefretini içinde saklayan –hâşâ- ikiyüzlü biri olarak takdim edilmektedir.

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Gadîr-i Hum'da Peygamber (s.a.v.)'in bir konuşma yaptığı doğrudur. Ancak bu konuşmanın öncesi ve niçin yapıldığı Şîi kaynaklarda pek anlatılmamaktadır. Hâlbuki Hz. Ali'nin, Peygamber'in mevlâsı ilan edilmesi bu olayla doğrudan ilgilidir.

Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu olayın anlatılma ve anlaşılma biçimi Şîa'dan oldukça farklıdır. Hz. Peygamber, h. 10. yılda veda haccı dönüşünde Mekke ile Medine arasında Cuhfe'ye yakın *Gadîr-i Hum* denilen bir yerde Yemen'den dönen Hz. Ali hakkında ileri geri konuşan insanlara karşı onu tezkiye etmek ve faziletini beyan etmek üzere bir konuşma yapmıştır.⁶ Yemen seferinde Hz. Ali'nin adaletli bir uygulamasını bazıları zulüm, baskı ve cimrilik olarak değerlendirmişlerdi. Peygamber (s.a.v.) hac ibadeti bittikten sonra büyük bir kalabalığa zilhicce'nin 18'inde bir pazartesi günü hak ve adaletin Ali ile birlikte olduğunu, onun asla zulüm ve hıyanette bulunmadığını, emanete son derece riayet ettiğini, Ali'nin kendisine oldukça yakın değerli biri olduğuna dikkat çekti. İbn Kesir (774/1373)'in de belirttiğine göre işin özeti budur. Bu konuda sağlam rivâyetlerin yanında ihtiyatla karşılanması gereken rivâyetler de vardır. Nitekim kabul edilmesi mümkün olmayan, bununla birlikte rivâyet kitaplarına titiz bir incelemeye tabi tutulmaksızın giren rivâyetler karşımıza çıkmaktadır.⁷

Gadîr-i Hum hutbesinin öncesinde yaşanan olaylarda işin aslı şöyledir: Yemen'de bir görev için bulunan Hz. Ali, Resûlullah (s.a.v.)'e Mekke'de iken yetişmek üzere acele etmiş, yerine adamlarından birini bırakarak erken dönmüştü. O kişi, Hz. Ali'nin ayırdığı bez kumaştan askerlerine elbise diktirdi. Askerî birliği Mekke'ye yaklaştığında Hz. Ali, onları karşılamak üzere çıkmış, fakat askerlerin üzerinde kendi ayırdığı kumaşları görünce buna son derece kızdı. Vekil bıraktığı arkadaşının, ordunun güzel görünmesini istediğini söylemesi karşısında Hz. Ali, elbiselerin Resûlullah (s.a.v.)'e varılmadan derhal çıkarılmasını emretti. Elbiseler çıkarıldı ve tekrar kumaş haline getirildi. Mekke'ye, o kadar kalabalığın arasına giren çok sayıda bu askerler, bu olayı sağda solda konuşmaya ve şikâyet etmeye başladılar.⁸ Bu dedikodulardan Hz. Peygamber çok rahatsız oldu. Yemen'de Hz. Ali ile bulunanlardan Büreyde adlı sahabî Hz. Ali'ye kusur bularak Resûlullah (s.a.v.)'a şikâyette bulununca peygamberimizin rengi değişmiş ve Büreyde'ye "*Ben, müminlere kendi canlarından daha üstün değil miyim?*" diye sormuş, Büreyde'nin "*Elbette, sen canımızdan daha üstünsün-sün Ya Resûlallah!*" cevabını alan peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "*Ben kimin*

⁶ İbn Kesir (774/1343), Ebu'l-fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-mearif, Beyrut, trs., V, 208.

⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 208.

⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 208–209.

mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır."⁹

H. Peygamber, insanlar dağılmadan ve Hz. Ali hakkında dolaşmaya başlayan olumsuz imajın kalmasına fırsat vermeden Gadir-i Hum'da bir hitapta bulundular. Zeyd b. Erkam'ın rivâyetine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: "*Ben, bir davet almış da, ona icabet eder gibiyim. Bakınız, size ağırlığı olan iki değerli şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve irtetimi, ehl-i beyrimi. Dikkat edin, iyi düşünün, bu ikisi kıyamet günündeki havuzun başına gelinceye kadar birbirinden ayrılmazlar. Allah benim mevlâmdır, ben de her müminin velisiyim.* –Hz. Ali'nin elini tutarak- *Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun velisidir. Allahım! Ali'ye yakınlık duyup onu dost bilene Sen de dost ol! Ali'ye düşmanlık besleyip de ona haksızlık edene karşı Sen de düşman ol!*"¹⁰

H. Peygamber'in, Hz. Ali'nin faziletini beyan eden sözleri karşısında kendisini ilk tebrik edenlerden birisi Hz. Ömer'dir. O: "*Müjdelersun ey Ali! Benim ve tüm müminlerin mevlâsı oldun*" diyerek sevinç ve takdir ifadelerini açıkça söylemiştir.¹¹

İbn Kesir, buraya kadar anlatılan rivâyetlerin kabule şayan olduğunu rivâyet ettiği hadis kitaplarının isimlerini de sayarak ifade etmektedir.¹²

İbn Kesir, Mevlâ hadisinin akabinde el-Maide 3. ayetinin¹³ nazil olduğunu belirten rivâyetin sahih rivâyetlere aykırı, hatta yalan rivâyet olduğunu söylemektedir. Zira bu ayet başta Buhari olmak üzere Hz. Ömer'den gelen sahih ve güçlü rivâyete göre Peygamber (s.a.v.) arafe günü vakfede iken Cuma günü nazil olmuştur.¹⁴ Ayrıca aynı münker rivâyette geçen 18 zilhicce gününde, Gadir-i Hum günü orucu diye bir oruç tutulması ve bunun ecrinin 60 aylık oruca bedel olduğu kısmı da batıldır.¹⁵

İmamet inancı merkeze konulunca, bu konuda lazım olabilecek rivâyetler ortaya atılmaya başlanmış, ilgisiz yorumlarda bulunulmuştur. Bunlardan biri de Hz. Ali'ye isnad edilerek yapılan bir rivâyette Peygamber (s.a.v.), Ali'ye 'müminlerin emiri' demiş olmasıdır.¹⁶

Gadir günü Hz. Ömer, büyük bir içtenlikle Hz. Ali'yi tebrik etmiş, onun Resûlullah (s.a.v.) tarafından bu kadar dedikodudan sonra pek güzel taltiflerle övülmüş olmasına gıpta etmiştir. Bunda da son derece samimi olduğundan şüphe

⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 209.

¹⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 209.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 210.

¹² İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 209–210. Mevlâ hadisi için bk. Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Müessesetü Kurtuba, Mısır, trs, I, 118 (hadis no: 950); Hâkim Neysaburi (405/1014), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, I-iV, (thk: Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1990, III, 118, 119; İbn Hibbân (354/965), Muhammed, *es-Sahih*, I-XVIII, (thk: Şuayb Arnavut), Müessesetü'r-risale, 2. bsk, Beyrut, 1993, XV, 376; Nesâî (303/915), Ahmed b. İsa, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-VI, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1991, V, 45 (8145. hadis), 108 (8399. hadis), 130 (8466. hadis); İbn Mace (273/887), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Daru'l-fikir, Beyrut, trs., I, 45; İbn Ebî Şeybe (235/849), Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, I-VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1409, VI, 366 (32072. hadis), 372 (32118. hadis).

¹³ "*Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı beğendim.*"

¹⁴ Bk. Buhârî, *es-Sahih*, IV, 1600 (hadis no: 4145); IV, 1683 (hadis no: 4330); VI, 2653 (hadis no: 6840); Müslim (261/874), *es-Sahih*, I-V, (thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Daru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs., IV, 2312; (hadis no: 3017); Tirmizî (279/892), Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), I-V, Daru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs., V, 250, (hadis no: 3043, 4); Nesâî, *es-Sünen*, V, 251, (hadis no: 3002); VIII, 114, (hadis no: 5012); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 28, (hadis no: 188).

¹⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 214.

¹⁶ Şeyh Tusî (460/1068), *el-Emâli*, İntişârât-i dari's-sekâfe, Kum, 1414, s. 289–290.

edilemez. İki sahabe arasındaki kardeşlik ilişkisi Şîa tarafından maalesef düşmanlık ilişkisine dönüştürülmüştür.

C. PEYGAMBER (S.A.V.)'İN VEFATINDAN SONRAKİ GÜNLER, İMAMET VE HZ. ALİ

1. Şîi iddia

Hiz. Peygamber'in vefatında Hiz. Ali ve bazı ileri gelenler cenaze işleriyle uğraşırken Beni Sâide gölgeliğinde Ensar'ın girişimleriyle bir halife seçilmek üzereyken Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve bazı önde gelen sahabiler müdahale etmiş, sonunda oradakiler Hiz. Ebû Bekir'e biat etmişlerdi. Kendilerinden habersiz halife seçilmesini şık bulmayan Hiz. Ali ve yanındakiler bu durumdan rahatsız olmuşlardı. Bunun üzerine bir de Hiz. Ebû Bekir'in, Fedek arazini kendisinden talep eden Hiz. Ali ve Fatıma'ya Peygamber'in bir hadisine dayanarak vermemesi eklenince belirgin bir kırgınlık ortaya çıktı. Bu konu gerek genel tarih kitaplarında, gerek hususi risalelerde ele alındığı gibi, günümüzde de özel çalışmalarda incelenmiştir.

Şîi bakış açısıyla imamet, tıpkı peygamberliğin Hiz. Muhammed (s.a.v.)'e verildiği gibi, Allah tarafından Hiz. Ali'ye verilen bir görevdir. Bakış açısı böyle olunca sanki tüm ayet ve hadisler bu konuya işaret ediyormuş gibi yorumlanmıştır. İnanmayanlar ve münafıklar hakkında nerede ne kadar menfi söz varsa bunları da -hâşâ- Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'in aleyhine olacak şekilde yorumlamışlardı. Açıktır ki, müslümanların çok büyük kalabalığının içinde çok azınlık bir grubun inandığı ve hiçbir sahih rivâyette bulunmayan mezhebî iddialardır.

Şîi kaynaklarda anlatılanlara göre Hiz. Ebû Bekir ve diğerleri günlerce biat etmesi için Hiz. Ali'yi beklediler. Nihayet Hiz. Ali, Kur'an toplama işini bitirince dışarı çıktı ve mescitte insanlara yüksek sesle seslenerek, artık bir araya getirdiği Kur'an'dan gafil olunmaması doğrultusunda sözler söyledi. Bunun üzerine Ömer, kendi yanlarında olan Kur'an'ın yeterli olduğunu, Ali'nin topladığı Kur'an'a ihtiyaçları olmadığını söyledi.¹⁷

Ömer, Ebû Bekir'e, Ali'nin biati olmadan hilafet işinin yerine oturmayacağını, güven içinde olmayacaklarını söyleyerek onu çağırtıp biatini almasını istedi. Ali, gelip giden elçilere bunun ancak kendi hakkı olduğunu, Peygamber (s.a.v.)'in kendisini tayin ettiğini söyleyip onları eli boş gönderiyordu.¹⁸ Ancak Ömer, Ebû Bekir'e ısrarla Ali'nin biatini sağlamasını istiyordu. Ömer, sonuçta diğer elçiler yerine Kunfüz'un gönderilmesini teklif etti. Kunfüz merhamet bilmez, katı yürekli, kaba saba biriydi. Ömer'in akrabası idi.¹⁹ Yanına bir grup adam daha alan Kunfüz, Ali'nin evine varınca izin istedi, ancak Ali Kunfüz'u geri çevirdi. Sonunda Ömer, Kunfüz ve yanındakiler Ali'ye tekrar gitmelerini, orada kendilerine izin verirlerse ne âlâ, vermezlerse zorla evlerine girmelerini söyledi. Fatıma'nın izin vermemesi üzerine heyet geriye dönüp durumu Ömer ve Ebû Bekir'e haber verse de Kunfüz oradan ayrılmadı. Ömer bu duruma fena sinirlendi ve "Kadınlara da ne oluyor" diyerek yanına bir takım adamları daha odun toplasınlar diye yanına alarak Fatıma'nın evine gitti.²⁰

¹⁷ Tabersî (588/1192), Ahmed b. Ali, *el-İhticâc*, Neşr-i Murtaza, Meşhed, 1403, 81-82; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 265-266.

¹⁸ Şeyh Müfid (413/1022), *el-İhtisâs*, Kum 1413, s. 186-187; Tabersî, *el-İhticâc*, 81-82; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 266.

¹⁹ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 186-187; Tabersî, *el-İhticâc*, 82-83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 297.

²⁰ Tabersî, *el-İhticâc*, 82-83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 268.

İçlerinde Ömer'in de bulunduğu bu grup evin etrafını odunla çevirdiler. Evde Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin vardı. Ömer bağırarak “ya dışarı çıkıp Ebû Bekir’e biat edersiniz, ya da hepinizi yakarım” dedi. Fatıma, “Ey Ömer, senin bizimle ne alıp veremediğin var” dedi. Ömer, “Ey Fatıma kapıyı aç, yoksa sizi evle birlikte yakarım” diye karşılık verdi. Etraftan, "Evde Fatıma da olsa mı yakacaksın" dediler. Ömer, "fark etmez" dedi. Fatıma “Evime girme konusunda Allah’tan kork, vazgeç” dedi.²¹

Fatıma zannediyordu ki, kendisinin izni olmadan bu gelenler eve giremez. Ömer kapıya ayağıyla vurarak kırdı. Kapı kuru hurma dallarından idi.²²

Ömer inat etti, dönmedi ve ateşin getirilmesini istedi, kapıyı tutuşturdu. İçeriye zorla girdi. Fatıma, Ömer’in önüne geçti ve “ey Babacığım, ey Allah’ın Resulü! Neredesin” diye çığlık attı. Bunun üzerine Ömer kılıcını kınından çekerek onunla Fatıma’nın yüzüne vurdu. Fatıma çığlık attı: “babacığım yetiş!” Bu arada Ömer kırbacını çekip Fatıma’nın kollarına vurmaya başladı. Fatıma “Ey Allah’ın Resulü! Arkanda bıraktığın bu Ebû Bekir ve Ömer ne fena adamlar!” diye nida etti. Bunun üzerine Ali yerinden sıçradı, Ömer’in yakasından tutup yere yatırdı, neredeyse onu öldürüyordu. Ancak bu arada Resûlullah (s.a.v.)’in sözünü ve kendisine sabır ve itaat tavsiyelerini hatırladı; evine girmesine izninin olmadığını bildirdi. Bunun üzerine Ömer yardım istedi, hemen insanlar oraya geldiler ve eve girdiler. Ali hiddetlenerek kılıcına davrandı. Kunfüz, Ali’nin kılıcına sarılıp çıkmasından son derece korkarak Ebû Bekir’e koştu. Zira o, Ali’nin kılıcının şiddet ve felaketini biliyordu. Ebû Bekir “hemen git oraya, Ali o halde çıkarsa evine hücum et. Yola gelmezse evlerini yakın” diye talimat verdi. Kunfüz -melun-²³ ve yanındakiler izinsiz olarak Ali’nin evine daldılar.²⁴

Ali hiddetle kılıcına davrandı, fakat Ali’nin önünü kestiler. Sayı bakımından Ali’ye galip gelmişlerdi. Ali onlardan birinin kılıcını almayı denedi, ama üzerine çullandılar. Boynuna bir ip geçirdiler. Bu arada Fatıma, Ali’ye ellerinden almak için kapının yanında aralarına girdi. Kunfüz, Fatıma’nın kollarına kırbacıyla öyle vurdu ki, Fatıma öldüğünde bile kollarında yaranın izleri hala duruyordu. Sonra Ali’yi yerde sürükleye sürükleye Ebû Bekir’in yanına getirdiler. Bu arada Ömer, Ali’nin başında kılıcıyla duruyordu. Halid b. Velid, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Salim, Muaz b. Cebel, Muğire b. Şu’be, Üseyd b. Hudayr, Beşir b. Sa’d ve diğer insanlar Ebû Bekir’in etrafında silahlarıyla bekliyorlardı.²⁵

Selman’a nispet edilerek anlatılmakta olan aynı rivâyette, evine girildiğinde Fatıma’nın örtüsünün üzerinde olmadığı, Fatıma’nın babasının kabrine gitme tehdidi karşısında oradaki herkesin ağlarken Ömer ve daha bazılarının ağlamadığı ve Ömer’in “biz kadın değiliz” dediği nakledilmektedir.²⁶

Ali, Ebû Bekir’in yanına sürüklenirken “Andolsun kendimi kınamıyorum, yanımda kırk kişi durabilseydi hepinizi dağıtırdım, sizinle cihad ederdim, lakin Allah kahretsin şu adamları ki, önce bana biat ettiler, sonra da terk ettiler” diyordu. Bu

²¹ Tabersî, *el-İhticâc*, 82–83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 269, 356.

²² Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 186; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 227.

²³ Şii rivâyetlerde geçen ifade ve niyetleri yansıması bakımından sahabe için bu tür ifadelerin kullanıldığını maalesef görmekteyiz. Allah’ın kendilerinden razı olduğunu söylediği sahabiler için bu tür lanet ifadelerine katılmak mümkün değildir.

²⁴ Tabersî, *el-İhticâc*, 82–83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 269, 356.

²⁵ Tabersî, *el-İhticâc*, 82–83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 270.

²⁶ Selim b. Kays, *Kitâbu Selim b. Kays*, s. 587-588; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 270.

arada Kunfüz, kılıbacıyla Fatıma'yı dövümüş, kapının arkasına onu sıkıştırarak kaburga kemiklerini kırmış, bu darbelerin tesiriyle Fatıma karnındaki çocuğunu düşürmüştü.²⁷

Ömer, tüm bunlardan sonra Ali'ye “Şu batıl davranışlarını terk et de hemen biat et” dediğinde Ali, “Eğer yapmazsam ne olacak” diye karşılık verdi. Ali'ye verilen cevap, “Seni aşağılık bir şekilde öldürürüz” oldu. Ali, “O takdirde Allah'ın kulu ve Resûlullah (s.a.v.)'ın kardeşini öldürümüş olursunuz” dedi. Ebû Bekir dedi ki: “Allah'ın kulu olabilirsin, ancak Resûlullah (s.a.v.)'ın kardeşi değilsin.” Bunun üzerine Ali, oradaki herkese Allah'ı şahit tutarak Resûlullah (s.a.v.)'in kendisini kardeşi ilan ettiğini, Gadir-i Hum ve Tebük gazvesinde söylediklerini hatırlattı..²⁸ Ali'nin, imametini kendi hakkı olduğuna dair mescitte söylediği sözlerine karşılık Ömer'in daha fazla dayanamayarak Ebû Bekir'e “sen minberin üzerinde halifesin, bu adam sana savaş açmış; ya biat etsin ya da öldürelim hemen” dedi. Bu arada Ömer'in sözlerini işiten Hasan ve Hüseyin ağlamaya başladılar. Ali onları kucağına basarak “Ağlamayın, babanızı öldürmeye kimsenin gücü yetmez” dedi. Bu arada mescide girerek olaya müdahale etmek isteyen Ümmü Eymen dışarı çıkarıldı. Ömer'in “öldürürüz” tehditleri altında defalarca biat etmeyi reddeden Ali, sonunda avucunu açmaksızın elini uzattı. Ebû Bekir, Ali'nin eline zorla kabul ettirdi ve bunu yeterli gördü. Ali, biat etmeden önce ip hala boğazında iken Harun'un Musa'ya söylediği “Anamın oğlu! İnan ki, bu adamlar beni hırpaladılar, az daha beni öldürüyorlardı” (el-Araf 7/150) mealindeki ayeti okuyordu. Zübeyr de biat teklifini geri çevirmişti. Başta Ömer olmak üzere oradakiler üzerine çullandılar, kılıcını aldılar, yerde sürüyüp dövdüler. Zübeyr gibi Selman'ı da döve döve zorla biat ettirdiler. Daha sonra Ebû Zerr ve Mikdad da istemeye istemeye biat ettiler. Zorla biat ettirilen Ali ve bu dört kişiden başka herkes gönüllü biat etmişti.²⁹

Ali'nin bu zor durumu karşısında Fatıma, “Beni dul mu bırakmak istiyorsunuz, eğer onu bırakmazsanız saçımı başımı açıp dağıtacağım, elbisemi parçalayacağım, babamın kabrine gideceğim, orada Rabbime haykıracağım” diyerek Hasan ve Hüseyin'in ellerinden tutup Peygamber (sav)'in kabrine gitmek üzere dışarı çıktı. Ali, Selman'a “Aman git Muhammed'in kızına yetiş, Medine'de durumlar çok kötü, eğer Fatıma saçlarını açıp dağıtır, elbisesini parçalar, babasının kabrine gider ve Rabbime haykırırsa Medine'ye mühlet verilmez, içindekilerle birlikte yerin dibine geçirilir” dedi. Selman da ona yetişerek, Allah'ın peygamberini rahmet olarak gönderdiğini söyleyip, geri dönmesini rica etti. Fatıma: “Ey Selman, Ali'yi öldürecekler, artık sabre demem, bırak beni” dedi. Bunun üzerine Selman: “Korkarım ki Medine yerin dibine batırılacak, beni Ali gönderdi, sana evine dönmeni emrediyor” dedi. Bunun üzerine Fatıma kocasına itaat ederek eve dönüp sabredeceğini söyledi.³⁰

Fatıma, Ömer'e “Eğer Medine'de günahsızlar olmasaydı, Allah'a andolsun, sizin üzerinize beddua ederdim de hemen kabul olunur, belalar üzerinize gelirdi” dedi.³¹ Hz. Fatıma'nın, Resûlullah'ın gömleğini başına koyup iki oğlunun ellerinden tutarak “Ey Ebû Bekir, demek sen bize yapacağını yapacaksın ha! Oğullarımı yetim, beni de dul bırakmak istiyorsun demek! Eğer günah olmasaydı başımı açar, dağıtır ve Rabbime

²⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 270.

²⁸ Tabersî, *el-İhticâc*, 82–83; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 271–274.

²⁹ Tabersî, *el-İhticâc*, 83–84; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 276–277.

³⁰ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 186–187; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 228.

³¹ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 250.

haykırırdım” dediği de gelen rivâyetler arasındadır.³²

Rivâyete göre bir ara Ömer, Selman’a “Ey Selman, sen ve Arkadaşın Ali biat et-tiniz ya, artık ne yaparsanız yapın” demiş.³³ Rivâyetin devamında Hz. Ali ile Hz. Ömer arasında bir takım daha son derece incitici, kırıcı, dışlayıcı konuşmalar daha aktarılmaktadır.³⁴

Meclisî, yukarıdakiler gibi yine son derece ilginç bir rivâyette Muhammed Bakır’ın, insanların Peygamber (sav)den sonra Ali’ye biat etmedikleri için dinden döndüklerini, bunlardan üç kişinin müstesna olduğunu söylediğini nakletmektedir. Bu üç kişi Mikdad b. Esved, Ebû Zerr, Selman’dır.³⁵ Daha sonra bunlara Ebû Sâsân, Ammar, Şetîra (Şüteyra) ve Ebû Amra’nın katıldığı, sonuçta bu yedi kişinin küfre düşmekten kurtulduğu da gelen rivâyetin arasında yer almaktadır.³⁶

Meclisî, Ebû Cafer Muhammed Bakır’a isnad ederek aktardığı rivâyette, Hz. Ali’nin Ebû Bekir’e biatten insanları alıkoyarak kendisine biate çağırmadığını, zira insanların Allah’a ibadeti bırakıp tekrarı putlara tapmalarından, kelime-i şهادeti tamamen terk edip inkâr etmelerinden korktuğunu söylemektedir. Böylelikle Ali’ye, insanların Ebû Bekir’e biat etmeleri, onların putlara tapmalarından daha az zararlı gelmiştir.³⁷

Yukarıda anlatılanların yanlışlığının neresinden tutulacağını kestirmek zordur. Ancak son zikredilen yorum o kadar ilginçtir ki, güya Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir’e biat etmeyip kendi imamlığını ilan etse, İslam toplumu hemen puta tapacak! Bu tehlikeyi gören Hz. Ali kendinden fedakârlıkta bulunarak toplumun kelime-i şهادeti inkâr etmesinin önüne geçmiş. Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e biatini nasıl haklı gösterebiliriz diye bu kadar akıl dışı bir yorum olamaz. Bu yorum inandırıcı olmaktan son derece uzaktır. Tevhidi tanımış, Allah’ın önünde kendi isteğiyle boyun eğip namaz kılmış, peygamberleriyle canlarını tehlikeye atarak Allah için savaşmış insanların, Hz. Ali kendilerini Ebû Bekir’e isyan etmeye ve kendisine biat etmeye çağırdı diye hemen puta tapmaya geri döneceklerini iddia etmek son derece akıl dışı bir iddiadır. Hz. Fatıma’nın da ‘açılıp saçılım’ dediği iddiası akıl dışılık bakımından bundan geri bir şey değildir. Bu düşüncelerin Ehl-i Beyt adına birileri tarafından uydurulduğu açıktır.

Kendisine yardımcı olacak yeterli sayıda adam bulamayınca Hz. Ali de mecburen biat etmiş gözükmüş, gerçek durumu içinde gizlemiştir.³⁸ Kendisiyle ilgili bu durumu anlatırken Hz. Ali, Selman’a güya şöyle demiş: “Peygamber (s.a.v.) bana haber verdi ki, ben öldükten sonra insanlar Beni Sâide gölgesiğinde Ebû Bekir’e biat edecekler ve bizim delilimizi, hakkımızı elimizden alacaklar. Sonra mescide gelecekler ve benim minberim üzerinde Ebû Bekir’e ilk biat eden yaşlı bir adam suretindeki İblis olacaktır.”³⁹

³² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 252.

³³ Tabersî, *el-İhticâc*, 83–84; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 278.

³⁴ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 279.

³⁵ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 10; Keşîf (4. hicrî asır), Muhammed b.Ömer, *er-Ricâl*, İntişârât-i dânişgâh-ı Meşhed, İran, 1348, s. 11; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 236, 253.

³⁶ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 238.

³⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 255.

³⁸ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 255.

³⁹ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 263.

Uydurmaların hepsi kötüdür ama uydururken de biraz insafli olmak lazımdır! Gerçekten de, Ebû Bekir'e ilk biat edenin şeytan olduğunu söyleme, şeytanların razı olduğu bir iktidar olduğunu haber verme ile Hz. Ali ve Peygamber (s.a.v.)'i yan yana getirmek çok çirkin bir iftiradır. Akıllı ve düşünen birinin tamamen mezhebî kaygılarla uydurulduğunu göreceği böyle bir haberi çekinmeden rivâyet eden Meclisi, bu haberi daha ölmeden önce bildiren ve Ali'nin dikkatini çeken Resûlullah ile vukuundan önce olaydan haberdar olan Hz. Ali'nin, Peygamber (s.a.v.)'in henüz hayatta iken Hz. Ebû Bekir'i imamete tayin etmesini, Hz. Ali'nin de onun ardında namaz kılmasını nasıl açıklayacaktır? -Hâşâ- iki yıldan çok, şeytanların biat ettiği Ebû Bekir'in ardında Hz. Ali'nin namaz kılmasını makul bir şekilde yorumlamak mümkün değildir. Ancak takıyye adı altında uydurulan iki yüzlülük ile bunu izah etmek imkânsızdır. Dolayısıyla Hz. Ali bundan son derece temiz ve uzaktır.

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Öncelikle sadece Ehl-i Sünnet'in değil Şîa dışındaki diğer grupların da Şîi rivâyetlerin kabul edilemeyeceğini söylediklerini zikretmek gerekir. *Nehcü'l-belâğa* şerhinin sahibi İbn Ebi'l-Hadid, İmamiyye'nin Hz. Ali lehinde kesin diye iddia ettikleri nassların asla kesinlik bildirmediklerini söyledikten sonra, "Resûlullah (s.a.v.)'in vefatını takiben Ali'ye zorla biat ettirmek için Kunfüz'ün Fatıma'nın evine gönderilmesi; yine Kunfüz'ün Fatıma'ya kırbacıyla vurması, onu yaralaması, ölümünde bile Fatıma'nın kolunda yara izinin kalması; Ömer'in Fatıma'yı kapı ile duvar arasına sıkıştırıp karnındaki çocuğunu düşürmesine sebep olması; Fatıma'nın "yetiş babacığım" diye bağırması; Ali'nin boynuna ip geçirilip sürüklene sürüklene aşağılanarak mescide biat için götürülmesi; bunun ardından Fatıma'nın çığlık atması, haykırması, lanet ve beddualar yağdırması; oğulları Hasan ve Hüseyin'in onunla birlikte ağlaması; Ali'nin mescide vardıklarında biati reddetmesi, ölümle tehdit edilmesi; Ali'nin yüzlerine karşı onları münafıklıkla suçlaması" ve benzeri sözlerin son derece çirkin, iğrenç olduklarını, bunların kesinlikle aslının olmadığını ve Şîi kaynaklar dışında hiçbir yerde bunların bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁰

Adı geçen Kunfüz adlı sahabi⁴¹, Hz. Ömer'in -hâşâ- tetikçisi gibi takdim edilmektedir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet kaynaklarında ne Fatıma'nın darp edilme olayından ne de Kunfüz'ün buna karıştığından söz edilir. Burada Peygamberin çiğerparesi kullanılarak zihinde kurgulanan ve duygu sömürüsü yapılan bir olay izlenimi hemen ortaya çıkmaktadır.

Nitekim Bâkılânî, Hz. Ömer'in Hz. Ali'yi bir iple sürükleterek onun zorla biat etmesini sağladığı, Fatıma'ya şiddet kullanıp çocuğunun düşmesine sebep olduğunu anlatan Şîa kitaplarındaki rivâyetlerin kabul edilemez olduğunu söylemektedir.⁴² İlginç olan odur ki, herkesin gözü önünde cereyan bir olayın nasıl olur da sadece Şîa kaynaklarında yer aldığıdır. Peygamber kızı ve damadı darp edilecek, sonra da bunca

⁴⁰ İbn Ebi'l-Hadid (656/1258), Abdülhamid Şerhu *Nehcü'l-belâğa*, 10 c.de 20 c., Kitaphâne-i Ayetullah Mer'aşî, Kum, 1404, II, 59-60.

⁴¹ İbn Abdilberr (463/1071), Yusuf b. Abdullah, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, I-iV, Daru'l-cil, Beyrut, 1412, III, 1307. Kunfüz b. Umeyr, Hz. Ömer döneminde bir ara Mekke'de valilik yapmış, sonra görevden alınmıştır. Kunfüz, lakap olup bu zatın gerçek ismi Halef'tir. (a.e., IV, 1454; İbn Hacer (852/1448), Ahmed b. Ali el-Askalani, *Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkâb*, Mektebetü'r-reşid, Riyad, 1989, s. 103).

⁴² Bâkılânî (403/1013), Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kıtabu Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, Beyrut, 1987, s. 514-515.

sene mallarını ve canlarını Hz. Peygamber'e feda eden o kadar insan sus pus olup mal-iktidar kavgasında bunları hiç umursamayacak. Hatta Ali'ye itaat etmemekle küfre düşecekler. Peygamber de yanı başındaki o kadar ikiyüzlü ve kendisi ölür ölmez küfre düşecek canileri bilmeyecek. Şîî mantığına göre hâşâ öyle bir peygamber ortaya çıkıyor ki, o peygamberin ömür boyu uğraşması sonucunda birkaç kişi hariç koskoca irtidat eden bir gürûh geride kalacak. Bu da o demektir ki, nebevî hareket hâşâ son derece başarısızdır. Ortaya çıkan tüm bu yorumların çirkinliğinden Allah'a sığınmıyoruz. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den önce halife olması gerektiği bahasına Hz. Peygamber'in onca değerli ve büyük arkadaşlarını bir kalemde küfre nispet edecek derecede silip atmanın aşırı bağınazlık, ideolojik tutuculuk ve mezhepçilikten başka bir şeyle izahı mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, asırlardır İslam ümmeti böyle çirkin iddiaları, Ehl-i Beyt'in temiz ve şerefli konumu duygu sömürüsü olarak kullanılsa bile kabul etmemiş; ne tür haberlere itimat etmiş, ne de bu görüşlere taraf olmuştur. Bu tür aşırı görüş sahipleri de ancak başka müslümanlarla kaynaşmaksızın, kendi kendilerine son derece azınlık bir grup olarak, takıyye ile gerçek niyetlerini gizleyerek ve bu kadar akıl dışı bir inanışı devam ettirebilme adına Ehl-i Sünnet dünyasını aşırı düşman olarak karşılarında görmek suretiyle var olagelmışlerdir. Ehl-i Sünnet bid'at ehli de olsa bu tür grupları İslam içinde görürken maalesef Şîa, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi Peygamber (s.a.v.)'in en yakın arkadaşlarını bile İslam içinde görememektedir.

Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'e biate gelmeyen Hz. Ali'nin evine giderek kendisini biate çağırdığı, Zübeyr b. Avvam'ın sert karşılık verdiği ve gergin bir ortamın varlığı, insanî özellikler içerisinde değerlendirildiğinde normal olarak karşılanabilir.⁴³ Gerginlik içinde kızgınlık ile ufak tefek kırgınlıkların olması ve sert konuşmaların normal olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kendilerinin olması gerektiğini düşündükleri bir yerde olmamanın getirdiği kırgınlık ve kızgınlık Zübeyr'in biraz aşırı tepki göstermesine sebep olmuştur. Zübeyr nasıl heyecanlı ve fevrî ise, Hz. Ömer'in karakteri de çabuk asabileşen ve hak bildiği bir şeyin hemen olmasını isteyen bir yapıdadır. Buna karşın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin karakterlerinin daha sakin gibi olduğu gözükmemektedir. Karakter farkına rağmen hepsinin ortak özellikleri hak bildiklerini çekinmeden savunmalarındır.

İbn Kesir, Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e biatinin Peygamber (s.a.v.)'in vefatının birinci ya da ikinci gününde gerçekleştiği sonucuna varmaktadır. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e imamet noktasında biat ettiğini, zira onun arkasında namazlarını kıldığını ve onunla mürtedlere karşı savaşa çıktığını belirtmektedir.⁴⁴

Hz. Ebû Bekir'e biat edildiğinde Hz. Ali ve Zübeyr, Hz. Fatıma ile istişareyi sürdürdükleri ve evde buldukları bir dönemde Hz. Ömer, Hz. Fatıma'nın yanına gelmiş ve şöyle demiştir: "Ey Allah Resûlü'nün kızı! Yaratıklardan hiç kimseyi babandan daha çok sevmezdik. Babandan sonra da bize, senden daha sevimli gelen hiç kimse yoktur." Hz. Ömer daha başka bazı sözler söyledikten sonra Hz. Ali ve Hz. Zübeyr, Hz. Fatıma'nın yanına girdiler. Fatıma onlara: "Doğruyu ve hakkı yakalamak üzere gidin" dedi. Bunun üzerine Hz. Ali ve Hz. Zübeyr, biat etmedikçe eve dönmediler.⁴⁵

⁴³ Taberî (310/923), Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümmem ve'l-mülûk*, I-V, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1407, II, 233-234.

⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 249.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I-II, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1403, I, 364; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, → →

Ehl-i Sünnet kaynakları ne varsa onu zikretme durumunda olmuş, herhangi bir şeyi örtbas etme çabasına girmemişlerdir. Kırgınlık varsa onu, razılaşıma varsa onu, küslük varsa onu ve boyutunu, övgü ya da yergi ifadeleri neyse onları rivâyet etmekten çekinmemişlerdir. Bu bağlamda Hz. Ali ile Hz. Ömer arasında biraz gerilim olduğu açıktır. Ancak bunun sebebi, her iki tarafın da dinî bir gerekçe ile hakkın kendi tarafında olduğuna inanmalarıdır.

Zorlu'nun da ifade ettiği gibi tarihî hakikatler karşısında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e -gecikmeli de olsa- biatini itiraf etmek zorunda kalan Şîa, piyasaya sürdüğü rivâyetlerle bu biatin baskı ve şiddetle alındığını ispat etmeye çalışmıştır. Yine tarihî gerçekler karşısında Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'e karşı savaştıramayan Şîa, bazen Haşim Oğulları tarafından kaderiyle baş başa terkedilmiş, bazen Ensar tarafından yardımsız bırakılmış ve bazen de hakkını duygusal konuşmalarla isteyip karşındakileri pişmanlığa uğratan ve ağlatan mağdur ve mazlum bir Ali portresi çizmeyi başarmıştır.⁴⁶

Ehl-i Sünnet'in rivâyetlerindeki olaylar, ana çatısı bozulmadan Şîi damgası vurularak piyasaya sürülmüş, olayların gerçek yönleri ideolojik tasavvurlarla karıştırılarak gerçekten olmuş imajı verilmeye çalışılmıştır.⁴⁷

Ön yargısız bakıldığında pek çok abartılı noktayı rahatlıkla tespit etmek mümkündür. Bu tür rivâyetlerin bütünüyle reddedilmesi taraftarı değil; çünkü bu tür rivâyetlerde gerçekler de gündeme getirilmektedir. Görünen odur ki, Şîa, yeni bir senaryo yazmak yerine tarihî gerçeklere kendi ideolojik bakışını yansıtan unsurlar ve olgular ilave ederek rivâyetler piyasaya sürmeyi her zaman tercih etmiştir.⁴⁸

Hz. Ömer'in onca kıymet ve değerine, İslam'a hizmetine, dünya nimetlerini terk edip Allah yolunda yürüyen ve Peygamber'in en yakın arkadaşlarından biri olmasına rağmen Şîa tarafından tam tersi bir yerde gösterilmeye çalışılması, bu ideolojik ve son derece taraflı, hasmâne çabanın bir sonucudur.

Hz. Ömer'in yaptığı, büyük bir dâhilî karışıklığa yol açabilecek Beni Sâide gölge-liğindeki toplantıya zirvede bir sorumlulukla yaklaşarak -Sa'd b. Ubade dışında-oradaki müminlerin ittifakıyla Hz. Ebû Bekir'e biatin gerçekleşmesini sağlamasıdır. Ali'nin beklentilerinin olması son derece normaldir. Nitekim beklentisi olan sadece Ali de değildir. Ensar'ın ileri gelenleri de kendilerini imamete layık görmüşlerdir. Ümmetin imameti yürütebilecek derecede böyle çok kabiliyetlere sahip olması, İslam toplumunun zenginlik ve güçlerindedir. Sonuçta kim başa gelirse gelsin İslam'a göre yönetecekti. Bu noktada Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir'in bir farkı yoktur. Tarih ve toplum felsefesi açısından da uygun olan budur. İnsanlar gelip geçicidir, fakat ilkeler ve kurumlar kalıcıdır, hak daimîdir. Peygamber'den sonra on iki imamın imamlığı hak olsaydı ve fiilen onlar imamlık yapmış olsalardı, onlar da ölünce ne olacaktı. İktidarın kıyamete kadar babadan oğula mı kalması gerekecekti? O zaman on iki ile sınırlamanın bir manası kalmazdı. Peygamberin ölümünün de manası olmazdı. Zira herkes ölümü tadacaktı. Az önce de belirttiğimiz gibi bâkî kalan kaynağı Kur'an ve sünnet olan İslam'ın kendisidir. Bundan sonra emanet tüm müminlerin omzundadır. Ali de

→ →

168 (hadis no: 4736). Hâkim bu hadisin isnadının Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun olarak *Sahih* olduğunu söylemektedir.

⁴⁶ Zorlu, Cem, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Yay., Konya, 2002, s. 212.

⁴⁷ Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 213.

⁴⁸ Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 213–214.

ölümlüdür, on iki imam da ölümlüdür. Derisi siyah da olsa layık ve ehil olduğu sürece müslümanlardan herhangi biri bu emaneti yüklenebilir. Sonuçta tabi olunan kişiler değil, Hakk'ın, İslam'ın kendisidir.

İmamet konusu Şîa'nın problem yaptığı tek konu değildir. Fedek arazisinin geride kalanlara bırakılıp bırakılmama konusu da onların sorun haline getirdikleri konulardan biridir.

D. FEDEK KONUSU VE HZ. FATİMA

1. Şîi iddia

Hz. Peygamber vefat edince kızı Fatıma, Hz. Ebû Bekir'in Fedek arazisini kendisine vermesini talep etmiş, Hz. Ebû Bekir bu isteği '*peygamberlerin miras bırakmadıkları*' hadisine dayanarak reddetmiştir.

Olayın incelenme yeri burası değildir. Bununla birlikte Hz. Ömer'le ilgili bazı iddiaları yeterli gördüğümüz miktarda ele almaya ve bunları değerlendirmeye çalışacağız. Şîa kaynakları, Ali'nin biati meselesinde ev yakan, Fatıma'yı kırbaçlayan, çocuğunu düşürmeye sebep olan, Ali'yi darp eden bir Ömer tasviri yapmışlardır. Hz. Peygamberin vefatından sonraki ilk günleri bu şekilde kin, nefret, acı ve mağduriyetle birlikte işlemler, büyük bir Ömer karşıtlığı ortaya koymuşlardır.

Rivayetlerinde Fatıma'nın miras talebi karşısında Hz. Ebû Bekir'in neredeyse verme taraftarı olduğu, ancak Hz. Ömer'in araya girerek bu arazinin kendisine verildiğine dair şahit getirmesini söyleyerek buna engel olduğu, Ümmü Eymen'in şahitlik etmeyi istemesi üzerine Hz. Ömer'in, Arapçayı doğru dürüst bilmeyen yabancı bir kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceğini ve Ali'nin de taraf olduğundan dolayı şahit olamayacağını söylediği anlatılmaktadır.⁴⁹

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin de izniyle Fatıma ile görüştikleri, "Allah senden razı olsun, bizden razı olmanı rica ediyoruz" diyerek hata ettiklerini, bundan döndüklerini ve af istemeye geldiklerini söyledikleri anlatılmakta, Fatıma'nın buna karşılık Peygamber (s.a.v.)'in "Fatıma benden bir parçadır, onu inciten beni, beni inciten Allah'ı incitir" hadisini hatırlatarak ellerini semaya açıp "Allahım bu ikisi beni incittiler, bunları sana şikâyet ediyorum ve asla onlardan razı olmuyorum. Hatta babam Resûlullah (s.a.v.)'a kavuştuğumda sizleri ona şikâyet edeceğim" diye beddua ettiği dillendirilmektedir. Hz. Ebû Bekir'in biraz daha duyarlı davranarak "eyvah" dediği ve titrediği aynı rivâyette anlatılırken, Ömer'in "Bir kadının sözlerinden dolayı titriyor musun, ey Resûlullah'ın halifesi" diye soğuk davrandığı ifade edilmektedir.⁵⁰

Görüldüğü gibi Şîa düşüncesinde Hz. Fatıma'ya Fedek arazisinin verilmemesi olayında da başkahraman yine Hz. Ömer'dir. Bir ara pişman olup özür dilemeye gelen Hz. Ömer, Şîa kaynaklarında Fatıma'nın rızasını alamamış -hâşâ- bir bedbahttır.

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki köklü ihtilaflardan biri olan Hz. Peygamber'in miras bırakmadığı ve Fedek arazisi meselesi bu makalenin esas konusu değildir.

Bizim ele alacağımız konu, Fedek arazisinde mirasın durumu olmadığından burada da Hz. Ömer ile Hz. Ali arasındaki münasebetin boyutlarını ortaya koymaya çalışacağız.

⁴⁹ Tabersî, *el-İhticâc*, 90-92; Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXVIII, 302.

⁵⁰ Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXVIII, 303-304.

Devlet yönetimi Hz. Ebû Bekir'de olduğuna göre Fedek arazisi meselesinin de ilk elden sorumlusu Hz. Ebû Bekir'dir. Ancak Hz. Ömer de aynı rivâyette bulunmakta ve bu konuda tabii olarak Hz. Ebû Bekir'in uygulamasını paylaşmaktadır. Onlardan Peygamber (s.a.v.)'den işittiklerinin aksiyile amel etmelerini beklemek mümkün değildir.

İbn Kesir, Fedek konusunda, Hz. Ebû Bekir'in ve daha başka sahabîlerin rivâyeti ettikleri "*peygamberler miras bırakmazlar*" hadisinden⁵¹ Hz. Fatıma'nın haberinin olmadığı, Fatıma'nın kendisi açısından bu konuyu bilmesi gerektiğini düşündüğü ve bundan dolayı Hz. Ebû Bekir'e kırgın olduğu sonucuna varmaktadır. Bu olaylar üzerine Hz. Fatıma'nın hatırını gözeterek Hz. Ebû Bekir'e biraz mesafeli duran Hz. Ali, onun vefatından sonra biatini yenilemek durumunda kalmıştır. Biatini yenilemeden önce, Fatıma'nın da ölümüyle halkın Hz. Ali'ye eski teveccühününün olmadığı görülmektedir. Zira halkın Fatıma'ya büyük saygı ve sevgisi vardı.⁵²

Esasen olaya bakıldığında Fedek ihtilafı peygamberlerin miras bırakmadığı hadisi ile çözülmüş olmalıdır. Zira peygamber sözünün olduğu yerde başka bir hükme gidilmesi kesinlikle caiz değildir.

Öyleyse bu hadis, sadece bu malların tasarrufunu ele geçirmek gayesi ile Hz. Ebû Bekir tarafından gündeme getirilen bir hadis değil, pek çok sahabî tarafından da bilinen bir hadistir. Kaldı ki, Hz. Ebû Bekir gibi bir şahsiyet tek başına bu rivâyeti aktarmış olsa bile, kabul edilmesi gerekir; zira sadakati Hz. Peygamber tarafından tescil edilmiş bir şahsiyetin hiçbir menfaati olmayan bir konuda yalan söylemesi ve meseleyi çarpıtması düşünülemez. Maddî bir menfaatin varlığı farz edilse bile, Hz. Ebû Bekir gibi bir zattan töhmete sebep olacak böyle bir davranış beklenemez. Kaldı ki, bu mallardan hiçbir özel harcama yapmamış, tamamını kamu yararına harcamıştır.⁵³

Pek çok sahabîden gelen 'peygamberlerin miras bırakmadığı' hadisinden Hz. Ali ve Abbas'ın da haberi vardır. Hz. Ömer, Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam ve Sa'd b. Ebî Vakkas'la konuşurken Hz. Ali ve Abbas da girmek için izin istemişlerdir. Abbas miras meselesini yine gündeme getirmiş ve Hz. Ali ile aralarında Peygamber'den kalan mal konusundaki ihtilafta Hz. Ömer'in hüküm vermesini istemiştir. Hz. Ömer, Allah'ın adını vererek oradaki topluluğa peygamberlerin miras bırakmadığı hadisini işitip işitmediklerini sormuş, onlar da işittiklerini söylemişlerdir. Sonra Hz. Ali ve Abbas'a dönerek aynı şekilde Allah adına yemin verdirek Peygamber (s.a.v.)'in "*biz peygamberler miras bırakmayız, bıraktığımız her şey sadakadır*" buyurduğunu işitip işitmediklerini sordu. Hz. Ali de Abbas da bu hadisi bildiklerini ifade etmişlerdir.⁵⁴

⁵¹ Buhari, *es-Sahih*, III, 1126 (hadis no: 2926, 2927); III, 1360 (hadis no: 3508); IV, 1481 (hadis no: 3810); IV, 1549 (hadis no: 3998); VI, 2474 (hadis no: 6346); VI, 2474 (hadis no: 6349); Müslim, *es-Sahih*, III, 1379–80 (hadis no: 1758–59); III, 1388 (hadis no: 1761); Ebû Davud (275/888), Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, I–IV, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-fikr, Beyrut, trs., II, 157–8 (hadis no: 2968, 9); II, 160 (hadis no: 2976); Tirmizî, *es-Sünen*, IV, 157 (hadis no: 1608); IV, 158 (hadis no: 1610); Nesâî, *es-Sünen*, VII, 132 (hadis no: 4141); VII, 135 (hadis no: 4148); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 25 (hadis no: 172); IV, 1 (hadis no: 9). Bu hadis, Ebû Bekir, Ömer, Osman Aişe, Ebû Seleme, Ebû Hüreyre, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkas gibi ileri gelen sahabîlerden rivâyeti edilmiştir.

⁵² İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 249–250.

⁵³ Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 230.

⁵⁴ Buhari, *es-Sahih*, III, 1126 (hadis no: 2926) ve diğerleri.

Buradaki problem, Hz. Ebû Bekir döneminde taleplerine olumlu cevap verilme-
yen Hz. Ali'nin ilgili hadisi bildiği halde neden Hz. Ömer'den Fedek ile ilgili yeni
talepte bulunduğudır. Anlaşılan Hz. Ali -hâşâ- Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i yalancı
saymamaktadır. Hadisi şerife rağmen Hz. Ali'nin talebi, o anlama gelmektedir ki, Hz.
Ali, miras yasağının peygamberin bıraktığı her şeye şamil olmadığını, Fedek gibi arazi
ve akarların hadisteki ifadeden ayrı olması gerektiğini ve bu konuda tasarrufunun
kendilerine kalması gerektiğini düşünmektedir. Anlaşılan hadisin yorumunda farklı
düşünceler vardır.⁵⁵

İbn Kesir'in zikrettiği pek çok nakle bakıldığında⁵⁶ Hz. Peygamber'in malından
mirasçılara pay kalacağına dair herhangi bir rivâyet olmadığı açıkça ortadadır. Bazı
sahabenin bunu bilmemesi ve olayı sadece baba ile çocukları ve eşleri arasındaki ilişki
olarak görmeleri, çocuk ve eşlerin mirastan pay istemeleri peygamberlerin mirasçı
bırakmadıkları gerçeğini değiştirmez. Çünkü peygamberlerin miras bırakmadıkları pek
çok sahabînin bizzat peygamberden işittikleri bir hakikattir. Esasen mirastan pay
isteyenler sadece Fatıma ve Hz. Ali değildir. Hz. Peygamber'in eşleri de miras istemiş,
bunun için Osman'ı göndermişler, ancak Aişe müdahale etmiş, kızmış ve "*peygamberle-
rin miras bırakmadıkları, geride kalanların sadaka olarak bırakıldığı*" hadisini hatırlatarak
buna engel olmuştur.⁵⁷

Hz. Fatıma ölünceye kadar Hz. Ebû Bekir'le konuşmamıştır, cümlesini, diğer
rivâyetlerle birlikte değerlendirmek suretiyle, bir daha bu meseleyi gündeme getirme-
miştir, şeklinde anlamak daha mantıklı ve Hz. Fâtıma gibi Peygamber kızına daha
yaraşır bir durumdur. Çünkü ortada pek çok kaynak tarafından zikredilen bir hadis
varken, Hz. Fâtıma'yı bu hadise rağmen davasında ısrarcı bir şahsiyet olarak görmek
ve takdim etmek, ancak bu tavrından siyasî bir rant ümit eden Şîa'ya uygun
düşmektedir. Şîa, rivâyetin ana çatısını bozmadan, ufak bir ibare değişikliği ile
düşüncesine tarihî bir destek arama çabası içerisinde. Onlar, çok küçük bir
operasyonla, Hz. Fâtıma'nın artık bir daha bu meseleyi Hz. Ebû Bekir'le konuşmadığı
tarzındaki ibareyi, "*Ölünceye kadar Hz. Ebû Bekir'le konuşmamıştır.*" şekline çevirmiştir.
Doğrusu Hz. Fâtıma, ölünceye kadar Hz. Ebû Bekir'le konuşmamıştır; ama bu
meseleyi konuşmamıştır.⁵⁸

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, hadisin tasarrufunu yöneticiye bıraktığı bu
mallardan, Medine'deki Benî Kurayza ile Benî Nadîr mallarının tasarrufunu iki yıl
ümme adına kendi elinde tuttuktan sonra, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapmak
şartı ile Hz. Ali ile Hz. Abbas'a bırakmış; Fedek arazisi ile Hayber'deki hissenin
tasarrufunu ise kendi elinde tutmuştur. Daha sonra Medine'deki bu malların
tasarrufunu tamamen Hz. Ali almış, ondan Hasan b. Ali'ye, ondan Hüseyin b. Ali'ye,
ondan Ali b. Hüseyin ile Hasan b. Hasan'a ve bunlardan da Zeyd b. Hasan'a intikal
ederek devam etmiştir.⁵⁹

⁵⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 289; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I-XIII, Daru'l-marife, Beyrut, 1379, VI, 202.

⁵⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 282-291.

⁵⁷ Malik, *Muvatta*, II, 993 (hadis no: 1802); Buhari, *es-Sahih*, IV, 1479 (hadis no: 3809).

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 202; Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 227-228. Ali'nin biati ve Fedek arazisini mirası meselelerinin geniş rivâyet ve yorumları için Cem Zorlu'nun adı geçen kitabına bakınız.

⁵⁹ Bk. Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 230-231.

E. FATİMA'NIN ÖLÜMÜ VE HZ. ALİ'YE SUİKAST

1. Şîi iddia

Fatıma, durumu ağırlaşınca Ali'ye cenazesini Allah'ın düşmanlarından kimsenin görmemesi ve namazını kılmamasını vasiyet etti. Fatıma ölünce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer taziyyeye gelerek kendilerinden habersiz defnedip namaz kılmamalarını istedi. Gece olunca Ali, yanına Abbas, Fazl, Mikdad, Selman, Ebû Zer ve Ammar'ı alarak Fatıma'nın namazını kılıp defnettiler.⁶⁰

Yine Şîi kaynaklara göre Ömer, Ebû Bekir'e dönerek "ben bunların böyle yapacaklarını sana söylememiş miydim" dedi. Abbas, bunun Fatıma'nın vasiyeti olduğunu söyleyince Ömer, bunu Haşim oğullarının eski kin ve kıskançlıkları ile irtibatlandırdı ve Fatıma'nın cesedini çıkarıp cenaze namazını kılacağını söyledi. Ali de yemin ederek, eğer böyle yaparsa kılıcını çekeceğini söyledi. Bunun üzerine Ömer'in cevap vermeye gücü kırıldı ve sustu. Zira biliyordu ki Ali yemin ederek konuştuğunda dediğini yapar.⁶¹

Bundan sonra Ebû Bekir ve Ömer'le birlikte diğerleri, Ali'nin hayatta olduğu sürece hilafet işinin iyi yürümeyeceğine ve iktidarı sarsacağına karar vererek Ali'nin öldürülmesine karar verdiler. Ömer, Halid b. Velid'e bu işi havale etti. Halid zevkle kabul etti. Ebû Bekir, Halid'e akıl vererek sabah namazına kılıçla gelmesini, Ali'nin yanında namaz kılmasını ve selam verir vermez boynunu vurmasını söyledi. Daha sonra Ebû Bekir, bunun pek şiddetli savaflara yol açacağını düşünerek vazgeçti, pişman oldu. Ebû Bekir o gece uyumadı. Sabah namazına gittiğinde baktı ki, Halid silahlı ve Ali'nin yanına durmuş. Kamet getirildi ve Ebû Bekir ne dediğini bilmeden düşünceli düşünceli namazı kıldırdı. Ebû Bekir tahiyyatı okuyunca selam vermeden Halid'e bağırdı ve yapmamasını, eğer yaparsa kendisini öldüreceğini söyledi. Sonra sağına ve soluna selam verdi. Ali de bir şeyler olacağını sezmişti. Tüm bunlardan sonra Ali sıçrayıp Halid'in iki yakasını topladı, onu yere yatırdı, göğsünün üzerine oturdu ve onu öldürmek üzere kılıcını aldı. Mescittekiler Halid'i kurtarmak üzere birleştiler, ancak güç yetiremediler. Sonunda Ali, Halid'i serbest bıraktı...⁶²

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Görüldüğü gibi Şîi rivâyetlerde Hz. Ömer ve Ali -hâşâ- birbirlerinin amansız düşmanlarıymış gibi bir havada anlatılmaktadır. Hâlbuki gerçekler asla böyle değildir. Şîi kaynaklardan başka yerde bu rivâyetleri bulmak imkânsızdır.

Şîi kaynaklara bakılırsa Hz. Ömer bir suikastçısıdır, kiralık katil tutarak Hz. Ali'yi öldürtmek istemiştir. Hz. Ebû Bekir de ortakçısıdır. O kadar asılsız bir iddiadır ki, kaç yapayım derken göz çıkartan türden, Hz. Ali'nin yüceliğini, mazlumluğunu, mağdurluğunu anlatalım, Ömer ve Ebû Bekir'i yerelim derken -hâşâ- en yakınındaki hainleri, inkârcıları, ikiyüzlüleri bilemeyen, dostundan düşmanından habersiz, namaz imamlığı için kimi öne geçireceğini bilememiş bir peygamber portresi çizilmiş olmaktadır. Hz. Peygamber de, Hz. Ebû Bekir de, Hz. Ömer de, Hz. Ali de tüm bu iftira ve hezeyanlardan son derece uzaktır. Şîi kaynaklı rivâyetlerin uydurma olduğunda kuşku yoktur.

Buhari ve Müslim'de de Fatıma'nın Hz. Ali tarafından geceleyin defnedildiği ri-

⁶⁰ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 304; XLIII, 199.

⁶¹ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 305; XLIII, 199.

⁶² Tabersî, *el-İhticâc*, 93-94; Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 305-307.

vâyeti vardır.⁶³ Onun geceleyin defnedilmesi, cenazesinin herkesten kaçırıldığı manasına gelmez. Zira Peygamber (s.a.v.) de gece defnedilmiştir.⁶⁴

Cenazesinde kimsenin olmadığı iddiası da doğru değildir. Hz. Ebû Bekir'in cenaze namazını kıldığı, hatta İbn Hacer'in aktardığına göre Hz. Ömer'in de cenazede bulunduğu rivâyet edilmektedir.⁶⁵

Fatıma hastalandığında Hz. Ebû Bekir, ziyaret etmek istemiş, Hz. Ali'nin de oluruyla bu ziyaret gerçekleşmiştir. Hz. Ebû Bekir, olup bitenler hakkında Fatıma'yla konuşmuş, ondan razılık dilemiş, Fatıma da Hz. Ebû Bekir'den razı olmuştur.⁶⁶

Arada olan kırgınlıklara rağmen sahabenin birbirinden razı olması ve benzeri bilgiler, Ehl-i Sünnet kaynaklarının hiçbir rivâyeti saklamadığını gösterdiği gibi, yapılan yorumlar da müslümanları ve sahabeyi dışlayıcı değil, kuşatıcı ve yapıcıdır. Onların da diğer insanlar gibi ümitlerinin olduğu, kızdıkları, sevindikleri, birbirlerine darıldıkları, affettikleri gerçeğini bilerek yorum yapma, sahabeyi daha gerçekçi değerlendirme imkânı vermektedir. Şîa, bir tarafta masum imamlar anlayışıyla peygamber dışında süper insan modelini aşırı kutsarken, diğer taraftan bu kutsallığı billurlaştırma adına ileri gelen sahabileri aşırı kötüleme ve dışlama aşırılığına düşmektedir. Ehl-i Sünnet'te ne aşırı yüceltme, ne de değerinden aşağı düşürme vardır. Bu yönleriyle sahabenin örneği, hata ile malul olan beşer tabiatına uygun düşmektedir. Varsa bir yanlış oraya düşülmemeli, hatalardan dönebilme erdemi gösterilmelidir. Sahabenin bir takım hataları imanlarına, Allah'a ve peygambere gönülden bağlılıklarına ve dürüstlüklerine asla zarar vermez.

F. HZ. ÖMER'İN HZ. ALİ'NİN KIZI ÜMMÜGÜLSÜM İLE EVLENMESİ KONUSU

1. Şîi iddia

Esasen Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin düşman değil, kardeşlik ilişkilerinin olduğunu gösteren en önemli delillerden birisi de Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin kızı Ümmügülsüm ile olan evliliğidir. Hz. Ali, Hz. Ömer'in kayınpederidir. Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan ciğerparesini, namusunu -hâşâ- düşman birine vermesi ne akılla, ne de din ile izah edilebilir. Hz. Ali gibi iffet ve şerefine düşkün, yiğitliği dillere destan birisinin, Fatıma'dan olan kızını sırf toplumda fitne çıkmasını diye -hâşâ- kâfir birine vermesi, namusun gasp edilmesi günahında sessiz kalmayı hafifletmez. Ama maalesef Şîi izah ve yorumlar çok yücelttikleri Hz. Ali'yi temize çıkaralım derken, namusunu korumaktan aciz bir adam derecesine düşürdüklerinin farkına varamamaktadırlar. Bir insanın kızına zorla el konulurken daha başka ne fitnesi beklesin ki, onunla savaşsın. Hz. Ali gibi birisi namusu için savaşmayacağı da ne için savaşacaktı?

Olayın özetle anlatımı şöyledir: Hz. Ömer, Hz. Ali'den kızı Ümmügülsüm'ü ister, ama Hz. Ali vermez. Ömer, eğer kızını vermezse Ali'yi öldüreceğini söyler. Ali direnir. Ömer, Ali'nin amcası Abbas'a, "söyle ona, Ümmügülsüm'ü vermezse onu öldürürüm" der. Abbas'ın sözleriyle de ikna olmayan Ali, bunu kesinlikle reddeder.

⁶³ Buhari, *es-Sahih*, IV, 1549 (3998. hadis); Müslim, *es-Sahih*, III, 1380 (1759. hadis).

⁶⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 270-271.

⁶⁵ Mizzî (742/1341), Yusuf b. Zeki Abdurrahman, *Tehzîbü'l-kemâl*, I-XXXV, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1980, XXXV, 252; İbn Hacer, *Lisanü'l-mizan*, I-VII, Müessesetü'l-alemî li'l-matbûât, I-VII, Beyrut, 1986, III, 334; V, 240.

⁶⁶ İbn Sa'd (230/844), Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Daru Sadr, Beyrut, trs., VIII, 27.

Ömer, Abbas'a "Cuma günü gel, hutbeyi dinle, bana yakın otur, Ali'yi nasıl öldüreceğimi göreceksin" der. Ömer, hutbe esnasında Ali'yi kastederek, "ey insanlar bir adam var, evli olduğu halde zina etti, ancak benden başka şahidi yok, ne dersiniz" der. İnsanlar da Ömer'in şahitliğinin yeterli olduğunu söylerler. Namazdan sonra Ömer, Abbas'a işin ciddiyetini göstermiş olur. Abbas, durumu Ali'ye anlattıysa da Ali kabul etmez. Ancak Abbas, Ümmügülsüm'ü kendisinin nikâhlayacağını söyler ve Ömer'in yanına gider. Ömer'e Ali'nin kızını nikâhlamış olur. Cafer es-Sadık'a isnad edilen bir rivâyete göre bu evlilik, gasp edilmiş bir ferç olarak nitelenir.⁶⁷

Tarihi olayı değiştirme ve yok etme imkânsız olunca, Şîa'ya yakışmayan bu evliliğin yorumlanarak durumun kurtarılması gerekmektedir! Hz. Ömer'in Şîa'nın damadı olması kabullenilecek bir olay değildir!

Onlara göre Hz. Ali'nin, kızını Hz. Ömer'e vermesi, Hz. Ömer'in kelime-i şehadeti söylemesi ve Peygamber (s.a.v.)'in faziletini kabul etmesinden dolayı idi. Hz. Ali, kızını Hz. Ömer'e vermek suretiyle onun yola gelmesini, hidayete ermesini, halini düzeltmesini ve kendisinden uzak durmasını istiyordu. Şîi âlimler bunun bir benzerini anlatırken Lût peygamberin kızlarını kâfir kavmine teklif ettiğini⁶⁸, bununla onların sapık isteklerini geri döndürmek istediğini zikretmektedirler. Ayrıca, bir kâfire kızını vermek onu veli edinmek manasına gelmemektedir.⁶⁹ Bu nikâhla Hz. Ali'nin İslam toplumunun birliğini korumayı amaçladığı ve kan dökülmesini engellediği Şeyh Müfid tarafından bir yorum olarak sunulmaktadır.⁷⁰

Ali b. Yunus en-Nebatî (877/1472) adlı Şîi âlim Hz. Ömer'i kâfir lafızlarının içinde zikrederek, 'mecburi durumda kâfirlere istemeye istemeye kız vermek caizdir' demektedir.⁷¹

Şeyh Müfid Hz. Ali'nin kızını Hz. Ömer'e vermesini, Allah'ın peygamber kızlarının müslüman olmayanlarla evlenmesi noktasında bir ruhsatı olarak da görmektedir.⁷²

Şeyh Müfid'e göre Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin kızı Ümmügülsüm ile evlendiği rivâyetleri doğru değildir ve nakil sahih değildir. Zira bu rivâyetin isnadında bulunan Zübeyr b. Bekkâr Hz. Ali'ye buğzeden birisidir, güvenilir birisi değildir. Ayrıca gelen rivâyetlerde çelişki vardır.⁷³

Şeyh Müfid'e göre rivâyetler sahih olsa bile Hz. Ömer, zahiren müslüman idi. Zira kelime-i şehadeti ikrar ediyor; namaz, oruç, zekât ve haccı kabul ediyordu. Ancak Ali'nin imamlığını bildiren nassı inkâr ettiği ve onun hakkını reddettiği için imanın dışındadır, mümin değildir. Şeriatın hükmüne göre, mümin olmasa da müslüman birisine kız vermek caizdir. Bu tür birine kız verme mekruh olsa da mubahtır.⁷⁴ Şeyh

⁶⁷ Muhaddis Nuri, *Müstedrekü'l-vesâil*, XIV, 443-444.

⁶⁸ "Lût'un kavmi, koşarak onun yanına geldiler. Daha önce de o kötü işleri yapmaktaydılar. (Lût): "Ey kavimim! İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir. Allah'tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam yok mu!" dedi." (Hud 11/78).

⁶⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberîyye*, Küngüre-i Şeyh Müfid, Kum, 1413, s. 62; a. mlf., *el-Mesâilü's-Serâviyye*, Küngüre-i Şeyh Müfid, Kum, 1413, s. 92 Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, X, 373.

⁷⁰ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 91.

⁷¹ Nebatî (877/1472), Ali b. Yunus, *es-Sıratu'l-Müstakîm*, I-II, Kitaphâne-i hayderiyye, Nefes, 1384, III, 129-130.

⁷² Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 95.

⁷³ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 86-90.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberîyye*, s. 61.

Müfid, bu evlilik olayının Ali'nin zor durumda kalması ve zor durumların mahzurlu şeyleri mubah kıldığı kaidesiyle de yorumlanabileceğini söylemektedir. Mecbur durumda bulunanlara haram şeyler mubahtır. Zira Ali kendisi ve şîası üzerinde Ömer'in büyük tehdidini görüyordu. Bu beladan kurtulmak için kızını vermek zorunda kaldı. Yani Şîa âlimlerine göre evlilik sabit olmuştur.⁷⁵

Özetle Şîa şunları ileri sürmektedir:

Ali, kızını kâfire vermiştir, zaruri durumlarda kâfirlere kız verilebilir.

Hz. Ömer -hâşâ- Şîa'nın ileri gelen âlimleri tarafından açıkça kâfir ilan edilmektedir.

Kâfirlere kız verilmesi onların dost edinileceği manasına gelmez.

Hz. Ali, kızını vermeseydi, toplumda daha büyük savaşlar çıkacaktı. O, büyük bir kavganın çıkıp da çok kişinin ölmesindense, İslam toplumunda kan dökülmesindense kızını Ömer'e vererek ümmet adına fedakârlık yapmış; fitne çıkmasını diye Fatıma'dan olma kızının namusunu kalkan yaparak iktidar gücünü elinde tutan Hz. Ömer'in belasını savmak istemiştir. Şîa'nın bir yorumuna göre ise Hz. Ali, kızını vermek suretiyle Hz. Ömer'in hidayete ermesini murad etmiş, -hâşâ- bir kâfirin hidayeti için namusunu feda etmiştir!

Gerçekte, Hz. Ali'nin kızını Hz. Ömer'e vermesinde takıyye yaptığı ileri sürülemez.⁷⁶ Zira fitne çıkmaması adına iman esaslarından biri olan ve nasslarla tayin edilmiş imamet hakkını susmak ve beklemekle geçiştiren; namusunun elinden alınmasına ses çıkarmayan ve bu uğurda savaşmayan Ali tasviri kaynaklarda anlatılan ve herkesin bildiği müspet özellikleriyle hiç bağdaşmamaktadır. Din ve namus için savaşmayı sessiz kalan Hz. Ali'nin takıyye yaptığı izahı, esasen onu son derece aşağılayan bir yorumdur. Ayrıca Hz. Ali'nin 'burada takıyye yaptım' dediğine dair kendisinden herhangi rivayet yoktur; söylenenler ona yakıştırılan şeylerdir.

Şîa'nın pek itimat ettiği Şeyh Müfid ifadeleriyle⁷⁷ ne yapacağını bilemez halde-dir. Önce Hz. Ali'nin Fatıma'dan olan kızı Ümmügülsüm'üm Hz. Ömer'le evliliğini inkâr etmeyi denemiş, ancak tarihi gerçeklikler buna izin vermemiştir. Zira bir insan birine bir söz söyler, ancak sonra bunu inkâr edebilir. Zira söz uçucudur. Toplumun şahit olduğu böyle bir olayın inkârı pek mümkün olmayınca buna dini bir kılıf bulmaya çalışmış, güya Hz. Ali'nin kurtaramadığı namusu ilmî olarak kurtarmayı denemiş, bula bula Hz. Ömer'in zahiren dini amelleri işlediğini, ancak dâhilinin inkâr içinde olduğunu, zahiren İslamî amelleri yapan birine kız vermenin caiz olduğunu bulmuştur. Bulduğu başka bir yol da, zarurî durumlarda yasak amellerin işlenebileceğidir. Hz. Ömer'in, Ümmügülsüm ile evlenmesi olayında Şîa'nın dediklerinin özeti budur.

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Hz. Ömer, Hz. Ali'nin Fatıma'dan olan kızı Ümmügülsüm ile evlenmiş, hatta Zeyd adında çocuğu da olmuştur. Taberî'nin düştüğü evlenme tarihi hicri 17. yıldır.⁷⁸

⁷⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberîyye*, s. 62; a. mlf., *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 91-92; Hürr Âmilî (1104/1693), *Vesâilü's-Şîa*, I-XXIX, Müesses-i Âl-i Beyt, Kum, 1409, XXI, 263; XXVI, 314; İbn Batrîk (600/1204), Yahya b. Hasen, *el-Umde*, İntişârât-i câmia-i müderisîn, Kum, 1407, s. 287; Seyyid b. Tâvûs (664/1266), *et-Tarâif*, Çaphâne-i Hayyam, Kum, 1400, s. 76.

⁷⁶ Alûsî (1270/1854), Ebu'l-Fazl Mahmud, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Daru ihyâ'it-türasi'l-arabî, Beyrut, trs., III, 124.

⁷⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberîyye*, s. 61-62; a. mlf., *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 91-92.

⁷⁸ İbn İshak (151/768), *es-Siyer*, Ma'hedü'd-dirasât ve'l-ebbâs li't-ta'rîb, (thk: Muhammed Hamidullah),

Hız. Ali'nin 'o henüz küçük diyerek' Hız. Ömer'i geri çevirmek istemesine karşı Hız. Ömer'in ısrarlı olması, sahabenin dikkatini çekmiştir. Hız. Ömer'in yakınında bulunanlar: "Ey Müminlerin Emiri, bu küçücük bir çocuk daha, neden evlenmek istiyorsunuz" diye soru sormuşlar, bunun üzerine Hız. Ömer, Ümmüğülsüm'ün Resûlullah (s.a.v.)'in kızı Fatıma ile Ali'den olduğunu söyleyerek Ehl-i Beyt sevgisini şöyle ifade etmiştir: "Allah'a andolsun ki, bununla evlenmeme beni iten şey, Hız. Peygamber'in: 'Kıyamet gününde tüm sebep ve nesep alakaları kesilir, ancak benim nesebim ve sebep olduğum şeylerin Allah katında bir geçerliliği olacaktır' şeklindeki sözleridir."⁷⁹

Hız. Ömer, Hız. Ali'nin kızını istediğinde onun 'henüz küçük' diye cevap vermesinin benzeri, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in Fatıma ile evlenmek istediğinde Peygamber (s.a.v.)'in 'henüz küçük' deyip Hız. Ali istediğinde ona vermesi⁸⁰ gibidir.

Hız. Ömer, o kadar Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'e bağlıdır ki, onları o kadar sevmektedir ki, yaşı küçük olduğu halde Ümmüğülsüm ile evlenmesi sadece Peygamberinden işittiği bir hadistir. Bu hadis-i şerife göre, kıyamet gününde Hız. Peygamber'in soyundan biri ile olan nikâh bağı sebebiyle Allah kullarına özel rahmet edecektir. Hız. Ömer'in de tüm dileği, kıyamette diğer pek çok nebevî müjdenin yanına bir de bu hayrı eklemek istemektedir. Amacı tamamen dinidir, çok yüce ve temizdir.

Sadece ahireti düşünen ve peygamberin soyuyla evlenme şerefini elde etmek isteyen Hız. Ömer'in, Şîa'nın iddia ettiği gibi başka bir niyeti olamaz.

Hız. Ömer, mehir konusunda sınırın aşagılarda tutulması gerektiğini ısrarla istemesine rağmen Hız. Ali'nin Hız. Fatıma'dan olma kızı Ümmüğülsüm'e Peygamber'in nesebinden olması hasebiyle ikram olsun diye kırk bin dirhem vermiş ve bu evlilikten Zeyd olmuştur.⁸¹

Ehl-i Sünnet kaynaklarında ne Hız. Ömer'in Hız. Ali'yi tehdit etmesi, ne camide herkesin gözü önünde şantaj yapması anlatılır. Ehl-i Beyt'e düşman ihdas ederek kendi cemaatini ayakta tutma psikolojisiyle izah edilebilecek bir yaklaşım, Şîa'yı, başkalarının da bilmesi ve rivâyet etmesi gerekli cami gibi herkese açık bir alanda söylenen sözün, ancak kendilerinden piyasaya çıkmasını sağlamıştır. Zira böyle bir şantaj esasen yoktur. Şîa dışındaki hiçbir kaynakta da yer almaktadır.

G. HZ. ÖMER'İN KİMLİK VE KİŞİLİĞİ

1. Şîi iddia

Şîa'nın Hız. Ebû Bekir ve özellikle Hız. Ömer hakkındaki iddialarını, kendi kaynaklarında geçen rivâyete dayanarak zikretmek istiyoruz. Bu, Şîa'nın Hız. Ömer'e ve onu sevenlere nasıl baktığını ortaya koymasına bakımından önemli fikirler verecektir.

Şîa'ya göre Hız. Ömer, zahiren müslüman idi. Zira kelime-i şehadeti ikrar ediyor; namaz, oruç, zekât ve haccı kabul ediyordu. Ancak Ali'nin imamlığını bildiren nassı inkâr ettiği ve onun hakkını reddettiği için Hız. Ömer iman dışındadır, mümin değildir.⁸²

→ →

Kuveyt-Beyrut, 14. bsk., 1407, s. 232, Taberî, *et-Tarih*, II, 492.

⁷⁹ İbn İshak, *es-Siyer*, s. 233; Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 625; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 153; Beyhekî (458/1066), Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Mektebetu dari'l-Bâz, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Mekke, 1994, VII, 63.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 614.

⁸¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 309.

⁸² Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, s. 63; a. mlf, *el-Mesâilü's-Serâviyye*, s. 91; Nebatî, Ali b. Yunus, *es-*

→ →

Zeynelabidin Ali b. Hüseyin'e isnad edilen bir rivâyette, onun hizmetçilerinden birisi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in durumunu sormuş, Zeynelabidin Ali b. Hüseyin ise bu ikisinin kâfir olduklarını, hatta bunların tevellâ edip sevenlerin de kâfir olduklarını söylemiş.⁸³

İbnü'l-Muallim Şeyh Müfid (413/1022), *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*'de "Ali, Ömer'in muhalefet ve küfrünü bildiği halde kızı Ümmügülsüm'ü ona neden nikâhladı" sorusuna cevap vermeye çalışırken Hz. Ömer'i -hâşâ- Kâfir olarak nitelemektedir.⁸⁴

Müslümanların büyük çoğunluğunun en büyük değerleri verdiği Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Şîa'ya göre Hz. Peygamber'e cennet ümidi ve cehennem korkusuyla değil, dünya saltanatına tamah ederek iman eder gözüktüler. Zira bu ikisi Yahudilerle içli dışlı idiler. Yahudiler, Tevrat'tan ve eski kitaplardan hareketle bunlara, Muhammed'in Araplara hâkim olacağını haber verdiler. Ebû Bekir ve Ömer, Peygamber'in işi yoluna girince ve durumu düzelince, kendilerini bir beldeye vali olarak tayin edeceğini umdular. Ancak durumu ümitsiz görünce Akabe biatinde mecburen bulunmak zorunda kaldılar.⁸⁵

Hz. Ali'nin, Hz. Ömer döneminde hüküm ve istişarelerde önemli bir yerde olduğu ve sanki bir şeyhülislam gibi hizmet gördüğüne dair çok örnekler vardır. Şîa onların kendi aralarındaki güzel istişare ilişkisini Hz. Ömer'in yanlışlarını düzeltme, İslam toplumunu Hz. Ömer'in vereceği yanlış kararlardan korumaya yönelik olduğu şeklinde yansıtmaktadır.⁸⁶

Bu örneklerden birisinde, çölde son derce susuz kalan bir kadının zor bir durumda zina etmesi sonucu Hz. Ömer tarafından recim cezasına çarptırılması Hz. Ali'nin itirazıyla kaldırıldı. Hz. Ali, kadının susuzluktan ölme derecesinde zor durumda olduğu ve haddi aşmadığı gerekçesiyle bırakılması gerektiğine hükmetti. Halife Hz. Ömer bunun üzerine "Ali olmasaydı Ömer mahvolmuştu."⁸⁷ Benzer bir durumda aklı başında olmayan mecnun bir kadına zina ettiğinden dolayı recim cezası uygulamaya karar veren Hz. Ömer'e Hz. Ali, çocuk, delirmiş ve uyumsuz kalmıştan bu tür cezaların kaldırıldığını söyleyerek itiraz etmiştir.⁸⁸ Bu rivâyetler Ehl-i Sünnet kaynaklarında da vardır.⁸⁹

Hz. Ali'nin kendinden önceki halifeler döneminde onların arkalarında namaz kılması, onları cansız direk ve sütun gibi kabul ederek namaz kıldığı anlamına gelir. Velid b. Ukbe gibilere had uygulaması gerektiği ve fırsat bulduğunda Allah'ın hükmünü icra etmesi; önceki halifelere müşavirlik yapması ise, dini konularda Allah'ın

→ →

Sıratu'l-Müstakim, III, 129-130.

⁸³ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, LXIX, 137-138.

⁸⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, s. 60-61.

⁸⁵ Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, XXX, 185-186.

⁸⁶ Mesela bk. Küleynî, (329/940), Ebû Cafer Muhammed, *el-Kâfi*, I-VIII, Daru'l-kütübü'l-İslamiyye, Tahran, 1365, VII, 199, 215, 216, 249, 265, 360, 374, 422, 423, 425, 429; Şeyh Sadûk (381/991), *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I-iV, İntişârât-i câmia-i müderrisîn, Kum, 1413, III, 20; *et-Tehzib*, I-X, Daru'l-kütübü'l-İslamiyye, Tahran, 1365, VI, 280, 304; VIII, 34, 47.

⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, IV, 35-36.

⁸⁸ Muhaddis Nuri, *Müstedrekü'l-vesâil*, XVIII, 13.

⁸⁹ Muhibbuddin Taberî (694/1295), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdillâh, *Zehâiru'l-ukbâ fi menakibi zevi'l-kurbâ*, Daru'l-kütübü'l-mısriyye, trs., s. 80-81; Münâvî (1031/1621), Abdurrauf Feyzu'l-kadir şerhu'l-camii's-sağır, I-VI, el-Mektebetü't-ticariyyetü'l-kübrâ, Mısır, 1356, IV, 356.

hükümünü yaşatma sebebine dayandırılmaktadır.⁹⁰

İmamiyye'nin ileri gelen âlimlerine göre Hz. Ali, hiçbir zaman Hz. Ebû Bekir'e biat etmemiştir. Zira biati terk etmesi hidayet idiyse biat etmek suretiyle hidayetten dalaletle gitmez. Biati terk etmesi dalalet idiyse, ümmet icma etmiştir ki Hz. Ali ömrünün hiçbir zamanında dalaletle düşmemiştir. Biati geciktirmesinde de aynı mantık geçerlidir. Aynı şekilde biatten uzak durması ise doğru ise, o, biat etmek suretiyle yanlış düşmüş olamaz; biatten uzak durması yanlış ise, Ali'nin yanlış yaptığı görülmemiştir ve o, yanlış yapmaz. Hem biat etmesi, hem de etmemesi doğrudur da denemez. Zira aynı anda iki hakikat olmaz.⁹¹

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali, aralarındaki bir meselede hüküm vermesi için Resûlullah (s.a.v.)'a gitmişler Peygamber (s.a.v.) Ali'nin lehine hüküm vermiş. Oradan ayrılan Ebû Bekir yolda Ömer'e rastlayıp durumu anlatmış. Ömer "yazıklar olsun, görüyor musun Haşim oğullarının sihri!" demiş.⁹²

O kadar yersiz, saçma, akıl dışı bir iddiadır ki, bir parça düşünmek gerek: Peygamber, Ebû Bekir'in bu hainliğinden ya haberdardı, ya değildi. Haberdar değilse – hâşâ- böyle hain birinin farkında olmayan, yanındaki düşmandan habersiz, dostunu, düşmanını ayırt edemeyen bir peygamber durumuna düşmüş olur. Eğer Peygamber Ebû Bekir'in bu denli ikiyüzlü biri olduğundan haberdar ise, daha kendisi hayatta iken onu namaz imamlığına geçirmesi ve bunda ısrar etmesini izah etmek imkânsızdır. Şîa'nın rivâyetlerine giren bu ifadelerin uydurma ve iftira olduğu son derece açıktır. Onlar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i kötüleyelim, Hz. Ali'yi yüceltelim derken Peygamber'i ve Ali'yi küçülttüklerinin farkında olamayacak kadar gözlerini kapatmışlardır.

Ebû Hanîfe ile Ebû Cafer Muhammed Bakır arasındaki ilmi bir konuşma esnasında Ebû Cafer, Ömer'in dinî hükümleri bilmediğini söylemiş.⁹³ İleride Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı anlatırken de belirteceğimiz gibi Hz. Ömer'i öven bir Ehl-i Beyt portresi karşısında bu rivâyetlerin güvenilirliği yoktur.

Şîi kaynaklara göre, Hz. Ali'ye buğzedenlerin⁹⁴ (nevasıb) zikrettiği "Hz. Ali'nin, kendisini Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den üstün görenleri iftira haddi olarak celde (sopa) ile cezalandıracağı" rivâyeti kabul edilemez bir rivâyettir. Zira bu rivâyet, Süveyd b. Çafle (Çafele)'den gelmektedir.⁹⁵ Şîa, Süveyd'in hadis âlimleri nezdinde çok hata yapan birisi olduğunu iddia etmektedir.⁹⁶

⁹⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, X, 373.

⁹¹ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, X, 426–428.

⁹² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, VI, 247.

⁹³ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 110; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, X, 230.

⁹⁴ Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i sevenlerin Ali'ye buğzedenler olarak gösterilmesi hem apaçık bir yalan, hem de ilmi gerçeklerden son derece uzak, ideolojik bir iddiadır.

⁹⁵ Bu ve benzeri rivâyetler sadece Süveyd'den değil, daha başka tabiûndan da gelmiştir. Avn b. Ebî Cuhayfe, Hakem b. Hacer, Alkame b. Kays ve İbrahim en-Nahaî, Amr b. el-Haris bunlardan bazılarıdır.

⁹⁶ Süveyd, cahiliye döneminde yaşamış, sonra müslüman olmuş, ancak Peygamber (s.a.v.)'i görmemiştir, Peygamber (s.a.v.)'in zekat memurlarına zekatını verirdi. Medine'ye Resûlullah (s.a.v.)'in defnedildiği gün gelmişti. Tabiûnun ileri gelenlerindendi. Hz. Ömer döneminde Kadisiye savaşında bulunmuş, Siffin'de Hz. Ali'nin yanında yer almıştı. Yüz otuza yakın yaşlarda iken vefat etmiştir. (İbn Abdî'l-berr, *el-İstîâb*, I, 205) Şîa'nın Süveyd'i hedef alması, bu zatın hem Hz. Ali ile beraber olması, hem de Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i sevmesi nedeniyle olduğu açıktır. Ayrıca Ali'nin ağzından Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kendinden üstün olduğu rivâyetleri sadece Süveyd'den değil, pek çok râviden gelmektedir. Güvenilir bir zat olan Süveyd'den Buhari ve Müslim'in pek çok rivâyeti vardır. (bk. Buhari, *es-Sahih*, II, 855, 859; III, 1321; IV, → →

Şîa'ya göre hadisin kendisi de çelişkilidir. Zira ümmet, Ali'nin hükmünde adaletli olduğunda icma etmiştir. İftira etmeyene iftira haddi uygulayarak sopayla vurmak adaletli bir iş değildir. Bu, ancak bir zulüm olur. Ali b. Ebî Talib ise bundan beridir.⁹⁷ Ayrıca bu hadisin batıl olduğunu gösteren delillerden biri de odur ki, o iki adam (Ebû Bekir ve Ömer) önceden Ali'nin imamlığını gösteren nassı inkâr ettikleri için kâfir olmuşlardır. Buna göre kâfir birisinin Emiru'l-müminin Ali ile kıyaslanması ve onun derecesine yaklaştırılmaya çalışılması nasıl mümkün olur. Bu durumun benzeri Peygamber'in Ebû Cehil ile Cebrail'in İblis ile takvalı bir mümin ile dinden çıkmış birisinin kıyaslanması gibi bir şeydir.⁹⁸

Hâlbuki imamet, kesinlikle iman esaslarından değildir. Şîa içinde de imamet dinin değil, mezhebin esası olduğu, imameti kabul etmeyenlerin dinin ve imanın dışında değil, mezhebin dışında olacağı yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır.⁹⁹

Meclisî'nin Cafer es-Sadık'a isnat ederek rivâyet ettiği ilginç tefsirlerden birisi şöyledir: Rivâyete göre Peygamber (s.a.v.) açlık sıkıntısı içinde idi. Ensar'dan birisinin yanına gitti, o da Resûlullah (s.a.v.)'in isteği üzerine oğlağını kesip, pişirip getirdi. Peygamber (s.a.v.) bu arada istedi ve arzu etti ki, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin de gelmiş olsun. Ancak Ebû Bekir ve Ömer çıka geldiler. Bunlardan sonra da Ali geldi. Allah Teala da şu ayeti indirdi: "*Biz senden önce bir resul ve bir nebi göndermedik ki, o bir şey yapmak arzu ettiğinde, şeytan onun arzularına şüpheler karıştırmasın. Bunun üzerine Allah şeytanın karıştırdığı şüpheyi derhal giderir. Sonra da Allah, ayetlerini güçlendirir. Allah, bilendir, hikmet sahibidir.*" (Hacc 22/52) Bu ayete göre şeytanın, Peygamber'in isteğine karıştırdığı şüphe Ebû Bekir ve Ömer'dir. Allah'ın, şeytanın karıştırdığı şüpheyi gidermesi, Ali'nin gelişidir. "*(Allah, şeytanın böyle yapmasına müsaade eder ki) kalplerinde hastalık olanlar ve kalpleri katılaştıranlar için, şeytanın kattığı şeyi bir deneme (vesilesi) yapısın. Zalimler, gerçekten (haktan) oldukça uzak bir ayrılık içindedirler.*" (Hacc 22/53) Bu ayette kalbi hasta olanlar Ebû Bekir ve Ömer'dir. "*İnkâr edenler, kendilerine o saat ansızın gelinceye yahut da (kendileri için hayır yönünden) kısır bir günün azabı gelinceye kadar onun (Kur'an) hakkında hep şüphe içindedirler*" (Hacc 22/55) mealindeki ayette şüphe içinde olanlar, Ali'nin imamlığından şüphe eden özellikle Ebû Bekir ve Ömer gibileridir.¹⁰⁰

Şîa kitapları dışında hiçbir yerde bulunmayan bu rivâyetlerin uydurma olduğunda şüphe yoktur. İmam Cafer de bu uydurmalarından son derece uzaktır. Şîî râvîler, Kur'an'da, nerede müşriklerden ve münafıklardan bahseden ayet varsa otomatik olarak Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in aleyhinde yorumlamışlar, daha doğrusu sövmelerini otomatik hale getirmişlerdir. Sadece kendi cemaatlerini Şîa içerisinde tutmak için aşırı düşman yaratma derindedirler, hakkı beyan etme gayretinde değillerdir. Dolayısıyla bahsi geçen Hacc suresi ayetlerinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile uzaktan yakından alakası yoktur.

→ →

1927; VI, 2526, 2539; Müslim, *es-Sahih*, I, 12; II, 746, 926; III, 1350, 1641). Hafız Mizzî de Süveyd'in güvenilir bir râvî olduğunu, içlerinde Hz. Ali de dâhil olmak üzere pek çok ileri gelen sahabiden ilim aldığını, Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in faziletlerine dair hadisi de Ali'den rivâyet ettiğini belirtmektedir. (Bk. Mizzî, *Tehzîb*, V, 251–252)

⁹⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, X, 377.

⁹⁸ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, X, 377–378.

⁹⁹ Güneş, Kamil, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", s. 122–172, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, Bakü, Sayı: 3, Mart, 2005, s. 137–148.

¹⁰⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XVII, 86.

Tamamen uydurma ve Şîa dışında hiçbir yerde bulunmayan ve hiçbir âlim tarafından kabul edilmeyen bu tür Şîî yorumlardan bazıları şöyledir:

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki ilginç Şîî tefsirlerden biri de şöyledir: "(Boşuna) özür dilemeyin; çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kâfir oldunuz. Sizden (tevbe eden) bir grubu bağışlasak bile, bir gruba da suçlu olduklarından dolayı azap edeceğiz." (Tevbe 9/66). Bu ayete göre Allah'ın kendisine nispet ettiği af, Ali'nin Ebû Bekir ve Ömer'i affetmesi, onlara açıkça lanet etmemesidir.¹⁰¹

Hz. Ali, Şîî rivâyetlere göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ölümlerinden bahsederken -hâşâ- "Geberip gittiler, helak oldular, ben halifeliği onlardan daha layıktım, ancak kinimi içimde tuttum" dediğini aktarmaktadırlar.¹⁰² Hz. Ali, Ebû Bekir ve Ömer devrinden beri mazlum olduğunu, hakkının elinden alındığını, kendi yerine oturulduğunu söylemiştir.¹⁰³

Hz. Hüseyin, bir gün Halife Hz. Ömer hutbede iken "Ey yalancı, atam Resûlullah (s.a.v.)'ın minberinden in aşağıya" demiş, Hz. Ömer de bunu kendisine babası Hz. Ali'den öğretilip öğretilmediğini sormuş, Hz. Hüseyin de Kur'an'da açıkça babasına işaret varken Ebû Bekir ve Ömer'in bunu gasp ettiklerini anlatmış.¹⁰⁴ Hz. Ömer hutbede iken Hz. Hüseyin, "Babamın minberinden in aşağıya, kendi babanın minberine git" demiş, Hz. Ömer de buna "Benim babamın minberi yok" diye karşılık vermiş ve Hüseyin'i kucağına alarak bunu kimden öğrendiğini sormuş, o da "Hiç kimseden öğrenmedim" demiştir.¹⁰⁵

Masal kitaplarında ancak olabilecek ve çocukların merakla dinlemesi için olağanüstülüklerle bezenmiş ilginç bir hikâye de Şîa kaynaklarında şöyle anlatılır:

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Peygamber (s.a.v.)'in yanına gelerek "Her fırsatta Ali'nin bizden üstün olduğunu söyleyip duruyorsun" dediler. Peygamber (s.a.v.) "Onu ben değil, Allah üstün tutmaktadır" dedi. Bunun üzerine onlar Resûlullah (s.a.v.)'a "Bu konudaki delilin nedir" dediler. Peygamber (s.a.v.) ise "Eğer beni delil olarak kabul etmezseniz size göre ölü kabul edilen mağara ashabından daha doğru söz söyleyecek yoktur, ben siz içinüzü ve Ali'yi mağaraya göndereyim, Selman da şahit olarak bulunsun. Oradakilere selam verin, siz selam verdiğinizde Allah kimin selamında oradakileri diriltilip onlar da selama karşılık verirlerse o kişi diğerlerinden üstündür" buyurdu. Bunun üzerine Ebû Bekir, Ömer ve Osman "tamam, razıyız" dediler. Resûlullah (s.a.v.) bir halı istedi. Ali'yi ortalarına, üçünü üç köşeye, Selman'ı da dördüncü köşeye oturttu ve rüzgârı çağırarak onları ashab-ı kehf'in bulunduğu mağaraya götürmesini emretti. Rüzgâr onları mağaraya ulaştırdığında mağaradakiler ancak Ali'nin selamına karşılık verdiler ve "Ve aleykum selam ey Peygamberin kardeşi, O'nun vasisi ve müminlerin emiri. Allah bizden kendisine ve Hz. Muhammed'e iman etmeye ahit aldığı gibi senin mevlâmız olduğun hususunda da ahit aldı" dediler. Ebû Bekir, Ömer ve Osman perişan oldular. Sonra Ali rüzgâra emretti, Resûlullah (s.a.v.)'in yanına döndüler.¹⁰⁶

¹⁰¹ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXI, 236.

¹⁰² Şeyh Müfid, *el-Emâlf*, Küngüre-i Şeyh Müfid, kum, 1413, s. 153; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXIX, 578.

¹⁰³ Tabersî, *el-İhticâc*, s. 189-192.

¹⁰⁴ Tabersî, *el-İhticâc*, 292; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXX, 47-48.

¹⁰⁵ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 232.

¹⁰⁶ Deylemî (841/1437), Hasen b. Ebi'l-Hasen, *İrşadü'l-kulûb*, 1 c. de 2 c., İntişârât-i Şerif Razî, yy, 1412, II, 268.

Şîa'ya göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in İslam'da övülecek hiçbir faaliyetleri ve nitelikleri yoktur. Şeyh Müfid "İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur." (Tevbe 9/100) ayetinde geçen ilk müslümanların içine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibilerin girmediğini, zira cennetin ancak ihlâs ve samimiyet durumunda ve ayette zikredilen va'de uygun ameller işlendiğinde geçerli olduğunu söylemektedir. Bu kişilerin ise ihlâs ve cennete uygun amellerinin olmadığını belirten Şeyh Müfid getirilecek güçlü bir delilin olmadığını anlatmaktadır. Ona göre bu ayetin içine dâhil olanlar Ali, Cafer, Hamza, Habbab, Ammar, Zeyd b. Harise ve bu tabakadakilerdir. Ensardan ise Sa'd b. Muaz, Ebu'l-Heysen, Huzeyme b. Sabit gibileridir.¹⁰⁷

Rıdvan ağacı altındaki biatte bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve diğer sahabiler için inen "Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir." (Fetih 48/18) ayetinde Allah'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibilerden razı olduğu manasının çıkarılamayacağını söyleyen Şeyh Müfid, buna gerekçe olarak ayette Allah'ın rızasının bir takım hususiyetlerle birlikte gerçekleştiğini; bunların ahde vefa, ahde vefanın alameti olarak da kendisindeki sekinet sebebiyle harpten kaçmamak olduğunu anlatmaktadır. Ayrıca Allah'ın, razı olduğu kullarına yakında fetih vereceğini söylemesi, bu fethin Hayber olduğunu göstermektedir. Zira Resûlullah (s.a.v.)'in Rıdvan biatinden sonra önüne gelen ilk fethin Hayber olduğunu söyleyen Müfid, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu savaşta başarısız olup geri kaçtıklarını fethin Hz. Ali'nin eliyle gerçekleştiğini, dolayısıyla ayette geçen Allah'ın rızasının ancak Hz. Ali ve onun arkadaşları için geçerli olduğunu belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hayber'de firar ettiklerinden ve hezimete uğradıklarından kendilerinde sekinet vaki olmamıştır.¹⁰⁸

Şîa'ya göre Hz. Ömer'in ne infak, ne de savaş gibi hizmetleri olmuştur. Onun ve Hz. Ebû Bekir'in infakta bulduklarına dair hiçbir sahih rivâyet yoktur. Müşriklerle savaştığı gibi bir iddia da doğru değildir. Zira Ömer'in bilinen hiçbir kâfiri öldürdüğüne dair hiçbir bilgi yoktur, adı belli hiçbir müşriki yaralamamıştır. Ona mücahid denemez. Bilakis zor anda savaşlarda kaçması daha bilinen bir olaydır. Şîa'nın kabullenmediği diğer sahabiler bir yana, özellikle Ömer'in infak, savaş ya da herhangi bir cihetten İslam'a hiç faydası olmamıştır.¹⁰⁹

Hz. Ali geçmişin muhasebesini yaparak Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a biatte insanların hep hataya düştüklerini, kendisini terk ettiklerini, hâlbuki Resûlullah (s.a.v.)'den sonra insanların bu işe en layığı kendisinin olduğunu söylemiş.¹¹⁰

Hz. Ömer, İbn Abbas'a bir gün şöyle demiş: "Andolsun Resûlullah (s.a.v.)'tan sonra hilafete en layık senin şu arkadaşındı. Ali bu hilafet içinde benden ve Ebû Bekir'den daha layıktı. Ancak biz onun genç oluşundan ve Abdülmuttalib oğullarını çok sevmesinden çekindik."¹¹¹

¹⁰⁷ Şeyh Müfid, *el-İfsâh fi'l-imame*, Küngüre-i Şeyh Müfid, Kum, 1413, 77-78.

¹⁰⁸ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 85-87.

¹⁰⁹ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 152-158.

¹¹⁰ Şeyh Tûsî, *el-Emâlî*, s. 507.

¹¹¹ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVIII, 316; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXX, 212; XXXI, 76.

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Mekke gibi, iman etmenin mal ve candan bedel istediği bir dönemde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in onca müşrik baskısına rağmen iman etmeleri, Hz. Ömer'in destansı müslüman oluşu, Hz. Ebû Bekir'in onca infak ve sadakati karşısında bu iki büyük sahabiyi içlerinde nifakı gizleyen, dünyaya tamah etmiş insanlar olarak göstermek son derece seviyesiz bir tavır ve düşük bir iftiradır. O kadar insan arasında Hz. Peygamber'in, hicreti Hz. Ebû Bekir ile birlikte yapmak istemesi Şîi iddiaya göre o anlama gelmektedir ki, Peygamber seçeceği arkadaşını bile bilmeyen birisidir. Kendisinin seçtiği arkadaşlarının hepsi dinden dönecek, ama güya Ali'nin arkadaşları yani Ali Şîası dinde sabit kalacak. Bu bakış açısına göre sanki Hz. Ali övülürken Hz. Peygamber -hâşâ- yerilmiş olmaktadır, kaş yapılmaya çalışılırken göz çıkarılmaktadır.

Şîa'nın, az önce naklettiğimiz Hz. Ömer aleyhindeki rivâyetlerinin hiçbiri kendi kaynakları dışında yer almamaktadır. Taraflarını kendi içlerinde tutmak isteyen ve kalabalık içinde azınlık kalan teorisyenlerin aşırı ideolojik bakış açısı Şîi kaynakların her tarafında kendini göstermektedir. Uzun uzun aktardığımız Şîi rivâyetlere karşılık söylenebilecek tek şey, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin gerçekte birbirlerini seven kardeşler olup, her ikisinin de İslam'ın övünç kaynakları olduğudur. Peygamber (s.a.v.)'in daima yanında olmuş, mal ve canlarıyla cihad etmiş, hilafet dönemlerinde de son derece adil ve zahidâne yaşamış bu iki yüce insanın şireti birbirine çok benzemektedir. Aşağıda zikredeceğimiz rivâyetler bunun açık açık göstergesidir.

H. HZ. ÖMER VE HZ. ALİ'NİN BİRBİRLERİ HAKKINDAKİ SÖZLERİ

a. Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e iltifatları

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Hem Hz. Ömer hem de Hz. Ali, Hz. Peygamber'in seçkin sahabilerindedir.

Hz. Ömer bir gün zekât develerinin sayısını, renklerini ve yaşlarını koyu ve yakıcı sıcağın altında tespit ediyor, Hz. Ömer'in dediklerini Hz. Ali, gölgede duran Hz. Osman'a yazdırıyordu. Hz. Ali, Hz. Ömer'in son derece titiz ve İslamî sorumlulukla yerine getirmesine bakarak takdir duygularını Hz. Osman'a şöyle diyerek belirtmiştir: "Ömer, gerçekten de ne kadar sağlam ve güvenilir birisi."¹¹²

Hz. Ali, Hz. Osman'a karşı yürütülen fiili muhalefet esnasında Hz. Osman ile konuşurken söz Hz. Ömer'e gelmiş, Hz. Ali, Hz. Ömer'in idaresinin gayet dirayetli ve yerinde olduğunu belirtmiştir.¹¹³

Hz. Ali kendi döneminde ortalıkta dolaşmaya başlayan kendisinin Ebû Bekir ile Ömer'den üstün olduğunu sözlerine karşı mescidde: "Bu ümmetin peygamberden sonra en hayırlılarını size söyleyeyim mi: Onlar Ebû Bekir ve Ömer'dir"¹¹⁴ demiştir. Devamla: "Hiç kimse beni Ebû Bekir ve Ömer'den daha üstün tutmasın, kim böyle yaparsa ona iftira cezası uygularım" diye kesin tavrını ifade etmiştir.¹¹⁵ Hz. Ali ile Hz. Ömer arasındaki sevgi ve saygı ilişkisi Şîa'nın inkârı için yeterlidir. Esasen Şîa'nın uydurmadır, dediği rivâyetler bu kardeşlik ilişkisinin zikredildiği rivâyetlerdir. Buradan

¹¹² Taberî, *et-Tarih*, II, 565.

¹¹³ Taberî, *et-Tarih*, II, 645.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 78, 79, 147, 156, 301; a. mlf., *el-Müsned*, I, 106 (hadis no: 833-836), I, 110 (hadis no: 871, 879, 880); İbn Mace, *es-Sünen*, I, 39 (hadis no: 106); Ebû Ya'lâ (306/918), Ahmed b. Ali, *el-Müsned*, I-XIII, Daru'l-Me'mun li't-türas, Dimaşk, 1984, I, 410 (hadis no: 540); Taberanî (360/971), Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I-X, Daru'l-harameyn, Kahire, 1415, I, 297 (hadis no: 992).

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 83, 336.

faziletlerle ilgili tüm rivâyetlerin sahih olduğunu söylemek istemiyoruz. Ancak Şîa'ya göre bu konuda hiçbir sahih rivâyet yoktur. Peygamberle birlikte bu kadar seneyi beraber geçiren birisi hakkında hiçbir olumlu rivâyetin bulunmadığını söylemek tarafsız bakan birinin aklına sığacak şey değildir.

Hz. Ömer de bir hutbesinde Hz. Ebû Bekir'in Peygamber (s.a.v.)'den sonra bu ümmetin en hayırlısı olduğunu, aksini söyleyenin müfteri olduğunu ifade etmiş, bu kişilere müfterilere verilen cezanın gerekeceğini söylemiştir.¹¹⁶

Sahabî Ebû Cuhayfe (74/693), Resûlullah (s.a.v.)'dan sonra insanların en faziletlisi olarak Hz. Ali'yi görürdü. Bunu Hz. Ali'ye bildirdi. Hz. Ali: "Ey Ebû Cuhayfe! Peygamber (s.a.v.)'den sonra insanların en faziletlisi önce Ebû Bekir, sonra Ömer'dir" dedi. Hz. Ali, üçüncünün adını zikretmedi. "İsteseydim üçüncüyü de söylerdim" dedi.¹¹⁷

Hz. Ali yine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında takdir ifadelerini bir keresinde şöyle ifade etmiştir: "Bilir misiniz, Peygamber'in ardından bu ümmetin en hayırlısı kimdir? Oradakiler: "Sensin ey Müminlerin Emiri!" dediler. Hz. Ali: "Hayır" dedi. "Ümmetin en hayırlıları Ebû Bekir ve Ömer'dir. Biz Allah tarafından gönülleri yatıştıran hak ve rahmet sözünün (sekinet) Ömer'in diliyle söylenmesini yad karşılamazdık."¹¹⁸ Hz. Ali'nin bu sözleri Peygamber (s.a.v.), Hz. Ömer için: "Allah, hakkı Ömer'in dili ve kalbi üzerine koymuştur." Buyurduğu sözlerle büyük uyum içindedir.¹¹⁹

Hz. Ali, bir gün hutbede iken Resûlullah (s.a.v.)'in vefat ettiğini, yerine Hz. Ebû Bekir'in seçildiğini, onun Hz. Peygamber'in yolunu izlediğini ve sonra Hz. Ebû Bekir'in yerine Hz. Ömer'in halife olduğunu, onun da Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir'in yolunu devam ettirdiğini söylemiştir.¹²⁰

Hz. Ali şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Peygamber (s.a.v.) ile oturuyordum, derken Ebû Bekir ve Ömer bize doğru yöneldiler. Peygamber (s.a.v.): 'Ey Ali, bu ikisi peygamberler hariç, tüm zamanlardaki müminlerden cennetlik orta yaş grubunun efendileridirler. Ancak bunu onlara söyleme!' buyurdu."¹²¹

Hz. Ali, mescide Hz. Ebû Bekir'e biat çerçevesinde konuşurken, Hz. Ebû Bekir'in öncü bir şahsiyet olduğunu, asla bu iş için küçümsenemeyeceğini, Peygamber'in namazda kendisini öne geçirdiği birini kimsenin geriye itemeyeceğini söylemiştir.¹²²

Hz. Ali, yanında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer anıldığında: "Allah ikisine de rahmet etsin, bunlar benim kardeşlerim, kardeşlerim" derdi.¹²³

Hz. Ali bir gün minberde iken şöyle demiştir: "Ebû Bekir, Allah'a çok tazarru ve

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 182, 294.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 302, 303, 304, 312; *el-Mu'cemü'l-kebir*, I-XX, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Musul, 1983, I, 107 (hadis no: 178).

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 84, 330, 358, 401, 410; Buharî (256/870), Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, I-VI, Daru İbn Kesir-Daru'l-Yemame, 2. bsk., Beyrut, 1987, III, 1352 (hadis no: 3494); Tirmizî, *es-Sünen*, V, 617 (hadis no: 3682), V, 629 (hadis no: 3707); Ebû Davud, *es-Sünen*, II, 154 (hadis no: 2961, 2962).

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 299.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 101, 311.

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 123, 148, 158, 177, 409; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 80 (hadis no: 602); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 459 (hadis no: 624); Taberanî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 91 (hadis no: 1348).

¹²² Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 131-132.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 137.

niyazda bulunan, kalbi daima Allah'a yönelen biriydi. Hz. Ömer ise daima Allah için samimiyetle nasihat eden biriydi. Allah da ona özel muamelede bulunsun."¹²⁴

Hız. Ali, her peygambere sözü dinlenen seçkin yardımcıları verildiğini, Allah Teâlâ'nın Peygamberimize de Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte kendisi, iki oğlu Hasan ve Hüseyin'i, Hamza, Cafer, Abdullah b. Mesud, Ebû Zer, Mikdad, Huzeyfe, Selman, Ammar ve Bilal'ı verdiğini belirtmiştir.¹²⁵

Hız. Ali Cemel günü: "Peygamber (s.a.v.) bize emirlik konusunda herhangi bir ahidde bulunmadı, fakat biz bu konuda kendimizde bir hak görüyorduk. Ebû Bekir seçildi ve dosdoğru işler yaptı, arkasından Ömer geldi ve o da bu işi üzerine aldıktan sonra doğruluk üzerinde oldu" demiştir.¹²⁶

Necranlılar, Müminlerin Emiri Hız. Ali'den toprak uygulamasıyla ilgili bir talepte bulunmuşlar, Hız. Ali, bu uygulamanın Hız. Ömer'den kaldığını ve Ömer'in, işini son derece doğru yapan birisi olduğunu, dolayısıyla onun uygulamasını asla değiştirmeyeceğini belirtmiştir.¹²⁷

Hız. Ali'nin oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye, Peygamber'den sonra en faziletlinin kim olduğunu sordu, Hız. Ali, Ebû Bekir ve Ömer'in olduğunu söyledi.¹²⁸ Bizzat Hız. Ali'nin ağzından Hız. Ömer'i takdir eden buna benzer onlarca râviden gelen rivâyetler vardır. Kendisine farklı zamanlarda sorulan Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'e bakış meselesinde Hız. Ali daima hayırhah ifadelerde bulunmuştur.¹²⁹

Hız. Ali, kendisiyle diğer ileri gelen sahabîler hakkında konuşurken şöyle demiştir: "Osman, Talha, Zübeyr ile benim aramdaki durum umarım ki: *"Biz o cennetliklerin kalplerindeki kinleri çıkarır atarız. Hepsi kardeşler olarak sevinç içinde karşılıklı koltuklara otururlar"* ayeti kerimesi çerçevesindedir."¹³⁰

b. Cafer es-Sadık'ın Hız. Ömer lehine şahadetleri

Zamanındaki dedikodulara karşı cevaplar veren Hız. Ali'nin nesli de Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer aleyhindeki dedikoduları her zaman reddetmiş ve daima hayırlı sözler söylemişlerdir. Özellikle Muhammed Bakır ve Cafer es-Sadık'a söyletiren Hız. Ömer aleyhindeki sözlerin hiç birinin doğru olmadığını rahatlıkla söyleriz. Zira mezhebî kaygılardan uzak, sadece olanları tespit etme gayretindeki hadis ve tarih âlimlerinin rivâyetleri hep müspet rivâyetlerdir. Peygamber (s.a.v.)'in hayatındaki uygulamalarına da uygun düşmektedir. Şimdi de bu rivâyetleri serdetmek istiyoruz.

Cafer es-Sadık'a birisi gelerek, komşusunun Cafer b. Muhammed'in Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'den teberrî ettiğini yani uzak durduğunu söylediğini haber vermiş, İmam Cafer bunu kesinlikle reddetmiş ve şöyle demiştir: "Allah senin komşundan uzak dursun! Öyle şey olur mu? Aksine ben, andolsun Allah'a, Ebû Bekir'e olan

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 138, 176; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 56 (hadis no: 31997).

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 227-228, II, 636; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 88 (hadis no: 665), 142 (hadis no: 1205); Tirmizî, *es-Sünen*, V, 662 (hadis no: 3785); Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 220 (hadis no: 4901); Taberanî, *el-Mu'cemül-kebir*, VI, 215 (hadis no: 6047).

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 331; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 114 (hadis no: 921); Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 112 (hadis no: 4558).

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 366.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 372, 382.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 375.

¹³⁰ Hicr 15/47.

yakınlığımla kıyamet gününde Allah'ın beni faydalandıracağını umuyorum"¹³¹

Salim b. Ebû Hafs, İmam Cafer b. Muhammed'e Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında ne düşündüklerini söylemiş, Cafer es-Sadık şöyle cevap vermiştir: "Ey Salim! Ebû Bekir ve Ömer'i sevenleri sen de sev! Onlara düşmanlık besleyenlerden uzak dur! Zira bu ikisi hidayet rehberleridir. Ey Salim! Hiç insan dedesine söver mi? Ebû Bekir benim (anne tarafından) dedemdir, hem de iki kere. Eğer ben Ebû Bekir ve Ömer'i sevmezsem ve onlara düşmanlık besleyenlerden uzak durmazsam kıyamet gününde Resûlullah (s.a.v.)'in şefaatine nail olamam."¹³²

Cafer es-Sadık'ın sık sık dile getirdiği Hz. Ebû Bekir'in kendisinin iki kere dedesi olması şöyledir: Cafer'in anası Ümmü Ferme, Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir'in kızıdır. Bu hanımın anası Esmâ Hanım ise, Abdurrahman b. Ebû Bekir'in kızıdır.¹³³

Hafs b. Gıyas, Cafer es-Sadık b. Muhammed'i şöyle derken işittiğini söylemiştir: "Ben kıyamet gününde Ali'den beklediğim şefaate neyse Ebû Bekir'den beklediğim şefaate de aynıdır."¹³⁴

Yine Cafer es-Sadık şöyle demiştir: "Benim itaat edilmesi zorunlu masum bir imam olduğumu söyleyenden uzağım. Yine ben, Ebû Bekir ve Ömer'den uzak olduğumu söyleyen herkesten kesinlikle uzağım."¹³⁵

Kendisine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sual edildiğinde Cafer es-Sadık şöyle demiştir: "Bana öyle iki adamdan sual ediyorsunuz ki, onlar cennet meyvelerinden yemişlerdir."¹³⁶

Amr b. Kays, Cafer b. Muhammed'in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "Allah, Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî edenlerden, uzak duranlardan uzak dursun."¹³⁷

Hafız Zehebî (748/1347), Cafer es-Sadık'tan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki güzel sözlerin pek çok olduğunu, hatta sayı itibarıyla bu tür sözlerin reddinin mümkün olmadığını, hatta haber değeri açısından tevatüre gelip çatıldığını söylemekte ve Şîa'nın bu konuda kesin yanılığında olduğunu belirtmektedir.¹³⁸

Hz. Ömer bir gün hutbede kadınların mehirlerinin peygamberin hanımlarının mehirlerinden fazla olmaması gerektiğini söyleyerek, aksi takdirde müdahale edeceğini belirtti. Bir kadın "Bu Allah'ın sana değil kadınlara verdiği bir haktır" diyerek "Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın" (Nisa 4/20) ayetini delil getirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer "kadınların hepsi dini Ömer'den daha iyi anlıyor, görüyor musunuz, devlet başkanı hata ediyor ve bir kadın isabetli görüş bildiriyor" diyerek görüşünü geri çekmiştir.¹³⁹

c. Ehl-i Beyt'in Hz. Ömer lehine şahadetleri

İmam Cafer es-Sadık, zamanındaki Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhtarlığın-

¹³¹ Zehebî (748/1347), Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIII, Müessesetü'r-risale, 9. baskı, Beyrut, 1413, VI, 258; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XIV, Daru'l-fikr, Beyrut, 1984, II, 88.

¹³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 258-259.

¹³³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, II, 88.

¹³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 259; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, II, 88.

¹³⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 259.

¹³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 259.

¹³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 260.

¹³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 260.

¹³⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, I, 182.

dan bezmiş olmalı ki bir keresinde şöyle demiştir: "Ebû Bekir ve Ömer'den teberri eden (uzak duran, onları dışlayan) kimselerden Allah da uzak dursun."¹⁴⁰

Cafer es-Sadık'ın yakın arkadaşı Kesir en-Nevvâ', İmam Cafer'e ortalıkta dolaşan laflardan sual ederken Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e nasıl bakmak gerektiğini anlamak istemiş, Cafer es-Sadık: "Sen bu ikisini sev ve onları dost bil, böyle yaparsan benimle birlikte olabilirsin" demiştir.¹⁴¹ Küleyni ve Şeyh Saduk gibi ileri gelen Şîî âlimlerin güvenle rivâyette buldukları adı geçen Kesir en-Nevvâ', İki büyük sahabîyi nasıl ele almak gerektiği hususunda bu kez Zeyd b. Ali'ye sual sorar. İmam Zeyd : "Bu ikisine sahip çık, sev ve dost edin" der. Bunun üzerine Kesir en-Nevvâ': "Peki, Ebû Bekir ve Ömer'e karşı gelip onları dışlayan kimse hakkında ne dersin" diye sorar. Zeyd b. Ali: "Sen de tövbe edip, görüşünden vazgeçene kadar o adamdan uzak dur" diye cevap vermiştir.¹⁴²

Salim b. Ebî Hafsa, Cafer es-Sadık ve babası Muhammed el-Bakır'a, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sual etmiş, her iki imam da: "Ey Salim, sen bu ikisini sev ve dost bil. Ebû Bekir ve Ömer'e düşmanlık edenlerden uzak dur, zira bu iki şahsiyet gerçekte hidayet imamları idiler" şeklinde cevap vermişlerdir. Cafer es-Sadık ilave olarak demiştir ki: "Ey Salim, Ebû Bekir, benim dedemdir, atamdır. İnsan hiç atasına söver mi! Eğer ben Ebû Bekir'i dost ve yakınım olarak bilmezsem ve bu ikisini düşman bilenlerden uzak durmazsam kıyamet gününde Resûlullah (s.a.v.)'ın şefaatine nasıl nail olabilirim?"¹⁴³

Cafer es-Sadık, babası Muhammed Bakır'ın şöyle dediğini anlatmaktadır: "Ömer b. Hattab yıkanıp kefenlendiğinde ve tabutuna konulduğunda Hz. Ali yanına gelip durmuş ve şöyle demiştir: Allah'a andolsun şu an yeryüzünde, Allah'ın ecelini gönderdiği, kefenlenip kibleye çevrilmiş şu adamdan bana daha sevimli kimse yoktur."¹⁴⁴ İbn Ebî Müleyke'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre, Hz. Ömer tabutuna konulduğunda herkes dua ediyor, namaz kılıyordu. İbn Abbas şöyle anlatmaktadır: "Ben de o cemaatin içinde idim. Omzumu tutup sıkıyan bir adam dışında kimseyi fark etmemişim. Dönüp baktım; bu, Ali b. Ebî Talip'ten başkası değildi. Hz. Ömer'e Allah'tan rahmet dileyen Hz. Ali dedi ki: "Ey Ömer, ameli seninki gibi hiç kimseyi bırakmadın bana. Andolsun Allah'a, Allah seni iki arkadaşının (Peygamber (s.a.v.) ve Ebû Bekir'in) yanına koyacağına inanıyorum. Zira ben Resûlullah (s.a.v.)'in 'Ben, Ebû Bekir ve Ömer gittik; Ben, Ebû Bekir ve Ömer girdik; Ben, Ebû Bekir ve Ömer çıktık' dediğini defalarca işittim. Şimdi umuyorum ki, Allah kesinlikle seni bu iki arkadaşınla beraber kılacak."¹⁴⁵

Ebû Cafer Muhammed Bakır, kılıçların süslenmesi hakkında kendisine sorulan bir soruyu cevaplarken: "Yapılabilir, zira Ebû Bekir es-Sıddık süslemiştir" demiş, o adam: "Sen ona sıddık mı dedin" diye taaccüple sual edince Muhammed Bakır aniden ayağa sıçrayıp kibleye dönerek şöyle söylemiştir: "Evet o sıddıktır, evet o sıddıktır, evet o sıddıktır. Kim ona sıddık demezse Allah onun dünyada da, ahirette de hiçbir

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 160.

¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 160.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 160.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 175.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 418.

¹⁴⁵ İbn Mace, *es-Sünen*, I, 37 (hadis no: 98); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 109 (hadis no: 862).

sözünü kabul etmez."¹⁴⁶

Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Hişam b. Abdilmelik'e başkaldırıldığında, askerlerinin bir fitne neticesinde Hz. Ebû Bekir'e ta'n etmelerini istememiş, onun Ebû Bekir'e sıcak baktığını gören askerleri Zeyd'i terk etmişlerdi. Hz. Ebû Bekir'in imamlığını meşrû gören Zeyd'i terk edenler manasında o askerlere *ravâfız* denilmiştir. Buna Zeyd'in "rafaztumûnî" ifadesinin yol açtığı belirtilmektedir.¹⁴⁷ Zeyd b. Ali'nin iki büyük sahabeye büyük hürmet göstermesi çok önemlidir. Hz. Hüseyin'in torunu (Zeynelabidin Ali'nin oğlu) İmam Zeyd, Emevilere karşı kendisiyle birlikte olan taraftarlarını kaybetme pahasına Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında ancak hayırlı sözler söylemiştir. Hz. Ali'nin torunları Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında daima hayırlı ifadeleri dillendirirlerken siyaset arenasında mevki ve makam peşinde koşanlar, hilelerle iç içe olanlar bu iki sahabenin aleyhine olmaktan medet ummuşlardır. İsyan eden Zeyd'in ordusunu bölmek amacıyla o dönemde Emevîlerin işine gelen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer karşıtlığı, taraftar bulabilmek ümidiyle olsa gerek, kısa sürede Ehl-i Beyt adına uydurulmuş bir yalana dönüşmüştür.

d. Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye iltifatları

Hz. Ömer, Şam'a doğru yola çıktığında yerine Hz. Ali'yi bırakmıştır.¹⁴⁸ Hz. Ömer, h. 16. yılda, hangi günü başlangıç kabul ederek yazışma yapılması hususunda sahabenin ileri gelenlerini topladığında Hz. Ali'nin önerisini kabul etmişti. Buna göre takvim başlangıcı Hz. Peygamber'in hicreti olmuştur.¹⁴⁹

Hz. Ömer, Hz. Ali'de bulunan hasletleri takdir etmekte, onda bulunan üç önemli özellikten birinin kendinde olmasını dünyalık hiçbir nimete değişmeyeceğini söylemektedir. Bu üç haslet: Peygamber (s.a.v.)'in kızı Hz. Fatıma ile evli olması, evinin Peygamber (s.a.v.) ile birlikte mescid olması, Hayber'de zafer getiren hücum sancağının Ali'ye verilmesi.¹⁵⁰

Hz. Ömer, Gadîr-i Hum günü Hz. Ali'yi: "Benim ve tüm müminlerin velisi oldun, seni tebrik ederim ey Ali!" diyerek ilk tebrik edenlerden olmuştur.¹⁵¹

Hz. Ömer, Hz. Ali'ye bir soru sorup cevabını aldığı anda çok sevinir, kararı zor olan hususlarda yanında Hz. Ali'nin olmamasından Allah'a sığınır, 'Ebu'l-Hasen'in içinde bulunmadığı bir topluluktan Allah beni korusun', derdi.¹⁵² Hatta bir rivâyette Hz. Ömer: "Allah, beni senden sonraya bırakmasın, ey Ali!" demiştir.¹⁵³

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 240, 419.

¹⁴⁷ Eş'arî (324/936), Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslamiyyin ve'l-İtilâf'ül-musallîn*, Daru İhyai't-türâsî'l-arabî, (thk: Hellmut Ritter), 3. Baskı, Beyrut, trs., s. 65; Bağdâdî (429/1037), Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-firak*, Daru'l-âfâkî'l-cedîde, Beyrut, 1977, s. 25; Râzî (606/1210), Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *İtikâdâtü firak'ül-müslimine ve'l-müşrikin*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1402, s. 52.

¹⁴⁸ Taberî, *et-Tarih*, II, 449.

¹⁴⁹ Taberî, *et-Tarih*, II, 476, 569.

¹⁵⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 342.

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 610; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, IV, 281; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI, 372 (hadis no: 32118).

¹⁵² Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, IV, 356.

¹⁵³ Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, IV, 356. Esasen Hz. Ömer'in bu tür iltifatları sadece Hz. Ali'ye değildir. Meselâ, bir başka meselede Muaz b. Cebel için de "Muaz olmasa, Ömer mahvolurdu" demiştir. Olay şöyledir: Birisi iki sene kadar uzaklarda bulunup Medine'ye gelmedi. Döndüğünde karısı hamileydi. Durumu Hz. Ömer'e şikâyet etti, o da recmedilmesine hüküm verdi. Muaz, kadın için bu durumun doğru olsa bile karındaki çocuk için doğru olmayacağını söyledi. Hz. Ömer de doğuruncaya kadar kadını gözaltında tuttu. Kadın

SONUÇ

Hız. Ömer'in destansı Müslüman oluşu, isimlerini zikretmeye gerek kalmayacak derecede hemen hemen bütün siyer kitaplarında büyük bir coşkuyla anlatılır. Onun Müslüman oluşu anlatılırken Hız. Peygamber'in, Ömer b. Hattab ile İslamî hizmetin desteklenmesi için Allah'a dua ettiği rivâyetlerde anlatılmaktadır.¹⁵⁴ Hız. Ömer'in de, Hız. Ali'nin de faziletlerini sıralamak bu makalenin konusu değildi. Her ikisinin yeri çok yücelerdir.

Bununla birlikte tarihte vuku bulan bazı hadiselere bakarak aşırı yorumda bulunan Şîa nazarında din, sanki, seven ve sevmeyenleriyle, inanan ve inanmayanlarıyla Hız. Ali etrafında yeniden kurulmuştur. Muhammed (as) zamanında olup bitenlerin, bu bereketli zamanda Hız. Ali ve birkaç sahabî dışında diğer müslümanların iman ve fedakârlıklarının hiçbir önem ve ehemmiyeti olmadığı görülmektedir. Resûlullah'ın arkadaşlarıyla yaşadığı güzelliklerden hiç biri değer ve önem arz etmemektedir. İslam, bütünüyle Hız. Ali ile yeniden başlatılmakta; inanan-inanmayan, ameli salih-ameli bozuk, Allah'ı ve peygamberi seven-sevmeyen ancak Hız. Ali'ye bağlı olup olmamakla yeniden şekillendirilmiştir. Bunun gerçekçi olmadığı açıktır. Bizzat Hız. Ali ve soyundan gelenlerin hüsnü şehadetleri bunu ispatlamaktadır.

Hız. Ömer'in sert ve ani hareketle karar veren bir yapısı vardı. Gönlnü verdiği kimse için varını yoğunu verirdi. Onun dürüstlüğünden asla şüphe edilmezdi. O kadar sert bir kişiliği vardı ki, Hız. Peygamber'in yanında bile hoş görülen münasebetsizlikler onun yanında yapılamazdı. Hız. Peygamber'in vefatından sonra müslümanları büyük bir deha ile yönetmişti.¹⁵⁵ Hız. Ömer'in bu karakterini, onu İslam'ın dışına itecek kadar aşırı yorumların içine çekmek ve içinde küfür gizli ama zahiri müslüman biri olarak takdim etmek sağduyunun ve insafın ürünü değildir. Hepsini İslam'a güzel hizmetler etmişlerdir. Aralarında olan insanî tatsızlıklar, insan olan herkesin başına gelecek türdendir. Peygamber dışında başka peygamber yoktu ki, aralarındaki ihtilafta birisi mutlak doğru olmuş olsun. Bu noktada Hız. Ali'nin peygamber makamına oturtularak imametini tanımayanların küfrünün ilan edilmesi son derece yanlıştır.

Hız. Ali'nin Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer döneminde kıyam etmeden durmasını takıyye olarak açıklamak doğru değildir. Eğer Hız. Ali dini apaçık açıklamak durumunda ise gizlemesi caiz olmaz. Hız. Ali'nin korkması da caiz değildir. Zira o aciz, hain, gizli kapaklı işler çeviren, cahil biri değildir.¹⁵⁶ Gerçek şu ki Hız. Ali, kendisi hakkında ifrat ve tefrite düşenlerin olduğu bir kişidir. Nitekim Hız. Peygamber, Hız. Ali'yi ifrat derecesinde yücelten ile onu sevmeyen iki zümrenin helak olacağını bildirmiştir.¹⁵⁷

→ →

iki dişi de çıkmış olarak çocuğunu doğurdu. Adam, bu benim çocuğum diyerek olayı sahiplendi. Hız. Ömer, "kadınlar, Muaz gibisini doğuramaz; Muaz olmasa Ömer mahvolmuştu" demiştir. (Bkz. Darakutnî (385/995), Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, I-iV, Daru'l-marife, Beyrut, 1386, III, 322; Abdurrezzak (211/826), *el-Musannef*, I-XI, el-Mektebül-İslamî, Beyrut, 1403, VII, 354; Beyhekî, *es-Sünen*, V, 543). Bundan, bir devlet başkanının yargıda isabetli düşüncelere sahip kişileri yanında görmeyen mutluluğu ifadelerini anlamak zor değildir. Ama Şîa bu tür ifadeleri Ömer aleyhtarlığına dönüştürerek menfaat ummaya çalışmıştır.

¹⁵⁴ İbn İshak, *es-Siyer*, s. 162; İbn Hibbân, *es-Sahih*, XV, 306; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 89; Beyhekî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 370; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 456.

¹⁵⁵ Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni*, I-iV, Terc: Heyet, İstanbul, 1995, I, 109.

¹⁵⁶ Malatî (377/987), Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*, el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li't-türas, Kahire, 1977, s. 31.

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 160; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, V, 6; XX, 40.

Hız. Ömer, Hz. Ali'nin kızıyla evlenmiş; Hz. Ali, Hz. Ömer'in arkasında yıllarca namaz kılmış, onun istişare meclislerinin vazgeçilmez yardımcısı olmuş; ağızlarını açtıklarında birbirlerine hayırlı sözler söylemişler; birlikte cihad etmişler ve müslümanların en sevdiği kişilerin başında yer almışlardır.

Hız. Ömer ve onu sevenler, Hz. Ali'yi gerçekten çok sevmişlerdir, sevmektedirler. Hz. Ali ve soyu da Hz. Ömer'i gerçekten sevmiştir. Şii kaynaklarda geçen rivâyetler doğruyu yansıtmamakta, oldukça tarafgir davranmaktadır.

Hız. Ali'nin yolundan gittiğini söyleyen Şii müslümanların Hz. Ömer'in gerçek yüzünü tanıdıklarında ne kadar çok sevecekleri aşikârdır. Onlar da Hz. Ömer'i sevdiklerinde tarih boyunca sürdürülen mezmum köklü ihtilaf, yerini fer'î meselelerdeki memduh rahmet ihtilafına bırakacaktır. Bu sevginin varlığı, imametin dinin ve imanın aslı değil, mezhebin esası olarak görülmesine bağlıdır.¹⁵⁸ Bu meselenin de eleştirel bir tarzda yeniden ele alınması ve Ayetullah Fadlallah'ın başını çektiği, imametin mezhebin esası olduğu yönündeki görüşün değerlendirilmesi gerekmektedir. Müslümanların birbirini sevmesi akidenin ortak paydasında gerçekleşecektir. Kur'an'ın bize öğrettiği şey, aynı mezhebe bağlı olanların değil, tüm müminlerin kardeş olduğudur.

¹⁵⁸ Bu konuda adı geçen makalemize bakmanın yararlı olacağı inancını taşıyoruz.

EHL-İ SÜNNETE GÖRE EHL-İ BEYT'İN KONUMU -SEKALEYN HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME-

Adil YAVUZ*

POSITION OF AHL AL-BAYT ACCORDING TO AHL AL-SUNNAH A CRITIQUE OF THE HADITH OF THAĀLAIN

This hadith being known as the hadith of thaqalain, is one of the narrations, which are employed by the Shia to support their doctrine. However, this account occurs in the Sunnite canonical books of hadith. In this article, we examined its authenticity as well as the meaning of this hadith. In addition, we evaluated what is the loyalty to the Ahl al-bayt of the Prophet along with the Qur'an. Narrations of Thaḳalain hadith narrate to us two different traditions of the Prophet (Peace be upon Him). He said that "O People! I am leaving a thing among you that if you hold on to, you never go astray; the book of Allah" during his pilgrimage at Arafat Hill. In some narrations, and he added that "and my sunnah". He said that "I have left two precious thing (thaqalain) among you. One of which is greater than the other. The book of Allah and my Ahl al-Bayt. So watch out how you treat them after me", during the course of his return journey from Mecca to Madinah at Ghadir Khumm. In other words, he asked people to know their honor and rights and to respect them. Nevertheless, in some narrations, "they will never separate until they return to me by the side of the Pool (the Kawsar)" is a fabricated narration.

GİRİŞ

Sekaleyn hadisi, Ehl-i sünnet ve Şia kaynaklarında yer alan, Şia tarafından kendi düşünce ve anlayışları için temel olarak gösterilen rivayetlerden biridir. Bu yönüyle hadisin sened ve metin açısından değerlendirilmesi ve anlaşılması önemli bir problem olarak gündeme gelmiştir. Genellikle "*Size iki önemli şey (sekaleyni) bırakıyorum, onlara sıkı sarıldığınız sürece asla sapmazsınız. Onlar, Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'imdir*" şeklinde özetlenebilecek bir muhtevaya sahip olan *sekaleyn* hadisi, bulunduğu kaynaklarda birbirinden farklı lafızlarla yer almaktadır.

Şiî literatürde son derece önemli bir yer işgal eden bu hadisin esas dikkat çeken yönü, Ehl-i sünnet literatürünün temel kaynaklarında da yer almasıdır. Çünkü o, Şiîlere göre zaten mütevatir olarak kabul edilmekte¹ ve kendi ideolojilerini destekleyen

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ayavuz@selcuk.edu.tr.

¹ Abdülhüseyin en-Necefî, bu hadisi sahabeden 110, tabiundan 84, sonraki hadisçilerden 360 kişinin rivayet ettiğini söyleyip isimlerini saymıştır. Bkz. en-Necefî, Abdülhüseyin Ahmed, *el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*, Beyrut 1977, I, 14-151. Benzer bir görüş için bkz. Meylânî, Seyyid Ali Hüseyinî, *Hadîsü's-sekaleyn revatüruhu ve fihuhu kemâ fi kütübî's-sünne, nakd limâ ke'tebahu'd-dukâtür es-Sâllûs*, s. 41-52. İnternetteki (<http://www.rafed.net/books/ aqaed/ thaqalain/>) adresinden indirilmiştir. 12/12/2004.

bir rivayet olarak kullanılmaktadır.² Bu bağlamda, hadisin Şiî kaynaklardan çok, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki durumunun incelenmesi önem arz etmektedir. Acaba bu hadis gerçekten mütevatir midir?³ Mütevatir olduğunun kabul edilmesi halinde, hadis usulü açısından tenkit dışı tutulup, muhtevasının üzerinde yoğunlaşarak gereğinin yapılması gerekecektir.⁴ Şayet hadisin tarikleri tevatür seviyesinde değilse, hadisin senet tenkidi açısından durumu nedir? Eğer sahîh kabul edilecek olursa muhtevasında anlatılmak istenen nedir? Bu rivayetlerde Ehl-i beyt (Âl-i Beyt ya da İtrat) tanımlanmış mıdır? Hadisin değişik rivayetlerinde yer alan ifadelerden, Ehl-i beyt'in gerçekten Kur'an gibi ümmetin sapıtmasını sağlayacak bir hidayet rehberi olduğu anlaşılabilir mi? Makalede bu ve benzeri sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır.

Daha önce kaleme alınan çalışmalarda, *sekaleyn* hadisi ile ilgili rivayetler incelenmek suretiyle bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Ancak yapılan incelemelerde dikkatten kaçan bazı yönlerin⁵ olduğu görülmektedir. Çalışmada bu hususlara da işaret edilecektir.

Burada hadisin Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetleri esas alınarak bir değerlendirme yapılacaktır. Şia, hadisi mütevatir olarak kabul edip, kendi siyasi anlayışına dayanak olarak gösterdiğinden, onların bu hadis ile ilgili rivayetleri üzerinde durulmayacaktır. Hadisin bazı rivayetlerinde, Hz. Peygamberin bıraktığı emanet olarak sadece "Allah'ın kitabı" veya "Allah'ın kitabı ile Peygamberin sünneti" ibareleri geçmektedir. Konumuzla ilgisi dolayısıyla, onlar da aktarılıp değerlendirilecektir.

² Şia, *sekaleyn* hadisini kendi imamet düşüncelerinin önemli dayanaklarından biri olarak değerlendirir. Şiaya göre, imamet meselesi, itikadi bir meseledir ve usulü'd-dîn'in esaslarındandır. Bkz. Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envârî'l-câmia li dürrarî'l-ahbârî'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut 1983, XXXVII, 190-191; Meylânî, age. s. 6. Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi" adlı makalesinde şu bilgiyi vermektedir: "Şiî müelliflerden Muhammed Takiy el-Hâkim, bu hadisi Şia'nın büyük delillerinden biri olarak görmekte ve üzerinde uzun tahliller yapmaktadır. Ona ve diğer bazı şîî müelliflere göre, bu hadis mütevatirdir. Çünkü Ehl-i sünnet'ten 39, Şia'dan ise 82 tariki vardır." Bkz. Sofuoğlu, Cemal, "Gadir-i Hum Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c: XXVI, Ankara 1983, s. 469. Şia'nın Gadir

u Hum'daki *sekaleyn* rivayetine verdiği önem ve o günü kendilerine bayram edinmeleri konusunda bkz. Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîru Hum Olayı*, İstanbul 1996, s. 38-42.

³ İbn Hacer Heytemî, bu hadisin 20'den fazla sahabeden rivayet edildiğini söylemektedir. Bkz. Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savâiku'l-muhrika fi'r-redd ala ehli'l-bida' ve'z-zendeka*, İstanbul 1986, s. 150.

⁴ Mütevatir hadislerin ilim veya zan ifade etmesi ve hükmü konusu çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Bu konuda bilgi için bkz. İmam Şâfiî, *er-Risâle*, thk. A. M. Şakir, byy, ts, 357-359; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Beyrut, 1988, s.16-18; Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, thk. M.Z. Abdilber, Katar, 1984, s.423; İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-hadîs*, Dımaşk, 1986; 267-269; Alâuddin el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I-iV, Beyrut, 1997, II,533; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl*, Beyrut, 1992, s. 90; Koçkuzu, A. Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988, s.69-75; Saklan, Bilal, *Mütevatir Hadisler ve Meseleleri*, (basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul 1986, s. 24-36.

⁵ Hikmet Zeyveli, *sekaleyn* hadisi ile ilgili rivayetleri, senedleri hakkında tafsilatlı bir değerlendirme yapmaksızın daha çok muhtevalarından hareketle inceleyerek, ümmetin sadece Kur'an'a uymasının vasiyet edildiği sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Zeyveli, Hikmet, *Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler*, İstanbul 2003, s. 19-24. Bünyamin Erul, *sekaleyn* hadisini inceleyerek rivayetler arasında tearuz olduğu ve mezhep taasubuyla hadise idrac yapılmış olabileceği ihtimalinden bahsetmiştir. Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, s. 26-32. Benzer bir şüphenin daha önce C. Snouck Hurgronje (m.1936) tarafından dile getirildiğini, Hatiboğlu haber vermektedir. Bkz. Hatiboğlu, M. Said, "Bandaki Hadis Çalışmaları Üzerine", İslami Araştırmalar, c: VI, sy: 2, Ankara 1992, s. 110. Adem Dölek ise, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", Marife, yıl: IV, sy: 3, Konya 2004, s. 149-173 adlı makalesinde hadisin rivayetlerini incelemiştir. Ancak bu yazıda, ravilerle ilgili tespitler dikkate alınarak muhtevası farklı olan rivayetler arasında tercih veya telif yoluna gidilmemiştir.

Otuza yakın rivayetin incelendiği bu çalışmada, makalenin sayfa sayısını makul seviyede tutabilmek için senedler tercüme edilmeyerek ravi isimleri art arda sıralanmıştır. Anlamları aynı veya birbirine yakın olan rivayetlerin tercümeleme tekrarı edilmeden senedi kaydedilip sonra bu benzerliğe işaret edilmiştir. Ayrıca yeri geldikçe, rivayetlerde göz önüne alınması gereken farklılıklara dikkat çekilmiştir. Hadisler incelenirken sahabe rivahilerine göre gruplandırılarak tetkik edilmiştir.

I- RİVAYETLER VE SENED DEĞERLENDİRMESİ

ZEYD B. ERKAM RİVAYETLERİ

a. Müslim Rivayeti I

Züheyr b. Harb (234/848)⁶ ve Şücâ' b. Mahled (235/849)⁷ birlikte İsmail b. İbrahim İbn Uleyye (193/809)⁸ -Ebu Hayyân (145/762)⁹ -Yezid b. Hayyân senediyle aktarıldığına göre, Yezid b. Hayyân¹⁰ şöyle demiştir: Ben, Husayn b. Sebra ve Ömer b. Müslim (birlikte), Zeyd b. Erkam (68)¹¹ın yanına gittik. Biz onun yanına oturunca, Husayn şöyle dedi: Zeyd! Birçok hayra nail oldun. Rasulullah (sav)'i gördün, onun hadislerini dinledin. Onunla birlikte savaşlara iştirak ettin, arkasında namaz kıldın. Birçok hayra nail oldun. Ey Zeyd! Rasulullah (sav)'den işittiğin hadislerden bize rivayet et. (Bunun üzerine Zeyd) şöyle dedi:

-Ey Kardeşimin oğlu! Vallahi yaşım ilerledi, devrim geçti. Rasulullah (sav)'den dinleyip anladıklarımın bir kısmını unuttum. Rivayet edebildiklerimi kabul edin. Rivayet edemediklerimden dolayı da beni sorumlu tutmayın. Sonra sözüne devam ederek şöyle dedi: Bir gün Rasulullah (sav), Mekke ile Medine arasında bulunan Hum¹²

⁶ Züheyr b. Harb. İbn Hibbân, onu *mutkin ve zabıt* olarak değerlendirir. Nesâî, onun için *sika* ve *me'mûn* demiştir. Onun hadis aldığı kimseler arasında, İbn Uleyye bulunmaktadır. Bkz. İbn Hibbân, Muhammed, *Kitabü's-sikât*, Haydarabad 1973, VIII, 256-257; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâyetün fî'l-kütübî'sitte*, thk. İzzet Ali İd, Musa Muhammed Ali, Kahire 1972, I, 326; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü'r-Tehzîb*, thk. Ömer Selâmî, Ali b. Mes'ud, Beyrut 1996, II, 206-207.

⁷ Şücâ' b. Mahled. Zehebî, onun hakkında *hucet* değerlendirmesini nakletmektedir. İbn Hacer, onu Ebu Zür'a ve Ahmed b. Hanbel'in *sika* olarak değerlendirdiğini söylemektedir. İbn Hibbân, age. VIII, 313; Zehebî, *Kâşif*, II, 5; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 478.

⁸ İbn Uleyye, İsmail b. İbrahim b. Miksem el-Esedî el-Basrî (194/810). Yahya b. Maîn, onu *sika* ve *me'mûn* olarak değerlendirmiştir. Ebu Davud ise, İsmail b. Uleyye'den başka rivayetinde yanılmayan hiçbir muhaddis yoktur, demiştir. Ebu Hayseme Züheyr b. Harb'in ondan rivayeti bulunmaktadır. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 118-119; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 235-237.

⁹ Ebu Hayyân Yahya b. Saîd et-Teymî, Yezid b. Hayyân'dan rivayet aktarmış, ondan rivayet alanlar arasında İsmail b. Uleyye de bulunmaktadır. Yahya b. Maîn onu *sika* olarak değerlendirmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VII, 592; Mizzî, Cemalüddin Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992, XXXI, 323-325; Zehebî, *Kâşif*, III, 256.

¹⁰ Yezid b. Hayyân'ın hadis aldığı kimseler arasında Zeyd b. Erkam bulunmaktadır. Onan rivayette bulunanlar arasında kardeşinin oğlu Ebu Hayyân et-Teymî vardır. Nesâî, onu *sika* olarak değerlendirmiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 536; Mizzî, age. XXXII, 112; Zehebî, *Kâşif*, III, 276.

¹¹ Zeyd b. Erkam, *Sıffîn'de Hz. Ali ile beraber olmuştur. Onun yakın arkadaşlarındandı. Kûfe'ye yerleşti. H. 68 yılında orada vefat etti. Bkz. İbn Abdilberr, Yusuf, el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. el-Bicâvî, Kahire 1960, II, 535-536; İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire 1970, II, 276; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Kahire 1328, I, 560.

¹² Gadîru Hum, Kilâb b. Mürre oğullarına ait bir kuyunun adıdır. Mekke ile Medine arasında Cuhfe mintikasıdır. Cuhfe'ye üç mil mesafededir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut byy. II, 389; Endelüsî, Abdullah b. Abdulazîz, *Mu'cemu ma'sta'cem min esmâ'l-bilâd ve'l-mevâdi*, thk. Mustafa es-

denilen suyun olduğu yerde bize konuşma yapmak üzere ayağa kalkıp Allah'a hamd ve senada bulunarak nasihat etti ve (bazı şeyleri) hatırlattı, sonra da şöyle buyurdu:

“Ey insanlar! Dikkat ediniz. Ben de bir beşerim. Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de icabet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ben size sekaleyni bırakıyorum. Bunlardan ilki Allah'ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Allah'ın kitabını alın (önem verin) ve ona sımsıkı sarılın.” (Bu minval üzere insanları Allah'ın kitabına teşvik edip ona yönlendirdi.) Sonra da sözüne devam ederek şöyle buyurdu: (Bunların ikincisi ise) "Ehl-i beyt'imdir. Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum, Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum, Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum, Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum."

Bunun üzerine Husayn, ona "Ey Zeyd! Peygamberin Ehl-i beyt'i kimdir? Onun hanımları da onun Ehl-i beyt'inden değil mi? dedi. Zeyd de, hanımları da Ehl-i beyt'indedir, ancak onun esas Ehl-i beyt'i, kendisinden sonra, kendilerine sadaka haram kılınanlardır" dedi. Husayn, "onlar kimlerdir?" diye sordu. Zeyd: "onlar; Ali'nin âli, Ca'fer'in âli, ve Abbâs'ın âli'dir" dedi. Husayn, "Bunların hepsi (sadaka almaları) kendilerine haram kılınanlar mıdır?" diye sordu. Zeyd de "evet" dedi.¹³ İbn Kesîr de hadisin söylendiği Gadîru Hum olayını, Zeyd b. Erkam'dan rivayet edilen hadisi esas alarak nakleder.¹⁴ Bu hadisin senedi muttasıl ve ravileri sikadır. Ancak sonunda yer alan, Ehl-i beyt'in kimler olduğu ile ilgili olarak söylenenler, Zeydin kendi kanaatini aksettirmektedir. Bu kısmın, Nebî (sav)'e ait (merfu) bir haber olmadığına dikkat edilmeli ve ona göre değerlendirilmelidir.

b. Müslim Rivayeti II

Yukarıdaki Züheyr rivayetinin benzeri olduğuna işaretle tahrir eden Müslim, bu rivayetin sadece senedini vermektedir. Rivayetin senedi şöyledir. Muhammed b. Bekkâr b. Rayyan (238/852)¹⁵-Hassân b. İbrahim (186/802)¹⁶-Saîd b. Mesrûk (127/745)¹⁷-Yezîd b. Hayyân-Zeyd b. Erkam-Nebî (sav). Yine bu isnadla kaydedilen bir rivayet ise şu şekilde nakledilmektedir: Yezid b. Hayyân şöyle demiştir: "Zeyd'in yanına girdik ve ona şöyle dedik: Birçok hayra nail oldun. Rasulullah (sav)'i gördün. Arkasında namaz kıldın" diyerek, Ebu Hayyân hadisinin benzerini rivayet etti. Bu hadisin metnine göre Peygamber (sav) şöyle demiştir: "*Dikkat ediniz! Size sekaleyni*

→ →

Saka, Beyrut 1983, II, 368, 510.

¹³ Müslim, b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuad Abdulbakî, Kahire 1991, Fedâilu's-sahabe, 36 (2408), (IV, 1873).

¹⁴ Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, V, 208-209.

¹⁵ Muhammed b. Bekkâr b. Rayyân el-Bağdadî'yi, İbn Şahin sika ravilerle ilgili eserinde kaydetmiştir. Onun hadis aldığı kimseler arasında Hassân b. İbrahim de yer almaktadır. Darakutni, onu sika olarak değerlendirmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 88; İbn Şahin, Ömer b. Ahmed, *Tarihu esmai's-sikât mimmen nukile anhumu'l-ilm*, thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acı, Beyrut 1986, s. 283; Zehebî, *Kâşif*, III, 24; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 46-47.

¹⁶ Hassân b. İbrahim b. Abdullah el-Kirmânî'nin rivayet aldığı kimseler arasında Saîd b. Mesrûk bulunmaktadır. Ebu Zür'a onun için *la be'se bih* demiş, Nesâî ise *leyse bil-kaviyy* değerlendirmesini yapmıştır. İbn Hacer, sadûktur demiş ve bazı rivayetlerinde hata ettiğini söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 224; İbn Adiy el-Cürcânî, Abdullah, *el-Kâmil fi duafâir-ricâl*, Beyrut 1997, III, 253-261; Zehebî, *Kâşif*, I, 215; a. mlf., *el-Muğni fi'd-duafâ*, thk. Ebu'z-Zehrâ Hâzım, Beyrut 1997, I, 243; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 530-531; a. mlf., *Lisân*, Beyrut 1971, VII, 195.

¹⁷ Saîd b. Mesrûk el-Kûfî. Rivayet aktardığı kimseler arasında Yezîd b. Hayyân bulunmaktadır. İbn Maîn, Ebu Hâtim, İclî ve Nesâî, onu sika olarak değerlendirmişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 371; Zehebî, *Kâşif*, I, 372; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 338-339.

bırakıyorum. Onların ilki, Allah Azze ve Celle'nin kitabıdır ki o Allah'ın ipi (gibi)dir. Kim ona tabi olursa hidayet üzere olur. Kim de onu terk ederse dalalet üzere olur." Bu rivayette (Yezid b. Hayyân) şöyle demektedir: "Biz, (Zeyd'e) 'Onun Ehl-i beyt'i kimdir? Hanımları mıdır' dedik. Zeyd: 'Hayır, Allah'a yemin olsun ki, kadın, (evlendiği) erkeklerle bir süre beraber olur, sonra erkek onu boşar, o da ailesine ve kavmine döner. Peygamber'in Ehl-i beyt'i nesebi ve sadaka almaları kendilerine haram olan yakınlarıdır' dedi."¹⁸

c. Müslim Rivayeti III

Müslim, hem Ebu Bekr b. Ebî Şeybe (235/849)¹⁹-Muhammed b. Fudayl (194/810)²⁰ hem de İshak b. İbrahim (238/852)²¹-Cerîr (188/804)²² tarikiyle Ebu Hayyân'da birleşen bir senedle bu hadisi tahrir etmektedir. Müslim, bu rivayetin, İsmail b. İbrahim b. Uleyye hadisinin benzeri olduğuna işaret eder. Cerîr rivayetiyle aktarılan metinde, farklı olarak şöyle denildiğini belirtir: "...Allah'ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Kim ona sıkı sarılıp iyi bir şekilde bağlanırsa, hidayet üzere olur. Kim de, ona uymada hata ederse, sapıtır."²³

d-Tirmizî Rivayeti

(Ali b. Münzir el-Kûfî (256/870)²⁴-Muhammed b. Fudayl-A'meş (148/765)²⁵-Atıyye (111/729)²⁶ -Ebu Saîd (74/693)²⁷-(Rasulullah sav). (Hadisin bir diğer senedi ise

¹⁸ Müslim, Fedâilu's-sahabe, 37, (IV, 1874).

¹⁹ Ebu Bekr b. Ebî Şeybe. Esas adı, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeybe'dir bkz. İbn Hacer, age, VI, 293. Onun hadis naklettiği kimseler arasında Muhammed b. Fudayl bulunmaktadır. İclî ve Ebu Hâtim onun için sika demişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age, VIII, 358; Zehebî, *Kâşif*, II, 124; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 239-240.

²⁰ Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî el- Kûfî. İbn Şahin, onu *sika* ravilerle ilgili eserinde zikretmiştir. Zehebî onun *sika* ve *şîi* olduğunu belirtmiştir. Onun hadis rivayet ettiği kimseler arasında A'meş ve Ebu Hayyân et-Teymî de yer almaktadır. Onun hakkında İbn Maîn, sika, Ebu Zür'a *sadûk*, Nesâî ise *la be'se bih* demiştir. İbn Sa'd, bazı alimlerin onun rivayetiyle ihticac etmediğini ve gulât-ı şîa'dan olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Şahin age. s. 291; Zehebî, *Kâşif*, III, 89; a. mlf., *Muğni*, II, 362; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 241-242; a. mlf., *Lisân*, VII, 372.

²¹ İshak b. İbrahim b. Mahled el-Hanzalî. İbn Râhuye olarak tanınır. Onun rivayette buldukları arasında Cerîr bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel onun için Irak'ta onun benzerini bilmiyorum, buralardan Horasan'a onun gibi (alim) gitmedi demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age, VIII, 115-116; Zehebî, *Kâşif*, I, 106; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 200-201.

²² Cerîr b. Abdulhamîd ed-Dabbî. Kûfe'de yetişti sonra Rey şehrine yerleşti. Ebu Hayyân et-Teymî'den rivayette bulunmuştur. Onun rivayette bulunanlar arasında İshak b. Râhuye (b. İbrahim) bulunmaktadır. Nesâî onun için sika, İbn Huraş *sadûk*, Ebu'l-Kasım Lâlikâî, sikalıği üzerinde icma edildiğini söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age, VI, 145; Zehebî, *Kâşif*, I, 182; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 427-428.

²³ Müslim, Fedâilu's-sahabe, 36, (IV, 1874).

²⁴ Ali b. Münzir b. Zeyd et-Tarikî el-Kûfî. Nesâî, onun *sika* ve *mutaasıp bir bir şîi olduğunu* söylemiştir. Darakutni el-Kûfî hakkında *la be'se bih* demiş, Mesleme b. Kasım ise onun *şîi olduğunu* söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age, VIII, 474; Zehebî, *Kâşif*, II, 296; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 231-232.

²⁵ A'meş, Süleyman b. Mihran el-Kûfî. Enes'ten rivayetleri varsa da ondan hadis dinlediği sabit değildir. Yahya b. Maîn onun *sika* olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-cerh ve'r-ia'dil*, Beyrut 1952, IV, 146-147; İbn Hibbân, age, IV, 302; Zehebî, *Kâşif*, I, 401; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 422-424.

²⁶ Atıyye b. Sa'd b. Cünade el-Avfî el-Kûfî. Ebu Saîd, Zeyd b. Erkam gibi sahabilerden hadis rivayet etmiştir. Onun da, A'meş hadis nakletmiştir. Onun hakkında İbn Maîn, *sâlih*, Ebu Zür'a *leyyin*, Ebu Hâtim ve Nesâî *zayıf* değerlendirmesi yapmışlardır. *Onun Kûfe Şiîleri arasında sayıldığı nakledilmiştir.* Atıyye'nin önceleri Ebu Saîd el-Hudri'den hadis rivayet ettiğini, o vefat edince, Kelbî ile oturup kalktığını ve ondan aldığı rivayetleri naklederken, Kelbî'ye Ebu Saîd künyesi takarak hadisleri naklettiği ve sanki Ebu Saîd el-Hudri'den naklediyormuş itibai uyandırdığı (*redlis yapıtı*) söylenmiştir. Es-Sâci, *huccet olmadığını ve Hz.*

şöyledir:) A'meş-Habib b. Ebî Sabit (119/737)²⁸-Zeyd b. Erkam) tarikiyle aktarılan rivayete göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben size (iki şey) bırakıyorum. Ona sıkı sarılırsanız, benden sonra asla sapıtmazsınız. Onlardan biri diğerinden daha büyüktür (ki o), semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip (gibi) olan Allah'ın kitabıdır. (Diğeri de) ıtratım (Ehl-i beyt'im)dir. Onlar, Kevser Havz'ında bana kavuşuncaya kadar birbirlerinden asla ayrılmayacaklardır. Bu ikisi hakkında beni nasıl izleyeceğinize dikkat ediniz."²⁹ Tirmizî, bu hadisi-hasen garîb olarak değerlendirmiştir. Ancak bu rivayette geçen "Onlar, Kevser Havz'ında bana kavuşuncaya kadar birbirlerinden asla ayrılmayacaklardır" ziyadesi, diğer sahîh rivayetlere nispetle şâzdir. Senedinde, Ali b. Münzir, Atıyye ve A'meş gibi şîh olduğu belirtilen ve cerh edilen ravilerin olması da dikkat çekmektedir. Diğer sahîh rivayetlere nispetle şâz olan bu ziyadenin, şîh düşünceye sağlayacağı destek, rivayetteki bu ziyadenin kabulünü imkansız hale getirmektedir. İbn Teymiye, bu hadisin, Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda, onu zayıf olarak değerlendirdiğini kaydetmektedir.³⁰

e- Müsned Rivayeti I

Müsned'den nakledeceğimiz hadislerin senedlerinin başında yer alan Ahmed b. Hanbel ve oğlu Abdullah sika ravilerdir.³¹

(İsmâil b. İbrahîm (193/809)³²-Ebu Hayyân et-Teymî-Yezîd b. Hayyân-Zeyd b. Erkâm)

Bu isnadla Müsned'de nakledilen rivayet,³³ Müslim, Fedâilu's-sahabe, 36 (2408), IV, 1873) de kaydedilmiş olan rivayetle mana açısından aynıdır. Ancak bu hadisin sonunda ilave bazı bilgiler verilmiştir. Sadece onları aktarmak istiyoruz.

Yezîd b. Hayyân, Zeyd b. Erkam'ın bu görüşmelerinde (şunları da) anlattığını ilave etmektedir. Zeyd b. Erkam şöyle dedi: "Ubeydullah b. Ziyad bana haber gönderdi, ben de yanına gittim.³⁴ O, bana "senin rivayet edip aktardığın, bizim de Allah'ın kitabında bulamadığımız bu hadisler neyin nesidir? Peygamberin Cennette bir havuzu olduğunu naklediyormuşsun" dedi. Zeyd, "biz onu Rasulullah'tan naklettik ve onu bize va'd etti" dedi. Ubeydullah, "yalan söylüyorsun, sen sadece ne söylediğini

→ →

Alî'yi tüm sahabeden üstün gördüğünü nakletmiştir. Zehebî zayıf olduğu konusunda icma edildiğini söylemiştir. Bkz. İbn Adiy, age, VII, 84; Mizzî, age, XX, 145-146; Zehebî, *Kâşif*, II, 269; a. mlf., *Muğni*, II, 62; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 138-139.

²⁷ Burada, Atıyye'nin Kelbi'yi Ebu Saîd diye künyeleyerek (tedlis yaparak) rivayet etme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁸ Habîb b. Ebî Sabit el-Esedî el-Kûfî. Enes b. Malik ve Zeyd b. Erkam gibi meşhur sahabilerden hadis rivayet etmiştir. Ondan hadis nakledenler arasında A'meş, bulunmaktadır. İbn Maîn ve Nesâî *sika* olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age, IV, 137; Zehebî, *Kâşif*, I, 201; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 490-491.

²⁹ Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrut 1994, Menâkıb, 31 (3813), V, 434.

³⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Kahire 1989, VII, 394.

³¹ Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 68; II, 71; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 113-115; III, 90-91.

³² İsmâil b. İbrahîm b. Uleyye. Onun hakkında Zehebî, *imam hucet* değerlendirmesini yapmıştır. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 118-119.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, IV, 366-367.

³⁴ Dölek makalesinde (s. 159) rivayetin bu kısmını " Abdullah b. Ziyâd dedi ki, Zeyd'e vardım." şeklinde tercüme etmiştir. Hâlbuki "Ubeydullah b. Ziyad bana haber gönderdi, ben de yanına gittim." şeklinde tercümesi daha uygun görünmektedir. Metnin ilgili bölümü şu şekildedir: (... فقال بعث الي عبيد الله بن زياد فاتته...)

bilmeyen bir ihtiyarsın" dedi. Bunun üzerine Zeyd, "ben şunu Rasulullah'tan kulağımla işittim ve iyi de anladım ki, o 'Kim bile bile benim üzerimden yalan uydurursa, Cehennemdeki yerine hazırlansın' buyurmuştur; ben asla Peygambere yalan isnat etmiyorum" demiştir. Zeyd orada ayrıca bize şunu da nakletti: "Cehennemlik olan bir kimse öyle büyütülür ki, onun azı dişlerinden biri Uhud dağı gibi olur."

f- Müsned Rivayeti II

(Esved b. Amir (208/823)³⁵-İsrâîl (162/778)³⁶-Osman b. Muğîre³⁷-Ali b. Rabîa³⁸)senediyle aktarılan bir diğer rivayette, Ali b. Rabîa, şöyle demiştir: "Muhtar (b. Ebî Ubeyd es-Sekafî)³⁹'nin yanına girmekte veya yanından çıkmakta olan⁴⁰-Zeyd b. Erkam'la karşılaştım. Sen, Rasulullah (sav)'in 'Ben size iki önemli şey (sekaleyn) bırakıyorum' dediğini duydun mu, dedim. O da, evet dedi."⁴¹

g-İbn Huzeyme Rivayeti

Yusuf b. Musa (253/867)⁴²-Cerîr ve Muhammed b. Fudayl-Ebu Hayyân et-Teymî-Yezid b. Hayyân tarikiyle gelen rivayete göre Zeyd b. Erkam şöyle demiştir: Rasulullah (sav) Hum denilen mevkide bize konuşma yapmak üzere ayağa kalkıp, Allah'a hamd ve senada bulunarak nasihat etti ve (bazı şeyleri) hatırlattı, sonra şöyle buyurdu:

"Ey insanlar! Dikkat ediniz, ben de bir beşerim. Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de icabet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ben size sekaleyni bırakıyorum. Bunlardan ilki Allah'ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Kim ona sıkı sarılıp gereğini yaparsa, hidayet üzere olur, kim de onu terk edip (ona uymada) hata ederse dalalet üzere olur. (Bunların ikincisi ise) Ehl-i beyt'imdir. Üç defa, Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum" buyurdu.⁴³ Hadisin Yusuf b. Musa'dan sonra kaydedilen ravileri ile (Müslim, Fedailü's-sahabe, IV, 1874)'deki hadisin ravileri aynıdır.

³⁵ Esved b. Âmir b. Şâzân eş-Şâmî. Ahmed b. Hanbel ondan hadis almıştır. İbn Maîn, *la be'se bih*, İbnü'l-Medîni *sika*, Ebu Hâtim *saduk* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VIII, 130; Zehebî, *Kâşif*, I, 131; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 274.

³⁶ İsrâîl b. Yunus el-Kûfî. Ahmed b. Hanbel ve İclî, onun hakkında *sika* demiştir. İbnü'l-Medîni, *zayıf* olduğunu söylemiştir. Nesâî, *leyse bihi be's* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 79; Mizzî, age. II, 515-524; Zehebî, *Kâşif*, I, 116; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 226-227.

³⁷ Osman b. Muğîre el-Kûfî, Ali b. Rabîa el-Vâlibî'den hadis almıştır. Ondan hadis alanlar arasında İsrâîl de bulunmaktadır. İbn Maîn, Ebu Hâtim ve Nesâî onun *sika* olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. VII, 193; Zehebî, *Muğni*, II, 51; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 98.

³⁸ Ali b. Rabîa el-Vâlibî el-Kûfî. O, Hz. Ali, Selman, İbn Ömer gibi sahabelerden hadis almıştır. Onun için, Nesâî, *sika*, Ebu Hâtim *sâlihu'l-hadis* demişlerdir. İclî, onun Kûfeli bir tabii olup *sika* olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 160; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 193-194.

³⁹ Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sekafî. H. 1. yılında Taif'te doğdu. Hz. Peygamber ile görüşmemiş ve ondan rivayette bulunmamıştır. Sakif kabilesinin ileri gelenlerindendi. Şecaat, fesahat yönü güçlü, dinî yönü zayıftı. Kendisine vahiy geldiğini ve gaybı bildiğini iddia etmiştir. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru'l-âlami'nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, M. Nuaym Arkûsî, Me'mûn Sağracî, Beyrut 1983, III, 358-359.

⁴⁰ Dölek makalesinde (s. 159) rivayetin bu kısmını "Zeyd b. Erkam'la karşılaştım. Muhtar'ın yanında idi veya ondan ayrı idi." şeklinde tercüme etmiştir. Ancak bu metnin, "Muhtar'ın yanına girmekte veya çıkmakta olan Zeyd b. Erkam'la karşılaştım." şeklinde çevrilmesi daha uygun görünmektedir. Metnin ilgili bölümü şöyledir: (لقت زيد بن أرقم وهو داخل علي المختار أو خارج من عنده)

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 371.

⁴² Yusuf b. Musa b. Raşid el-Kûfî. Cerîr b. Abdulhamîd, Veki' ve Yezid b. Harun'dan hadis rivayet etmiştir. Yahya b. Maîn ve Ebu Hâtim onu *sadûk* olarak değerlendirmişlerdir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 282; Zehebî, *Kâşif*, III, 301; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 261.

⁴³ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *es-Sahîh*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1992, IV, 62-63 (2357).

h-Dârimî Rivayeti.

(Ca'fer b. Avn (207/822)⁴⁴-Ebu Hayyân-Yezîd b. Hayyân-Zeyd b. Erkam): Rasu-
lullah (sav) konuşma yapmak üzere ayağa kalkıp Allah'a hamd ve sena ettikten sonra
şöyle buyurdu: "*Ey insanlar! Dikkat ediniz, ben de bir beşerim. Rabbimin elçisinin gelmesi
ve benim de icabet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ben size sekaleyni bırakıyorum. Bunlardan ilki
Allah'ın kitabıdır ki onda, hidayet ve nur vardır. Allah'ın kitabını alın (önem verin) ve ona
sımsıkı sarılın.*" (Bu minval üzere insanları Allah'ın kitabına teşvik edip ona yönlendirdi.)
Sonra sözüne devam ederek şöyle buyurdu: (Bunların ikincisi ise) *Ehl-i beyt'imdir.
Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum* diyerek bunu üç defa tekrar etti.⁴⁵
Ca'fer b. Avn dışındaki raviler, Müslim rivayetinin ravileri ile aynıdır.

i-İbn Ebî Şeybe Rivayeti

(Affân (220/835)⁴⁶-Hassân b. İbrahim-Saîd b. Mesrûk-Yezid b. Hayyân-Zeyd b. Erkam)
senediyle nakledilen rivayette, önemli ölçüde ihtisar edilen bir metin
aktarılmaktadır. Yezid şöyle demiştir: Onun (Zeyd'in) yanına girdik ve "sen Rasulullah
(sav) ile arkadaşlık yaptın, arkasında namaz kıldın, birçok hayırlı işe şahit oldun"
dedik. O da, evet, dedi. Sonra Rasulullah bize hitab ederek şöyle buyurdu: "*Ben size
Allah'ın kitabını bırakıyorum. O, Allah'ın (hakka ulaştırıcı) ipidir. Kim ona tabi olursa,
hidayet üzere olur; kim de onu terk ederse dalalet üzere olur*"⁴⁷ Bu hadisin Affân dışındaki
ravileri ile Müslim, Fedâilü's-sahabe, 37 (IV, 1874)'deki hadisin ravi zinciri aynıdır.

j-Taberânî Rivayeti

Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir'inde isnadında tahvîl(H)⁴⁸ ile şu rivayeti naklet-
mektedir:

(Muhammed b. Abdullah el-Hadramî (?)-Ebu Bekr b. Ebî Şeybe-(H) Ebu Hu-
sayn el-Kadî (?)-Yahya el-Himmânî⁴⁹-Muhammed b. Fudayl (H) Hüseyin b. İshak et-
Tüsterî (?)-Osman b. Ebî Şeybe-Ebu Hayyân-Yezîd b. Hayyân-Zeyd b. Erkam)
tarikiyle aktarılan bu rivayetin metni,⁵⁰ (Müslim, Fedailü's-sahabe, 36 (2408)'deki
rivayetin hemen hemen aynıdır. Bu sebeple metni tekrar vermeyeceğiz.

k-Hâkim Rivayeti

(Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muslih (?)-Muhammed b. Eyyûb
(214/829)⁵¹-Yahya b. Muğîre es-Sa'dî (253/867)⁵²-Cerîr b. Abdulhamîd-Hasan b.

⁴⁴ Ca'fer b. Avn b. Ca'fer el-Mahzûmî el-Kûfî. Ahmed b. Hanbel onun hakkında *sâlih, leyse bihi be's*, İbn
Maîn, *sika*, Ebu Hâtim de *sadûk* değerlendirmesi yapmıştır. İbn Şahin onu *Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz.
İbn Hibbân, age. VI, 141; İbn Şahin, age. s. 88; Zehebî, *Kâşif*, I, 185; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 443.

⁴⁵ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, byy. ts. Fedailü'l-Kur'ân, 1, (II, 431-432).

⁴⁶ Affân b. Müslim b. Abdullah el-Basrî. Ondan Buhârî, ve Ahmed b. Hanbel hadis almışlardır. Onun
hakkında Ahmed b. Hanbel, *lâ be'se bih* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VIII, 522; İbn Adiy, age. VII, 104-
105; Zehebî, *Kâşif*, II, 270; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 141-144.

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tsh. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut 1995,
VI, 134 (30069).

⁴⁸ Tahvîl, bir hadis metninin müteaddit senedlerinden birinden diğerine geçme ve sened değiştirmedir. Bkz.
Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 148.

⁴⁹ Yahya b. Abdulhamîd b. Abdullah el-Himmânî el-Kûfî. Ahmed b. Hanbel, onun *rivayetine güvenilemeyece-
ğini* söylemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 151-154.

⁵⁰ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Musul 1984, V, 183
(5028).

⁵¹ Muhammed b. Eyyûb el-Kilabî. Ebu Hâtim onun için, *sâlih* demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 42-43.

Abdullah en-Nehâî (?)-Müslim b. Sabîh (100/718)⁵³- Zeyd b. Erkam): Rasulullah (sav) şöyle buyurdu:

“Ben size sekaleyni bırakıyorum. (Onlar) Allah'ın kitabı ile Ehl-i beyt'imdir. Onlar Havz'da yanıma gelinceye kadar asla birbirlerinden ayrılmayacaklardır.”⁵⁴

Hâkim, hadisi naklettikten sonra, onun Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğunu ancak eserlerine almadıklarını söylemektedir. Zehebî de bu değerlendirmeye itiraz etmemiştir.

1- Beyhakî Rivayeti

(Ebu Muhammed Cünah b. Nezîr b. Cünah (Kûfe Kadısı) (?)-Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. Duhaym eş-Şeybânî (?)-İbrahim b. İshak ez-Zührî (?)-Ca'fer b. Avn ve Ya'lâ b. Ubeyd (207)⁵⁵-Ebu Hayyân et-Teymî-Yezîd b. Hayyân-Zeyd b. Erkam): Bir gün Rasulullah (sav) konuşma yapmak üzere ayağa kalkıp, Allah'a hamd ve sena ettikten sonra şöyle buyurdu: “*Ey insanlar! Dikkat ediniz ben de bir beşerim. Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de icabet edeceğim vakit yaklaşıyor. Ben size sekaleyni bırakıyorum. Bunlardan ilki Allah'ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Allah'ın kitabını alın (önem verin) ve ona sımsıkı sarılın.*” (Bu minval üzere insanları Allah'ın kitabına teşvik edip ona yönlendirdi.) Sonra da sözüne devam ederek şöyle buyurdu: (diğeri ise) “*Ehl-i beyt'imdir. Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum*” diyerek, bunu üç defa tekrar etti.⁵⁶

Bu hadisin aynı eserdeki başka bir rivayetinin sonunda, Husayn'ın, Zeyd b. Erkam'a Ehl-i beyt'in kimler olduğu ile ilgili (Müslim rivayetinde kaydettiğimiz) sorusu ve Zeyd'in verdiği cevap bulunmaktadır.⁵⁷ Beyhakî, Şuabu'l-îmân'ında "Zeyd b. Erkam'ın Nebî (sav)'den naklettiği sabit olan bir hadiste geçtiğine göre, Peygamber, yaptığı bir konuşmada şöyle demiştir: “*Ben size sekaleyni bırakıyorum.*” diyerek, sekaleyn hadisini nakleder. Ancak bu hadisin devamında sadece Kitabullah'a bağlılık yer almaktadır. Bu da rivayette bir eksiklik olduğunu göstermektedir. Onun peşinden yine senedsiz olarak “*Kitabullah, Allah'ın (hidayete ulaştıran) ipidir. Kim ona uyarsa, hidayet üzere olur; kim de terk ederse, dalalet üzere olur*” hadisini kaydetmiştir.⁵⁸ Bunun ardından yine Kitabullah'a bağlanmayı tavsiye eden bir hadisi kaydeden Beyhakî, açıkca dile getirmese de, sanki sekaleyn hadisinde mutlak olarak uyulması gerekenin, sadece Kitabullah olduğunu vurgular gibi görünmektedir.

Senedleri ile birlikte kaydettiğimiz ve bulabildiğimiz kadarıyla ravileri ile ilgili bilgileri dipnotlarda gösterdiğimiz sekaleyn hadisinin, Müslim, Fedail, 36, (IV, 1873)'de kaydedilen rivayetinin senedindeki tüm raviler, sika, huccet gibi güçlü ta'dîl

→ →

⁵² Yahya b. Muğîre. Tirmizî ondan hadis almıştır. *Sikadır*. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, III, 269.

⁵³ Müslim b. Sabîh el-Kûfî. Ondan Hasan b. Abdullah rivayette bulunmuştur. Nesâî, İbn Maîn ve Ebu Zür'a onun *sika* olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 391; Zehebî, *Kâşif*, III, 141; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 410- 411.

⁵⁴ Hâkim, age. III, 148.

⁵⁵ Ya'lâ b. Ubeyd el-Eyâdî. İbn Maîn, onun Süfyan'dan rivayetlerinin *zayıf*, diğerlerinden rivayeti konusunda sika olduğunu söylemiştir. Ebu Hâtim *sadûk* demiş, İbn Hibbân ise *Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 653-654; Zehebî, *Kâşif*, III, 295; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 247.

⁵⁶ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XI, thk. Muhammed Abdulkadir Ata', Beyrut 1994, X, 194 (20335).

⁵⁷ Beyhakî, age. II, 212 (2857); VII, 48 (13238).

⁵⁸ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, (I-VII), thk. Muhammed b. Saîd b. Besyûnî, Beyrut 1990, II, 327.

ifadeleriyle değerlendirilmiştir. Dipnotta aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı gibi, sened muttasıl olup, inkita söz konusu değildir. Dolayısıyla rivayetin bu senedi için sahîhu'l-isnad değerlendirmesi yapabiliriz. Bu hadisin ardından aynı senedle zikredilen iki (Muhammed b. Bekkar) rivayetinde yer alan raviler arasında inkita yoktur. Ravilerin çoğu için ta'dil değerlendirmeleri yapılmış, sadece Hassân b. İbrahim hakkında, leyse bi'l-kaviyy değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu da onun rivayetinin hucdet olamayacağına delalet etmektedir.⁵⁹ Bu iki rivayet her ne kadar sened açısından hucdet olamazsa da, önceki rivayete mutabaat edecek ve onu teyit edecektir.

Müslim'in yine önceki rivayetini teyit için kaydedip, metnini tam olarak vermediği ikinci rivayetin senedinde bulunan Muhammed b. Fudayl'ı ta'dil edenler yanında, cerh edip şîf olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ancak onun rivayetinde (sahîh rivayetlerde geçtiği gibi) sadece Kitabullah'ın hidayet kaynağı olduğu anlatıldığından, şîf düşüncesi destekleyen bir ziyade bulunmamaktadır.

Tirmizî, Menakıb, 31 (3811)'de nakledilen rivayetin ravilerinden Ali b. Münzir'in, Nesai ve İbn Mace'de de rivayetleri olmakla birlikte, şîf olduğu, A'meş'in sika ancak şîf olduğu, Atıyye el-Avfî'nin zayıf, leyyin, şîf olduğu ve tedlis yaptığı belirtilmektedir. Bu rivayetin senedinin zayıf olduğu aşikârdır. Bu rivayetin metninde, önceki rivayetlerde olmayan "*Havz'da bana kavuşuncaya kadar, Kitabullah ve Ehl-i beytim birbirlerinden ayrılmayacaklardır*" ziyadesinin, hadise aslında bulunmayan bir ilave olabileceği şüphesini doğurmaktadır.

İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde (V, 134) yer alan rivayetin senedindeki ravilerden sadece -Müslim rivayetinde- leyse bi'l-kavi şeklinde değerlendirilen Hassân b. İbrahim zayıf görünen ravidir. Affân cerh edilmemiştir. Diğer raviler ise, Müslim'in ravileri ile aynıdır. Bu rivayet hucdet olamazsa da mütâbi' olarak kabul edilebilir.

İbn Huzeyme rivayetinin ravileri, Yusuf b. Musa hariç, Müslim'in ravileridir. Yusuf b. Musa'nın da Müslim hariç tüm Kütüb-i sitte'de rivayeti olduğu belirtilmiştir. Ravilerden Muhammed b. Fudayl'ı cerh edenler olmuştur. Bu hadis de mütabaat türünden kabul edilebilir.

Dârimî'nin Sünen'indeki (Fedailü'l-Kur'an, 1, II, 431-432) rivayette, Müslim ravilerinden farklı olarak, Ca'fer b. Avn bulunmaktadır. O da sika, sadûk gibi farklı ifadelerle ta'dil edilmiştir. Müslim rivayetlerinden daha âlî bir isnadla tahrir olunan bu isnad sahîhtir.

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (IV, 366-367) yer alan rivayetin senedindeki İsmail b. İbrahim sika bir ravidir. Hadisin diğer ravileri de Müslim rivayetinde bulunan sika ravilerdir. Manası da Müslim rivayetine benzeyen bu hadisin isnadı, sahîhtir. Müsned'de (IV, 371) bulunan rivayetin tüm ravileri sika ve senedi de muttasıldır. Dolayısıyla bu isnad da sahîhtir.

Hâkim'in Müstedrek'inde (III, 148) durumunu tespit edebildiğimiz raviler sika'dır. Ancak durumunu tespit edemediğimiz raviler de olduğundan kesin bir değerlendirme yapmamız mümkün olamamaktadır. Taberânî'nin el-Mu'cemu'l-Evsât (IV, 262-263)'ındaki rivayetin senedindeki, Muhammed b. Fudayl'a ilaveten Yahya el-Himmanî de rivayetine güvenilemeyeceği söylenerek cerh edilmiştir ki, bu sebeple isnadı sahîh değildir. Ancak hadisin metninin, senedi sağlam olan Müslim rivayeti ile aynı olduğuna işaret etmeliyiz.

⁵⁹ Bkz. Aydınli, age. s. 88.

Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sında (X, 194, h.no:20335) bulunan hadisin senedindeki ravilerin çoğu hakkında bir bilgi tespit edemedik. Bu sebeple bu hadisin senedi ile ilgili bir değerlendirme yapamıyoruz. Bu tespitlerden sonra, Zeyd b. Erkam'dan gelen rivayetler ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Hadisin birden fazla sahîh isnatlı rivayeti bulunmaktadır. Farklı seviyelerde tenkid edilen rivayetlerin de bunları mütabaat yoluyla desteklediği düşünüldüğünde, hadisin sened açısından sahîh olduğu, Ehl-i sünnetin hadis otoritelerince kabul görebileceği eserlerinde tahrir edildiği anlaşılmaktadır.

Müslim, İbn Huzeyme ve Ahmed b. Hanbel rivayetlerinde, Hz. Peygamber'in bu hadisini Gadîru Hum denilen yerde söylediği açıkça kaydedilmektedir. Diğer rivayetlerin muhtevaları ile de uyumlu olan bu bilgiler bize, bu konuşmanın Hz. Peygamberin Veda haccı dönüşünde yapıldığını göstermektedir. Rasulullah(sav) Veda haccını yapmış, kendine nazil olan Nasr suresi ve dinin tamamlandığını ifade eden Mâide suresi 3. ayetinin muhtevalarından artık görevinin tamamlandığını anlamıştır. Bu hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "*Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim icabet edeceğim vakit yaklaşıyor*" şeklindeki sözleri de bunu teyit etmektedir.

İşte, Hz. Peygamber, vefatının yaklaştığını hissettiği bu anında, çevresindeki insanlara Kur'an'a bağlılığı hatırlatıyor ve Ehl-i beyt'ine saygı gösterilmesini istiyor. Yine bu hadisin rivayetlerinden bazılarında açıkça, "*Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum*" demesi, onlara gereken saygının gösterilmesini ve haklarının çiğnenmemesini istediğini göstermektedir.

Rivayetlerin bazılarındaki Ehl-i beyt'i tanımlayan sözler, bir Nebvî beyan değil, Zeyd b. Erkam'a ait mevkuf haberlerdir. Dolayısıyla, bu ifadelere dayanarak Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğunu ortaya koymak⁶⁰ bizi yanlış sonuçlara götürebilecektir. Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğunu tespit etmek için Ahzâb suresinin 32-34. ayetleri ile *kisâ* hadisi dikkate alınmalıdır. Kitabullah'ın ve Peygamber beyanının olduğu konularda, mevkuf haber esas alınmamalıdır.

CÂBİR B. ABDİLLAH RİVAYETLERİ

Hadisin konumuzla ilgili diğer rivayeti, Müslim'in eserinde, Hz. Peygamber (sav)'in Veda haccının anlatıldığı bölümde yer almaktadır. Biz sadece hadisin senedi ile metnin konumuzla ilgili bölümüne işaret etmek istiyoruz.

a- Müslim Rivayeti

Ebu Bekr İbn Ebî Şeybe ve İshak b. İbrahim-Hâtim b. İsmâil el-Medenî

⁶⁰ Dölek, makalesinde(s. 152) Zeyd b. Erkam'ın ifadelerinden hareketle Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti hakkında şu tespitleri yapmaktadır: "Hz. Ali'nin Âli/hanedanı, Akil'in âli, Cafer'in âli ve Abbas'ın âlidir. Böylece Ehl-i beyt'ten maksadın kimler olduğu da açıklanmış olmaktadır." (S. 153)'de "Bu rivayette, Müslim'in önceki rivayetlerine göre Ehl-i beyte Hz. Peygamber'in hanımlarının dâhil olmadığı ifade edilmesiyle önceki rivayetleri biraz daha açıklar mahiyettedir" der. Makalenin sonunda (s. 173) ise, "Kanaatimizce de "Ehl-i beyt, ıtrat, asabe, neseb" ifadelerinin, Hz. Peygamber'in sahîh sünneti ve bu sünnete uygun şekilde yaşayan âlim insanlar olarak değerlendirilmesi daha da isabetli olacaktır" demesi, birbiriyle çelişen kanaatler arasında tereddüt ettiğini göstermektedir. Bize göre Ehl-i beyti tespit için esas alınacak hadis, *sekaleyn* hadisi olmamalı, yukarıda da ifade edildiği gibi, *Tathîr* Ayeti ile *Kisâ* hadisi olmalıdır. Bunlar dikkate alınır, Peygamber hanımlarının ilk sırada Ehl-i beyt kapsamına girdiği görülecektir. Sünnetin Ehl-i beyte girmeyeceği, ona uygun yaşayan alimlerin ise, belki bazı ayetler de dikkate alınarak Âli-i Muhammed sayılabileceği anlaşılacaktır. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz., Adil Yavuz, "*Kisâ* Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (XIX, Konya, Bahar 2005), 153-177.

(187/803)⁶¹-Ca'fer b. Muhammed (148/765)⁶²-babası Muhammed (118/736)⁶³: Biz, Câbir b. Abdillâh (78/697)⁶⁴ın yanına girdik... Rasulullâh (sav) şöyle buyurmuştur: "*Ben size bir şey bırakıyorum, ona sıkı sarıldığınız takdirde asla sapıtmazsınız, ki o, Allah'ın Kitab'ıdır. Siz (Kıyamet günü) benden sorulacaksınız. Benim hakkımda ne diyeceksiniz?*" (orada bulunanlar): Biz senin (hakkı) tebliğ ettiğine, (görevini) yerine getirdiğine ve nasihatte bulunduğu şahitlik ederiz dediler. (Bunun üzerine) Hz. Peygamber (sav) şehadet parmağını semaya doğru kaldırdı sonra aşağı indirdi ve insanlara işaret ederek üç defa şöyle buyurdu: "*Allah'ım şahit ol !...*"⁶⁵

b- Ebu Davud Rivayeti

(Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (234/848),⁶⁶ Osman b. Ebî Şeybe (239/853),⁶⁷ Hişâm b. Ammar ed-Dımaşkî (245/859)⁶⁸ ve Süleyman b. Abdırrahman ed-Dımaşkî (233/847)⁶⁹ (dördü)-Hâtim b. İsmail-Ca'fer b. Muhammed-Muhammed): Biz Câbir b. Abdillâh'ın yanına girdik. Bana Hz. Peygamberin haccını anlat dedim. Câbir şöyle dedi: Rasulullâh (sav) şöyle buyurmuştur: "*Ben size bir şey bırakıyorum, ona sıkı sarıldığınız takdirde asla sapıtmazsınız, ki o, Allah'ın Kitab'ıdır. Siz (Kıyamet günü) benden sorulacaksınız. Benim hakkımda ne diyeceksiniz?*" (orada bulunanlar): Biz senin (hakkı) tebliğ ettiğine, (görevini) yerine getirdiğine ve nasihatte bulunduğu şahitlik

⁶¹ Hâtim b. İsmail el-Medenî. Zehebî, onun *sika* olduğunu belirtmiştir. Nesâî, onun için *leyse bihi be'* değerlendirmesini yapmıştır. İbnü'l-Medîni, onun Ca'fer b. Muhammed'den, onun da babasından naklettiği müsel rivayetleri, müsned olarak rivayet ettiğini söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 191; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 460.

⁶² Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib. İbn Şahin, Osman b. Ebî Şeybe'nin, Ca'fer hakkında –ondan *sika* raviler rivayette bulunduğu– *sikadır* dediğini nakletmektedir. Babası Muhammed ve başkalarından rivayette bulunmuştur. İbn Maîn onun için *sika* demiş, Ebu Hanîfe de fihri ondan daha iyi anlayan birini görmedim demiştir. Yahya b. Maîn ve İbn Ebî Hâtim onun hakkında *sika* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 131; Zehebî, *Kâşif*, I, 186; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 444-445.

⁶³ Muhammed el-Bâkır b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib. Annesi, Hasan b. Ali b. Ebî Talib'in kızıdır. O babasından, dedeleri Hz. Hasan ve Hüseyin (r.a.)'den rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 348; Zehebî, *Kâşif*, III, 79-80; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 209-211.

⁶⁴ Câbir b. Abdullâh el-Ensârî. Babasıyla birlikte ikinci Akabe bey'atinde bulunmuştur. *Sıffîn'de Hz. Ali ile beraberdi*. Medine'de en son vefat eden sahabidir. Şiflere ait eserlerde Câbir b. Abdillâh'a nispet edilen birçok rivayet bulunmaktadır. *Şif akidesinin temel esaslarını meydana getiren Hz. Ali'nin vesayeti, müminler üzerindeki otoritesi, sırat-ı müstakim'in o olduğu, oniki imamın dindeki yeri gibi konularda, Câbir'in rivayetlerine, şif kaynaklarda yer verilmiştir. Bu gibi iddiaların hiçbirisi Sünnî kaynaklarda yer almamaktadır*. Bkz. İbn Abdilber, age. I, 219-220; İbn Esîr, age. I, 308; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 214; a. mlf., *Tehzib*, I, 407-408; M. Yaşar Kandemir, "*Câbir b. Abdullâh b. Amr b. Haram el-Ensârî (78/697)*" DİA, İstanbul 1992, VI, 531.

⁶⁵ Müslim, Hac, 147 (1218), (II, 886-892).

⁶⁶ Abdullâh b. Muhammed b. Ali en-Nüfeylî el-Harrânî. Darakutni ve Nesâî onu *sika* olarak değerlendirmişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. VIII, 356-357; Zehebî, *Kâşif*, II, 127; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 247-248.

⁶⁷ Osman b. Ebî Şeybe. Rivayetleri sebebiyle tenkit edilmiştir. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Mısır 1963, III, 35-39; a. mlf. *Muğni*, II, 44; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 301.

⁶⁸ Hişâm b. Ammar b. Nusayr ed-Dımaşkî. Hâtim b. İsmail'den rivayette bulunmuştur. Yahya b. Maîn ve İclî onun için *sika* demişlerdir. Münker rivayetleri vardır. İbn Ebî Hâtim, babasından, *Hişâm'ın yaşlanınca hafızasının bozulduğunu ve rivayette telkin kabul eder hale geldiğini* nakletmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 233; Zehebî, *Kâşif*, III, 223; a. mlf., *Muğni*, II, 479; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 34-36.

⁶⁹ Süleyman b. Abdırrahman b. İsa ed-Dımaşkî. Hâtim b. İsmail'den hadis rivayet etmiştir. *Sikadır*, ancak zayıf ravilerden çok hadis rivayet etmiştir. Yahya b. Maîn, onun için tanınan (güvenilir) ravilerden rivayet ettiğinde *sika* olduğunu, Nesâî ise *sadük* olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 397; İbn Hacer, age. *Tehzib*, II, 413.

ederiz dediler. (Bunun üzerine) Hz. Peygamber (sav) şehadet parmağını semaya doğru kaldırıp sonra aşağı indirerek insanlara işaret edip şöyle buyurdu: "Allahım şahit ol !... Allahım şahit ol !.. Allahım şahit ol !..."⁷⁰

c- Tirmizî Rivayeti

(Nasr b. Abdurrahman el-Kûfî (248/862)⁷¹-Zeyd b. Hasan⁷²-Ca'fer b. Muhammed-babası Muhammed-Câbir b. Abdillah): Câbir şöyle demiştir: Veda haccında Arafe günü Rasullullah (sav)'i Kusva adlı devesinin üzerinde hutbe okurken gördüm. O, şöyle diyordu:

"Ey İnsanlar! size (iki) şey bırakıyorum ki, ona sıkı sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız. (Onlar) Allah'ın kitabı ve benim ıtratım yani Ehl-i beyt'imdir." Tirmizî, bu hadisin akabinde bu konu ile ilgili olarak, Ebu Zer, Ebu Saîd, Zeyd b. Erkam ve Huzeyfe b. Üseyd'den de aynı rivayetin nakledildiğini belirtmiş ve hadisin bu tarikle rivayetini hasen garîb olarak değerlendirmiştir.⁷³

d- İbn Mace Rivayeti

Hişâm b. Ammâr-Hâtim b. İsmail-Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin-babası (Muhammed b. Ali): Câbir b. Abdillah'ın yanına girdiklerini ve ona Nebî (sav)'in haccını sorduklarını belirtir. Sonra onun aktardığı rivayeti -ve bu kapsamda Peygamber (sav)'in Veda hutbesini nakletmektedir. Hz. Peygamber hacca gelen insanlara hitab ederek şöyle demiştir: "Ben size bir şey bırakıyorum ki, ona sıkı sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız. O, Allah'ın kitabıdır. Siz (Kıyamet günü) benden sorulacaksınız. Benim hakkımda ne diyeceksiniz?" (orada bulunanlar): Biz senin (hakkı) tebliğ ettiğine, (görevini) yerine getirdiğine ve nasihatte bulunduğuna şahitlik ederiz dediler. (Bunun üzerine) Hz. Peygamber (sav) şehadet parmağını semaya doğru kaldırıp sonra aşağı indirerek insanlara işaret edip şöyle buyurdu: "Allahım şahit ol!... Allahım şahit ol!.. Allahım şahit ol!..."⁷⁴ Bu hadisin isnadındaki raviler -Hişâm b. Ammar hariç- Müslim, Hac, 147 (1218) II, 886-892'de geçen hadisin ravileri ile aynıdır. Hişâm b. Ammar da Ebu Davud rivayetinin senesinde geçmektedir.

e-İbn Ebî Şeybe Rivayeti

Hâtim b. İsmail-Ca'fer b. Muhammed -babası (Muhammed b. Ali)-Câbir'den, Nebî (sav)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Ben size (bir şey) bırakıyorum ki, ona sıkı sarılırsanız, sapıtmazsınız (o), Allah'ın kitabıdır."⁷⁵ Bu hadisin ravi zinciri, -Hâtim b. İsmail'den itibaren- Ebu Davud, Menasik, 57 (1905)'deki rivayetin senedi ile aynıdır.

Müslim'in Câbir b. Abdillah'dan gelen rivayetinin (Müslim, Hac, 147 (1218) se-

⁷⁰ Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Menâsik, 57 (1905), II, 130-134.

⁷¹ Nasr b. Abdurrahman b. Bekkâr el-Kûfî. Rivayet aldığı kimseler arasında Zeyd b. Hasan el-Enmâtî de bulunmaktadır. Nesâî, *sika* olduğunu söylemiş, İbn Hibbân da *Sikât*'ında onu zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 217; Zehebî, *Kâşif*, III, 200; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 597.

⁷² Zeyd b. Hasan el-Enmâtî el-Kûfî. Ca'fer b. Muhammed b. Ali'den hadis rivayet etmiştir. Ebu Hâtim, Kûfeli ve *münkeru'l-hadis olduğunu* söylemiştir. İbn Hibbân ise *Sikât*'ında onu zikretmiştir. Kütüb-i sitte müelliflerinden sadece Tirmizî ondan hadis tahrir etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 314; Zehebî, *Kâşif*, I, 337; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 241-242. Elbânî de *sekaleyn* hadisinin bir tarıkını, senesinde yer alan Enmâtî sebebiyle zayıf olarak değerlendirmiştir. Bkz. Elbânî, M. Nasıruddin, *Silsiletü'l-ahâdîsi'd-dâife ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-ümme*, Riyad 2002, X, 679-680.

⁷³ Tirmizî, Menakub, 31 (3811).

⁷⁴ İbn Mace, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Sıdkı Cemil Attâr, Beyrut 1995, Menasik, 84 (3074).

⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, age. VI, 134 (30068).

nedinde yer alan ravilerin sika olduğu belirtilmiştir. Hâtim b. İsmail'in, mürsel hadisleri, müsned olarak rivayet ettiği söylenmişse de, buradaki rivayette bir inkıta görülmemektedir. Dolayısıyla hadisin isnadının sahîh olduğu anlaşılmaktadır.

Ebu Davud'un (Menasik, 57 (1905) tahrir ettiği rivayeti, kendisine aktaran dört raviden Abdullah b. Muhammed en-Nüfeyli, sika olarak değerlendirilmiş, Osman b. Ebî Şeybe'nin güvenilir bir hadisçi olduğu söylenmiştir. Süleyman b. Abdırrahman ihtiyatlı bir üslupla ta'dîl edilmiş, sika bir ravi olan Hişâm b. Ammar'ın yaşlılık döneminde hafızasının bozulduğu bildirilmiştir. Ancak, onunla birlikte hadisi Hâtim b. İsmail'den rivayet eden seneddeki diğer iki ravi ta'dîl edildiğinden, onun durumu bu rivayeti zayıflatmayacaktır. Hadisin senedinde bir inkıta görülmemektedir. İsnadın en azından hasen olduğu söylenebilir.

Tirmizî Menakıb, 31 (3811) rivayetinin senedinde yer alan Zeyd b. Hasan el-Enmâtî, münkeru'l-hadîs olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir ravinin rivayetinin alınmayacağı açıktır. Bu sebeple hadisin senedi sahîh değildir. Bu rivayette, Câbir b. Abdullah'tan gelen diğer rivayetlerde olmayan bir ziyade yer almaktadır. Diğer rivayetlerde, sapıtmamak için sadece Kur'an'ın bırakıldığı ifade edildiği halde, bu rivayette buna "Ehl-i beyt" de ilave edilmiştir. Diğer ravileri sika olan bu (Câbir) hadisinin, öteki rivayetlerinde bulunmayan şâz olan ziyadesi, Zeyd b. Hasan'dan kaynaklanmış olmalıdır. Kütüb-i sitte müellifleri içinde, onun rivayetini eserine alan, yegâne müellif Tirmizî'dir. O da Enmâtî'den gelen rivayetlerden sadece bu hadisi eserine almıştır. Ayrıca onun, münkeru'l-hadîs olarak eleştirilmesi rivayetinin zayıf ve bu rivayetindeki "Ehl-i beyt'im, ıtratım" ziyadesinin, diğer Câbir rivayetlerine göre şâz olduğunu göstermektedir.

İbn Mace (Menasik, 84 (3074) rivayetinin senedindeki raviler sika olup, isnadında da kopukluk bulunmamaktadır. Hadisin bu isnadının, sahîh olduğunu göstermektedir.

İbn Ebî Şeybe rivayetinin senedi muttasıldır. Raviler de ta'dil edilmişlerdir. Bu durumda bu isnadın da sahîh olduğu anlaşılmaktadır.

Câbir b. Abdillâh kanalıyla gelen bu rivayetin de, Zeyd b. Erkam hadisinde olduğu gibi birden fazla sahîh tariki bulunmaktadır. Ayrıca hadisin 2. ve 3. ravileri olan Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed, nesep olarak Ehl-i beyt zürriyetinden gelmektedirler. Buna rağmen hadisin metninde "Ehl-i beyt" ziyadesinin olmaması, rivayete ayrı bir özellik kazandırmaktadır.

Tespit edebildiğimiz rivayetlerin hepsine göre, bu hadis, Veda Haccında varid olmuştur. Şâz olan Tirmizî rivayeti hariç, diğer tüm rivayetlerde "ümmetin sapıtmaması için bağlanması istenen şey, Allah'ın Kitabıdır. Rivayetler bu yönüyle de birbirini teyit etmektedir. Veda hutbesini aktaran bu rivayetlerde, Ehl-i beyt'ten bahsedilmemektedir. Hz. Peygamber, değişik bölgelerden gelen tüm hacılara ve onlar vasıtasıyla diğer Müslümanlara, Kur'an'a bağlılığı tavsiye etmiştir. Aslında bu, Kur'an-ı Kerim'deki "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın"⁷⁶ ayetinin hatırlatılmasından başka bir şey değildir.

⁷⁶ Âl-i İmrân (3), 103.

EBU SAİD EL-HUDRÎ RİVAYETLERİ

a-Müsned Rivayeti I

Esved b. Amir (207/822)⁷⁷-Ebu İsrâil İsmâil b. Ebî İshak el-Mülâî (169/785)⁷⁸-Atıyye - Ebu Saîd el-Hudrî: Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben size sekaleyni bırakıyorum. Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar) semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip(gibi) olan Allah'ın kitabı ve ıtratım, Ehl-i beyt'imdir. Onlar, Havz-ı Kevser'de yanıma gelinceye kadar asla birbirinden ayrılmayacaklardır."⁷⁹

(İbn Numeyr (199/814)⁸⁰-Abdalmelik b. Ebî Süleyman (145/762)⁸¹-Atıyye-Ebu Saîd) tarikiyle Müsned'de (III, 26) geçen bir rivayet de mana yönüyle bu hadisin aynısıdır. Yine yukarıdaki senedle gelen bir hadis Müsned'de (III, 59) tekrar kaydedilmiştir, bu hadisle onun arasında ciddi bir mana farklılığı bulunmamaktadır.

b- Müsned Rivayeti II

Ebu'n-Nadr (207/822)⁸²- Muhammed b. Talha⁸³-A'meş-Atıyye el-Avfî-Ebu Saîd el-Hudrî): Nebî (sav) şöyle buyurmuştur: "Benim davet edilip gitmem (vefatım) çok yaklaştı. Size sekaleyni bırakıyorum. (Onlar) Allah'ın kitabı ve benim ıtratımdır. Allah'ın kitabı semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip (gibi)dir. İtratım da Ehl-i beyt'imdir. Latîf ve Habîr (olan Allah Teala), Havz'da benim yanıma gelinceye kadar onların birbirinden ayrılmayacaklarını bana haber verdi. Onlara karşı tutumunuzda, beni nasıl takip edeceğinize çok dikkat ediniz."⁸⁴

Dölek, sekaleyn hadisi ile ilgili makalesinde, bu rivayetin isnadını (Abdullah b. Ahmed, Ahmed b. Hanbel, Atıyye el-Avfî, Ebu Saîd el-Hudrî) şeklinde vermektedir.⁸⁵

⁷⁷ Esved b. Âmir eş-Şâmî. Ahmed b. Hanbel, ondan hadis almıştır. Onun hakkında, İbnü'l-Medinî, *sika*, İbn Maîn *lâ be'se bih* demiş, İbn Hibbân onu *Sikat*'ında zikretmiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 131; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 274.

⁷⁸ Ebu İsrâil İsmâil b. Halife Ebî İshâk el-Mülâî el-Kûfî. Onun hadis aldığı kimseler arasında Atıyye el-Avfî bulunmaktadır. İbn Maîn onun için, *sâltu'l-hadis* demiş Ahmed b. Hanbel ise, birçok hadiste sika ravilere muhalif rivayetlerde bulunduğunu söylemiştir. Hz. Osman'ın küfre düştüğünü söylemiş. Ebu Zür'a, *sadûke bir ravidir ancak aşırı şüddir* demiştir. Nesâî, *sika olmadığımı* söylemiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 122; a. mlf. *Muğni*, II, 568; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 245-246; a. mlf. *Lisân*, VII, 451.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 14.

⁸⁰ Abdullah b. Nümeyr el-Kûfî. Ahmed b. Hanbel, ondan rivayet alanlar arasındadır. Onun hakkında İbn Maîn, İbn Sa'd ve İclî *sika* demiş, İbn Hibbân ise *Sikat*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VII, 60-61; Zehebî, *Kâşif*, II, 137; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 271-272.

⁸¹ Abdalmelik b. Ebî Süleyman hakkında İbn Maîn, İclî, Nesâî ve Tirmizî, *sika* olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân, *Sikat*'ında zikretmiş olmasına rağmen *bazı rivayetlerinde vehme düştüğünü*, bu rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, *sika olup, bazen rivayetinde hata ettiğini* söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VII, 97-98; Zehebî, *Kâşif*, II, 209; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 472-474.

⁸² Ebu'n-Nadr Haşim b. Kasım el-Bağdâdî. Ahmed b. Hanbel ondan hadis almış ve onun hakkında, "iyiliği emredip kötülükten nehyeden bir üstadımızdı" demiştir. İbn Maîn, İbnü'l-Medinî ve Ebu Hâtim *sika* olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. IX, 243; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 15-16.

⁸³ Muhammed b. Talha el-Kûfî. A'meş'den hadis rivayet etmiş, Ondan da, Ebu'n-Nadr hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, onun için *lâ be'se bih* demiştir. Yahya b. Maîn ise, kendilerinden hadis almada kaçınılması gereken üç kişi arasında onu da saymış ve *zayıf* olduğunu söylemiştir. Nesâî, *leyse bi'l-kavî*, Ebu Zür'a *sâlih* olarak değerlendirmiştir. İbn Hacer, *münker* rivayetleri olduğuna işaret etmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim er-Razî, age. VII, 291-292; Zehebî, *Muğni*, II, 322; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 362.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 17.

⁸⁵ Dölek, agm. 157. Atıyye el-Avfî, h. 111 yılında vefat etmiştir (bkz. Zehebî, *Kâşif*, II, 269). Ahmed b. Hanbel ise, h. 164 yılında doğmuş, h. 241 yılında vefat etmiştir (bkz. Zehebî, *Kâşif*, I, 68; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 113, 114). Dolayısıyla Atıyye ile görüşüp ondan hadis alması imkânsızdır. Ancak hadisin

Hadisin senedinin bu şekilde verilmesi durumunda hadisin senedi munkatı olarak görülebilecektir. Hâlbuki sened muttasıldır. Ancak Muhammed b. Talha'nın, mecruh olması ve Atıyye ile ilgili daha önce tespit ettiğimiz cerh değerlendirmeleri, hadisin zayıf ve ihticac olunamayacak bir rivayet olduğunu göstermektedir.

c- İbn Ebî Şeybe Rivayeti

Hadisin (Zekeriya (148/765)⁸⁶-Atıyye- Ebu Saîd el-Hudrî) tarikıyla gelen rivayetine göre, Nebî (sav), şöyle buyurmuştur: "Ben size sekaleyni bırakıyorum, onun birisi diğerinden daha büyüktür. (O), semadan arza uzatılan bir ip (gibi) olan Allah'ın kitabıdır."⁸⁷ Hadisin bu son rivayetinde bir metin eksikliği hissedilmektedir. Çünkü hem tesniye olarak (iki varlığı gösteren) sekaleynden söz edilmesine, hem de "onun birisi diğerinden daha büyüktür", denilmesine rağmen, hadisin devamında sadece Allah'ın kitabından bahsedilmektedir. Ayrıca diğer kaynaklardaki Zeyd b. Erkam rivayetlerinde sekaleynin ikincisi de zikredilmektedir. Bu rivayette ise ondan bahsedilmemiştir.

d-Taberânî Rivayeti I

Hasan b. Muhammed b. Mus'ab el-Üşnânî el-Kûfi-Abbad b. Ya'kub (250/864)⁸⁸-Ebu Abdurrahman el-Mes'ûdî- Kesîru'n-Nevvâ⁸⁹-Atıyye el-Avfî-Ebu Saîd el-Hudrî): Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben size sekaleyni bırakıyorum. Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar) semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip (gibi) olan Allah azze ve celle'nin kitabı ve ıtratım Ehl-i beyt'imdir. O ikisi Havz'da yanıma gelinceye kadar asla birbirlerinden ayrılmayacaklardır."⁹⁰ Senedde, Abbad b. Yakub, Kesîru'n-Nevvâ' ve Atıyye gibi, şîlik, münker rivayette bulunmak ve tedlis yapmakla cerh edilen ravilerin olması, hadisin isnadını çok zayıf bir hale getirmektedir. Böyle bir rivayetle ihticac olunamaz.

→ →

atfedildiği kaynağa bakıldığında (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 17, krş. Dölek, agm. s. 157, 2. hadis, 53. dipnot), sened kaydedilirken Ahmed b. Hanbel'den sonra üç ravinin kaydedilmediği görülmektedir. Bunlar Abdullah b. Ahmed ile Ahmed b. Hanbel'den sonra senedde yer alan, Ebu'n-Nadr, Muhammed b. Talha ve A'meştir. Senedin bu şekilde verilmesi, muttasıl olan bir rivayeti, mu'dal bir hadis haline getirmiştir.

⁸⁶ Zekeriya (b. Ebî Zaide el-Kûfi). Bu rivayetin senedinde bulunan Zekeriya'nın kim olduğu senedde belirtilmemiştir. Ondan, Sevrî ve İbn Mübarek gibi İbn Ebî Şeybe'nin muasırlarının hadis almasını göz önüne alarak bunun Zekeriya b. Ebî Zaide olabileceğini tahmin ediyoruz. Ayrıca onun, Atıyye'den hadis alanlar arasında zikredilmesi de bunu teyit etmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 138-139. İbn Maîn, onun hakkında sâlih, Ebu Hâtim, *leyyinü'l-hadis olup tedlis yaptığını* söylemiştir. H. 147 veya 148 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 334; Zehebî, *Muğnî*, I, 366; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 198-199.

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, age. VI, 134 (30072).

⁸⁸ Abbâd b. Yakub el-Esedî el-Kûfi. Gulat-ı şiadandır. Ehl-i beytin faziletleri ve onların karşısında olanların kötülükleri ile ilgili münker rivayetlerinin olduğu belirtilmektedir. Onun, sefele, Hz. Osman'a küfrettiği, "Allah, Talha ve Zübeyr'i cennete sokmayacak kadar adildir. Çünkü onlar, biat ettikten sonra Ali b. Ebî Talib ile savaşta dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Adiy, age. V, 559; Zehebî, *Muğnî*, I, 518; a. mlF., *Mizân*, II, 379-380; Mizzî, age. XIV, 175-179. Onun rivayette sika olduğu söylense bile, Ehl-i beyt ve bazı sahabilerle ilgili tutum ve görüşleri dikkate alındığında, özellikle bu tür konulardaki rivayetleri daha ihtiyatlı karşılanmalı ve sahih rivayetlerle teyit edilmedikçe kabul edilmemelidir.

⁸⁹ Kesîr b. İsmâil (İbnü'n-Nevva) el-Kûfi. Atıyye el-Avfî'den hadis almıştır. İbn Adiy, onun *aşırı şî* olduğunu söylemiş, İbn Hibbân ise es-Sikat'ın da zikretmiştir. Nesâî, onu *fihî nazar* diyerek değerlendirmiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, III, 3; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 552-553.

⁹⁰ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-avsât*, thk. Mahmud Tahhân, Riyad 1995, IV, 262-263 (h.no:3463)

e-Taberânî Rivayeti II

Yine Taberânî'nin tahrir ettiği ve mana yönünden benzerlik arz eden hadisin bir diğer senedi ise şöyledir: Hamdun b. İbrahim el-Âmirî el-Kûfî (?)-Yahya b. Hasan b. Furat el-Kazzâz (?)-Ebu Abdurrahman el-Mesûdî-Kesîru'n-Nevvâ'-Ebu Meryem el-Ensârî⁹¹-Atıyye-Ebu Saîd: Rasulullah (sav). Bu rivayetin metninde, yukarıdaki rivayette geçen "*Onlardan biri diğerinden daha büyüktür. (Onlar) semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip (gibi) olan*" ifadesi yer almamaktadır.⁹² Bu rivayetin senedi, cerh edilen Atıyye ve Kesîru'n-Nevvâ ile kim olduğunda tereddüt edilen (mechûlül'-ayn) Ebu Meryem el-Ensârî sebebiyle zayıftır.

Ebu Saîd el-Hudrî kanalıyla rivayet edilen İbn Ebî Şeybe (el-Musannef, VI, 134 (30072) rivayetinin senedinde bulunan Zekeriyya'nın kim olduğu kesin olarak tespit edilememiştir. Ayrıca seneddeki Atıyye b. Sa'd el-Avfî'nin, zayıf, leyyin, şîî olmak ve tedlis yapmakla cerhedilmesi bu hadisin senedini oldukça zayıflatmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan (III, 14) hadisin senedindeki Ebu İsrail aşırı şîî olmakla, şâz rivayette bulunmakla cerh edilmiştir. Aynı senedde Atıyye'nin de olduğu düşünüldüğünde, bu isnadın oldukça zayıf olduğu anlaşılacaktır. Müsned, III, 26 ve III, 59'daki rivayet için de aynı durum söz konusudur. Taberânî'nin el-Mu'cemu'l-evsât'ında (IV, 262-263 ve IV, 328) geçen rivayetlerde, mecruh olan Atıyye ile birlikte aşırı şîî olarak cerhedilen Abbâd b. Yakub ile mechulül'-ayn olan Ebu Meryem bulunmaktadır. Bu sebeple bu rivayetlerin de zayıf olduğu ve onlarla ihticac olunamayacağı anlaşılmaktadır.

Buraya kadar senedleri değerlendirilen rivayetlerin hepsinde, Allah'ın kitabına bağlılık ve Ehl-i beyt tavsiye edilmekte ve sahîh hiçbir rivayette "*O ikisi, Havz'da benim yanıma gelinceye kadar asla birbirlerinden ayrılmayacaklardır*" ziyadesi bulunmamaktadır. Kanaatimizce hadise ilave edildiğini düşündüğümüz bu ziyade ve bu ziyadenin bulunduğu rivayetler, sağlam-sahîh rivayetlerle tearuz ettiğinden şâzdır.

ZEYD B. SÂBİT RİVAYETİ

Esved b. Âmir- Şerîk⁹³-Rukayn (131/748)⁹⁴-Kasım b. Hassân- Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: "Ben size iki halife bırakıyorum, ki (onlar), sema ile arz arasında -veya sema'dan arza doğru - uzatılan bir ip (gibi) olan Allah'ın kitabı ve benim ıtratım Ehl-i beyt'imdir. Onlar Havz'da benim yanıma gelinceye kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır."⁹⁵ Yine Zeyd b. Sâbit'ten nakledilmiş olan bir diğer hadis ise, şu şekilde kaydedilmiştir:

⁹¹ Ebu Meryem el-Ensârî. Bu künyeyi taşıyan iki veya üç kişi olduğu belirtilmektedir. Birisinin Ebu Hureyre'nin azadlısı olduğu söylenmiştir. Ondan ve Câbir'den hadis almıştır. İclî, Ebu Hureyre'nin azadlısı olan Ebu Meryem'in *sika* olduğunu söylemiştir. Bkz. Mizzî, age. XXXIV, 282; Zehebî, *Kâşif*, III, 376; a. mlf., *Muğnî*, II, 610; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 427-428.

⁹² Taberânî, age. IV, 328 (3566).

⁹³ Şerîk b. Abdullah el-Kûfî. Onun hadis aldığı kimseler arasında Rukayn b. Rabî' de bulunmaktadır. İbn Maîn ve İclî onun hakkında *sika*, Cuzecânî, *seyyü'l-hıfz ve muzdaribu'l-hadîs* demişlerdir. Onun hakkında Ebu Hâtim, *rivayeti hucet olmaz*, İbn Hacer, *kadılık görevine geldikten sonra hafızası zayıflamıştır aslında adalet ve fazilet ehli abid bir kimseydi* demektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age. IV, 365-367; İbn Hibbân, age. VI, 444; Zehebî, *Muğnî*, I, 468; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 491-492; a. mlf. *Lisân*, VII, 242.

⁹⁴ Rukayn b. Rabî' el-Fezârî el-Kûfî. Ondan Şerîk hadis almıştır. Onun hakkında, Ahmed, İbn Maîn ve ve Nesâî *sika*, Ebu Hâtim, *sâlih* demişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. IV, 243; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 174.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 181-182.

Ebu Ahmed ez-Zübeyrî (203/818)⁹⁶-Şerîk-Rukayn-Kasım b. Hassân⁹⁷-Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: "Ben size iki halife bırakıyorum ki (onlar), Allah'ın kitabı ve benim ıtratım Ehl-i beyt'imdir. Onlar ikisi birlikte, Havz'da benim yanıma gelinceye kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır."⁹⁸

Heysemî, Zeyd b. Sâbit hadisinin isnadını ceyyid⁹⁹ olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁰

Ancak Müsned'de (V, 181-182; V, 189) yer alan rivayetlerin senedindeki Ebu Ahmed ez-Zübeyrî'nin, şîi olduğu ve çok hata yaptığı, Şerîk b. Abdullah'ın, seyyiü'l-hıfz ve muzdaribü'l-hadîs olduğu, Kasım b. Hassân ise münkeru'l-hadîs olduğu ileri sürülerek cerh edilmiştir. Dolayısıyla her iki rivayetin senedi de zayıftır. Bu rivayette de şâz olduğunu düşündüğümüz ziyade yer almaktadır. Zeyd b. Sâbit'ten gelen bu iki rivayet de zayıf olup, ihticac olunamayacak hadislerdir.

İBN ABBÂS RİVAYETİ

Ebu Bekr Ahmed b. İshak el-Fakîh (?)-Abbas b. Fadl el-Esfâtî (?)-İsmail b. Ebî Üveys (226/841)¹⁰¹-(H: Tahvîl) İsmail b. Muhammed b. Fadl eş-Şa'rânî¹⁰²-Dedesî (Fadl ?)-İbn Ebî Üveys-(babası Ebu Üveys ?)-Sevr b. Zeyd ed-Dîlî¹⁰³-İkrime (115/733)¹⁰⁴-İbn Abbâs (68/687): Rasulullah (sav), Veda haccında insanlara bir konuşma yaparak şöyle buyurdu: "...Ey insanlar! Ben size (iki şey) bırakıyorum ki, onlara sıkı sarıldığımız sürece ebediyen sapırmazsınız. (Onlar) Allah'ın kitabı ile Nebî (sav)'nin sünnetidir." Hâkim hadisi kaydettikten sonra, Buhârî'nin İkrime'nin; Müslim'in de Ebu Üveys'in hadisleriyle ihticac ettiklerini, hadisın diğer ravilerinin de (güvenilirliği) konusunda ittifak edildiğini belirtmektedir.¹⁰⁵

Bazı ravileri hakkında bilgi tespit edemediğimiz Hâkim rivayetindeki hadisın isnadı, senedindeki İbn Ebî Üveys ve İsmail b. Muhammed'in cerh edilmesi sebebiyle, sahîhu'l-isnâd değildir.

⁹⁶ Ebu Ahmed ez-Zübeyrî Muhammed b. Abdullah b. Zübeyr el-Kûfî. Ondan Ahmed b. Hanbel hadis almıştır. İbn Maîn'den onunla ilgili olarak *sika* ve *leyse bihi be's* şeklinde iki ayrı görüş nakledilmiş, Ahmed b. Hanbel, onun Süfyan'dan gelen hadislerde *çok hata yaptığını* söylemiştir. İclî, Kûfeli, *sika* ve *şîi* bir ravidir demiştir. İbn Hacer, *Tezîb*, V, 103-104.

⁹⁷ Kasım b. Hassân el-Kûfî. Babasından ve Zeyd b. Sâbit'ten hadis rivayet etmiştir. Rukayn, ondan hadis alanlar arasındadır. Onun hakkında Ahmed b. Salih, *sika*, İbn Kattan, *mechulu'l-hâl*, Buhârî *rivayeti münkerdir* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 305; Zehebî, *Muğnî*, II, 204; İbn Hacer, *Tezîb*, IV, 493; a. mlf., *Lisân*, VII, 338.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 189-190.

⁹⁹ Ceyyid: Hasen li zatihi mertebesinden yüksek olmakla beraber sahîh derecesine vardığında tereddüt edilen hadis. Bkz. Aydınlı, age. s. 44.

¹⁰⁰ Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut 1967, IX, 163.

¹⁰¹ İsmail b. Ebî Üveys el-Medenî. Ahmed b. Hanbel, onun için *la be'se bih*, Nesâî, *zayıf* demiş, Darakutni ise, onun *rivayetini sahîh olarak kabul etmediğini*, Zehebî, münker rivayetleri olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VIII, 99; İbn Adiy, age. I, 525-527; Zehebî, *Mizân*, I, 222-223; a. mlf., *Muğnî*, I, 119.

¹⁰² İsmail b. Muhammed en-Neysabûrî. Hâkim'in hocalarındandır. Hâkim onun için (*hadîs rivayet ettiği*) bazı hocalarıyla görüşüğünden *şüphelendim demiştir*. Bkz. Zehebî, *Mizân*, I, 247-248; İbn Hacer, *Lisân*, I, 434.

¹⁰³ Sevr b. Zeyd ed-Dîlî. Malik'in hocasıdır. Onun hakkında, İbn Maîn, *sika*, Ahmed b. Hanbel, *sâlihu'l-hadîs*, Beyhaki *mechûl* demiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VI, 128; Zehebî, *Mizân*, I, 373.

¹⁰⁴ İkrime b. Halid b. As el-Mahzumî el-Kuraşî. İbn Abbâs'dan hadis rivayet etmiştir. İbn Maîn, Ebu Zür'a ve Nesâî *sika* olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in onun İbn Abbâs'tan hadis almadığını söylediği de belirtilmiştir. Bkz. İbn Hibbân, V, 231; Zehebî, *Kâşif*, II, 275; İbn Hacer, *Tezîb*, IV, 158.

¹⁰⁵ Hâkim Neysâbûrî, Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut 1986, I, 93.

İMAM MALİK'İN MUVATTA'SINDAKİ RİVAYETİ

Muvatta'da, temrîz sigasıyla (عن مالك أنه بلغه) İmam Malik'e ulaştığı ifade edilerek, Rasulullah (sav)'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: "Ben size iki şey bırakıyorum ki, onlara sıkı sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız. (Onlar) Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir."¹⁰⁶

İbn Abdilber, bu hadisi değerlendirirken şöyle demektedir: "Bu hadisin Nebî (sav)'den rivayeti ilim ehli arasında öylesine meşhurdur ki, onun senedli rivayetine ihtiyaç duyulmaz."¹⁰⁷ İbn Abdilber'in bu izah tarzı pek ikna edici değildir. Hadis, alimler arasında meşhur olsa da olmasa da, herhangi bir konuda onunla istidlal edilecekse, senedi bilinmeli ve tetkik edilmelidir. O, bu konu ile ilgili olan, rivayetini aldığı şu iki hadisi kaydetmektedir:

Abdurrahman b. Mervan-Ahmed b. Süleyman el-Bağdâdî-el-Begavî-Davud b. Amr ed-Dabbî (228/843)¹⁰⁸- Salih b. Musa Talhî¹⁰⁹-Abdulaziz b. Rafî' (130/747)¹¹⁰-Ebu Salih¹¹¹-Ebu Hureyre: Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben ardımda size iki şey bırakıyorum, (onlara bağlı olduktan) sonra asla sapıtmazsınız, ki onlar, Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir."¹¹² İbn Abdilber bu hadisi el-İstizkâr'ında da zikretmiş ve hidayetin Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sünnetine ittiba etmekle mümkün olacağını, Kur'an'da zahiren anlaşılması zor olan yerleri sünnetin açıklayacağını¹¹³ söylemiştir. Onun tahrir ettiği diğer hadis ise şu şekildedir:

Abdurrahman b. Yahya-Ahmed b. Saîd-Muhammed b. İbrahim Dîlî-Ali b. Zeyd el-Feraizî- el-Hanînî-Kesîr b. Abdullah b. Amr b.Avf¹¹⁴-babası Abdullah b. Amr-dedesi

¹⁰⁶ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, tlk. Saîd Muhammed Lahhâm, Beyrut 1989, Kader, 3 (1662).

¹⁰⁷ İbn Abdilber, Ebu Ömer, Yusuf, *Tecridü't-temhîd limâ fi'l-muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd (et-Tekassî)*, Beyrut ts, s. 251. İbn Abdilber, bu eserinde, Muvatta'da yer alan 61 tane belâğât ve mürsel türü hadisten 57 tanesini muttasıl senedlerle zikretmiştir (bkz. s. 242-258). İbn Salah da, kalan 4 hadisin başka tariklardan gelen muttasıl rivayetlerini tespit etmiştir. Risale fi vasli'l-belâğâti'l-erbaa fi'l-muvatta' adlı bu risale, Abdullah b. Muhammed el-Gumârî'nin tahkiki ve Abdulfettah Ebu Gudde'nin taliki ile Tahir el-Cezâirî'nin Tevcihu'n-nazar'ının sonunda neşredilmiştir. Bkz. Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ ilmi'l-eser*, tlk. Abdulfettâh Ebu Gudde, Halep 1416, II, 911-937.

¹⁰⁸ Davud b. Amr ed-Dabbî al-Bağdâdî. Onu *münkeru'l-hadîs* diyerek eleştiren Zehebî, bir diğer eserinde, ona *sika* demektedir. Eğer bir istinsah veya dizgi hatası yoksa bu açık bir çelişkidir. İbn Hibbân da onu *Sikat*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VIII, 236; Zehebî, *Muğnî*, I, 333; amlf, *Kâşif*, I, 290; a. mlf., *Mizân*, II, 16-17; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 120.

¹⁰⁹ Salih b. Musa et-Talhî. Buhârî, onun hakkında *münkeru'l-hadîs*, Nesâî, *metrûk*, İbn Adiy, kanaatime göre o kasıtlı yalan rivayet etmezdi demiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, II, 24; a. mlf., *Mizân*, II, 301-302.

¹¹⁰ Abdulaziz b. Rafî' el-Kûfî hakkında Ebu Hâtim, Nesâî, İclî *sika* demişlerdir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, II, 198; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 438.

¹¹¹ Ebu Salih el-Hûzî. Ebu Hureyre'den hadis rivayet etmiştir. Onun hakkında İbn Maîn *zayıf*, Ebu Zür'a *lâ be'se bih* demiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, III, 348; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 362.

¹¹² İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Saîd Ahmed Arab, Rabat 1991, XXIV, 331.

¹¹³ Bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkârul-câmi' li mezâhibi fukahâil-emsâr ve ulemâil-aktâr fimâ tedammenehu'l-muvattai min meânî'l-ra'yi ve'l-âsâr ve şerhu zalike küllihi bi'l-icâz ve'l-ihisâr*, thr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1993, XXVI, 98-99.

¹¹⁴ Kesîr b. Abdullah b. Amr b. Avf. Onun hakkında İbn Maîn, *leyse bi şey*, Şafîi ve Ebu Davud *ruknün min erkanil-kizb* (yalancılığın köşe taşlarından biri), Darakutni *metruk*, Nesâî *metrukül-hadîs* diyerek cerh etmişlerdir. İbn Hibbân, onda, dedesine nispet edilen mevzu bir nüshasının olduğunu söylemiştir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. M. İbrahim Zâyed, Beyrut 1986, II, 141; Nesâî, Ahmed b. Ali, *Kinabü'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, Beyrut 1986, s. 228; İbn Hibbân, Muhammed, *Kitabu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Halep 1402, II, 221-222; Mizzî, → →

Amr b. Avf: Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben size iki şey bırakıyorum, o ikisine sıkı sarıldığımız sürece asla sapıtmazsınız. (O ikisi) Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir."¹¹⁵

Zürkanî, şöyle demektedir: İbn Uyeyne'nin de belirttiği gibi, İmam Malik'in belâgat türü rivayetleri sahihtir, İbn Abdilber (Kesîr b. Abdullah-babası- dedesi) tarikiyle rivayet ettiği hadisi eserinde tahrir etmiştir.¹¹⁶ Zürkanî, İbn Abdilber'in hadisi tahrir ettiği senedi verirken, İbn Abdilber ile Kesîr b. Abdullah arasında yer alan beş raviyi vermemiştir. Dölek de makalesinde, muhtemelen İbn Abdilber'in et-Temhîd'ine müracaat edilemediğinden, Zürkânî'ye tabi olarak aynı ravileri zikretmemiş ve "hadisin muttasıl senedle tahrir edildiği"ni aktarmıştır.¹¹⁷ Suyûtî, hadisin yukarıdaki senedle mevsul olarak İbn Abdilber tarafından tahrir edildiğini kaydetmektedir.¹¹⁸

Bu rivayetlerin senedinde bulunan bazı ravilerin, ciddi olarak cerh edildiği, görülmektedir.¹¹⁹ Bu sebeple İbn Abdilber'in kaydettiği bu rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır.

İBN HİŞÂM'IN ES-SÎRATÜ'N-NEBEVÎYYE'SİNDEKİ EBU SAİD RİVAYETİ

Bu hadis, daha önce incelenen Ebu Saîd rivayetleri ile birlikte değerlendirilebilirdi. Ancak hadisin metni, İmam Malik'in rivayeti ile aynı muhtevaya sahip olduğundan, burada değerlendirilmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür. İbn Hişâm, -İbn İshak'tan naklederek- Hz. Peygamber'in Veda haccı ile ilgili olayları anlatırken şu bilgileri vermektedir:

İbn İshak (153/770)¹²⁰-Abdullah b. Abdurrahman b. Ma'mer b. Hazm (134/751)¹²¹-Süleyman b. Muhammed b. Ka'b b. Uca - (halası) Zeyneb b. Ka'b¹²² -Ebu

→ →

age. XXIV, 136-140; Zehebî, *Mizân*, III, 406-407; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 559-560.

¹¹⁵ İbn Abdilber, *Temhîd*, XXIV, 331.

¹¹⁶ Zürkânî, Muhammed b. Abdulbakî, *Şerhu Muvattai'l-İmâm Malik*, thk. İbrahim Atve, Mısır 1962, V, 236.

¹¹⁷ Krş. İbn Abdilber, age. XXIV, 331; Zürkanî, age. V, 236; Dölek, agm. s. 156. Bu ise, hadisin senedinin mu'dal olarak tespit edilmesine sebep olmuştur. Hâlbuki sened, bu şekilde tespit edilmesi durumunda muttasıl olmayacaktır. Çünkü h. 150-160 yılları arasında vefat ettiği söylenen Kesîr b. Abdullah ile İbn Abdilber (h.463)in vefat tarihi arasında üç yüz yıl kadar bir süre olması, verilen seneden bir çok ravinin düştüğünü göstermektedir.

¹¹⁸ Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Tenvîrül-havâlik şerhu alâ Muvattai Malik*, Mısır ts. III, 93.

¹¹⁹ Yukarıdaki dipnotlarda bunlar belirtilmiştir. Bünyamin Erul da, konu ile ilgili makalesinde bunlara işaret etmiştir. Bkz. Erul, Bünyamin, "Te'vil'i Nesnel, Yorum'u Öznel Gören Bir Eleştiriye Cevap", Marife, yıl: 2, sy: 1, Konya 2002, s. 239-240.

¹²⁰ Muhammed b. İshak b. Yesar. Enes'i ve İbnü'l-Müseyyib'i görmüştür. Ebu Ya'lâ el-Halîfî, Buhârî'nin ondan özellikle Hz. Peygamber dönemi (siyer) ile ilgili rivayette bulunduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, hasenü'l-hadis, Ali İbnü'l-Medîni, İbn Mübarek, onun hakkında *sadük ve sika*, İbn Maîn *sebt* demmiştir. İmam Malik'in onu cerh etmesinin aralarındaki bir kırgınlığa dayandığı belirtilmiştir. Ebu Hâtim ve Dâraikutnî rivayetinin araştırılmak amacıyla yazılabileceğini söylemişlerdir. Zehebî, *rivayetleri ile ihticac edilmesi konusunda ihtilaf edildiğini, rivayetinin hasen olduğunu* söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, age. VII, 380-384; Zehebî, *Kâşif*, III, 19; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 26-30. Zehebî her ne kadar, rivayetleriyle ihticac olunması konusunda ihtilaf edildiğini söylemişse de İbn Maîn, İbnü'l-Medîni ve İbn Maîn gibi önemli münekkitlerin onun lehinde değerlendirme yaptıkları göz ardı edilmemelidir.

¹²¹ Abdullah b. Abdurrahman b. Ma'mer b. Hazm el-Ensârî el-Medenî. Enes, Hz. Aişe'nin azadlısı Ebu Yunus gibi kimselerden hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, İbn Sa'd, Tirmizî, Nesâî, İbn Hibbân ve Dâraikutnî, onun *sika* olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. V, 32; Mizzî, age. XV, 217-220; Zehebî, *Kâşif*, II, 104; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 182.

¹²² Zeyneb bint Ka'b b. Uca el-Ensâriyye. O, Kocası Ebu Saîd el-Hudrî ve onun kız kardeşi Ferîa b. Malik'ten hadis almıştır. Ondan hadis alanlar arasında, kardeşinin oğlu Süleyman b. Muhammed b. Ka'b b. Uca da

→ →

Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre, bazı kimselerin Hz. Ali hakkında şikâyetle bulunmaları üzerine, Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Ey İnsanlar! Ali hakkında şikâyetle bulunmayın, vallahi o Allah'a bağlılıkta son derece samimidir.*" Bu bilgileri nakleden İbn İshak, Rasulullah'ın hac menasikini ifa etmeye devam ettiğini belirterek Hz. Peygamber'in Veda hutbesini aktarır. Buna göre Nebî (sav) o konuşmasında "...*Ben size (iki şey) bırakıyorum ki, onlara sıkı sarıldığınız sürece ebediyen sapıtmazsınız. Bu apaçık bir durumdur. (Onlar) Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir*"¹²³ demiştir. İbn Hişâm'ın bize naklettiğine göre, araya başka bir konuyu katmadan sözlerini devam ettiren İbn İshak (153/770), Veda hutbesini aktarmaktadır. Onun, bir önceki senedi tekrar etmeden, aynı olayı anlatmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü burada Peygamber(sav)'in haccı, bir süreç halinde aktarılmaktadır. Elimizde eksik olarak bulunan İbn İshak'ın *Sîra*'sında olmayan bu bilgiyi, onun eserini özetleyerek aktaran¹²⁴ İbn Hişâm, es-*Sîratü'n-nebeviyye*'sinde ondan naklen kaydetmektedir. Nitekim Taberî'nin (310/922), (İbn Humeyd (248/862)-Seleme (191/807)-İbn İshak (153/770)-Abdullah b. Ebî Necîh (131/748) tarikıyla aktardığı Veda hutbesinde de "*Ben size iki şey bırakıyorum ki, onlara sıkı sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız; Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünneti*" hadisi geçmektedir.¹²⁵ Bu rivayetin senedinde de İbn İshak bulunmaktadır.

Rivayetin sened yönü dikkate alınacak olursa, İbn Hişâm'ın *Sîra*'sındaki bu rivayetin senedinin muttasıl olduğu anlaşılmaktadır. Zehebî, rivayetiyle ihticada ihtilaf edildiğini söylediği İbn İshak'ın rivayeti için hasen demiş, sahîh olarak değerlendirenlerin de olduğuna işaret etmiştir. Diğer ravilerin de ta'dîl edildiği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar bu hadisin senedinin en azından hasen olduğunu ortaya koymaktadır. Buhârî, et-*Târîhu'l-kebir*'inde, İbn Hişâm'daki rivayetin senedinin aynısıyla, Hz. Ali hakkında şikâyetle bulunanlara, Peygamber (sav)'in "*Ey İnsanlar, Ali hakkında şikâyetle bulunmayın. Allah'a yemin olsun ki o, Allah yolunda çok gayretli bir kimsedir*" buyurduğunu nakletmiş ve senedi hakkında bir tenkitte bulunmamıştır.¹²⁶ Hâlbuki o, eserinde gerekli gördüğü yerlerde ravileri tenkit etmektedir.¹²⁷ Bu rivayetin senedini tenkit etmemiş olması, onun bu senedi onayladığı şeklinde değerlendirilebilir. Sekaleyn hadisinin senedleri ile ilgili bu tespit ve değerlendirmeleri özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz:

→ →

bulunmaktadır. İbn Hibbân, İbn Abdilber ve İbn Fethûn onu sahâbi olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hibbân, age. IV, 271; İbn Abdilber, age. IV, 1857; Mizzî, age. XXXV, 186-187; Zehebî, *Kâşif*, III, 471; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 543.

¹²³ İbn Hişâm, es-*Sîratü'n-nebeviyye*, thk. M. Saka, İ. Ebyarî, A. Şelebî, Beyrut, 2004. IV, 508-509.

¹²⁴ Bkz. Fayda, Mustafa, "*İbn İshak*", *DİA*, (İstanbul, 1999), XX, 95. İbn Hişâm, özetlediği İbn İshak'ın eserinde olmayıp da kendisinin yaptığı ilaveleri, "kâle İbn Hişâm" diye başlayan bir ibareyle göstermiştir. Bkz. a. mlf., "*İbn Hişâm*", *DİA*, XX, 72. Onun bu üslubu, eserinin temelde İbn İshak'ın *Sîra*'sına dayandığını göstermektedir.

¹²⁵ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, (I-V, Beyrut 2001), II, 205-206. Bu rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Humeyd er-Râzî, ve Seleme b. Fadl cerhedildiği için isnadı zayıftır. Ayrıca İbn Ebî Necîh'den sonra, en az iki ravi daha olması gerekirdi; onlar da senedde zikredilmemiştir. Bkz. Cûzecânî, İbrahim b. Yakub, *Ahvâl-u-ricâl*, 207; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 303-304, 333; Zehebî, *Mîzân*, II, 192, III, 530; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 380-381, V, 78-80. Bu rivayetle ihticac edilemezse de, İbn Hişâm rivayetine mutabaat etmektedir.

¹²⁶ Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, et-*Târîhu'l-kebir*, Beyrut 1986, IV, 35. Eserinde kaydettiği sahâbi olmayan diğer iki raviyi de cerhetmemiştir. Bkz. a.mlf., age., I, 40, V, 130.

¹²⁷ Bkz. a.mlf., age. I, 88, IV, 3, 6, 23.

Sekaleyn hadisinin, esas olarak Zeyd b. Erkam, Câbir b. Abdillâh, Ebu Saîd el-Hudrî, İbn Abbâs ve Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivayetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Tirmizî, bunların dışında, hadisin Ebu Zerr ve Huzeyfe b. Üseyd rivayetlerinin olduğunu da söylemiştir.¹²⁸ Hadisi nakleden sahâbi sayısı, bizim göremediğimiz veya dikkatimizden kaçanlarla bir miktar daha artabilir. Heytemî, hadisin yirmiden fazla sahâbiden rivayet edildiğini söylemişse¹²⁹ de, -en azından Ehl-i sünnet'in temel hadis kaynaklarının dikkate alınması durumunda- bunun pek mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Rivayetlerde görülen lafız farklılıkları, sekaleyn hadisinde lafzî tevatürü imkansız kıldığı gibi, bu konuda manevî tevatürün olduğu da söylenemez. Çünkü rivayetlerin metinleri, anlam yönünden de farklılıklar arz etmektedir.¹³⁰ Ancak bu rivayetlerin tümünde geçen, "...Allah'ın kitabı. Ona sıkı sarıldığımız sürece asla sapıtmazsınız." şeklindeki Nebvî beyanın manen mütevatir olduğu söylenebilir. Kanaatimizce lafzen mütevatir seviyesinde olmayan bu hadis, sened ve metin yönüyle incelenip değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır.

Yukarıda yaptığımız sened değerlendirmesinden sonra şimdi de onun metnini değerlendirmeye çalışalım.

II- METİNLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hadislerin sened tahlili, Zeyd b. Erkam'dan gelen rivayet ile Câbir b. Abdillâh'dan gelen rivayetlerin, diğer rivayetlere göre daha sağlam senedlerle rivayet edildiğini göstermektedir. Hadislerin sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için sened yönüyle sıhhatinin yanında, hangi ortamda, hangi bağlamda söylendiklerinin tespit edilmesi de büyük önem arz etmektedir. Söylenen aynı söz bile olsa, farklı şart ve ortamlarda kullanıldığı zaman, taşıdığı mana değişebilmektedir. Bu sebeple hadisin dile getirildiği ortamın anlaşılması, bir takım yanlış anlamaların ve değerlendirmelerin önüne geçecektir.

A-HADİSLERİN SÖYLENDİĞİ ORTAM

Zeyd b. Erkam tariki ile gelen rivayetlerin metinleri dikkatli bir şekilde okunduğunda, bunların bir kısmında, sekaleyn hadisin dile getirildiği konuşmayı, Hz. Peygamber'in, Veda haccı dönüşü, Gadîru Hum denilen yerde yaptığı anlaşılmaktadır.¹³¹

Hz. Peygamber Veda haccını yapmış, kendine nazil olan Nasr suresi ile dinin tamamlandığını ifade eden Maide suresi 3. ayetinin muhtevâsından artık görevinin tamamlandığını anlamıştır. Söz konusu ayetin, Veda haccında, Arafatta, Cuma günü nazil olduğunu bildiren rivayetler bulunmaktadır.¹³² İşte, vefatının yaklaştığını hisseden Hz. Peygamber, çevresindeki insanlara tekrar Kur'an'a bağlılığı hatırlatıyor ve

¹²⁸ Bkz. Tirmizî, Menakıb, 31 (3811).

¹²⁹ Bkz. Heytemî, age. s. 150.

¹³⁰ Elbânî de hadisin bazı rivayetlerde tafsilatlı, bazılarında ise muhtasar olarak rivayet edildiğine işaret etmektedir. Bkz. Elbânî, age. X, 684-685.

¹³¹ Bkz. Müslim, Fedailü's-sahabe, 36 (2408); İbn Huzeyme, *Sahîh*, VI, 62; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, IV, 366.

¹³² Bkz. Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Abdulaziz b. Abdullah, Beyrut 1994, İman, 34 (45); Meğâzî, 78 (4407); Tefsir, 5 (4606); İtisâm, (7268); Müslim, Tefsir, 3-5 (3017); Tirmizî, Tefsir, 5 (3054); Nesâî, Menasik, 194 (3002).

Ehl-i beyt'ine saygı gösterilmesini istiyor. Yine hadisin rivayetlerinden bazılarında açıkça, "*Ehl-i beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatıyorum*" demesi, onlara gereken saygının gösterilmesini ve hukuklarının çiğnenmemesini istediğini göstermektedir.¹³³

Hadisin Zeyd b. Erkam rivayetinin şevahidi ile birlikte sahîh olduğunu ifade eden Şuayb Arnaût'un değerlendirmesine göre¹³⁴ Hz. Peygamber (sav), "*Rabbimin elçisinin gelip de benim icabet etmem yaklaşmıştır*" uyarısını yaparak onlara, Allah'ın kitabına bağlılığı emretmiş, ardından "*Ben size bağlı kaldığımız sürece sapıtmayacağınız bir şey bırakıyorum; o Allah'ın kitabıdır. Bir de ıtratım, Ehl-i beyt'im*" hakkında dikkatli olun demek istemiştir. Buradaki *Ehl-i beyt* kelimesi, gizli (احفظوا) fiilinin mef'ûl olarak mansuptur. Müslim rivayetinde "*Ehl-i beyt'im konusunda sizlere Allah'ı hatırlatıyorum*" denilmesi de bunu göstermektedir. Bu durum, "*Ben sizden, yakınlar karşı sevğiden başka bir ecir istemiyorum*"¹³⁵ ayetine de muvafaktır.¹³⁶ Şuayb Arnaût, bu hadisin bazı rivayetlerinin, şevahidi ile sahîh olduğunu, bazılarının ise zayıf olduğunu söylemiş, ancak rivayetlerde geçen "*O ikisi kıyamete kadar birbirinden ayrılmayacaklardır*" ziyadesinin sahîh olmadığını belirtmiştir.¹³⁷

Câbir b. Abdillâh rivayetlerinin metinleri incelendiğinde, bu rivayette söz konusu edilen "*Kur'an'a bağlılığın*" Veda hutbesinde dile getirildiği anlaşılmaktadır. Sadece zayıf olan Tirmizî rivayetinde "*Kur'an ve Ehl-i beyt'e bağlılık tavsiye edilmiştir*", diğerlerinde ise bağlılık tavsiye edilen şeyin "*Kur'an*" olduğu görülmektedir. Tirmizî rivayetinin, diğer sahîh rivayetlere tearuz ettiği için, şâz olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁸

Hadislerin metinleri dikkatlice okunduğunda, Zeyd b. Erkam rivayetinin sahîh varyantları olan, "*Kur'an'a bağlılık ve Ehl-i beyt'e saygı*" şeklinde özetleyebileceğimiz konuşmanın Veda haccı dönüşü, Gadîru Hum'da yapıldığını, Câbir rivayeti ile tavsiye edilen "*Kur'an'a bağlılık*" şeklinde özetleyebileceğimiz konuşmanın, Veda hutbesinde dile getirildiğini göstermektedir. Çünkü orada, hacca gelen herkesi bağlayan bir tavsiye/emir (*Kur'an'a bağlılık*) tebliği edilmiş, Gadîru Hum'da ise, Hz. Peygamberle birlikte Medine'ye dönmekte olan ve bundan sonra da Ehl-i beyt'in yakın çevresi olarak hayata devam edecek- kimselere/Medinelilere Kur'an'a bağlılık yine emredilmiş ve onlardan buna ilave olarak "*bir de Ehl-i beyt'e*" saygılı davranmaları istenilmiştir. Bu rivayetlerin varit olduğu, zaman ve ortamın aynı olmadığı ve iki ayrı yerde, iki farklı zamanda Hz. Peygamber (sav)'in yaptığı konuşmaları aktardığı anlaşılmaktadır. Ancak, insanların hadisi algılamaları ve aktarmalarında yaygın olan mana ile rivayet, yukarıda belirttiğimiz ifadedeki vurgunun (bilerek ya da bilmeyerek) kısmen değiştirilerek, Allah'ın kitabına ilave olarak Ehl-i beyt'e de bağlılık haline getirilebileceği uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir.¹³⁹ Özellikle Zeyd b. Erkam rivayetindeki

¹³³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Aliyülkâri, Ali b. Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, Mısır 1309, V, 600; es-Sâlûs, Ali Muhammed, *Hadîsü's-sekaleyn ve fıkhuhu*, Mecelletü merkezi buhûsi's-sünneti ve's-sıra, Katar 1984, sy: 1, s. 240.

¹³⁴ Bkz. Ahmed. Hanbel, *el-Mevsuatü'l-hadîsiyye (Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel)*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym Arkusî, Adil Mürşid, İbrahim Zeybek, Muhammed Rıdvan Arkusî, Kamil Harrât, Beyrut 1995-2001, XVII, 212.

¹³⁵ Şûrâ suresi (42), 23.

¹³⁶ Bkz. Ahmed. Hanbel, age. XVII, 175-176'da, muhakkikin dipnottaki değerlendirmesi.

¹³⁷ Bkz. age. XVII, 169-170, XXXV, 456; XXXV, 512.

¹³⁸ Tirmizî'nin bu rivayeti ile ilgili bir tenkit için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 30-31.

¹³⁹ Kırbaşoğlu, bu rivayette yer alan, Hz. Ali ve soyuna tabi olunmasının istenmesini, bir hanedanın saltanatına zemin hazırladığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İstismara Elverişli*
→ →

ravilerin birçoğunda karşımıza çıkan "el-Kûfî" nisbeti, hadisin anlamının bu yönde genişletilebileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü Kûfe'nin uzun süre Şia'nın önemli merkezlerinden birisi olduğu bilinen bir gerçektir.

Bu iki hadisin iki ayrı zamanda ve iki ayrı bağlamda dile getirildiği dikkate alındığında, onlar arasında var olduğu sanılan tearuzun¹⁴⁰ olmadığını, ikisinin söylendiği yerlerdeki farklılığın, rivayetleri dikkatle inceleyen kimsenin gözünden kaçmaması gerektiğini düşünüyoruz. Hadisin Veda hutbesinde geçen rivayetlerinin sahîh olanlarında "Ehl-i beyt'ten" söz edilmemesine karşın, Peygamberin Gadîru Hum'da yaptığı konuşmanın sahîh rivayetlerinde Ehl-i beyt'ten söz edilmiş olması da bu kanaatimizi teyit etmektedir. Nitekim hadis musanniflerinin, Ehl-i beyt'in dile getirildiği Gadîru Hum konuşmasını eserlerinin Fedail ve Menakıb bölümlerine, sadece Allah'ın kitabına bağlılığın dile getirildiği Veda haccında geçen konuşmayı Menasik veya Hac bölümlerine almış olmaları, onların bu inceliğe dikkat ettiklerini göstermektedir. Özellikle Müslim'in, *sekaleyn* adıyla meşhur olan bu hadisin, Zeyd b. Erkam tarafından nakledilen Gadîru Hum'daki konuşma ile ilgili rivayeti, Kitabu fedâilî's-sahabe'de zikrettiği halde, Câbir b. Abdillâh tarafından nakledilen Veda hutbesi'nde geçen konuşmayı Kitabu'l-hac'da kaydetmiş olması bu farklılığa dikkat ettiğini göstermektedir. İmam Malik'in de belağât türü bir rivayet olarak kaydettiği "*Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünneti*" şeklindeki rivayet, senedindeki ravilerin zikredilmemiş olması sebebiyle eleştirilebilir. Ancak aynı hadisin İbn Hişâm'daki rivayeti sağlam görünmektedir. Hz. Peygamber'in, Veda hutbesi'nde Kitabullah'ı, muhtemelen sonradan gelen diğer bir grup insanın yanında, buna ilaveten "Peygamberinin sünnetini" söylemesi, Gadîru Hum'da da Kitabullah'ın yanında Ehl-i beyt'e saygılı davranılmasını istemesi mümkün değil midir? Acaba Hz. Peygamber, kayıtlı bir kasetçalar mıdır ki her yerde aynı şeyi söylesin, asla yeni bir şey ilave edemesin?

Bu durumda, "Ehl-i sünnet ve Ehl-i beyt olmak üzere iki itikadi mezhebe mensup bazı mutaassıpların mezhepleri lehine metne idrac yapmış olmaları" ihtimalini¹⁴¹ söylemeye gerek kalmadan iki rivayetin de sıhhatine hükmetmek mümkün olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber ve sünnetin dindeki yerini teyit eden birçok ayetin¹⁴² olduğu herkesin malumudur. Ancak Şia'nın, sekaleyn hadisine ideolojik bir anlam yüklemesi durumu, meselenin diğer bir boyutu olarak değerlendirilebilir.

→ →

Münbit Toprak Hadisler, İslamiyat, c: III, sy: 3, Ankara 2000, s. 130. Doğrusu Şia, rivayeti hep bu yönde kullanmıştır. Rivayetin sahîh varyantları olmakla beraber, muhtevasının çarpıtıldığı bir gerçektir. Konuyu bir tez çalışması olarak ele alan Yusuf Açık'ın bu rivayetle ilgili olarak ulaştığı neticenin de bu kanaati teyit ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Ahmet Yıldırım, "*Yusuf Açık, Hadislerde Ehl-i Beyt*", Isparta 1999, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marife, yıl: V, sy: 1, Konya 2005, s. 229.

¹⁴⁰ Rivayetin bu yönü, araştırmalarında titizliği ile tanıdığımız Bünyamin Erul'un dikkatinden kaçmış olmalıdır. Onun ulaştığı bu kanaate iştirak edemiyoruz. Bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 26-29. Halbuki çalışmasında (s. 30), Zeyveli'den yaptığı nakilde, Zeyd b. Erkam'dan nakledilen rivayetin hac dönüşü Gadîru Hum'da yapılma ihtimalinin kuvvetli olduğunu nakletmektedir. O halde idrac değil, iki ayrı konuşmanın rivayet edildiği düşünülmelidir. Erul'un bu konu ile ilgili bazı tespitlerine yönelik bir tenkit yazısı için Bkz. Acar, Yusuf, "*Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu*", Marife, yıl: I, sy: 3, Konya, 2002, s. 153-160; ve bu eleştiriye verilen cevap için bkz. Erul, "*Tevil'i Nesnel Yorum'u Öznel Gören Bir Eleştiriye Cevap*", Marife, yıl: II, sy: 1, Konya 2002, s. 231-246.

¹⁴¹ Bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 31.

¹⁴² Bkz. Âl-i İmrân suresi (3), 32, 132; Nisâ suresi (4), 59; Nur suresi (24), 56; Ahzâb suresi (33), 21.

B- METİN TAHLİLİ VE TENKİDİ

a- Sekaleyn ve İtrat Kavramları

Arapça'da *Sekaleyn* kelimesi, (سكّال) mastarından türetilen tesniye bir isimdir. Bu fiilin kökü, bir işi ağırdan almak, bir şey kendine ağır gelmek anlamlarını taşımaktadır. Hz. Peygamber, "Ben size sekaleyni bırakıyorum" hadisinde, Allah'ın Kitabı ile Ehl-i beytini, sekaleyn olarak adlandırmıştır. Çünkü onlara bağlanıp gereğince davranmak zor bir iştir. Her güzel şeye de sakıl denilir. O ikisine sekaleyn denilmesi, onların konumunu yükseltmek ve değerini artırmak içindir. Sekaleyn ile insanlar ve cinlerin kastedildiği de olur.¹⁴³ Sekaleyn denilmesi, onları dikkate alıp gereğince amel etmenin zor olmasından kaynaklanmaktadır. Her önemli ve güzel şeye, *sekal* denilir. Kitap ve Ehl-i beyt'in kadrini yüceltmek ve onların konumuna ağırlık kazandırmak için bu tabir kullanılmıştır.¹⁴⁴ Nevevî de, sekaleyn kelimesini, aynı ifadelerle izah etmektedir.¹⁴⁵

İtrat kelimesi ise, bir kökten çıkan dallar, kişinin nesli, aşireti gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁶ Mübarekpûrî, *ıtrat* kelimesinin, Ehl-i beyt kelimesiyle açıklandığını belirtmektedir.¹⁴⁷ Ehl-i beyt'i konu alan çalışmada Bahaüddin Varol, bu konu ile ilgili diğer görüşlere de işaret etmiştir.¹⁴⁸

"Biz senin üzerine ağır bir söz indireceğiz"¹⁴⁹ ayet-i kerimesindeki "sekil" kelimesi manevi açıdan ağır anlamında, "Ey sekaleyn size hesap soracağız"¹⁵⁰ ayeti ile Cuma namazına gitmenin fazileti ile ilgili hadiste¹⁵¹ "sekaleyn" kelimesi, insanlar ve cinler anlamında kullanılmaktadır. Ancak burada kullanılan sekaleyn ile incelediğimiz hadiste kullanılan sekaleyn kelimesinin aynı anlamda olmadığı açıktır.

Sekaleyn hadisinde, *ıtrat* kelimesinin müradifi olarak kullanılan Ehlü'l-beyt terimi, Kur'an'da üç yerde geçmektedir. Hud Suresinin 73. ayetinde, Hz. İbrahim'in hanımı anlamında, Kasas suresi 12. ayetinde Nil Nehrine bırakılan Musa'ya bakıcı olacak bir *aile* anlamında, Ahzab suresi 33. ayetinde ise Hz. Peygamberin hanımları anlamında kullanılmıştır. İtratın, Abbâs(r.a), Hz. Ali(r.a.) ve Haris b. Abdulmuttalip ile Ebu Talib'in diğer oğulları olmak üzere tüm Haşimoğulları olduğunu söyleyen İbn Teymiye'nin¹⁵², Zeyd b. Erkam rivayetini esas aldığı anlaşılmaktadır. Bunun isabetli bir görüş olmadığını düşünüyoruz. Çünkü hadisin rivayetlerinde, Hz. Peygamber, İtrat ve Ehl-i beyt terimini peş peşe aynı anlamda kullanmıştır.

Özet olarak söylemek gerekirse, -Hz. Peygamberin kendi ifadeleriyle de açıklandığı gibi- sekaleyn ile, Allah'ın Kitabı ve Ehl-i beyt kastedilmektedir. Bu hadiste, İtrat

¹⁴³ Bkz. Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. A. Abdülgaffar Atâr, Mısır 1956, IV, 1647; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1965, s. 74; İbnü'l-Esir, Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, thk. M. M. Tanahî, T. Ahmed Zâvî, Kum 1342, I, 216-217; İbrahim Enîs v.d. *el-Mu'cemu'l-vasîf*, Beyrut 1972, I, 98.

¹⁴⁴ İbn Esîr, *Nihâye*, I, 216-217.

¹⁴⁵ Nevevî, Muhyiddin, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Beyrut ts. XV, 180.

¹⁴⁶ Bir kimsenin İtrası, genel olarak akrabaları veya oğulları, erkek torunları ile amcaoğullarından oluşan yakınlarıdır. Peygamberin İtrası, Abdulmuttalip oğullarıdır. Bkz. Zemahşerî, age. s. 408; İbnü'l-Esir, age. III, 177; İbrahim Enîs v.d. age. II, 582.

¹⁴⁷ Mübarekpûrî, Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi camii't-Tirmizî*, Kahire 1963, X, 288.

¹⁴⁸ Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut*, Konya 2004, s. 38-40.

¹⁴⁹ Müzzemmil suresi, (73), 5.

¹⁵⁰ Rahman suresi(55), 31.

¹⁵¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 457.

¹⁵² İbn Teymiyye, age. VII, 395.

kelimesi de Ehl-i beyt'e müradif olarak kullanılmış olup aynı anlama gelmektedir.

b. Metin Tahlili ve Değerlendirmesi

Buraya kadar yaptığımız inceleme sonucunda, Câbir b. Abdillâh'dan gelen rivayet ile kısmen Ebu Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen rivayetlerin, bize, Hz. Peygamberin Veda haccındaki konuşmalarını yansıttığı kanaatine varmış bulunmaktayız. Zaten hadis musanniflerinin, bu rivayetleri eserlerinde kaydettikleri bölümlere bakıldığında, onların da bunu dikkate aldıkları görülmektedir.

Hz. Peygamber'in sekaleyni bıraktığını anlatan hadislerin bazı varyantlarında, "...Allah'ın kitabı ki, onda hidayet ve nur vardır. Kim ona tabi olursa hidayet üzere olur, kim de terk ederse dalalet üzere olur"¹⁵³ buyrulduğu halde, Ehl-i beyt'le ilgili sahîh rivayetlerde onlara ittibadan bahsedilmemesi, anlamlıdır. Çünkü Peygamber haricindeki insanların hak üzere olacaklarının garantisi yoktur. Kur'an'daki, "*Sen istediğini hidayete erdiremezsin, ancak Allah, dilediğini hidayete erdirir*"¹⁵⁴ ayeti de bunu teyit etmektedir.

Hadisin bazı tariklerinde aktarılan Gadîru Hum konuşmasında, Hz. Peygamber'in "*Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de icabet edeceğim vakit yaklaşıyor*" demesi, adeta vefatının yaklaştığını hisseden müşfik bir aile reisinin, çevresinden, geride kalan yakınlarının gözetilmesini isteyen üslûbunu görmekteyiz. Bir insan olarak bundan daha tabii ne olabilir ki? Yine bu bağlamda, "*Ehl-i beyt'im hakkında size Allah'ı hatırlatıyorum*" diyerek bunu vurguladığını görmekteyiz. Yoksa hadiste, Ehl-i beyt'in -hatta zürriyetlerini de içine alacak bir şekilde- ilelebet doğru yolda olacağı ve onlara itaatini dini bir sorumluluk olduğu şeklindeki şîi algılama, yorumlama ve bunu hem dini bir esas hem de siyasi bir dayanak haline getirme kastedilmemiştir.

Sekaleyn hadisi çerçevesinde, Ehl-i beyt'in kimler olduğu tartışılmalıdır. Bu tartışmanın, sahabe döneminde, hatta hadisin sahabe ravisi Zeyd b. Erkam tarafından başlatıldığını görmekteyiz. O, kendisine yöneltilen, "Ehl-i beyt'in kimler olduğu ve Peygamber hanımlarının Ehl-i beyt'ten olup olmadığı" sorusuna "Hanımları da Ehl-i beyt'indedir. Ancak onun esas Ehl-i beyt'i, kendisi gibi, kendilerine sadaka haram kılınanlardır, demiştir. Husayn, "onlar kimlerdir?" diye sorunca Zeyd'in: "onlar, Ali'nin âli, Ca'fer'in âli, ve Abbâs'ın âli'dir" diye cevap vermesi, onun Hz. Peygamberin hanımlarını da Ehl-i beyt'ten saymakla beraber, esas Ehl-i beyt olarak, onun müslüman olan amcalarını ve amcaoğullarını ön plana çıkardığını göstermektedir. Tabii ki bu, Zeyd'in kendi kanaati, bir başka ifadeyle sahabe kavlidir. Mutlak doğru olduğu iddia edilemez. Çünkü hiçbir sahabe masum ve yanılmaz değildir. Asr-ı saadet dönemini az çok tanıyan herkes, Peygamber nezdinde, Zeyd b. Erkam'dan daha ağırlıklı bir yeri ve değeri olan sahabilerin bile yanlışlıklarını, hatalarını anlayınca düzelttiklerini bilir. Bu bağlamda Zeyd'in sözleri, kendine ait bir kanaat olarak değerlendirilmek durumundadır. Zaten, Ahzâb Suresindeki Tathîr ayeti ile Kisâ' hadisi, Ehl-i beyt çerçevesine girenlerin tespiti konusunda, sekaleyn hadisinden daha çok ilgilidir. Onlar dikkate alınmadan Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğunu tespit etmek, bizi yanlış kanaatlara götürebilecektir. Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğunu tespit ederken dikkate alınması gereken kisâ hadisinin birçok rivayeti vardır. Konunun farklı bir boyutu ile ilgili olan bu rivayetlerin değerlendirilmesine burada girmeyeceğiz. Çünkü onların burada ele alınması hem makale çerçevesinin dışındadır, hem de

¹⁵³ Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 37, (IV, 1874).

¹⁵⁴ Kasas suresi (28), 56.

konuyu oldukça uzatacaktır.

Sekaleyn hadisinin rivayetlerinde yer alan ifadelerden, Ehl-i beyt'in, Kur'an gibi ümmetin sapıtmasını sağlayacak bir hidayet rehberi olduğu anlaşılabilir mi? Bütün rivayetlerde, ümmetin sapıtması için tavsiye edilen ortak unsur, Allah'ın kitabıdır. Zaten bu da, Kur'an'daki "*Hepiniz toptan Allah'ın ipine sınımsız sarılın*"¹⁵⁵ ayetinin değişik bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Allah Teala, kullukla ilgili imtihanlarını başarıyla veren İbrahim (a.s.)'a bir mükâfat olmak üzere, "*Ben seni tüm insanlara imam/önder yapacağım*" buyurmuş; İbrahim (as), kendi arzusunu, "*zürriyetimi de*" diyerek arz etmiştir. Bunun üzerine, Allah Teala'nın, Sünnetullah'ını beyan eden bir ifadeyle "*Zalimler benim ahdimde nail olamazlar*"¹⁵⁶ buyurması, sekaleyn hadisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda dikkate alınmalıdır. Peygamberlerin zürriyetlerinin hidayet üzere olmaları garantisiz olmaması sebebiyle, "*zalimler benim ahdimde nail olamazlar*" buyrulmuştur. Tarih boyunca birçok peygamber gelip geçmiştir, onların zürriyetleri doğru çizgiyi koruyabilmişler midir? Aslında her insanın ecdadı arasında bir peygamber (en azından insanların atası olan Hz. Adem) yok mudur? Peki, nesiller nerelere sürüklenmişlerdir? Özet olarak söylemek gerekirse, Peygamberler, kendilerine verilen görevin bir gereği olarak gerçek hidayet rehberidirler, ondan sonra gelenlerin rehberliği, Kur'an ve sünnete uygun hareket etmeleri ile mukayyettir. İster ecdadı Peygamber olsun, ister olmasın.

Hadisin bazı rivayetlerinde, sadece Allah'ın kitabı için, "*semadan arza uzatılan bir ip*" denildiği halde, Ehl-i beyt için bunun söylenmemesi, hadisteki iki sakıl'ın fonksiyonlarının farklı olduğuna işaret olsa gerektir.¹⁵⁷ Kaldı ki hak, insanlara değil, insanlar hakka tabi olma durumundadır. Hakkın esası Allah'ın kitabı ve onun masum olan Rasulü'dür. Şayet Ehl-i beyt (ve zürriyeti), Kur'an gibi veya onun ardı sıra, bir hidayet kaynağı olsaydı, bu Kur'an ayetlerinde defalarca vurgulanırdı. Nitekim İbn Teymiye sekaleyn hadisi ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Hak, Nebî (sav) dışında hiçbir kimse ile devamlı beraber (sabit) olmaz. Şayet Hak Hz. Ali ile sabit ve kaim olsaydı, onun da Nebî (sav) gibi masum olması gerekirdi. Onlar (Şia) cahillikleri yüzünden bu iddiada bulunuyorlar."¹⁵⁸

"Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünneti" rivayetini de düşünerek, Kur'an ayetlerine baktığımız zaman, sünnetin konumunun Ehl-i beyt'in konumundan fevkalade üstün olduğunu görmekteyiz. Nitekim bir âyet-i kerime'de şöyle buyrulmaktadır: "*Şüphesiz sizden Allah'ı ve âhiret gününü arzu eden ve Allah'ı çokça anan kimseler için, Allah'ın Rasulü'nde pek güzel bir örnek vardır.*"¹⁵⁹ Hz. Peygamberin verdiği karar ve ictihadlarının, sünnetinin bağlayıcı olduğu da "*Hayır iş bildikleri gibi değil, Rabbine and olsun ki, onlar aralarında çıkan çapaşık işlerde seni hakem yapıp da, verdiğin hükme, içlerinde hiçbir darlık duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe, iman etmiş olmazlar*"¹⁶⁰ buyrulmuş beyan edilmiştir. Ayrıca Allah'a itaatın ardı sıra, Peygambere

¹⁵⁵ Âl-i İmrân (3), 103.

¹⁵⁶ Bakara Suresi (2), 124.

¹⁵⁷ Zeyveli de söz konusu rivayeti, Kur'an'ın hidayetine uyulması, Ehl-i beyt'in beşerî haklarının gözetilmesi gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Zeyveli, age. s. 22.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, age. IV, 240-241.

¹⁵⁹ Ahzâb suresi (33), 21.

¹⁶⁰ Nisa suresi (4), 65.

itaati sarîh lafızlarla emreden bir çok ayetin olduğu¹⁶¹ bilinen bir gerçektir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de, şu ikazda bulunmuştur: "*Dikkat ediniz, bana kitab(Kur'an) ve onunla beraber onun bir benzeri de verilmiştir. Dikkat ediniz, herhangi bir adam karnı tok olarak koltuğuna yaslanır ve şöyle der: Siz bu Kur'an'a sarılın. Onda helâl bulunduğunuzu helâl sayın, haram bulunduğunuzu da haram sayın...*"¹⁶²

Bu ve benzeri ayet ve hadislerdeki sarîh ifadeler, Kur'an ile Peygamberin sünnetinin, kalıcı ve daimi hidayet rehberi olduğunu göstermektedir. Ehl-i beyt'ten olsun olmasın herkes buna tabii olmak durumundadır.

SONUÇ

Sekaleyn hadisi birden çok sahabe tarafından rivayet edilmiştir. Bu rivayetler arasında lafız ve mana farklılıkları bulunmaktadır. Rivayetler lafzen mütevatir değildir. Hadisin mana yönüyle bir bütün halinde mütevatir olduğunu söylememiz de imkânsız görünmektedir. Sadece, hadiste geçen "*Allah'ın kitabına bağlılık*" ifadesi için, manen mütevatirdir denilebilir. "*Peygamberin sünnetine bağlılık*" ve "*Ehl-i beyt'e saygılı olunup vakarlarının korunması*" şeklinde özetlenebilecek farklı rivayetleri ise, sahîh olan birer haber-i vahit olarak değerlendirilebilir.

Sekaleyn hadisi ile ilgili dile getirilip incelenen rivayetler bize, tek bir konuşmayı veya olayı nakletmemektedir. Bazı rivayetler, Hz. Peygamberin Veda haccında yaptığı konuşma ile ilgili hadisleri naklederken, diğer rivayetler ise, Nebî (sav)'in Veda haccından dönerken, daha çok Medinelilerin bulunduğu bir topluluğa yaptığı konuşmayı aktarmaktadır. Bu ikinci konuşmada, önceki rivayetlerden farklı olarak Ehl-i beyt'le ilgili tavsiyeler dile getirilmiştir. Bu sebeple, sekaleyn hadisinin, temel kaynaklarda yer alan sahîh rivayetleri arasında teâruz olmadığı gibi, mezhep propagandası için yapılan bir ziyadedden söz etmek de mümkün görünmemektedir.

Sekaleyn hadisi, Ehl-i beyt'in Peygamberden sonra hukukunun korunmasını isteyen tavsiyeleri içermektedir. Ancak bu hadisten, özellikle de Zeyd b. Erkam'ın kendi kanaatini yansıtan beyanlarından hareketle Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğunu tespit etmek doğru bir kanaate ulaştırmayacaktır. Ehl-i beyt'in, sünnet ve ona uyan alimler olduğunu söylemenin isabetli bir tespit olmadığını düşünüyoruz. Onları tespit etmek için, Tathîr Ayeti ile Kisâ Hadisi dikkate alınıp değerlendirilmelidir.

Ehl-i beyt'in, Şia'nın iddia ettiği gibi, Kur'an seviyesinde veya onun ardından bir hidayet kaynağı olarak görülmesi mümkün değildir. Hem sekaleyn hadislerinin değerlendirilmesi, hem de Kur'an'da anlatılan Peygamber yakınları ile ilgili olaylar ve insanlık tarihinin bizlere kadar aktarılan gelen gerçekleri, böyle bir garantinin hiç kimseye bahşedilmediğini göstermektedir. Kıyamete kadar kalıcı rehberliğin kaynağı, Allah'ın kitabı olan Kur'an-ı Kerîm ve bu kitapta güzel bir örnek olarak gösterilen Peygamber (sav)'in sünnet ve sîreti olacaktır.

¹⁶¹ Bkz., Âl-i İmran suresi (3), 32, 132; Nisa suresi (4), 59; Maide suresi (5), 92; Enfal suresi (8), 20 vd.

¹⁶² Ebu Davud, Sünen, 5 (4604). Hadisin farklı kaynaklardaki rivayetleri için bkz. Abdurrezzak, *el-Musannef*, (Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'*) X, 453; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 367; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2 (12-13); Ebu Davud, *Harac*, 31 (3050); Tirmizî, *İlm*, 10(2672, 2673).

KEŞANLI ŞEYH SÜLEYMAN ZÂTÎ EFENDİ'NİN BAZI AKÂİD MES'ELELERİNE DÂİR DÜŞÜNCELERİ

Selami ŞİMŞEK*

THE IDEAS OF SHEIKH SULAYMAN ZATI EFENDI FROM KESHAN ON SOME SUBJECTS OF AL-AQAID

In this article, it has been given brief information on the life of Sheikh Süleyman Zati Efendi from Keshan who is one of the sheikhs of the Hakkiyye branch of the Jalwatiyya order in the eighteenth century and his life, works and sufism-theology relation. It has been also attempted to review his ideas on some subjects of al-Aqaid such as "liability of child, manifestation of God, metempsychosis, signs portending the approach of doomsday, trumpet and blowing the trumpet, Mahdi and Jesus, Heaven and Gehenna."

GİRİŞ

Süleyman Zâtî Efendi, XVIII. asır Türk sûfi ve dîvân şâirlerinden olup, Gelibolu'da doğmuştur¹. Doğum tarihi ile ilgili olarak ne kendi eserlerinde ne de kaynaklarda her hangi bir kayıt yoktur. *Sicill-i Osmânî ve Hediyyetü'l-Ârifîn*'de Bursalı olduğu² ve bazı eserlerde Keşan'da dünyaya geldiği³ kaydedilirse de kendisi, *Miftâhu'l-Mesâil* adlı eserinin mukaddimesinde Gelibolu'lu olduğunu ifade etmiştir⁴. Kanaatimizce onun Bursa'lı olarak gösterilmesi, tahsil hayatını ve seyr u sülûkunu burada şeyhi İsmail Hakkı Bursevî'nin kontrolünde tamamlaması; Keşan'lı olarak gösterilmesi de buraya yerleşerek bir tekke kurması, ömrünün sonuna kadar burada hizmet ve faaliyetlerini yürütmesi sebebiyledir. İlme, tasavvufa ve edebiyata yakınlığı olan Zâtî, ikisi tercüme ve şerh olmak üzere altı eser kaleme almıştır ki, bu eserler şunlardır: *Dîvân, Sevânihu'n-*

* Dr., Tasavvuf Tarihi Araştırmacısı. slmsimsek@yahoo.com

¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, No: 2307, III, 59; A.g.mlf., *Kemalnâme-i İsmail Hakkı*, Haz. M. Murat Yurtsever, Bursa 2000, s. 75; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İst. 1333, I, 72; Fehmi Kuyumcu, *Evliyânın Dilinden*, Ank. 1978, s. 316; Ahmet Atıyyetullah, "Zâtî", *Kâmûsu'l-İslâmî*, Kahire 1963, II, 434; *Meydan Larousse*, İst. 1976, XII, 909; Atilla Özkırmı, "Zâtî", *TEA*, İst. 1984, IV, 1248; Mehmet Kanar, "Zâtî", *İA*, İst. 1986, XIII, 467; Heyet, "Zâtî Süleyman Efendi", *TDEA*, İst. 1998, VIII, 647.

² Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e*, I, 403; M. Süreyyâ, *a.g.e*, II, 342.

³ Bkz. Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih No: 762, vr. 122b; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ank. 1964, s. 555; A.g.mlf., *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ank. 1968, 2. Bsk., s. 403; Heyet, *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ank. 1988, s. 547; Rıdvan Canım, *Edirne Şâirleri*, Ank. 1995, s. 396.

⁴ Süleyman Zâtî, *Miftâhu'l-Mesâil ve Misbâhu'l-Mehâil*, Süleymaniye Ktp. Haşim Paşa, No: 29, vr. 1b.

Nevâdir fî Ma'rifeti'l-Anâsır, Risâle fî Mebde-i İnsân, Miiftâhu'l-Mesâil ve Misbâhu'l-Mahâil, Şerh-i Kasîde-i Ferîde li-İsmail Hakkî ve Şerh-i Muammâ-yi Nakş-i Akkirmânî. Zâtî Efendi, 1151/1738 yılında Keşan'da vefât etmiş olup, kabri Balkan Savaşları sırasında yıkılmış ve günümüze ulaşmamıştır⁵.

Zâtî Efendi, eserlerinde gerek tarîkat mes'eleleriyle ilgili olarak gerek bazı tasavvufî hâl ve makâmlarla ilgili olarak ve gerekse tasavvufî düşünce ile ilgili olarak birçok konuya temas etmiştir. Bütün bu konularla ilgili düşüncelerini mezkûr tezimizde ele aldığımız için burada detaylarına girmek istemiyoruz. Ancak onun tezimizde yer almayan fakat üzerinde durulması gerektiğini düşündüğümüz bazı akâid mes'eleleriyle ilgili görüşleri de bulunmaktadır. İşte biz de bundan dolayı makalemizde onun bu görüşlerini ortaya koyarak inceleme cihetine gittik.

Süleyman Efendi'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce, tasavvuf-kelâm ilmi ilişkisi üzerinde kısaca durmayı faydalı buluyoruz. Tasavvuf disiplini, içinde geliştiği İslâm kültürünün diğer disiplinleriyle yakından ilgilenmiştir. Sûfiler tasavvufî düşüncenin kaynağını oluşturan Kur'ân, tefsîr, hadis ve fıkıhın yanı sıra, kelâm ilmine de önem vermişlerdir. Allah, insan ve âlem tasavvufun olduğu kadar kelâmın da konusudur. Ancak kelâm ilmi, bu konuları incelerken kitap ve sünnet eksenli bir aklî düşünceyle çözüm aramaya çalışırken, tasavvuf aynı konuları kitap ve sünnet çizgisinde, fakat keşf ve ilhâm yoluyla, mânevî tecrübelerle çözümlemeye çalışmaktadır. Bazı kelâm bilginleri, işarî yorumlara da, uydurma ve akla uymayan rivayetlere karşı çıktıkları gibi karşı çıkarlar ve işarî yorumları sert bir dille eleştirmekten geri durmazlar. Onlara göre bu yorumlar bidatlere götürür. Onlara göre, dinin yorumu için subjektif yaklaşımlar yerine objektif kriterler gereklidir. İşte bu sebeptir ki, aynı konuları işleyen kelâm ve tasavvuf âlimleri arasında tarih boyunca zaman zaman esaslı tartışmalar meydana gelmiştir⁶.

Bununla beraber kelâm ile tasavvufun arasını yakınlaştıran çalışmaların varlığı ve bazı kelâm bilginlerinin tasavvufa yönelmeleri, tasavvufun İslâm coğrafyasında meşruiyetini sağlamıştır. Başta Gazzâlî (ö.505/1111) olmak üzere, Ebû Tâlib Mekki (ö.386/996), Kuşeyrî'nin hocası İbn Fûrek (ö.406/1015), Kuşeyrî (ö.465/1072), Hucvirî (ö.465/1072) ve sonraki dönemlerde Molla Fenârî (ö.834/1430) bunlardan ilk akla gelenlerdir.

Burada Ebu'l-Alâ Afifî'nin şu tesbitlerini de nakletmeden geçemeyeceğiz: "Kelâm, araştırmacıların ihmal ettiği ve tasavvufî akîdenin gelişimindeki tesirini takdir edemedikleri bir kaynaktır. Oysa tasavvuf felsefesinin pek çok mes'elesi, kelâm ilmiyle alakalıdır. Bir başka ifadeyle, bu mes'eleler sûfi kalıba dökülmüşlerdir. Serrâc'ın *Luma'*, Kuşeyrî'nin *Risâle*, Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*'una bakan birisi, sûfilerin kelâm ilminden istifâdelerini, kelâm metotlarını ve nazariyelerini, tasavvuf nazariye ve metotlarıyla mezcettiklerini görür."⁷

Hülâsa, tasavvufî kelâm ilmi arasında yakın bir ilişki vardır. Özellikle Allah,

⁵ Süleyman Zâtî Efendi'nin hayatı, eserleri, görüşleri ve tarîkatı hk. geniş bilgi için bkz. Selami Şimşek, *Keşan'lı Süleyman Zâtî ve XVIII. Asırda Celvetîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, ATÜSBE, Erzurum 2005.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe), Dergah Yay., İst. 1994, s. 150 vd.; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Neş., İst. 1994, s. 66-67; Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, Seha Neş., İst. 1998, s. 39-41; M. Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, s. 27-28.

⁷ Bkz. Ebu'l-Alâ Afifî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevî Hayat)*, İz Yay., İst. 1999, s. 70.

kâinat ve insan mes'eleleri, ilm-i kelâm gibi tasavvufun da konusudur. Ancak aradaki fark; kelâm âlimleri bu konulara Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde bir aklî metotla bakarken, sûfiler Kur'ân ve Sünnet çizgisinde keşf ve ilhâm yoluyla bakarlar. İşte müellifimiz Süleyman Zâtî'nin de aşağıda ortaya koymaya çalıştığımız görüşleri bu bağlamda değerlendirilmesi gereken düşüncelerdir.

1. ÇOCUĞUN MÜKELLEFİYETİ

İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı, çocukların dinî mükellefiyetlerinin bulunmadığını, ancak ergenlik dönemine girince bütün dinî görevleri yerine getirmekle yükümlü olduklarını kabul eder. Bu çağa girmemiş çocuklara uygulanacak dünyevî hükümler anne-babalarının dinine bağlıdır. Ergenlik çağına girmeden ölen müslüman çocuklarının âhiretteki durumları hakkında ise İslâm âlimleri arasında farklı görüşler vardır. Çoğunluğa göre, ölen müslüman çocukları cennete gireceklerdir. Zira Kur'ân'da mü'min atalarınınkinden farklı olmayan bir inanç benimseyen zürriyetlerin onlara ilhak edileceği bildirilmiş,⁸ hadislerde de bülûğa ermeden ölen müslüman çocuklarının anne-babalarına şefâat edecekleri belirtilmiştir⁹.

İslâm âlimlerinin kâfirlerin bülûğa ermeden ölen çocuklarının âhiretteki durumuyla ilgili olarak görüşlerini de dört grupta ele almak mümkündür: Bir kısmı kâfir çocuklarının cennete gireceğini savunurken, bir kısmı tam tersi cehenneme gireceğini savunmuş ve bir kısmı da kâfir çocuklarının âkıbeti hakkında hüküm vermeyip durumlarını Allah'ın bilgisine havale etmek gerektiğini söylerken bir kısmı ise onların çocuklarının âhirette *arasat* meydanında imtihana tabi tutulacağını belirtmiştir.¹⁰

Sûfiler, müslümanların ergenlik çağına girmeden ölen çocuklarının babaları ile birlikte cennete gireceği inancındadırlar. Ancak müşriklerin çocukları hususunda ihtilaf ederler. Bazıları, Allah, dinî hükümlerle mükellef olma çağına geldikten sonra küfürde ve inatçılıkta direnen kimselere delil getirdikten sonra cehennemde azap eder, bunun dışındakilere azap etmez. Dolayısıyla bebek iken ölen kâfirlerin çocuklarını cehennemde yakmaz derler. Tasavvuf ehlinin çoğu bu mes'eleyi Allah'a havâle eder ve bu durumdakileri Cenâb-ı Hak'ın cennete veya cehenneme göndermesi mümkündür, derler.¹¹

Zâtî Süleyman Efendi ise *Miftâhu'l-Mesâil* adlı eserinin "altıncı mes'elesi"ni bu konuya ayırarak şunları söyler: " *Vemâ halaktü'l-cinne ve'l-inse illâ li-ya'budûn*"¹² âyet-i kerîmesinde Hak Teâlâ buyurur ki, 'Ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım'. Hâl böyle iken çocukların ibâdetle teklif olunmazdan önce fevt olmaları ne sırdır ki, henüz ibâdet etmeksizin ölürler? El-cevâb, bu gibi durumlar şerîatta kazâ-kaderden sayılır ve Allah'ın kazâ-kaderinden suâl ve cevap câiz değildir, denilmiştir. Yine Hak Teâlâ, '*Lâ yüs'elü ammâ yef'alü vehüm yüs'elûn*' (Allah, yaptığının sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir)¹³ buyurmuştur. Fakat Hak Teâlâ kemâl-i kereminden ve mahz-ı inâyetinden mükâşefe ehline bazı mukadderâtın

⁸ Tûr, 52/21.

⁹ Müsned, V, 312-313; Buhârî, Cenâiz 92.

¹⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İst. 1346, s. 256-261; Muvaffak Ahmed Şükrî, *Ehli'l-Fetre ve Men fi Hükmihim*, Beyrut 1409/1988, s. 89-101; Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet Yay., İst. 1996, s. 32-33; Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk"(Kelâm), *DİA*, 359-360.

¹¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf* (Doğuş Devrinde Tasavvuf), Trc. Süleyman Uludağ, İst. 1992, 2. Bsk, s. 89.

¹² Zâriyât, 51/56.

¹³ Enbiyâ, 21/23.

sırlarını keşf ve ilhâmla bildirmiştir. Yine bu bâbda Cenâb-ı Hakk'ın izniyle nice vücûhât beyân olunmuştur.¹⁴

Zâtî sözlerini şöyle sürdürür: "Ergenlik çağına girmeden ve mükellef olmadan önce fevt olan çocukların rûhları lâhût âleminden nâsût âlemine gelmese ve cisimlerin elbisesi olan dört unsur bu libâs ile mülebbes olmasa, rûhun vücûda girmesi -ki en yüksek hilkat âdemin sûretidir, nitekim Hak Teâlâ, *'Lekad halakna'l-insâne fi ahzeni takvim sûmme redednâhu esfele sâfilîn'* (Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.)¹⁵ buyurmuştur- gerçekleşmezdi. Yani âdemoğlu bu sırdan gâfil olarak mâhiyyetini ve âlemin hakikatını, babalarının sulbü ve annelerin rahminin ne olduğunu bilmeyip, kör ve câhil kalır, esmâ ve sıfât da belirmezdi. O hâlde insan, ibâdeti söz, fiil ile yerine getirmese ve amelde sâir mükellefinin işlerini yapmasa da melekût âlemine göçüp, mülk âlemine nüzûl edip, dört unsurla kisvele-nip, insan mahfiline gelip makâmın bulmuştur ki, bu da ibâdetin ayıdır. Çünkü o, âdemoğlu mahfilinde kulluk nâmıyla müsemmâ olarak ibâdet sırrını bulup, Allah'ın kullarından olmuştur. Nitekim bir pâdişâh bir memlekete birisini tayin edip gitmesine fermân buyurduğunda ve bu bey varıp o memlekete gittiğinde henüz o memlekette re'y ve tasarruf etmeden pâdişâh o beyi görevden alsa, o beyden beylik nâmı gider mi? Pâdişâha muhâlefet edip kulluk etmemiş olur mu?"¹⁶

Bu âlem köprüsünden kimi çabuk, kimi geç geçer. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda, *"ed-Dünyâ kantaratün feb'udhâ velâ tuammirhâ"* (Dünya bir köprüdür, ondan uzak dur ve fazla kalma.)¹⁷ buyurmuştur. Şayet soru soran kişi derse ki, bu çocuk tâifesi zaman gelir ki güz mevsiminde ağaçların yaprağının dökülmesi ve bitkilerin solması gibi grup grup ölürler. İşte âdemoğlu da yaprak menzilesindedir denilirse, onlara doğru cevap budur ki, bu bâtil bir iddiadır ve bunda hikmet sırrı çoktur. Öncelikle bunların toplu olarak vefât etmeleri mevsimlerine göre hacılara ve kervanlara benzer. Zira bunlardan münferit gidenler bile olabilir. Yine esrâr ehline göre seyyâh tâifesi seyahatlerinde eşit değillerdir. Şöyle ki, bazısı bir yere vardığında epey zaman kalır ve bazısı münâsip bir arkadaş ile birkaç gün içinde hemen dönüp gelir. İşte halkın seyahati budur, o seyahati bu hâl ile yaparlar. Bunun mâverâsı kâl ile bilinmez, keşf ve hâle muhtaçtır. Allah dostlarından bazı kimselerin zaman tayin edip "falân zaman, falan gün ya da falan saat ben âhirete göçsem gerekir" deyip ve dediği gün aynı vakitte vefât ettikleri görülmüş ve işitilmiştir. Bu hakîr dahi böyle âhirete göçmüş cânların birkaçını görmüştür.¹⁸

O hâlde âdemoğlu bitkiler gibi yıkılıp yatsa, kendinde asla irâdet olmazdı. Rivâyet edildiğine göre, Hz. İbrahim (a.s) bu dünyâdan bekâ yurduna irtihâlde Azrâil (a.s)'a rûhunu teslim etmeyip, *"Var git yâ Azrâil"* demiş. Orada hâzır olanlar, *"Yâ İbrahim, niçin Azrâil'e rûhunu teslim etmezsin"* dediklerinde, İbrahim (a.s), *"Bana Hakk Teâlâ Hazretleri rûhundan rûh verdiği vakit, arada Azrâil var mıydı ki şimdi bu hâlde araya giriyor"* ve *"beni Nemrûd ateşe attığı vakitte Cebrâil gelip, benden hâcetin var mı yâ İbrahim ki seni Nemrûd'un ateşinden kurtarayım"* cevabını vermiş ve *"İleyke annî felâ hâcete lî"*

¹⁴ Zâtî, *Miftâhu'l-Mesâil*, vr. 9a-9b.

¹⁵ Tîn, 95/4-5.

¹⁶ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 9b.

¹⁷ Benzer hadisler için bkz. Buhârî, Rikâk 3; Tirmizî, Zühd 25; İbn Mâce, Zühd 1; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, Trc. M. Adil Teymur, Seha Neşr., İst. 1992, s. 136.

¹⁸ Zâtî, *a.g.e.*, aynı yer.

yani benim sana ve senden hâcetim yoktur. Sen geri dur, yâ Cebrâil, diyerek şunları söylemiştir: “O vakitte arzumu Allah Teâlâ’ya ısmarladım. Allah Teâlâ, Nemrûd’un ateşini bana gülistân etti. O hâlde şimdi de cânımı Allah’a teslîm ederim. Azrâil benimle Allah’ın arasına girmesin”.¹⁹

Şayet denilirse ki, İbrâhim (a.s) Allah Teâlâ’nın “Halîl”i olduğundan dolayı onu ateşten korudu ve o da bu şekilde cevap verdi. Şunu bilmek gerekir ki, hâlâ yeryüzünde Allah’ın nice halîlleri, dostları vardır. Nitekim Hak Teâlâ kutsî hadisinde, “*Evlîyâî tahtê kubâbî lâ ya’rifuhum gayrî*” (Velîlerim kubbelerim altındadır. Onları benden başkası bilemez.)²⁰ buyurmuştur.²¹

Dolayısıyla Zâtî Efendi’ye göre çocukların ibâdetle teklîf olunmazdan önce ölmeleri, kazâ-kaderden sayılır ve Allah’ın kazâ-kaderinden suâl ve cevap câiz değildir. İnsan ibâdeti söz, fiil ile yerine getirmese ve amelde sâir mükellefinin işlerini yapmasa da melekût âleminden bu dünya âlemine gelerek makâmın bulmuştur ki, bu da ibâdetin bizzat kendisidir. Çünkü o, insanlık âleminde kulluk nâmıyla isimlendirilerek ibâdet sırrını bulmuş ve Allah’ın kullarından olmuştur.

2. BÜRÛZ-I HAK VE TENÂSUH

Bürûz, lügatte, ortaya çıkma, belirme, âşikâr, meydanda anlamlarına gelir. Tenâsuh (reenkarnasyon) ise, bir şeyin diğerini takip ederek yok etmesi, bir şeyi elden ele dolaştırmak, bir şeyin dolaşarak diğerinin yerini alması anlamlarına gelir. Bir başka ifade ile tenâsuh, rûh göçü, sıçraması, rûhun bir cisimden ötekine, bazen de insandan hayvana ve hayvandan insana geçme inancı demektir²². Batı dillerinde bunun karşılığı, "Reincarnation ve Transmigration" dur. Tenâsuh inananlara da "Tenâsuhîyye" denilir. Enkarnasyon, reenkarnasyon, tenasüh, ruh göçü, bedenlenme kelime ve terimleri birbirlerine yakın ve bazen de karıştırılarak kullanılan, fakat sonuçta bir inancı veya nazariyeyi yansıtan kelime ve terimlerdir.

Tenâsuh olayı, müşâhede konusu olaylardan değil, inanç konusu olan olaylardandır. Bu inanca Hindistan’da, Mısır’da, İran’da, Eski Yunanistan’da ve İslâm dünyasında rastlanır. İslâm dünyasında bu inanç, sünî doktrinden sapmış bazı fırkalarda, mezhep kollarında görülür. Bir kısım budist Türkler’in eski inanç kalıntısı olarak tenâsuhu Bektâşî velâyet-nâmelerinde bulmak mümkündür. Sünî İslâmiyet böyle bir olay ve inancı kabul etmez²³.

İsmail Hakkı Bursevî’ye göre, tenâsuh inananlar dört gruba ayrılırlar:

¹⁹ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 10a.

²⁰ Bu rivâyeti Abdurrahman Câmî ve A. Ziyâüddin Gümüştanevî velîleri anlatırken rivâyet etmişlerdir. Bkz. Câmî, *a.g.e.*, s. 45; Gümüştanevî, *a.g.e.*, s. 50. *Müzekke’î-n-Nüfûs*’ta şöyle geçmektedir: “*Velîlerim benim bilgim altındadır. Onları benden başka hiç kimse bilemez*”. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *a.g.e.*, s. 309. İ. Hakkı Bursevî ise rivâyeti “ricâlu’l-gayb” konusunu anlatırken serdetmiştir. Bkz. Bursevî, *Temâmü’l-Feyz-i*, Haz. Ramazan Muslu, Basılmamış Y. Lisans Tezi, MÜSBE, İst. 1994, s. 153.

²¹ Zâtî, *a.g.e.*, aynı yer.

²² S. Şerif Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü* (Kitabu’t-Ta’rifât), Tercüme ve Şerh: Arif Erkan, Bahar Yay., İst. 1997, s. 66; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., 13. Bsk., Ank. 1996, s. 1076. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Rene Guenon, *Ruhçu Yanılgı*, İst. 1996; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya 1995; Celal Kırcı, *İslam Dinine Göre Reenkarnasyon*, Kayseri 1986; Mustafa Çetin, *Kur’an Işığında Reenkarnasyon*, Ankara 1990.

²³ Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudî Mezhepleri*, Ank. 1965, s. 218; A. Yaşar Ocak, “Bektâşî Menâkıbnâmelerinde Tenâsuh”, *II. Milletlerarası Folklor Kongresi Bildirileri*, Ank. 1982, IV/397-408; A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ank. 1955, s. 252.

Birinci grup; rûh hakkındaki bilgileri inkâr eder. Berzah, haşır, cennet ve cehennem olmadığını iddia ederler. Bunlar, bir canlının rûhu, bulunduğu bedeni terkedince ve ondan alâkasını kesince, ana rahminden başka bir bedene girer derler.

İkinci grup; bir insanın rûhunda hangi hayvanın sıfatı hakim ve üstünse onun sûretine girer. Meselâ haram yiyen domuz olur derler.

Üçüncü grup; eğer bir insanın rûhu hayvandan da aşağı bir karakterde ise bitki cismine girer ve otlardan, ağaçlardan birinin sûretine girer.

Dördüncü grup; insan rûhu hayvan vücûduna, ondan bitkiye, ondan madene geçtikten sonra zamanla ve yavaş yavaş yine bitkiye, hayvana ve ondan tekrar insana geçmek sûretiyle terakkî eder.

Bu dört grubun da görüşleri bâtıldır.²⁴

Burada hulûl ile tenâsuhun farkını belirtmek gerekir. Hulûl bir ilâh veya bir rûhun, insan, hayvan gibi bir varlığa girerek bedenleşmesi veya onun bedeninde görünmesidir. Tenâsuh ise bir rûhun, bir varlığın bedeninden başka bir varlığın bedenine girerek hayatını sürdürmesidir. Demek ki hulûl, tenâsuhun özel bir şeklidir.²⁵

Zâtî Efendi, *Miftâhu'l-Mesâil*'in "on altıncı mes'elesi"ni bu konuya ayırarak şöyle demektedir: Hakikat erbâbına göre bürûz-ı hak ve tenâsuh-ı bâtil vardır. Bu bürûz-ı hak ile tenâsuhun farkı nedir? Hz. Peygamber, "Şehidlerin rûhları Allah katında yeşil kuşların kursağında tenâsuh edip yani tedâhül edip Cennet ırmaklarında dilediği mekânda yiyip-içip, sonra arş tahtında nûrdan kandillerde karar ederler"²⁶ buyurmuştur. Bu hadis delâlet eder ki, berzah âleminde rûh bir cisimden diğerine intikal eder. Bu söze akıl sâhipleri ittifak etmişlerdir. Ancak o kuşun cisminde müdebbirenin olup-olmadığı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bizim ulemâmız nefis-i müdebbirenin vuku'unda sıhhatine kanaat getirmişlerdir. Zira yemek-içmek müdebbireye muhtaçtır. Hikmet sâhipleri ise müdebbire olduğuna râzı olmamışlardır. Kuşun ibrâzına müdebbire olduğunda tenâsuh olur. Yani şehidlerin rûhları ile nefis-i müdebbirenin tenâsuhu bâtıldır demişlerdir²⁷.

Sûfî âlimler ise müdebbirenin cevâzı hakkında muvâfakat gösterirlerken, tenâsuh kelimesini menetmişlerdir. Ancak bürûz-ı hak ile bâtil tenâsuhun gerçekte farkı yoktur. Çünkü Hak Teâlâ bâtil bir nesne yaratmamıştır. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'an'da, "Vemâ halakne's-semâe ve'l-arda vemâ beynehümâ bâtilen" (Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık)²⁸ buyurmuştur. Yani O, hiçbir şeyi abes ve bâtil yaratmamıştır. Yarattığı her varlığın bir sırrı ve hikmeti vardır. Fakat kâfir ve müşrikler, fâsitlikleri sebebiyle Hakk'ın birliğini inkâr edip, bâtil mezhep sâhibi olmuşlardır. O halde bürûz-ı hak ve mutlak tevhîdin zuhûru ile onların yanlış inançlarının bâtil olması itibarıyla bürûz-ı hak, bâtil tenâsuh olarak imâ edilir. Şöyle ki, Kur'an'da "ve kul câe'l-hakku ve zeheka'l-bâtılı inne'l-bâtile kâne zehûkâ" (Yine de ki: Hak geldi, bâtil yıkılıp gitti. Zâten bâtil yıkılmaya mahkûmdur.)²⁹ buyurulmuştur. Zira bâtil ezelden ebede zâildir. Bunun sırrı ve hakikati o zamanda bilinir ki, "İsrâfil-i mânevî"den can kulağıyla mânevî sûr'un nefhasını işitip, "ve nufiha fi's-sûri felâ ensâbe

²⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Hitâb*, İst. 1256, s. 124-125.

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felesefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ank. 1987, 4. Bsk., s. 268-270.

²⁶ Bkz. Müslim, İmâre 21; Tirmizî, Tefsir 4; Dârimî, Cihâd 19.

²⁷ Zâtî, *Miftâhu'l-Mesâil*, vr. 19a.

²⁸ Sâd, 38/27.

²⁹ İsrâ, 17/81.

beynehüm" (Sûra üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır.)³⁰ sırrını ve "*küllü men aleyhâ fân*" (Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak.)³¹ mânâsını anlayıp, bürüz-ı hak ve tenâsuhun ne olduğu o zaman âşikâr olur.³²

Hakikatte insan rûhu bedenden ayrıldıktan sonra, İsrâfil (a.s) sûr'a üfürünceye kadar berzah âleminde belli bir yerde durur. Sonra kıyâmet gününde yine kendi bedenine geçer ve iyi insansa cennetin nimetlerinden sonsuz faydalanır. Kötülükleri dolayısıyla cehennem ehlinde ise sonsuz azap görür³³.

3. KIYÂMET ALÂMETLERİ

Lügatte "alâmet" mânâsındaki şerâh'in çoğulu olan eşrât ile "zaman dilimi, belirlenmiş vakit" anlamına gelen sâat kelimelerinden oluşan *eşrâtu's-sâa*, "kiyâmet alâmetleri" demektir. Kur'ân'da *eşrâtu's-sâa* tabiri yer almamakla beraber, bir âyette³⁴ eşrâtın "sâat"ın yerini tutan zamire muzaf olması yoluyla bu terkipli dolaylı biçimde oluşturulmuştur. Kur'ân'ın birçok yerinde kıyâmetin mutlaka vuku bulacağı, alâmetleri ve kopuşu hakkında âyetler vardır.³⁵ Hadislerde de kıyâmet alâmetleri eşrâtu's-sâa tabiriyle ifâde edilir. Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber kıyâmetin kopuş zamanını bilmediğini söylemiş, ancak kopmasından önce vuku bulacak bazı olayların onun yaklaştığının alâmetleri sayılacağını haber vermiştir.³⁶

Süleyman Zâtî Efendi, *Şerh-i Kaside-i Feride* adlı eserinde, şeyhi Bursevî'nin "*Herkes ahvâl-ı kıyâmetten haber anlar bilür / Cümleden müşkil olan şol sa'at-ı kübrâyı sor*" beytini şerh ederken kıyâmet alâmetleri konusuna değinerek klasik İslâmî bilgilerin yanında birtakım remz ve semboller yoluyla onların tasavvufi açıdan izahlarını yapmıştır.

Müellifimize göre kıyâmet alâmetleri on iki tane olup sırasıyla şöyledir:

1. İlimin ortadan kalkıp cehâletin yaygınlaşması.
2. Beyt-i Makdis'in fethedilmesi.
3. Ölüm olaylarının artması.
4. Dünya malının bollaşması.
5. Araplarda fitnenin ortaya çıkması.
6. Benu'l-Asfar sulhu ve sonra bu sulhun bozulması. Dönemin hadisçileri buna "beni'l-ifrîh" derler.
7. Deccâl'in çıkması.
8. Hz. İsâ (a.s)'ın gökten inmesi.
9. Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması.
10. Dâbbetü'l-arz.
11. Güneşin batıdan doğması.
12. Tevbe kapısının kapatılması.³⁷

³⁰ Mü'minûn, 23/101.

³¹ Rahmân, 55/26.

³² Zâtî, *a.g.e.*, vr. 19a-19b.

³³ Bursevî, *a.g.e.*, s. 125.

³⁴ Bkz. Muhammed, 47/18.

³⁵ Meselâ bkz. Enbiyâ, 21/96; Neml, 27/82; Duhân, 44/11-12; Kamer, 54/1; Âl-i İmrân, 3/158; En'am, 6/51; Sebe, 34/40-41; Yâsin, 36/51; Ahkâf, 46/6; Kâf, 50/43-44.

³⁶ Bu konudaki bazı hadisler için bkz. Buhârî, Rikâk 39, Talak 25, Fiten, 4-5, 22, 24, İtk 8, Cihâd 95, Nikâh 110; Müslim, Fiten 132-135, İlim 8-10; İbn Mâce, Fiten 25-36; Tirmizî, Fiten 35, 42-43.

³⁷ Zâtî, *Şerh-i Kaside-i Feride li-İsmail Hakkî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi No: 2746, vr. 59b.

Zâtî Efendi'ye göre bu zikredilen alâmetler zâhirî mânâda gerçekleşecek olan hadiselerdir ve herkes bunları bilmektedir. Fakat doğrusu *sâat-ı kübrâ* hakiki kıyâmettir. O zuhûr etmeden önce sâlikin seyr u sülûkunda menzil ve merâtib hasebiyle tedric üzere sâbikan yakîn olmayan ilmi tahsil etmesi sâbit olmayıp, cehâlete mübeddel olması eşrât-ı sâat'ın alâmetlerinin birincisidir. İkincisi, Beyt-i Makdis'in fethidir ki, burası, din ashâblarının mâbedi olduğundan ötürü şerîattır ve hakikat beytidir. Şeriat hakikate merbût olmakla sâat-ı kübrâ'nın alâmetlerindendir ki, Beyt-i Makdis'in fethedilmesi şeriat beyti hakikat beytine mübeddel olmakla kalbin fethi hâsil olmaktadır. Üçüncüsü ölümlerin artması alâmeti, kalbin hayatıdır ki, onun sebebiyle nefsin kuvvetleri yakınlaşmaktadır. Dördüncüsü, malların çoğalması alâmetidir ki, kalb zenginliğinden ibârettir. Zira nefsin kuvvetlerinin helâkiyle gönül zenginliği hâsil, mal ve melâlden müstağnî olur. Yahut kalpte olan definelerdir –ki ilâhî ma'rifetlerdir- kalbi fethetmesinden zuhûra gelip, bu zenginliğin kemâliyle dünya arzusundan ve mâsivâ iştihâsından kurtulup safâya erişir. Beşincisi, Araçlarda fitnenin ortaya çıkması alâmetidir. Bu alâmet hakikatın encâmının ma'rifeti iken nefsin vücudunun fitnessi zuhûr edip, nefsâniyet sebebiyle enâniyyet (bencilik) dâvâsında bulunur. Zira henüz nefs deccâlî hayattadır. Altıncı alâmet, beni'l-asfar'dır. Bu da nefsin sûreti, nefsin zuhûru ve bâki olan kuvvetlerdir. Aklın sıfâtı ile uzlaşp vücûd âleminde zıt olan ikilik ve ayrılma sebebidir. Yani zıtların bir araya gelmemesidir. Bundan dolayı bir yakınlaşma ve hüsnî muâşeret bulunmayıp naz göstererek ortaya çıkması Deccâl'in hurûc etmesi gibidir. Hakikatte Deccâl'in ortaya çıkması bilfiil bundan ibârettir.³⁸

Zâtî Efendi sözlerini şöyle sürdürür: “Deccâl aslında Medine-i Münevverre'deydi. Kötülük ve kavga çıkarmaya meyilliydi. Nitekim Hz. Ömer (r. a): *Yâ Resûlellah! Bu Deccâl bu şehirden gitse şerr ü fesâd dahi giderdi*” dediğinde, Hz. Peygamber (s. a. s) duâ edip derhâl Cebrâil (a.s) geldi. Elinde bir parça bulut vardı. Deccâl'i bu bulut içine koyarak götürüp Maşrık Denizi'nde bir adaya bıraktı ve halk şerrinden emîn oldu. Malûmdur ki 'nefs deccâl'i aynı şekilde Medîne şehrinde -ki hakikat şehridir- burada mevcuttu. Lâkin Hz. Peygamber'in şeriatinin pâk kuvvetiyle hakikat şehirden çıkarılıp, yine hakikat deryâsından zuhûr eden vücûd -ki ada menzilededir- orada bir zaman kaldı. Hatta onun yeniden ortaya çıkması eşrât-ı sâat'ın alâmetlerinden oldu ki onu İsa (a.s), rûh-ı izâfî hidâyete mukârin olması sebebiyle öldürdü. Enâniyyet dâvâsını defederek ortadan kaldırdı. Ye'cûc ve Me'cûc ortaya çıkması da bunu tamamlayan husûslardandır. Dâbbetü'l-arz, nefsi mutmainne'nin sûretinin ortaya çıkmasıdır. Güneşin batıdan doğması da alâmettir. Bâtın ilminin zuhûrundan ki, sâlikin seyr u sülûkunda yakîn olmayan ilmi cehle mübeddel olmuştur.”³⁹

O halde kalbin hayatı sebebiyle kalbin batından yakîn ilmi derhal güneşin batıdan zuhûru ve doğması gibi zâhir ve âşikâr olur. Güneşin batıdan doğması halkın zâhir ilmine kıyastır. Zira onun dâimâ doğudan doğduğunu bilirler. Batıdan doğduğunu bilmediklerinden dolayı câiz ki inkâr ederler. Ârifbillah olan zâtların yakîn kemâli vardır. Güneşin batıdan doğması, bânî ilminin kalpte doğması ve zuhûrudur. İbn Arabî, *Envâru'l-Abâdile*⁴⁰ adlı eserinde bu sırrı beyân ve hakikatını ayân ederek, “ve kâle

³⁸ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 59b-60a.

³⁹ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 60a.

⁴⁰ İbn Arabî ile ilgili ulaşılabildiğimiz kaynakların hiçbirisinde bu eserin adına rastlayamadık. Ancak onun eserlerinin sayısının 550'ye yakın olduğunu bilmekteyiz. Günümüze ise bunlardan yaklaşık 245'inin

tulû'u's-şemsi min mağribihâ âyetün alâ terki'l-a'mâl fezâlike evvelü vaktin min evkâtî'l-âhireh fe-izâ tala'at li'l-ârifîn min meğâribihim ve şerefe alâ basâirihim ebsarun ve'l-a'yunu'l-âmilü bihim leyse lehüm fezehebe'l-a'mâlu min haysihim lâ min haysi fihim ve ummâl vemâ rameyte iz rameyte velâkinnellahe ramâ" (Güneşin batıdan doğması amellerin terkine işârettir. Bu da âhiret hayâtının başıdır. Ârifler için güneşin batıdan doğması ve basîretleri üzerine vurması, gören gözlerle görmeleridir, onlardan bilmedikleri bir cihetten amellerinin kalkması demek değildir, "attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı onu")⁴¹ demıştır.⁴²

Tevbe kapısının kapatılması, *sâat-ı kübrâ*'nın alâmetidir. O makâma o zamana ulaşan zâtların tevbeye ihtiyâcı kalmaz. Onlara göre hakîkatın zuhûruyla tevbe kapısının kapatılması bâtın güneş tarafından doğmasıdır. Bundan sonra sûr'a üfürülüş gelir ki, Hz. İsrâfil (a.s) iki kez sûr'a üfleyecektir. Biri halkın ölmesi için, diğeri ölülerin dirilmesi için. Bunun nasıl vukû' bulacağı âyet ve hadislerle sâbittir, inkâra yer yoktur.⁴³

Dolayısıyla Zâtî Efendi'ye göre, kıyâmet alâmetleri aynen bir sâlikin seyr u sülûku esnasında tedricen geçtiği menzil ve mertebeleri sembolize eder. Şöyle ki, kıyâmet alâmetlerinden birincisi olan "ilmin ortadan kalkıp cehâletin yaygınlaşması" sâlikin seyr u sülûkunda menzil ve merâtib hasebiyle tedric üzere yakîn olmayan ilmi tahsîl etmesine ve cehâlete tebdîl olmasına; ikincisi olan "Beyt-i Makdis'in fethedilmesi" kalbinin fetholmasına; üçüncüsü olan "ölüm olaylarının artması", kalbinin hayatına ve onun sebebiyle nefsin kuvvetlerinin yakınlaşmasına; dördüncüsü olan "malların çoğalması" kalbinin zenginliğine ve bu sebeple mâsivâdan sıyrılıp safâyâ ulaşmasına; beşincisi olan "Araplarda fitnenin ortaya çıkması" sâlikin vücûdunda nefis fitnesi zuhûr ederek nefsâniyet sebebiyle enâniyyet (bencillik) dâvâsında bulunmasına; altıncısı ve yedincisi olan "beni'l-asfar" ve "Deccâl'in çıkması" nefsin sûreti, nefsin zuhûru ve bâki olan kuvvetlerine; sekizincisi olan "Hz. İsâ (a.s)'ın gökten inmesi ve Deccâl'i öldürmesi", nefis deccâlinin öldürülerek bencilliğin ortadan kaldırılmasına; dokuzuncusu olan "Ye'cûc ve Me'cûc"ün çıkması da bunu tamamlayan hususlara; onuncusu olan "Dâbbetü'l-arz", nefis-i mutmainne'nin sûretinin ortaya çıkmasına; on birincisi olan "Güneşin batıdan doğması", halkın cehaletle dolu ilmine, âriflerinse bâtın ilmi dedikleri kalpte doğan ve zuhûr eden ma'rifet ilmine ve on ikincisi olan "Tevbe kapısının kapatılması" ise, *sâat-ı kübrâ*'nın alâmeti olup, hakîkatın zuhûruyla tevbe kapısının kapatılması bâtın güneş tarafından doğmasına işârettir.

4. SÛR VE SÛR'A ÜFÜRÜŞ

Kelime olarak sûr, "seslenmek, boru, üflenince ses çıkaran boynuz" anlamlarına gelir. Terim olarak "kıyâmetin kopuşunu belirtmek ve kıyâmet koştuktan sonra

→ →

ulaştığı söylenmektedir. O halde Zâtî'nin kaynak göstererek nakiller yaptığı bu eserin, İbn Arabî'nin olması muhtemeldir. İbn Arabî ve eserleri hk. geniş bilgi için bkz. Bursalı M. Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî*, İst. 1329; Osman Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî*, Kahire 1992; M. A. Palacios, *İbn Arabî: Hayâtühü ve Mezhebuh*, Trc. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1965; Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât-ı el-Mekkiyye*, Ank. 1990; Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA*, VIII, 533-555; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ank. 1995; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 493-516.

⁴¹ Enfâl, 8/17.

⁴² Zâtî, *a.g.e.*, vr. 60a-60b.

⁴³ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 60b.

bütün insanların mahşer yerinde toplanmak üzere dirilmelerini sağlamak için İsrâfil (a.s) tarafından üfürülecek boru"ya sûr denilir. Hz. Peygamber bir hadislerinde sûr'un, kendisine üflenen bir boru ve boynuz olduğunu haber vermiştir.⁴⁴ Fakat bu borunun mahiyeti insanlar tarafından bilinemez. Sûr da bütün âhîret hallerinde olduğu gibi dünyadaki borulara benzetilemez. Kur'ân âyetlerinden anlaşıldığına göre, İsrâfil (a.s) sûra iki defa üfleyecektir. İlkinde Allah'ın diledikleri hariç, göklerde ve yerde olan her şey dehşetinden sarsılacak, yıkılıp ölecek ve kıyamet kopacak, ikincisinde de insanlar dirilecek ve mahşer yerinde toplanmak üzere Rablerine koşacaklardır.⁴⁵

Zâtî Efendi, zâhîrde meydana gelecek olan bu sûr hadisesini de tasavvufî açıdan izah ederek şöyle demektedir: Mânevî sûr da aynı şekilde iki kere olsa gerektir. Biri öldürmek, diğeri ise diriltmek içindir. Öncelikle nefsi öldürmek, nefsin kuvvetleri içindir ki, nefsin eserlerinden ve nefsin kuvvetlerinden bir parça bile hayat eseri kalmamalıdır. Buna fenâ makâmı derler. Ondan bekâbillah'a ve Hak ile ebedî hayata kavuşmak için bir sûr olsa gerektir. İşte bu iki sûr'u üfleyen "mânevî İsrâfil"dir. "Mânevî İsrâfil", kâmil mürşitlerdir ki, onlar Hüdâ yolunun sâlikleri olan zâtların nefisleri dünyâ lezzetlerinin arzuları ile kemâl bulmuş iken, Allah Teâlâ'nın izniyle sûr nefhasını bu Hak yolunun sâlikleri üzerine üfürerek hidâyete ulaştırmışlardır. Bu sâlik tamamen her türlü dünyevî arzu ve isteklerden geçerek Hüdâ'nın muhabbetiyle mahv ve fenâ bulup, mânâda mütevellî menzilesinde olup, dünyâdan ve nefsanî arzularından geçip fenâfillah'a ulaşır. Hz. Peygamber'in beyân ettiği "*mâtû kable en temûtû*" (Ölmeden önce ölünüz)⁴⁶ sırrı âşikâr olur. Bu "İsrâfil-i mânevî" bir sûr da diriltmek için vurur ki, sâlik cümleden sâf bulup bekâbillah'a ulaşır. Allah'ın izniyle cümlesi Mutlak Zât'ın birliğinde haşr olup, hakikat sırrı zuhûra gelir ve Cenâb-ı Hakk'ın buyurduğu "*fe-izâ nuŋiha fi's-sûri felâ ensâbe beynehüm*" (Sûr'a üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır)⁴⁷ sırrı ortaya çıkarak bütünüyle kâinâtın hakikatının güneşi gibi ayân olur. Zira kıyâmettir, baştan sona bütün sırlar zuhûra gelir. Hiçbir şey gizli kalmaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Cenâb-ı Hakk, "*yevme tüble's-serâir*" (Gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün.)⁴⁸ buyurmuştur.⁴⁹

Zatî Efendi, sözlerini şöyle tamamlar: O halde Bursevî'nin "*Cümleden müşkil olan şol sa'at-ı kübrâyı sor*" buyurduğu hakikatın ibtidâsıdır. Sonra *sırât* ve *mîzân* gelir ki, bunlar da *sırât-ı müstakîm*'dir, ma'rifetlerin kazanılmasının ölçüsü ve meâriften olmayan şeyleri vezn etmekten kinâyedir.⁵⁰

5. MEHDÎ VE HZ. İSÂ

Mehdî lügat anlamı itibarıyla yol gösterici, hidâyet vesîlesi demektir. Kıyâmetin kopuşu öncesinde gerçekleşeceğine inanılan başlıca hârikulâde olaylardan ikisi de Mehdî'nin zuhûru ve Hz. İsâ'nın gökten inmesidir. Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetlerden hareketle kıyâmetin büyük alâmetleri arasında zikredilen hârikulâde

⁴⁴ Bkz. Tirmizî, Kıyâmet 8.

⁴⁵ Konuyla ilgili âyetler için bkz. Neml, 27/87; Yâsin 36/51; Zümer 39/68; Hâkka 69/13-16.

⁴⁶ Hâfız İbn Hâcer'e göre sâbit değildir. Ali el-Kârî'ye göre de sûfi sözüdür. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs Amma'stehere Mine'l-Ahâdis Alâ Elsinetin-Nâs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1408 (1988), II, 260, H. No: 2668.

⁴⁷ Mü'minûn, 23/101.

⁴⁸ Târık, 86/9.

⁴⁹ Zâtî, *a.g.e.*, aynı yer.

⁵⁰ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 61a.

olaylara dair benimsenen inançlara göre âhir zamanda Deccâl adı verilen ilginç bir insan ortaya çıkacak, ulûhiyyet niteliklerine benzer özelliklere sahip olup ilâhlik iddiasında bulunacak ve büyük bir fitne kopararak insanları hak yolundan saptıracaktır.⁵¹

Deccâl'in ardından, Sünnîler'e göre asıl adı Muhammed b. Abdullah, Şiîler'e göre ise Muhammed b. Hasan olan ve Ehl-i Beyt'in soyundan gelen Mehdî zuhûr ederek Deccâl'i öldürdükten sonra İslâm dinini kısa sürede yayıp yeryüzünde hâkim kılacak ve bütün kötülükleri ortadan kaldırıp adâleti tesis edecektir.⁵² Mehdî'nin zuhûrunun ardından Hz. İsa âdil bir hakem ve yönetici olarak gökten incek, haçı kırıp domuzu öldürecek, vergiler koyup zenginlik sağlayacak, mehdînin arkasında namaz kılıp ona yardım edecek⁵³, aynı dönemde ortaya çıkarak yeryüzünü fesâda boğacak olan Ye'cûc ve Me'cûc onun yapacağı duâ sayesinde Allah tarafından bir anda helâk edilecektir.⁵⁴

Zâtî Efendi, yine *Şerh-i Kasîde-i Feride* adlı eserinde şeyhi Bursevî'nin, "*Zâhiren Mehdî'ye İsa efdal olmuşken neden / Eyledi Mehdî tekaddüm Hazret-i Mûsâ'yı sor*" beytini şerh ederken bu konudaki klasik İslâmî bilgileri vererek bunların tasavvufi açıdan izahlarını da yapmaktadır.

Zâtî'ye göre, zâhirde Hz. İsa (a.s) ulu'l-azm peygamberlerden olup, Cenâb-ı Hak'ın resûlü ve İncil'in sâhibidir. Mehdî ise on ikinci halife olup, zuhûrunda ihtilaf vardır. Bazıları Mağrip'ten zuhûr eder derken, bazıları da Horasan'dan zuhûr eder demişlerdir. Hz. Peygamber, "*Bu on iki halife cümle Kureys'ten olurlar*" ve "*On iki halife tamam oldukça cihânı tamâm zabt eder*"⁵⁵ buyurmuştur. O halde Mehdî hulefâdandır. Hulefâ ise evliyâullahtandır.⁵⁶

Bursevî'nin "*Zâhiren Mehdî'ye İsa efdal olmuşken neden / Eyledi Mehdî tekaddüm Hazret-i Mûsâ'yı sor*" suâlinin cevâbı budur ki, Muhammedî din kıyâmete kadar sâbittir. Hz. İsa (a.s)'ın nüzülu, Hz. Peygamber'in halifelerinin tamamında olması ve Hz. Peygamber'in dinine tâbi olmasından ibârettir. Bir rivâyete göre Mehdî Deccâl'den önce zuhûr edecektir. Zira hidâyet dalâletten daha öncedir. Bazılarına göre ise zuhûr etmiştir. O halde Hz. İsa, Hz. Peygamber'in dini üzere hükmedecektir. Hatta Hz. İsa Mehdî ile mülâkî olduğunda, namazı ikâme eylemek için Mehdî, Hz. İsa (a.s)'a imâmeti teklif ettiği sırada Hz. İsa, "*Sizler emirlersiniz yani Resûlü's-Sakaleyn'in halifeleri ve Harameyn'in ve mü'minlerin imâmısınız, imâmet sizindir*" buyuracaktır. Bu sebepten dolayı Mehdî ortaya çıkışında ve imâmetde tekaddüm etmiştir diyebiliriz.⁵⁷

Zâtî'ye göre Bursevî'nin bu suâlden asıl maksadı bunları öğrenmek değildir. Zira zikrolunan Hz. İsa kıssası ve Mehdî hakkındaki bilgiler herkesin malûmudur. Sormaya gerek yoktur. Onun sorusu Hz. İsa (a.s) ve Mehdî'nin sırrı, hakîkatıdır. Çünkü her kabuğun bir özü olduğu gibi, her zâhir sûretin de bir hakîki mânâsı vardır. Bu sebeple

⁵¹ Bkz. Buhârî, Fiten 26-27; Müslim, Fiten 100-110; İmam Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Şerhu Müslim), Kahire 1972, VIII, 58.

⁵² İbn Kesîr, *Kitâbu'n-Nihâye evî'l-Fiten ve'l-Melâhim*, Nşr. Tâhâ M. Zeynî, Kahire 1969, I, 24-32.; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Nşr. Osman Yahyâ-İbrahim Medkûr, I-iX, Kahire 1392-1405/1972-85, III, 327-329.

⁵³ İbn Mâce, Fiten 33; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 52, 145-146.

⁵⁴ Hammûd b. Abdullah Tuveycirî, *İthâfu'l-Cema'a Bimâ Câne fî'l-Fiten ve'l-Melâhim ve Eşrâti's-Sâa*, Riyad 1414, II, 174.

⁵⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, 24-25.

⁵⁶ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 58a.

⁵⁷ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 58a-58b.

Hak Teâlâ, “*yu’te’l-hikmete men yeşâ’ vemen yu’te’l-hikmete fekad ûtiye hayran kesîrâ vemâ yezzekkeru illâ ulu’l-elbâb*” (Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir; ancak akıl sahipleri düşünürler).⁵⁸ O halde bu sırrın mânâsı ve bu tavrın imâsı budur ki, Hz. İsa (a.s)’a rûhullah denilmiştir. Aynı şekilde Âdem (a.s)’in rûhu ve ademoğlunun rûhları rûhullah’dır ki, rûh-ı izâfî ile hakîkatte her biri canlıdır. Nitekim Cenâb-ı Hak, “*Fe-izâ seveytühü fenefahî fîhi min rûhî*” (Ona şekil verdiğim ve rûhumdan üflediğim zaman)⁵⁹ buyurmuştur. Hz. İsa’nın Dimaşk (Şam)’da “Ak Minâre”ye inişi mânâda, rûh-ı izâfînin, vücûd şehrinde hidâyet ve irfân nûru ile münevver, mutahhar olan kalbe –ki Ak Minâre menzilesindedir- inişi gibidir. Mehdî’nin lügattaki mânâsı, hidâyet olunmuş demektir. Hz. İsa’nın Muhammed (a.s)’ın dinine uyması, Mehdî’ye iktidâ etmesinde, Deccâl’i öldürmesi, insan ve hayvanlar arasında emniyet, güven, sulh vb. husûsiyetler sağlamasında olduğu gibi.⁶⁰

Yine Zâtî Efendi’ye göre Mehdî, ezeli hidâyet ve sonsuz inâyettir. O, rûh-ı izâfî ile mukârin olmasa, ittibâ’ ve ittihâta bulunmasa bu vücûd arazisinde gizli defîneler –ki “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtu en-u’rafe fehalkatü’l-halke*” (Ben gizli hazine idim. Bilinmeyi istedim ve halkı yarattım)⁶¹dir- sırrı zuhûra gelmez ve kişinin aslî cevheri bilinmez, gizli kalırdı. O halde tüm bu zikredilenler rûh-ı izâfînin hidâyetiyle mukâreneti ve ittihâdî sebebiyledir ki “nefs deccâlî”nin öldürülmesi, “nefsin islâhî” ile tabir olunur. Çünkü, nefis öldürülmez. Bu ittifâk ve ittihâd ile yukarıda zikredildiği gibi *atvar-ı seb’a*’da nefsâniyet perdelerinden geçerek nefsi safâ makâmına eriştirip, ondan nefis tertemiz olarak Hakk’ın dâvetine lâayık olur. Mânevî tıfl (çocuk) zuhûr eder. “*Men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû*” (Nefsini bilen, Rabbini bilir)⁶² sırrı âşikâr, “*minhu bedâ ve ileyhi ye’ûd*” (Başlangıç ondan ve ona dönülür) mânâsı zâhir olur. Vücûd âleminde emniyet, güven sağlanarak hakîkat hazineleri ortaya çıkar.⁶³

Zâtî Efendi’ye göre Hz. İsa’dan murâd ise, mânâda hidâyete mazhar olan kâmil mürşittir ki, gerçekte onlar hidâyetin nûru ile mânâda her biri zamanın mehdîsidir. Onlar, kabiliyet sâhibi olan Hak tâliplerinin Deccâl sûretinde görünen nefislerini islâh edip, nefsâniyet sebebiyle ölü menzilesinde olan kalplerini diriltmek husûsunda Hz. İsa’ya benzerler. Rûhun üfürülmesi -ki onların güzel, hoş nefesleridir- tâliplerin kalplerine tesîr edip, sonsuz neşe ile neşât bulup, “*Küllü nefsin zâikatü’l-mevt sümme ileynâ turce’ûn*” (Her canlı ölümü tadar. Ve siz ancak bize döndürüleceksiniz)⁶⁴sırrı âşikâr olup, cân bülbülleri cehâlet makâmından azad ve gönül kuşları eski gül bahçesinin bağı ile şâd olup, her dem sevgilinin yanına uçup ve bir an aslî vatanını seyran edip “*hubbu’l-vatan mine’l-imân*” (Vatan sevgisi imandandır)⁶⁵ mefhûmu üzere

⁵⁸ Bakara, 2/269.

⁵⁹ Hicr, 15/29.

⁶⁰ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 58b.

⁶¹ İbn Teymiyye, Zerkeşî, Hâfız İbn Hâcer ve Suyûtî mevzû olduğunu, zayıf da olsa bir senedinin bulunmadığını, Elbanî de asılsız olduğunu söylemektedir. Ali el-Kârî ise “*İnsanları ve cinleri yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım.*” meâlindeki âyet-i celîleden müstefâden mânâsının sahih olduğunu bildirmektedir. Bkz. Aclûnî, *a.g.e.*, II, 121, No. 2014; Elbanî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’l-Daife ve’l-Mevzûa ve Eseruha’s-Seyyü fi’l-Umme*, I-iV, Riyad 1988, I, 166.

⁶² Aclûnî, *a.g.e.*, II, 262.

⁶³ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 58b-59a.

⁶⁴ Enbiya, 21/35.

⁶⁵ Sağani ve ona dayanarak Elbanî mevzû olduğunu söylemekte, Sehavî ise lafzan mevzû fakat anlam yönünden sahih olduğunu bildirmektedir. Bkz. Aclûnî, *a.g.e.*, I, 308; Elbanî, *a.g.e.*, I, 110, No: 36.

Rahmân'ın rızâsına uygun olarak dâimâ emniyet ve güvende, her saat canlarının rahatında olurlar. İşte bundan dolayı Mehdî önce gelmiştir. Zira nefsin islâhı hidâyete bağlıdır. Her şeyin zuhûru "*küntü kenzen mahfiyyen*" (Ben gizli bir hazine idim...)’dendir. Her şeyin hakikatı Hak ve mutlak zâtıdır.⁶⁶

7. CENNET-CEHENNEM

Cennet, lügatte, "örtmek, gizlemek" anlamındaki "cenn" kökünden olup, "bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe" mânâsına gelir. Âhiret hayatında mü'minlerin ebedî mutluluk yurdu olan yerin bu şekilde adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi ve eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır.⁶⁷

Kur'ân'da müfred, tesniye ve cemi' şekilleriyle 147 defa geçen cennet kelimesi yirmi beş yerde dünyadaki bağ-bahçe, altı yerde Âdem ile Havvâ'nın iskân edildiği mekân, bir yerde Hz. Peygamber'in yanında Cebrâil'in gördüğü sidretü'l-müntehâ'nın civârında bulunan me'vâ cenneti (Necm, 53/13-15), diğer yerlerde de âhiret cenneti anlamında kullanılmıştır. Cennet çeşitli hadislerde de hem bahçe hem âhiret cenneti anlamında yer almıştır. İslâm literatüründe cennetin adn, naîm, firdevs, hüsnâ, dârusselâm, dârlumukâme gibi adları vardır.⁶⁸

Tehânevî ise, cenneti zât, sıfât ve fiil açısından çeşitlere ayırarak bunlara bir de verâset cennetini ekler. Ona göre zât cenneti, İlâhî cemâli temâşâ yeridir, rûh cenneti de denir. Sıfât cenneti, İlâhî isim ve sıfâtların tecellilerinden meydana gelen mânevî cennettir ki gönül cenneti adı da verilir. Ef'âl cenneti, fiiller ve ameller cenneti olup iyi işler yapanlara mükâfat olarak verilecek olan ve nefis yiyecekler, hoş içecekler ve çekici cinsel zevkler içeren sûrî cennettir ki buna "nefs cenneti" de denir. Verâset cenneti ise, Hz. Peygamber'e uymanın ve iyi ahlâkın karşılığı olan cennettir ki fiil ve nefis cennetinin aynısıdır.⁶⁹

İsmail Hakkı Bursevî, cennetin sekiz kapısı olduğunu ve bunların vücudun sekiz sorumlu organına karşılık olarak konduğunu ve bu organların da göz, kulak, dil, el, ayak, karın ve cinsel uzuv olduğunu belirtir.⁷⁰

Cehenneme gelince, "derin kuyu; hayırsız, uğursuz" anlamına gelen Arapça asıllı bir kelime olduğunu ileri süren İslâm bilginleri olmuşsa da, dil âlimleri bu konuda tereddüt etmişlerdir. Grekçe "geenna", Latince'de "gehenna" olarak kullanılan kelimenin aslı, büyük ihtimalle İbrânîce "ge-Hinnom" (Hinnom vadisi) dir.⁷¹

Kur'ân'da 77 yerde geçen cehennem kelimesi, herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan çok kâfirlerin, münâfıkların, zâlimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tarif edilir. Cehennem birçok hadiste Kur'ân'daki kullanımına paralel olarak yer almıştır. İslâm literatüründe genel anlamda cehennemi, azap türlerini veya onun bölümlerinden birini ifade etmek üzere çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Muhtemelen cehennemini yedi kapısı olduğunu beyân eden âyet (Hicr, 15/44) sebebiyle bunlardan yedisi önem kazanmıştır: Cehennem, cahîm, hâviye, hutame,

⁶⁶ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 59a.

⁶⁷ Halim Sabit Şibay, "Cennet", *İA*, III, 102; M. Süreyya Şahin, "Cennet", *DİA*, VII, 374.

⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Cennetin İsimleri", *DİA*, VII, 376.

⁶⁹ Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfı Istılahâtü'l-Funûn*, I-II, İst. 1318, I, 229, 292.

⁷⁰ Bursevî, *Kitâbu'l-Hitâb*, s. 121.

⁷¹ Şibay, "Cehennem", *İA*, III, 45; Ömer Faruk Harman, "Cehennem", *DİA*, VII, 225.

lezâ, sa'îr, sakar.⁷²

Nesefî'ye göre, cehennemin yedi, cennetin sekiz kapısı vardır. Çünkü insan duyuları sekiz tanedir. Yani insan idraki sekiz kısımdır. Bunlar beş duyu ile, hayâl, vehim ve akıldır. İnsan ne idrak eder ve anlarsa bu beş kapıdan anlar. Akıl bu yedisine birlikte olmaz ve bu yedisi aklın fermanı olmadan çalışıp tabiatın fermanına uyarsa, cehennemin kapısı olurlar. Akıl ortaya çıkıp da bu yedisine hâkim olursa ve yedisi de aklın emriyle çalışırsa sekizi birden cennetin kapısı olurlar. O halde tüm insanlar önce cehennemden geçip sonra cennete varacaklardır. Bazıları cehennemde kalır oradan geçemezler derken bazıları da cehennemden geçip cennete varırlar demektedir.⁷³

Bursevî de Nesefî'nin gerek cennet gerekse cehennemle ilgili düşüncelerine yakın bir tavır sergilemektedir. Ona göre, cehennem yedi organın karşılığı olarak yedi kapı olmuştur. Çünkü kalp kapısı, mîsak sözü alındığı günden beri basılmıştır. Dışı azaptır ki, ondan çıkan ateştir. İçi rahmettir ki, Allah'ın birliğini ve kulluğunu kabul etmektir.⁷⁴

Zâtî Süleyman Efendi ise, bu konuda *Şerh-i Kasîde-i Ferîde* adlı eserinde mürcîdi Bursevî'nin "*Zehr-i zakkûm-ı cehennem ni'met-i cennet nedür / Aslı fer'îyle işbu zehr ile helvâyı sor*" beytini şerh ederken genel İslâmî bilgilerin yanında, bazı remz ve sembollere de başvurarak tasavvufî açıklamalar yapmaktadır.

Zâtî'ye göre eğer Âdem (a.s) cennette kalsaydı, bütün insanların burada kalması gerekirdi. Dâimâ cennetin çeşitli lezzetleriyle mütelezziz olup, nefsânî eserler bilfiil zuhûra gelmezdi. Âfâk ve enfüs gizli kalırdı. İmtihân ve insanın kemâli için konulan sırât, mîzân ve cehennemin katları bile olmazdı. Velhâsıl Rahmân'ın vahdetinin civârı ve cennet nimetlerinin bulunduğu yer tümüyle altüst olurdu. Meselâ, safâ erbâbı ve vefâ ashâbı, cehennem ateşine ve elîm azaba sebep olan karanlık nefsânî perdeleri, nûrânî basamakları geçip, safâ makâmına –ki irfân cennetidir- ulaşıp, hepsi vahdet nûruyla müstağrak olup, "*sakâhum rabbuhum*" (Rableri onlara tertemiz bir içki içirir)⁷⁵ câmını kudret elinden içerek mâsivâyı unutmada onlar gibi olurlardı.⁷⁶

O halde Âdem (a.s)'in cennetten çıkarılmasına sebep olan "huld cenneti"nin meyvesi olduysa, âdemoğlu zikredilen cennete, yahut "irfân cenneti"ne girmesine engel nifâk ağacının meyvesi, kötü işler ve beğenilmeyen sözler olup, cennet nimetlerine ulaşmaya ve irfân ehlinin sohbetini hâsıl etmeye aykırıdır. Zira onların zikir ve sohbetleri nûrânî cennet, ülfetleri sırf sevgiliye yakınlıktır.⁷⁷

Cehennem zakkûmu ve cennet nimetine gelince, cehennem zakkûmunun zehri âyet-i kerîme ve hadis-i şeriflerle meşhûrdur. Çeşitli cezâlar da aynı şekilde mezkûrdur. Bilinmelidir ki, cehenneme girmeye sebep olan kötü ahlâk ve beğenilmeyen sözlerdir. Hepsî nefsin vücûdundan doğarlar. Nefsin varlığının büyük günah olduğu hadis-i şerîfle sâbittir. Hışım, öfke, hırs ve yakıp-yıkma gibi nefsânî şehvetler cehennem ve ateşin kendisidir. Bu yerilen hasletlerle mevsûf olan kimsenin vücûdu doğrusu mânâda cehennemdir. Zira cehâlet kibriti ile kendi kendilerini yakarlar. O halde kötü ahlâk ağacının meyvesi zakkûm zehri olduğunda şüphe yoktur. Belki her

⁷² Topaloğlu, "Cehennemin İsimleri", *DİA*, VII, 227.

⁷³ Nesefî, *a.g.e.*, s. 130.

⁷⁴ Bursevî, *a.g.e.*, s. 121-122.

⁷⁵ İnsân, 76/21.

⁷⁶ Zâtî, *Şerh-i Kasîde-i Ferîde*, vr. 50b.

⁷⁷ Zâtî, *a.g.e.*, aynı yer.

bir insanın kötülüğü mânâda ejderhâ, akrep, yılan vb. ezâ veren hayvanlar sıfatında kendine sürekli elîm azap etmesinden hâli değildir. Öyleyse tabiatın icabı, yaratılışın bekâsı cehennemın mânâsının aynı ve elîm azaptır. Zira hayvanların her biri dünya âleminde hayvan olmalarından ötürü ne azaplar çekerler. Kimine yük vururlar, kimine binerler, kimine urba çektirirler vb. azaplarla dâimâ işkence görürler. Aynı şekilde görünüşte insan, sûretde hayvan olan kimseler hayvan tabiatları icabınca her biri çeşitli azaba giriftâr olurlar ki, bu azabı hayvanlar bile çekmez. İşte bu azaplara sebep zâhirde nefisleri, mânâda ise hayvaniyetleridir. Mahşerde bile hayvan sûretinde haşrolmaları bildirilmiş emirdir. Bu sûretle kıyâmet gününde *Arasât* meydanına ve cehennem ateşine ilkâ olunurlar. Nitekim Cenâb-ı Allah Kur'an'da, "*yevme tüble's-serâir*" (gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün)⁷⁸ buyurmuştur. O halde ahsen-i takvîm'den (en güzel yaratılıştan) erzel-i sûrete (en kötü sûrete) tahvîl olmak ne müsibettir, Cenâb-ı Hak muhâfaza eylesin. Zira Hak Teâlâ, "*Küllemâ nazıcat culûduhum beddelnâhum culûden gayrahâ li-yezuku'l-azâbe*" (Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştireceğiz ki acı duysunlar!)⁷⁹ buyurmuştur.⁸⁰

O halde kötü ahlâk ve hayvânî huyları güzel ahlâka dönüştürmek mânâda cehennemden çıkıp cennete girmektir. Zira cennete girmeye sebep ve Rahmân'ın rızâsına vesîledir. Güzel ahlâk ağacının meyveleri, cennetin çeşitli nimetleri menzilesindedir. Övülmüş vasıflar da aynı şekilde hûri ve gûlmân menzilesindedir. Çünkü kötü ahlâkın pisliklerinden ve hayvânî vasıfların eserlerinden kalb evini temizleyen zâtlar dâimâ tecellîlerin çeşitli lezzetleriyle, tesellîlerin türlü nimetleriyle ve pîrlerin binlerce güzel sıfatıyla ferahlanıp, lezzet bulurlar. İlme'l-yakîn'den ayne'l-yakîn'e, ayne'l-yakîn'den de hakka'l-yakîn'e terakkî ederler. İrfân cennetine vâsıl olurlar. Gerçekte nimet ve cennet budur.⁸¹

Zâtî Efendi, cehennemın zakkûm zehrini ve cennet nimetinin mânâsını izah ettikten sonra, mürşidinin "*Aslı ve fer'iyle işbu zehr ile helvâyı sor*" mısranın şerhine geçer. Zâtî'ye göre bunun anlamı, "zâhir ile bâtını sor" demektir. Çünkü bir şey zâhiren bilinmeyince bâtınına ve hakikatına yol bulunmaz. O halde bu zikredilenlerin gizli mânâları çoktur ve ehline malûmdur. Ancak önemli ve gerekli olanlarıyla yetinmek münâsıptır. Bundan dolayı sözü uzatmaya gerek yoktur. Söz konusu "zehr" ve "helvâ"dan murad, yukarıda belirttiğimiz ahlâk-ı zemîme (kötü ahlâk) ve evsâf-ı hamîdenin (güzel ahlâkın) meyveleridir.⁸²

SONUÇ

Netice olarak söylemek gerekirse, tasavvufla kelâm ilmi arasında yakın bir ilişki vardır ve bilhassa Allah, kâinat ve insan mes'eleleri, ilm-i kelâm gibi tasavvufun da konuları arasına girmektedir. Ancak aradaki fark, kelâm âlimleri bu konuları Kur'an ve Sünnet dahilinde bir akli metotla ele alıp incelerken, sûfîlerin Kur'an ve Sünnet çizgisinde keşf ve ilhâm yoluyla ele almalarıdır. İşte XVIII. asır Celvetî şeyhlerinden Süleyman Zâtî de "Çocuğun mükellefiyeti, bürûz-ı Hak, tenâsuh, kıyâmet âlâmetleri, sûr ve sûr'a üfürüş, Mehdi ve Hz. İsâ, Cennet ve Cehennem" gibi bazı akâid konularına bu bağlamda bir yaklaşımda bulunmuştur.

⁷⁸ Târık, 86/9.

⁷⁹ Nisa, 4/56.

⁸⁰ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 51a.

⁸¹ Zâtî, *a.g.e.*, vr. 51a-51b.

⁸² Zâtî, *a.g.e.*, vr. 51b.

SINIRLARI BELİRLENEMEYEN DİNÎ BİR OLUŞUM: EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMAAT

Sıddık KORKMAZ*

AN UNLIMITED RELIGIOUS SECT: AHL AL-SUNNA WA'L-CAMAA

In the historical process, Ahl al-Sunna wa'l-Camaa has been established as a main structure of religion, apart from the sects like Khavarij, Murjîe, Shia, Mutazila, and their branches. Its formation has been completed in a long period both as conceptual and a form of thought. It is not accurate to consider this formation like other sects. Because it has not feature of sect circulated and followed by a certain group of people. Besides, by leaving extreme points ruled by other sects, it is seen as an interpretation of moderate line in Islam according to time and circumstances. Nevertheless, it is possible to mention some religious formations which contradicted each other in ahl al-sunna wa'l-camaa. The differences which it has contained can be seen as an evidence, proof and examples of freedom of thought. Despite of differences in the schools of ahl al-sunna wa'l-camaa the basic tenets of religion is one of the shared points. Because of these features it is quite difficult to fit it into a particular frame and determine its boundaries. The scholars belonging to this formation had not accepted the political problems as a religious problem. They had rather considered the political problems without any religious view and consequently they had improved a manner of conduct based on mainly the concepts of justice and oppression. In brief, ahl al-sunna wa'l-camaa is in a position of continuation and a lively representation of the Islamic main structure.

A- KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇ.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir mezhep olup olmadığını tartışmadan önce mezhep denilen olgunun ne olduğuna netlik kazandırmamız, şüphesiz konuyu daha da anlaşılır hale getirecektir. Bu noktadan hareketle "İslam'ın siyasî, itikadî, ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezheplerin, dinin anlaşılma biçimiyle ilgili farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlar olduğunu görürüz. Siyasî ictimaî, iktisadî tarihî, kültürel, coğrafi ve benzer sebepler, dinin anlaşılmasında birtakım farklılıklara yol açmıştır. Bu farklılaşmaların belirli bir süreç dahilinde kurumsallaşması, görüşlerin sistematik nitelik kazanarak sosyo-kültürel yapıyı derinden etkilemesi ve oluşan mecrada, temel argümanları desteklemek ve temellendirmek amacıyla fikir üretilmeye başlaması, karşımıza tamamen beşerî oluşumlar olan

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. skorkmaztr@gmail.com

mezhep olgusunu çıkarmıştır.¹ Böyle bir değerlendirmeye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at da dahildir.

Üzerinde durmamız gereken bir nokta da mezheplerin isimlendirilmesini ele alırken öncelikle o konuyla ilgili kavramların aydınlatılması, önemli ölçüde kullanılan dilin örgüsünün çözülmesi ve kavramların çözümlenmesi ile mümkün olduğudur. Kavramlar ıstilahî anlamlarını çoğu zaman lügat anlamlarından hareketle oluşturmaktadırlar. Bu sebeple Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a kavramının anlaşılması açısından lügat anlamının ortaya konulması son derece önemlidir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at, "ehl", "sünnet" ve "cemaat" olmak üzere üç kelimededen oluşur. "Ehl" kelimesi genellikle izafet terkibi içinde kullanılarak lügatte bir yere, düşünceye, bilgiye, kültüre, davranış biçimine ait olma, aynı görüş ve inancı paylaşma, aile, yakın akrabalar, hısımlar, taraftar ve bir yerin sakinleri gibi anlamlara gelir.² Yani bir yerin ehli, bir düşüncenin uzmanı, bir aileye ya da bir akrabaya mensup gibi... Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a tabiri içinde ise; Hz. Peygamber'in sünnetine ve müslümanların çoğunluğuna tabii olan grup ve kişi olma, onların oluşturduğu geleneğe "bağlı olma" anlamındadır.

"Sünnet" kelimesi ise lügatte isim olarak kullanıldığında ister olumlu ister olumsuz olsun "izlenen yol" ya da "hikmet yolu, iz, yerleşik örf, adet, peygamber'in uygulaması" anlamlarına gelir. Kök fiili itibarıyla de bir şeyi keskinleştirme, bileme, bir şeyi biçimlendirme, bir kanun bir gelenek çıkarma gibi içeriğe sahiptir.³ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de "kanun, öncekilerin başına gelen durum ve Allah'ın adaleti", gibi anlamlarda da kullanılır.⁴ Öte yandan kelimenin ıstilahî anlamı ise değişkenlik ve çeşitlilik arz eder. Örnek olarak muhaddisler genellikle dinî bir hüküm anlamı taşımasının ötesinde Hz. Peygamber'in bütün söz, fiil ve takrirleri, fakihler farz ve vacip dışında kalan Hz. Peygamber'in davranışları, mütekellimler ise bidat'ın karşıtı olarak kullanırlar. Bununla birlikte sünnet kelimesi için yapılan kapsayıcı tanımı; Hz. Peygamber'in kendi döneminde hayatın her alanı ile ilgili olmak üzere esas aldığı ilke ve prensipler bütünü'nün oluşturduğu bir zihniyet ve dünya görüşü olarak özetlemek mümkündür.⁵ Yeniden "ehl" kelimesi ile kazandığı anlama dönecek olursak; "Sünnet'in Hz. Peygamberin yolu "ehl'in ise ona ait olan anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

"Cemâ'a" yani Türkçeleşmiş şekliyle "cemaat" kelimesi ise, lügatte "ceme'a" kök fiilinden türemek üzere "toplum, topluluk, toplamak, derlemek, birleştirmek, birlik oluşturmak, çağırarak davet etmek, bir şeyi ihtiva etmek, birlik, dinî toplum, hemfikirlik

¹ Çalışmamız boyunca yer yer bu tabirin orijinali olan Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a'yı, yer yer de yaygın olan şekliyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i kullanacağız. Mezheb'in tanımı konusunda bkz.; Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut, trz., 181-182; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, İstanbul, 1987, 224; el-Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1991, 1/205; Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi FİÇLALİ'nin Yeri" *Ethem Ruhi Fiğlali'ya Armağan*, Ankara, 2002, 236.

² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 30; el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3/486; Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 31.

³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 244-245; Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 317; el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 4/336.

⁴ Mesela bkz., "Senden önce gönderdiğimiz elçilerin kanunu da budur." 17/İsrâ, 77. Ayrıca, 15/Hicr, 13; 8/Enfâl, 38; 18/Kehf, 55; 35/Fâtır, 43.

⁵ el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 4/336; Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 2002, 83.

ve anlaşma” anlamlarında kullanılır.⁶ Bu kelimenin Ehlu's-Sünne ve'l-Cemâ'a terkindeki kullanılışı da oldukça manidardır. Çünkü bu terkipte “gittiği bir yolu ya da tâbiî olduğu ilkeleri bulunan topluluk” anlamında kullanılmaktadır.

Bu terkipte Hz. Peygamber'le olan ilişkisinden dolayı “hadîs” değil de “Sünnet” kavramının kullanılması üzerinde durmak gerekir. Hadîs lafzı; hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, “haber vermek” anlamını taşımaktadır. Öte yandan “sünnet” ise daha geniş kapsamlı bir kelime olup, hadîs'in içerdiği anlamdan daha fazlasını taşır. Nitekim sünnetin lügatte Hz. Peygamber'in yaşama tarzı “dinî yol ve ilkeler bütünü” anlamını taşıdığına değinmiştik.⁷ Bu noktadan hareketle Ehl-i Sünnet ifadesinin, sınırları belli, tabii ve literatürüyle oluşmuş bir mezhebi ifade etmekten ziyade Hz. Peygamber'in yolundan gidenler anlamında bir içeriğe sahip olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Hariciler, Mürcie, Mutezile, Şîa ve bunların alt kollarının dışında, müslümanların çoğunluğundan ayrılan, Hz. Peygamberin sünnetine uyan ve onun ashabının yolunda yürüyen kimseler için kullanılan özel bir isimdir.⁸

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın istilahî anlamı kazanması, birden bire olmamış, belli aşamalardan sonra olmuştur. “Ehlu's-sünne”, “ehlu's-sünne ve'l-cemâ'a”⁹, “sâhibu's-sünne”¹⁰ ve'l-cemâ'a”, “ehlu'l-hadîs”, “ehlu'l-hadîs ve'-sünne”¹¹, “sâhibu'l-hadîs”¹², ya da “ashâbu'l-hadîs”¹³ kavramları kullanılmıştır. Kutlu'ya göre; “bu kavramların anlamları, kullanan yazarın eğilimine ve yaşadıkları dönemlere göre farklılıklar arz etmiştir. Hatta aynı asırda yaşayan iki ayrı yazar, bu kavramları farklı anlamlarda kullanabildiği gibi, aynı yazar da bir kavramı birden fazla anlamda veya birini diğerinin yerine kullanabilmiştir. Aslında bu süreç Haricilik, Mürcie, Şîa, Kaderiyye, ve Mutezile'nin teşekkülü ile birlikte genel dinî akım veya merkezi zümre içerisinde bu gruplara ve fikirlerine karşı bir tepkinin oluşturulmaya başlaması olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim bu gruplar tarafından ileri sürülen görüşler, sonradan ortaya çıkmış rey ya da bidat kabul edilirken, görüşlerin sahipleri hep birlikte “ehlu bid'a”, “sâhibu bid'a” ya da “sâhibu'r-rey” olarak tanımlanmış, bunların her birine de fırka adı verilmiştir.”¹⁴ Bu grupların dışında kalan kimseler ise, çoğunluk (cemâ'at) “es-sevâdu'l-a'zam”, “sâhibu's-sünne”, “ehlu's-sünne” ya da Hz. Peygamber'in ve ashabının yolundan gidenler anlamında “ehlu's-sünne ve'l cemâ'a/sâhibu's-sünne ve'l-cemâ'a” gibi kavramlarla tanımlanmışlardır.¹⁵ Bu tabiri

⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 96-97; Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhah*, 110; el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3/21-22; Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhah*, 110.

⁷ el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1/353-354; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc., M. Yaşar Kandemir, Ankara, 1988, 1-7.

⁸ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1411/1990, 313 vd.; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Ahmed Fethi Muhammed, Beyrut, 1413/1992, 1/219 vd.; E. Ruhi Fiğlalı, “Ehlu's-Sünne ve'l-Cemâ'a”, *Aylık Dergi*, Ankara, 1985, 1-2/162; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Geleneğeçiler*, Ankara, 2000, 55.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Ver'a*, thk., Zeynep İbrahim el-Kârût, Beyrut, 1403/1983, 194, 198.

¹⁰ es-Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *el-Intisâr li Ashâbi'l-Hadîs*, thk., Muhammed b. Hüseyin, Medîne, 1996, 56.

¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, thk., Helmut Ritter, Beyrut, trz., 290, 434, 602.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Nasîhatu Ehlî'l-Hadîs*, thk., Abdülkerim Ahmet el-Verîkât, Zerkâ, 1408/1988, 21, 40.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *ez-Züh'd*, yer ?, trz., 369; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), 172, 211, 217, 290, 452, 586.

¹⁴ Kutlu, *Geleneğeçiler*, 44.

¹⁵ Bu grubun *el-Cemâ'a* olarak tanımlandığına dair hadisler için Bkz., İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk., M. Fuad Abdulbaki, Beyrut, trz., 2/1321-1322; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk., → →

kullanan önemli isimlerden bazıları ve bilinen kullanım şekilleri şunlardır: Mesela Ahmed b. Hanbel (241/855) “ehlü's-sünne ve'l-cemaa ve'l-âsâr”¹⁶, İbn Kuteybe (276/889) “ehlü's-sünne”¹⁷, el-Eş'arî (324/936) ise *Makâlât*'ın muhtelif yerlerinde “ehlü'l-hadîs ve's-sünne”, “ehlü's-sünne ve ashabu'l-hadîs” sıkça da, “ehlü's-sünne ve'l-istikame”yi kullanmıştır. Bu arada “ehlü'l-cemâ'a” ve “ehlü's-sünne ve'l-cemâ”yı da kullanmıştır.¹⁸ el-Hakîm es-Semerkindî (422/1030) ise, Ehl-i Sünnet'e müradif “es-sevâdu'l-azam”, yani “büyük çoğunluk” kavramını kullanmıştır.¹⁹

Bu kavramın anlamının tespitinde üzerinde durulması gereken bir başka önemli bir nokta bu ismin kaynağı sorunudur. Çünkü kaynak olarak bazen Hz. Peygamber'e izafe edilen bazı hadisler gösterilmektedir. Farklı rivayetleri bulunan ve yetmiş üç fırka hadisi olarak meşhur olan bu rivayetlerde genel olarak “İslam Ümmeti'nin yetmiş üç fıkraya ayrılacağı, birinin cennette diğerlerinin de cehenneme gideceği” aktarılmaktadır.²⁰ Oysa aynı hadîs'in bir başka rivayeti de söz konusu fırkalardan birinin cehenneme gideceği, diğerlerinin ise cennete gideceği şeklindedir.²¹ Keza bu metinleri rivayet eden hadîs mecmualarının içinde içerik olarak yetmiş üç fırka hadisine muhalif olmak üzere herhangi bir fırka sayısı vermeksizin Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra gelenlerin pek çok ayrılığa şahit olacakları, bu dönemde yaşayacak olan müminlerin ümmet içinde her hangi bir fırkaya mensup olmaktan ziyade kendi sünneti ile ilme sınımsız sarılmalarını istediği de rivayet edilir.²²

Bu rivayetlerin zayıflığı sahihliği gibi yönlerini işin uzmanlarına bırakıyoruz. Ama böylesine farklılık ve çeşitlilik arz eden metinler gerçekten doğru ise Hz. Peygamberden sonraki müslümanların sahip olacağı farklı düşünüş biçimlerinin ifadesi olabilir. Bu durumda rivayetlerin taşıdığı anlam, cennete girecek tek fırkanın Hz. Peygamber ile onun ashabının yürüdüğü yolda olan “cemâat” olmalıdır. Böylece Hz. Peygamber ile ashabının yoluna uyanlara “Sünnet ve topluluk mensupları” anlamında, “Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a” denilmektedir. Ayrıca söz konusu rivayetlerdeki yetmiş ve küsuru olan sayıların verilmesi belli bir sınırlamanın değil, bir çoğunluğun ifadesi de olabilir. Öte yandan bu hadislerden yola çıkarak Ehl-i Sünnet'in tek bir fırka olduğunu belirten yazarlar sadece kendilerini ve mezheplerini işaret etmektedir-

→ →

komisyon, Beyrut, 4/465-466.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 369 vd.; *Müsned*, Beyrut, trz., 3/145 vd.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk., Komisyon, Beyrut, 1326/1908, 41, 56.

¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, (Ritter), 290, 434, 602; Fiğlalı, “Ehlü's-Sünne”, *Aylık Dergi*, 1985, 1-2, 162; *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Ankara, 1990, 55. Krş., Yusuf Şevki Yavuz “Ehl-i Sünnet” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10/526 vd.

¹⁹ Yazar bu ifade ile kast edilen zümrede altmış iki özelliğin bulunması gerektiğini anlatır. Bkz., Ebu'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdu'l-Azam fi'l-Kelâm*, İstanbul, 1288/1871, 2 vd.

²⁰ Bu hadisler şunlardır: “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı, biri kurtuldu. Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak, yetmiş biri helak olacak bin kurtulacaktır. Bu bir fırka hangisidir diye sorulduğunda ‘Cemaattir cemaattir’ buyurdu.” Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, trz., 3/145. Ayrıca; “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Bir tanesi cennette yetmiş tanesi ateştedir. Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Yetmiş biri ateştedir. Muhammed yedi kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, bir tanesi cennette yetmiş iki tanesi ateştedir” ve; “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı ümmetim ise yetmiş fırkaya ayrılacaktır.” Ya da; “Benî İsrail yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Ümmetim ise yetmiş iki fırkaya ayrılacaktır. Hepsini ateşe girecek birisi kurtulacaktır. O da cemaattir”. Bkz., İbn Mâce, *Sünen* 2/1321-1322, H. No: 3991-3993.

²¹ el-Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, Leiden, 1906, 39.

²² Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk., komisyon, Beyrut, 1407/1986, 1/66.

ler. Böyle yaparken başkaları da aynı şeyi yapmakta ve zaten ortaya onlarca "bir" çıkmakta, bu "bir"ler birbirinden farklı olmaktadır.

Mezhepleri konu alan *makâlât-ı fırak* ve *mîlel-nihâl* türü eserlere baktığımızda zaten onların da bu tasnif konusunda farklı sonuçlara ulaştıklarını görmekteyiz. Bu fırka sayıları ile ilgili olarak meselâ, Malâtî altmış bir²³, Fahreddin Râzî yüz yedi²⁴, el-Bağdâdî ve el-İsferâîni yetmiş üç²⁵, el-irâkî ise yetmiş altı²⁶ fırka sayısı verirler. Bu ve benzeri yazarlar bazen şahısları fırka gibi tanımlar, bazen de mezhepleri görmezden gelebilirler. Konunun bu noktasına örnek olmak üzere mesela el-Bağdâdî, el-İsferâîni ve eş-Şehristânî'nin eserlerinde adı geçen "Şeytâniyye", "Nu'mâniyye" gibi bazı Şîî fırkalar el-Eş'arî'nin *makâlât*'ında yer almaz.²⁷ Bunun yerine bir fırka adı değil de Şeytânû't-Tâk adıyla şöhret bulmuş bir Şîî alim olan Ebû Cafer Muhammed b. Nu'man el-Ahvel'in ve onun gibi düşünenlerin görüşlerine yer verilir.²⁸ Benzeri örnekleri çoğaltmak da mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in ıstılahî anlamını kazanmasında kendisinden önce kurumsallaşmış olan mezheplerin katkısına değinmiştik. Bu konu ile ilgili bir örnek vermek sanıyoruz ki meseleyi daha anlaşılır hale getirecektir. Mesela İslam düşünce tarihinde tartışılan ilk ve ön önemli konulardan birisi olmak üzere "iman" konusu üzerinde yapılan tartışmalar bu oluşumun şekillenmesinde büyük katkıya sahiptir diyebiliriz. Örnek olarak Haricîler bu meseleye "her büyük günahın küfür olduğu, büyük günah işleyenin imanını kaybettiği ve ebedî cehennemde kalacağı fikrini benimsemişler, imanı farz kılınan bütün iyiliklere kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek veya taatlerin bütünü olarak"²⁹ yaklaşmıştır. Haricîlerin bu yaklaşımına bir tepki olarak Mürice mensupları ise iman'ı; "dil ile ikrar, veya kalp ile tasdik ya da hem dil ile ikrar hem de kalp ile tasdik"³⁰ olarak tanımlamıştır. Büyük günah işleyeni ise bu dünyada imanı bakımından gerçek mümin, ancak işlediği büyük günahı sebebi ile fâsık mümin olarak tanımlamışlardır. Büyük günah işleyenin durumunu Allah'a bırakmış, Allah'ın dilerse affedeceği, dilerse cezalandıracağı, fakat ebediyen cehennemde kalmayacağı görüşünü ortaya atmıştır.³¹ Mutezile mensupları ise *el-menzile beyne'l-menzileteyn*, *el-va'd ve'l-va'id* esasları altında bakmışlar, büyük günah işleyeni bu dünyada ne mümin ne de kafir olarak kabul etmiş, bu ikisinin arasında bir yere yerleştirmiştir. Ayrıca büyük günah sahibinin, tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacağı, farzlar ve nafilelerden oluşan bütün taatlerin imanın bir parçası olduğu görüşünü

²³ Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şafi, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk., M. Zahid el-Kevseri, 91-185.

²⁴ er-Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978.

²⁵ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, 19-21; el-İsferâyîni, Ebû Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Nâciye*, an *Fırakı'l-Hâlikîn*, thk., Kamil Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983.

²⁶ Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-irakî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Müferika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara, 1962.

²⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk., M. Muhiddin Abdulhamid, Beyrut, 1995.

²⁸ Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, 1/111-112; M. Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodolji (Usûl) Mes'alesi 1*, İstanbul, 2005, 448 vd.

²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/167 vd.; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Beyrut, trz., 3/227 vd.; Kutlu, *Gelenekçiler*, 17.

³⁰ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Cümeli Usûli'd-Dîn*, thk., Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul, 1989, 26-28; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 209-221.

³¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürice ve Tesirleri*, Ankara, 2000, 28 vd.

dile getirmişlerdir.³² Şîa ise "iman"ı Allah'ı, Rasûlünü, İmamları ve onlardan gelen her şeyi ikrar etmektedir diye tanımlamıştır.³³ Hadis Taraftarları ise büyük günah işleyenlerin tekfiri ve ebedi cehennemde kalması fikri hariç, imanın artma ve eksilme kabul edeceği, amellerin imanın bir parçası olduğu gibi konularda Haricîlerle hemfikirdirler. Bununla birlikte iman konusunda başka tanımlar da getirmişler ve bu konuyla ilgili çeşitli eserler kaleme almışlardır.³⁴

Öte yandan Ehl-i Sünnet'in temsil ettiği anlayışın doğuşunda etkili olan bir "Umumi Dinî Hareket"i Hz. Peygamber dönemine kadar dayandırmak mümkündür. Bu umumi dinî hareket Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Kudâme b. Maz'ûn, Ka'b b. Mâlik, Sa'd b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Hassan b. Sâbit, Mesleme b. Muhalled, Ebû Saîd el-Hudrî, en-Nu'mân b. Beşîr, Rafî' b. Hadîc, Fedâle b. Ubeyd, Ka'b b. Ucre, Kays b. Hâzım ve Eymen b. Hureym (Huzeym?) gibi isimlerin de aralarında bulunduğu bazı müslümanları tarafsız bir çizgi izlemeye sürüklemiştir. Mutedil bir nitelik taşıyan bu arayışlar daha sonra Mürcî görüşün şekillenmesinde etkili olmuştur.³⁵ Erken dönemde Ehl-i Sünnet'in çekirdeği diyebileceğimiz bu Mürcî görüşün doğmasına, Haricîlerin yukarıda değindiğimiz iman konusu ile ilgili olan tekfir konusundaki görüşleri yol açmıştır. Haricîlerin hilafına Mürcie'ye göre küfürle yapılan itaatın faydası olmadığı gibi, günah işlemenin de imana bir zararı olmayacaktır. Bu bağlamda Mürice, Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak onların cennetlik ya da cehennemlik oldukları konusunda hiçbir fikir belirtmemişlerdir.³⁶ Mürcie'nin bu yaklaşımı bir bakıma içerik olarak aşırılığa karşı ilk Sünni tepkidir denilebilir.

Emevîler devrindeki bu ilk dinî ve fikrî ayrımların oluştuğu dönemde görünürdeki siyasî tercihlerin hemen altında yatan "Umumî Dinî Hareket"i temsil eden zihniyetin zaman zaman Hasan el-Basrî gibi güçlü sözcüleri de çıkmıştır. Hasan el-Basrî, Ehl-i Sünnet'in fikir ve itikadî esaslarının tezahürlerinde önemli bir yere sahiptir. O da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışının ilk temsilcilerinden birisi olarak kabul edilebilir. Özellikle Emevîlere karşı sergilediği siyasî tutumu, onlarla barış zemininde geliştirmeye çalıştığı ilişkileri, yaptıkları haksızlık ve zulüm gibi davranışlarını silaha dayalı olmayıp tavsiye ve telkinlerle eleştirmesi, her şeyden önce de halkın sulh ve sekînetini gözetken tavırları bu anlayışın örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir. Hasan el-Basrî'nin sergilediği bu barışçı siyasî tutum sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat diye bilinen kitlenin dinî öncülerinin siyasete bakış açılarının örneğini oluşturmuştur denilebilir.³⁷

Kronolojik olarak bir bütünlük içerisinde Ehl-i Sünnet düşüncesinin Emevî iktidarının sonu ve Abbasilerin başa gelmesi döneminde, yani 105/724 yılında Hişam'ın iktidara gelişinden Me'mûn'un tahta çıkış dönemi olan 198/813 yıllarında oluşumunu

³² Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk., Abdülkerim Osman, Kahire, 1996, 609 vd.

³³ Eş'arî, *Makâlât*, 1/125.

³⁴ Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/227 vd. Ayrıca konuyla ilgili geniş bir çalışma için bkz.; Kutlu, *Gelenekçiler*, 19, 76-77 vd.

³⁵ Bkz, Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme (Usûlü'n-Nihal)*, Lübnan trz., 16-17; en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasen b. Mûsa, *Fıraku's-Şîa*, thk. Muhammed Sadık Âli Bahru'l-Ulûm, Necef, 1355/1936, 5; el-Kummî, *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, 5; Kutlu, *Mürcie*, 53 vd.

³⁶ Kutlu, *Mürcie*, 28-39.

³⁷ "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", Fiğlalı, *İtikadî İslam Mezhepleri* içinde. 302-316.

hızlandırdığını söyleyebiliriz.³⁸ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşüncesi bu dönemde “Hz. Peygamber'in sünnetini” ve “umumî dinî hareketi” yani “el-Cemaat”i, o döneme kadar teşekkül etmiş olan Haricilik, Şîa ve Mutezile'nin yaklaşımından uzak bir şekilde ele almaktadır. Bu dönemin en önemli isimlerinden Ebû Hanîfe, ve İmam Şafî gibi isimler, özellikle itikadî konulara, o zamana kadar teşekkül etmiş mezheplerden farklı bir metot ile yaklaşmışlardır. Mesela reyci özelliği ile bilinen Ebû Hanîfe'ye izafe edilen eserlerden hiç biri ilmihal türü eser değildir.³⁹ Keza Şafî'nin *Risale*'sinde nakilciliğin ve Sünnet'i esas almanın sistemi oturtulmaya çalışılır.⁴⁰ Bu gibi isimlerin öteki mezhep mensuplarından farklı olarak ortaya koydukları usûl ise kelâmî ya da mezhebî anlamda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın nüvelerini oluşturmuştur diyebiliriz.

Hicrî ikinci asırdaki bütün bu çok sesli dönemin arkasından Ehl-i Sünnet anlayışı gelişmiş ve kelâmî yapısını kazanmaya doğru yol tutmuştur. Bu dönemde önceleri ilahiyat konuları ele alınmış ve Allah'ın sıfatları, isimleri, tanınması, varlığı, yokluğu gibi tartışmalar yapılmıştır. Daha sonra nübüvvet konuları işlenmiş ve kimin peygamber olabileceği, kimlerin olamayacağı, peygamber olan birisinde ne gibi özelliklerin olması gerektiği, ahiretle ilgili konular içinde; ahirete ait haller, yeniden dirilme, şekli, imkanı gibi konular tartışılmıştır. İslam dininin inanç esasları diye derlenmiş olan bu prensiplerin içinde Kur'an'ın özellikleri, melekler ve özellikleri gibi konular da işlenmiştir. Daha sonraları bu konulardan bazıları tamamen mücerret ve düşünce ile ilgili olurken, toplumda tartışılması yüzünden siyasî konular, hilafet meselesi, evliyanın kerameti vs. gibi konularda ele alınmıştır. Aynı şekilde Mutezile'ye red olmak üzere, büyük günah işleyene Hz. Peygamber'in şefaati, Kur'an'ın mahluk olmadığı ve sırat köprüsü ile ilgili haberler gibi konular da tartışılmıştır.⁴¹

İkinci ve üçüncü asır boyunca İslam dünyasında iki cepheye karşı mücadele verilmiştir: Bunlardan birincisi gayri İslamî unsurlar, ikincisi ise kader, cebr, teşbih, tecsim gibi görüş ve iddialara sahip olan müslüman gruplardır. Ahmet b. Hanbel (245/855)'in de aralarında bulunduğu İbn Küllâb (240/853), Muhasibî (244/857), Kalânîsî (255/869) ve İbn Kuteybe (276/869) gibi isimler⁴² daha çok sünneti esas olarak kabul etmek ilkesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bazı çağdaş araştırmalarda yukarıdaki isimler Selefiyye'nin öncüleri olarak kabul edilir.⁴³ Ancak halâ Şîa, Haricilik ya da Mutezile gibi sistemleşmiş ve dördüncü asırdan sonra kullanılan Selefiyye'den bir mezhep olarak söz edilip edilmeyeceği tartışılmalıdır. Çünkü sonraları Selefiyye diye isimlendirilen gruba Kur'an ve Hadis'in metinlerine sınıksız sarılmak ve tevilden kaçınmak gibi görüşler izafe edilmektedir. Ele aldıkları iddia edilen konular arasında da; tasdik, takdîs, aczi itiraf, sukut, imsâk, marifet ehline teslim, keff

³⁸ Fıglalı, *İtikadî İslam Mezhepleri*, 55. Aynı şekilde Akbulut bir mezhep olarak *Ehl-i Sünnet*'in teşekkülünü hicri ikinci asırda aramak gerektiğine işaret eder. Ona göre bu dönem, hem bölünme ve parçalanmanın iyice arttığı, hem de fırkaların siyasî ve itikadî görüşlerini sistemleştirdikleri bir dönemdir. Bu dönemin nüveleri ise Hz. Osman döneminde başlayan olumsuz gelişmeler ile ilgilidir. Hz. Osman döneminde başlayıp Hz. Ali döneminde devam eden, Cemal vakası, Siffin savaşı gibi devam eden olaylar İslam dünyasında mezhepleşme ve fırkalaşma hareketlerinin kaynağıdır. Bkz., Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, 227, vd.

³⁹ Bkz., *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc., Mustafa Öz, İstanbul, 1981, 11 vd.

⁴⁰ Bkz., Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk., Muhammed Seyyid Keylânî, İstanbul, 1985, 43 vd.

⁴¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 321-336 ayrıca, Uludağ, "Giriş", 76 vd.

⁴² Bu isimler hakkında bkz., Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, 67 vd.

⁴³ Krş., Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolunun Doğuşu*, Erzurum, 1995, 50, 51-52.

gibi, araştırma, inceleme ve sorgulamanın ötesinde, suskun ve çekingen ilkelerin bulunduğu görülür. Oysa yukarıda sayılan ilkeler Ebû Hanîfe'nin kullandığı metotlarla⁴⁴ kıyaslandığında, böylesi bir düşünüş biçimini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışıyla ilişkilendirmek sorunlu görünmektedir.

Ayrıca mezhebî anlamda bir Sünnilikten ya da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten söz edilecekse bu dönem için hicrî üçüncü asır en doğru kesit olabilir.⁴⁵ Çünkü bu dönemde mezheplerin çoğu olgunlaşmış, kurumsallaşmış ve iddialarını entelektüel seviyede dile getirir olmuşlardır. Öteki dinlerin etkileri de ciddi derecede hissedilir olmuştur. Yunan Felsefesinin Süryanîler yoluyla Arapça'ya nakledilmesi büyük problemler doğurmuş, bunun neticesinde Mutezile önemli görevler ifa ederek güç kazanmış, meselelere yeni bir metot, mantık ve felsefi disiplinle yaklaşmıştır. Bu malzemeleri kullanarak problemlere cevap vermeye çalışan Mutezile ile birlikte Ehl-i Sünnet Ekolünün öncülerinden Eş'arî (324/936) ve Mâtürîdî (333/944) gündeme gelmişlerdir.⁴⁶ Eskiden bir Mutezilî olan İmam Eş'arî'nin Mutezilî metotlarını kullanması, Mâtürîdî'nin de, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe geleneğinden gelmesi ve gayr-i arap olmasının avantajlarını kullanması ile bu ekol daha sağlam bir sisteme kavuşmuştur. Her ne kadar dilimizde kendileri hakkında yapılan çalışmalar yeterli düzeye ulaşmış olmasa da Irak bölgesinde imam Eş'arî'nin ve Türkistan bölgesinde İmam Mâtürîdî'nin büyük bir atılım gerçekleştirdiği ortadadır.

Sonraki sayfalarda bazı farklılıklarına da değineceğimiz üzere içinde barındırdığı büyük düşünce ekollerinden dolayı Ehli Sünnet'i bir mezhep sınırları içinde telakki etmek ve müstakil bir mezhep olarak oluştuğunu düşünmek oldukça güçtür. Çünkü mezhep ya da fırka genellikle bir aykırılığı, toplumun genel yapısına karşı oluşan bir muhalefeti temsil eder. Ehl-i Sünnet ise nTarihî akış içinde, ayrılanlardan geriye kalanların oluşturduğu ve oluşumunu hala sürdüren ana bünyenin devamı gibi gözükken, müslümanların çoğunun temsil ettiği çizginin adıdır demek daha doğru olur.⁴⁷ Tarihî sürecine baktığımız zaman da genel olarak "ehl" kısmını "aykırı" kabul edilmeyen bütün İslam mezheplerinin, "Sünnet" kısmını ashâbu'l-hadîs, Şâfilik, Hanbelilik ve Eş'arîliğin, "cemaat" kısmını ise Mürciî-Hanefî-Mâtürîdî çizginin temsil ettiğini söyleyebiliriz.

B- SİYASÎ İLİŞKİLER.

Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen mezheplerin siyasetle olan ilişkilerine baktığımız zaman, onların İslam'ın siyaset için ön gördüğü "adâlet" prensibinin uygulandığını gördükleri her türlü devlet yapısı ile iyi ilişkiler içerisinde olduklarını görürüz. Bu anlayışın temsilcilerinden birisi olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'yi örnek verebiliriz. Haricîlerin siyaseti dinîleştirdikleri ve ilk mezhebî tutumların ortaya çıkmaya başladığı dönemde yaşamıştır. Bir Ali evladı olarak ailesinin isminin Muhtar es-Sakafî tarafından kullanılmasına müsaade etmemiş ve onun siyaset emellerine alet olmayı da kabul etmemiştir. Muhtâr'ın daha sonraki dönemlerde ilk Şiî fikirlerin oluşmasına

⁴⁴ Kutlu, *Mürcie*, 7-19.

⁴⁵ Bütün bunlarla birlikte Watt Sünnilik Ekolünün tam olarak doğuşu ile ilgili olarak hicrî dördüncü asrı gösterir. Bkz., Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc., E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, 338. Ancak Said b. Cübeyr'e (95/713) isnat edilen bir rivayetle, hicrî birinci asrın sonlarında bu kavramın kullanıldığına dair görüşler de vardır. Aslında sorun bu kavramın ortak bir zemine oturmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Krş., Fiğlalı, *İtikâdi İslam Mezhepleri*, 48.

⁴⁶ Yaşar Kutluay, *İslam Mezhepleri*, Ankara, 1968, 147-148.

⁴⁷ Hasan Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, Ankara, trz., 79.

zemin hazırlayacak olan ayaklanmasına katılmak yerine, Medîne'de oturmayı ve ilim ile uğraşmayı yeğlemiştir. Bu dönem içerisinde de Emevîler ile iyi ilişkiler kurmakta bir sakınca görmemiştir⁴⁸.

Muhtemelen babasının bu tavırlarını kendisine örnek alan oğul Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye de hicrî yetmişli yıllarda kaleme aldığı *İrcâ Risâlesi*'nde Muhtar es-Sakafî'nin kendi siyasî emelleri için kullandığı argümanları reddetmiştir⁴⁹.

Bu noktada değindiğimiz üzere Hasan el-Basrî'nin Emevîlere karşı olan tutumu da son derece önemlidir. Her şeyden önce o, devrin siyasî olayları hakkında bazı görüşler ortaya koymuş bu arada Emevîleri eleştiren birçok ileri gelen şahıslarla dostça ilişkiler geliştirmiştir. Ancak o, Emevîleri benimsememekle birlikte, bu idareye karşı ayaklanma girişimlerini tasvip etmemiş ve müslümanlardan bu ayaklanmalara katılmamalarını istemiştir. Bununla birlikte Hasan el-Basrî, zalim bir idareciye her durumda itaati savunmamış ve "Allah'a karşı bir isyan söz konusu olduğunda mahlûka itaat edilmez" diyerek, Allah'a karşı gelmeyi gerektirecek bir talepte bulunduğu takdirde idareciye itaatın mecbur olmadığını ifade etmiştir. Bundan daha güzel bir eylem olmak üzere idareci makamında olanları belli bir üslûp içinde doğru yola çağırmanın ve onları cehennem ateşiyle korkutmanın müslüman bir alimin vazifesi olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Böyle yapmakla o bütün müslümanların birliğini ve kardeşliğini esas aldığını göstermeye, fitne ve kargaşadan uzak durmaya çalışmıştır. Nitekim onun, münker bir şeyi düzeltmeye çalışan bir Hâricînin daha büyük bir günah işlediğine işaret etmesi de bunu göstermektedir.

Öte yandan gerek Hasan b. Muhammed'in gerekse Hasan Basrî'nin siyaset hakkındaki bu düşünce ve tavırlarını siyasî konularda bir vurdumduymazlık olarak algılamak yanlış olur kanaatindeyiz. Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti üzerine kurulu olan bu anlayışın sonraki dönemlerde en önemli temsilcilerinden olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, siyasetçilerin artık adalet esasından saptıklarını ve yapıp ettiklerinin sadece haksızlık ve zulüm olduğunu görünce buna ilk tepki gösterenlerden olmuştur. Emevî idarecilerinin cebrî düşüncüyü de arkalarına alarak kendilerini "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi "(Zillullah fi'l-Ard) olarak görmelerine,⁵¹ yaptıkları her türlü adaletsizliğe kılıflar uydurmalarına karşı gelmiştir. Onların bu türden davranışlarını kınamak adına Emevî valisi İbn Hubeyre'nin baş kadılık teklifini geri çevirmiş ve "*Vallahi bana kadılık yapmamı değil, Vâsıt mescidinin kapılarını say deseniz bile yine de saymam*" diyerek reddetmiştir. Bu kriz döneminde "Âl-i Beyt'ten razı olunacak birisinin halifelliğini" istediklerini iddia eden Abbâsîlerin ayaklanmasını, zalim olarak gördüğü Emevîlere karşı desteklemiştir. Ancak iktidara geldikten sonra onların da haksızlık ve zulüm yaptıklarını görünce, onlara karşı da tavrı almış, Abbâsî halifesi Ebû Cafer Mansûr'un aynı şekilde baş kadılık teklifini reddetmiştir.⁵² Hocalarının

⁴⁸ Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriği İbn Sebe Meselesi*, Ankara, 2005, 78 vd.

⁴⁹ Hasan b. Muhammed, *İrcâ Risâlesi*, Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ" içinde. Bkz., *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1998, 320 vd.; Korkmaz, *Tarihin Tahriği*, 90 vd.

⁵⁰ "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", 302-316; ayrıca Fığlalı, *İtikadî İslam Mezhepleri*, 57.

⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Sünen*, thk., Muhammed Abdulkadir Atâ, Mekke, 1414/1994, 8/162; *Şuabu'l-İmân*, thk., Muhammed es-Saîd, Beyrut 1410/1990, 6/17-18; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah, *Tarîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibuddin Ebî Saîd Ömer b. Çarâme el-Amrî, Beyrut, 1415/1995/ 12/176.

⁵² el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, 427- 430.

haksızlıklarına karşı fiilen tavır koyduğu Abbâsî devleti, kuruluş aşamasındaki kriz dönemini atlattı ve istikrar ve düzene kavuştuğunda Ebû Hanîfe'nin öğrencileri resmî görevleri kabul ederek dinî, siyasî ve fikhî görüşlerinin büyük halk kitlelerine yayılmasını sağlamışlardır.

Harcılık ve Şîa gibi siyasete gereğinden fazla vurgu yapan mezheplerin hilafına Mürcîî, Hanefî, Mâturîdî çizginin önde gelen isimleri içinde yaşadıkları siyasî olaylara ilgisiz kalmamış, doğru olan tavır neyi gerektiriyorsa onu ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Bir örnek olmak üzere İmâm Mâturîdî'nin Hocalarından olan Ebû Nasr el-İyazî, ilim ehli birisi olmakla beraber cihad ehli olmasıyla da tanınan bir isimdir. Nasr b. Ahmed b. İsmail b. Esed b. Sâ mân (293/331-905/943) zamanında cihat seferlerine katılarak İslam'ın yeni bölgelere ve iklimlere ulaşması konusunda üzerine düşeni fiilen de yapmıştır. Sonunda hayatını Türkistan bölgesinde şehit olarak tamamlamıştır.⁵³ Burada değinmemiz gereken bir nokta vardır ki; o da el-İyâzî'nin yaptığı cihadın iç siyasetle bir ilgisinin olmadığı, iktidarla birlikte kafirlere karşı yapılmış bir cihat olduğu ve bu örneği onun siyasîlerle ilişkisi açısından değerlendirmenin daha doğru olacağıdır.

Öte yandan Şîa ve Haricilik gibi oluşumlar kendilerini siyaset üzerinden tanımladığı gibi Ehl-i Sünnet'in varlığında da siyasetin önemli bir yeri vardır. Her ne kadar Şîa'ya bir tepki olmak üzere sonraki dönem Sünnî kelâm kitaplarında hilafet bahisleri yer alsada Ehl-i Sünnet için siyaset müslüman olmanın şartlarından birisi değildir. Şîa'nın tanımına baktığımızda; Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife ve imam olduğuna inanan ayrıca imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyunda çıkmayacağını ileri süren topluluklara verilen bir isim⁵⁴ olduğunu görürüz. Bu durumda imâmet fikrini kaldırdığımızda ortada Şîa diye bir mezhebin kalmayacağı ve bu tutumun Sünnî ulemayı bu konuları kelâm kitaplarına taşıma konusunda ne kadar tahrik edici olduğu ortaya çıkacaktır. Mesela İmâm Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde hilafet bahsinin yer almaması onun siyaset gibi bir konuyu tevhd ile ilgili eserine almaması akla hemen Şîa'ya fiili bir tepki gösterdiğini düşündürmektedir. Aynı şekilde *Te'vilâtu'l-Kur'an*'da "Allah'a, Rasulü'ne ve ulû'l-emre itaat edin"⁵⁵ ayetini, ulû'l-emri seriye komutanları ve fakihler şeklinde yorumlaması, hem Şîa'nın görüşlerini reddettiğini⁵⁶ hem de siyasetin dinin aslından olmadığını vurguladığını düşündürmektedir. Aynı şekilde hilafet bahislerine kaynaklık eden "İmamların Kureys'ten olduğu" hadîsinin sahih olmadığı halde Hâricilere reddiye olmak üzere Ehl-i Sünnet alimleri tarafından özellikle kelâm kitaplarına alındığı söylenebilir.⁵⁷ İmâm Mâturîdî' bu konuda "din siyaset ayırımına" gitmiş, rivayetdeki hilafetin Kureys'e tahsisini "diyaneten" değil "siyaseten" doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle dile getirmiştir: Dinî açıdan imam olacak kişinin, öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmeye en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim

⁵³ Neseî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn alâ Tarikati'l-İmâm Ebi Mansûr el-Mâturîdî*, thk. ve tlk.; Claude Saleme, Dimeşk, 1993, 1/356-357.

⁵⁴ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993, 15.

⁵⁵ 4/Nisâ', 59.

⁵⁶ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehlis-Sünne*, thk., Fatıma Yusuf el-Haymî, Lübnan, 2004, 1/443.

⁵⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureysliliği İslamda ilk Siyasî Kavmiyetçilik*, Ankara, 2005, 53 vd.

olursa olsun imamet ona verilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabı böyle istemektedir: "...Muhakkak ki, Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanınızdır..."⁵⁸ Mal ve mülkün emanet edildiği kişiler, bu görevi takva vasfıyla yerine getirebilirler. Bu sebeple bu konuda "diyanet" açısından gözetilmesi gereken şey takvadır⁵⁹ demektir. Yani belli bir kavme ya da bir soya mensup olmak değildir. Bu görüşleri ile Mâtürîdî siyasetle ilgili konularda esas alınması gereken ilkenin "adalet" vasfına sahip olmak olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan Ebû Hanîfe gibi İmâm Mâtürîdî'nin de siyasî bir görev üstlendiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Onun yaşadığı dönem olan Sâmânîler döneminin Emevîler gibi zulüm ve haksızlıklarla dolu bir dönem de olmamasına rağmen siyasîlere uzak duruşu doğrusu ilgi çekici bir durumdur. Bu noktada "zulüm adalettir" demenin insanı dinden çıkardığı^{na} dair görüşlerin İmâm Mâtürîdî'ye izafe ediliyor oluşu onun siyasî konularda adaletle ne kadar önem verdiğini ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin bu görüşünü Kutlu şu şekilde yorumlamaktadır: "Bu sözlerin ona aidiyeti ile ilgili tartışmalar bir yana İmâm'ın siyasetle ilgili konularda sorumluluğu yönetenlerden daha çok yönetilenlere yüklediği anlamı çıkmaktadır. Ayrıca bu görüş İmâm Mâtürîdî'nin iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri ile ters düşüyor gibi görünse de, burada zulüm işleyen bir sultan işlediği günahı dolayısıyla tekfir edilmemekte, zulmü adalet olarak kabul ederek, zalim sultana adil diyen kimse tekfir edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre, amelleri terk etmenin veya günah işlemenin insanı dinden çıkarmadığı ama kesin nasslarla haram olan bir şeye helal demenin veya onun haramlığını inkar etmenin insanı dinden çıkardığı hatırlanmalıdır. Zira burada haram olan zulmü, adalet kabul ederek helal göstermek söz konusudur."⁶⁰

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın pratik gerekçeleri göz önünde bulundurarak bir takım tutum davranış ve görüşler ortaya koyduğu, bu çerçevede içinde de adalet ve zulüm kavramları üzerinde yoğunlaşarak siyasette adaleti esas aldığı söylenebilir.

C. MAKÂLÂT TÜRÜ ESERLERDE EHL-İ SÜNNET ÇERÇEVESİNİN GENİŞLİĞİ.

Bugün Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmalar göstermektedir ki, her mezhebin içerisinde birbirine oldukça muhalif bakış açıları ve bunların savunucularını bulmak mümkündür. Bu farklılıklar bazen o mezhep mensuplarının anlayış ve yaşayış biçimlerinden kaynaklanabildiği gibi bazen de kendilerini takdim edişlerinden kaynaklanabilir. Dolayısıyla bu alanla ilgili yapılan çalışmalarda kaynak kritiği ve incelenen kaynakların özelliği büyük önem taşır. Zira çoğu zaman bu tür eserler ve onların yazarları objektiflikten uzak kalırlar.⁶¹ Bu yüzden bu eserlerden hareketle

⁵⁸ 49/Hucurât, 13.

⁵⁹ İmâm Mâtürîdî'nin bize ulaşmayan *Makâlât* adlı eserinden nakille bkz., en-Nesefî, *Tabsıra*, 2/829; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleri İle İmâm Mâtürîdî" *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara, 2003, 27-28; Sönmez Kutlu, "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi" *İslâmiyât*, Ankara, 2005, 55-69.

⁶⁰ Kutlu, "İmâm Mâtürîdî", *Maturidilik*, 29 vd.

⁶¹ Bu tür yazar ve eserlerin özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Mezhep mensuplarının, birinci ve ikinci asırda kendileri hakkında *makâle* ya da diğer adlarla yazdıkları eserler bizlere ulaşmamıştır. Bu nedenle daha çok hicrî üçüncü asırdan itibaren kaleme alınan ikinci el kaynaklar diyebileceğimiz *makâlât* adlı eserler üzerinden mezhepleri anlamaya çalıştığımızın farkında olmalıyız. 2. Bu eserlerde mezhepler, ya kendi mezheplerini belirlemek veya en azından reddetmek amacıyla incelenmişlerdir. Mezhepçilik,

ortaya çıkan Ehl-i Sünnet tanımları da doğal olarak birbiriyle örtüşmez, birçok Ehl-i Sünnet tanımıyla karşılaşırız. Bu durumda özellikle Mezhepler Tarihi kaynaklarından bu kavramın ne olduğunu anlamaya çalışan araştırmacının, karşısında tek bir tanım değil de okuduğu yazara göre oluşturulmuş öznel görüşlerinin olduğunu bilmesi gerekmektedir.

Örneğin Eş'arî'nin eseri *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, ayrılıkları ele almasına ve içinde yer yer küfürle itham derecesine varacak kadar farklılıkları içermesine rağmen eserin adı hala "Müslümanların İhtilâfları"dır. Öyle ki İmâm Ebû Hanife'nin Mürcie'den oluşunu sapıklık olarak değerlendirmesi bunun bir örneğidir.⁶² Yazanın İmâm-ı A'zam hakkında yaptığı tanımlamanın gerçekliği ya da yanlışlığı bir yana, onun hakkında söylediklerinin tamamen kişisel kanaatleri olduğu açıktır.

Tarihi süreç içinde Ehl-i Sünnet tabiri ile özdeşleşmiş iki büyük kelâmî mezhep olduğunu biliyoruz. Bunlardan birisi Mâturîdîlik diğeri ise Eş'arîlik'tir. Bu iki mezhebin bazı kelâmî konulara bakışlarındaki farklılıklar ise, bu konuda yazılan *hilâf/hilâfiyyât* adlı kitaplarda ziyadesiyle yer almaktadır. Birbirine bu kadar yakın olmalarına rağmen ve aralarında aykırılık olmaması gerekirken bazı konulara farklı yaklaşımları söz konusu olabilmıştır. Bu konuların bazıları şunlardır: Kesb: Eş'arîlere göre Allah'ın takdîrine yaklaşması ve Allah'ın yaratması, Mâturîdîlere göre de tamamen kulun kudreti ve tesiriyledir.⁶³ Kelâm-i Nefsî (Allah'ın Kelâm'ı) Mâturîdîlere göre işitilemez, Eş'arîlere göre Hz. Musa'nın işittiği gibi işitilebilir.⁶⁴ Kaza ve Kader: Mâturîdîlere göre kader; Allah'ın her şeyi kendisinde bulunan iyilik, kötülük, fayda ve zarar bakımından bulunan şeyleri zaman ve mekan bakımından ezelde tahdit etmesidir. Eş'arîlere göre ise, kaza, belli bir tertip içinde, mevcûdâtın düzeni için gerekli olan Allah'ın ezeli bir iradesidir. Kader de işte bu iradeye bağlıdır.⁶⁵ Husun ve Kubuh (İyilik ve Kötülük): Eş'arîlere göre bir şeyin iyi mi

→ →

taassup, başkalarını dışlama, toptancılık, indirgemecilik veya genellemecilik gibi pek çok metodolojik hatalarla doludurlar. 3. Bu eserler fırkaların tarihiyle değil, kendi fırkalarından ne kadar uzak oldukları hakkında şekilci tasniflerle ilgilenmektedirler. 4. Bu eserlerde ortaya konulan Mezhepler Tarihi yazıcılığı ile yukarıda değinmiş olduğumuz yetmiş üç fırka hadisi ile yakın bir ilişki söz konusudur. Yetmiş üç fırkayı tamamlama veya aşımama kaygısı, tarihte yaşamamış mezhepler uydurmaya veya gerçekten var olanları inkara ya da İslam'ın dışında göstermeye kadar götürmüştür. 5. Bu eserlerin yazarları, kendi mezheplerini, adı ve görüşlerini meşrulaştırmak için belli silsilelerle Hz. Peygamber'e kadar gerilere götürmektedirler.. 6. Bu eserlerde mezheplerin İslam düşüncesinin inkişafına katkılarıyla değil, görüşlerin doğru mu yanlış mı olduğu ile ilgilenmişlerdir. 7. Bu eserler, Mezhepler Tarihi yazıcılığının en büyük ilgi ve alaka merkezi olan mezheplerin hangi siyasî, ictimai, iktisadî, dinî, ve kültürel şartlar içinde doğduğu ve zümreleştiği, bu zümreleşmenin süreçleri gibi sorulara cevap vermekten uzaktır. 8. Bu eserlerin tertibi, ya doktriner inanç konuları veya mezhepler ya da her ikisi birlikte esas alınarak yapılmıştır. Mezheplerin görüşleri üç şekilde ele alınır: a) Mezheplere, ya doğuş sırasına veya İslam'a daha az zararlı oluşları sırasına göre, ayrı ayrı yer verilerek fikirleri sıralanır. b) Bir konu başlığı konular ve mezheplerin bu konudaki görüşlerine yer verilir. c) Önemli şahıslar ve onun görüşlerine yer verilir. 9. Başka bir açıdan bakıldığında, bu eserlerin asıl gayesi mezhepleri ya sınıflandırmak veya benimsenen inançlar ve fikirler arasındaki benzerliklere göre bir araya toplamaktır. 10. Bu eserler, kendi dışındaki mezheplerin görüşlerini naklederken onları eleştirebilmek için en uç noktadakilere öne çıkarmaya veya görüşleri çarpıtmaya ya da siyasî iktidarın etkisinde kalarak sansüre tabi tutmuşlardır. 11. Bu eserler, mezheplerin isimlendirmesinden, mezheplerin tasnifi ve birbiriyle ilişkilendirmelerine varıncaya kadar pek çok konuda birbiriyle çelişen gerçek dışı bilgilerle doludur. Bkz., Watt, *Teşekkül Devri*, 1-7; Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'eseli 1*, İstanbul, 2005, 409-411.

⁶² Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), 138.

⁶³ Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, İstanbul, 1288, 9-11.

⁶⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 16.

⁶⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 22-23.

yoksa kötü mü olduğu Allah'ın emirleri ve yasakları ile bilinir. Maturîdîlere göre de bunlar akılla bilinebilir.⁶⁶ Ma'rifet: Eş'arîlere göre Allah'a inanmak şer'an vâcib, Mâturîdîlere göre de alken vâcibtir. Allah insanlara bir peygamber göndermese de, insanlar akıllarıyla onun varlığını, birliğini ve onun sıfatlarını bilmek zorundadır.⁶⁷ Tekvin: Eş'arîlere göre tekvin (Yaratma) hakiki bir sıfat olmayıp müessir'in eser'e nispetiyle akılda hasıl olan itibarî bir sıfattır. Mâturîdîlere göre ise kudret ve irade gibi hakiki ve ezeli bir sıfattır.⁶⁸ Nübüvvet: Eş'arîlere göre kadından da peygamber olabilir, Mâturîdîlere göre ise erkek olmak peygamberliğin şartlarındanındır.⁶⁹ Teklîfi mâ-lâ Yutâk (Güç Yetirilemeyen Şeyin Teklifi): Eş'arîlere göre Allah'ın insanın gücünün dışında kalan bir şeyin yapılmasını emretmesi ve kullarını bununla mükellef tutması caiz iken, Mâturîdîlere göre böyle bir şey caiz değildir.⁷⁰ Sebeb ve Hikmet: Eş'arîlere göre Allah'ın filleri için her hangi bir sebep aranmamak üzere her hangi bir hikmetin aranmaması ve Allah'ın fillerinde sorumlu olmaması, Mâturîdîlere göre ise Allah'ın fillerinin bir hikmete mebni olmasıdır.⁷¹ Ezelde Ma'dûma Hitab: Eş'arîlere göre ezelde Allah'ın ma'dûma hitap etmesi ve Allah'ın ezelde mütekellim olması caizdir. Mâturîdîlere göre böyle bir şey gerçekleşmemiştir.⁷² İbadetler: Eş'arîlere göre Müslüman olmayanlar da ibadetlerle mükelleftir ve ibadet etmediklerinden dolayı ayrıca ceza göreceklerdir. Mâturîdîlere göre ise Müslüman olmayanlar ibadetle mükellef olmadıkları gibi ibadet etmediklerinden dolayı ayrıca ceza da görmeyeceklerdir.⁷³ İrtidâd: Eş'arîlere göre mürted (dinden dönen) yeniden imana dönerse eski iyilik ve kötülükleri de geri dönecektir. Mâturîdîlere göre ise yeniden iman eden kimsenin dinden dönüşünden önceki iyi ve kötü amelleri geri gelmeyecektir. Tövbe-i Ye's: Eş'arîlere göre umutsuzluk halinde yapılan tövbe makbul değildir. Mâturîdîlere göre ise böyle bir tövbe bile makbul olacaktır.⁷⁴ İmân: Eş'arîlere göre mü'minin îmânı artıp eksilir, Mâturîdîlere göre ise îmân ne artar ne de eksilir.⁷⁵

Bu farklılıkların sayıları farklı kaynaklara göre değişmektedir. Konunun özellikle incelenip araştırılması bilimsel birikimimize zenginlik katacaktır.⁷⁶ Ancak bizim özellikle vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Ehl-i Sünnet denilince hemen akla gelen iki büyük ekolün bile dinin usûlünden sayılabilecek konulara farklı yaklaşımları, Sünniliğin içinde çok büyük farklılıkları bile barındırabilmesi bu yapının çerçevesinin genişliğini göstermektedir. Ehl-i Sünnet çatısı altında karşılaşılan farklılıklar sadece bunlardan ibaret değildir. Aynı şekilde Mâturîdî ekolünün önde gelen isimlerinden el-Pezdevî, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'le İhtilaf Ettiği Konular" adlı başlığı ile İmâm el-Eş'arî'nin kendisini dahi Ehl-i Sünnet'in dışında kabul eder.⁷⁷ İmâm el-Eş'arî'yi Allah'ın yaratması, rızık

⁶⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 33.

⁶⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 36-37.

⁶⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 18.

⁶⁹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 52.

⁷⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 27.

⁷¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 28-29.

⁷² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 20 vd.

⁷³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 61.

⁷⁴ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 59-60 vd.

⁷⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 41 vd.

⁷⁶ Mesela Şeyhzâde eserinde yaklaşık kırk konu üzerinde durur. Ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul, 1339, 113-115; M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, London, 1987, 180 vd.; Watt, *İslam Düşüncesi*, 392-394; Fiğlalı, *İtikâdî İslam Mezhepleri*, 75-78; Süleyman Uludağ, "Giriş", Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1980, 40vd. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1991, 56-58.

⁷⁷ Ebû Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc., Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1998, 248, 353, vd.

vermesi, rahmet etmesi fiil ve sıfatlarının ilişkisi konusunda eleştirir. Ayrıca Allah'ın fiili, fiil sıfatı yoktur görüşünden dolayı Kaderiyye ve Cehmiyye'ye uymakla itham eder. Onun, Allah'ın küfre ve masiyete nıza gösterdiği görüşü olduğunu belirterek eleştirir.⁷⁸

Pezdevî, Ashâbu'l-Hadîs'i, "Halku'l-Kur'an" konusundaki görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'e aykırı düşmekle itham eder. Râfızîler adı altında Şîa'yı ve Hâricîliği eleştirirken Mu'tezile'nin ve Mürcie'nin de ana bünyeye muhalefet ettiğini belirtir.⁷⁹ Pezdevî'nin Şîa, Hâricîler ve Mutezile'ye muhalefetini anlamak mümkündür ama Ehl-i Sünnet kavramına ilk defa sahip çıkmış kitle olan Ashâbu'l-Hadîs için söylediklerini ve anlayış olarak ilk defa bu fikri benimseyen Mürcie'ye söylediklerini anlamlandırmak oldukça zordur. Öte yandan Pezdevî "Mücessime mezhebinde Kerrâmiyye, Hanbelîler ve Yahudîler yer alır" diyerek, Hanbelîleri Yahudîlerle eş tutarak Ehl-i Sünnet'in dışında kabul eder.⁸⁰

Mutezile ve iki eli namazda kaldırmak söz konusu edildiği için muhtemelen İmam Şafi ve taraftarları da Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet dışına ittiği kitledendirler. Ona göre; Ebû Hanîfe'nin mezhebinin terk etmek, rükuda ve rükudan başını kaldırıncaya elleri kaldırmak bidat, sapkınlık, azgınlık ve karışıklık çıkarmadır. Bu yolda olmak şeytanın yoluna girmek, Râfıza ve Karâmîta'nın yoluna girmekle eş değerdedir.⁸¹

Öte yandan yine Ehl-i Sünnet'in içinde telakki edilebilecek olan Zahirî mezhebine mensup olan İbn Hazm, İslam'a en yakın mezheplerin içerisinde Mu'tezile, Şîa ve Hâricîliği sayarken Eş'arîliği, Cehm b. Safvân ve Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin mezhebi ile eş tutarak; "iman; sadece kalb ile tasdikdir" düşüncesine sahip olduğu gerekçesi ile Ehl-i Sünnet'e en uzak mezhep olarak kabul eder.⁸² Aynı şekilde Eş'arî'leri "Allah'ın Sıfatları" bahsinde tevhid'i açıkça iptal etmekle suçlayarak, bu inancın hıristiyanların teslis akidesinden daha büyük bir günah olduğunu söyler.⁸³ Yine Eş'arî'lerin; "Allah'ın kün!, emri ile yaratılışı başlattığı her şey ezeldir" dediklerini naklederek, bu görüşün Kur'an'ı Kerim'i yalanlamak olduğunu⁸⁴ ve bu inancın Dehrîyye ile aynı olduğunu söyler.⁸⁵ İmâm Eş'arî ile ciddi problemi olduğu anlaşılan İbn Hazm, Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkîllânî ve taraftarlarını "Mürcie'nin şenâetleri" başlığı altında bir Mürcîi olarak değerlendirir ve onları yer yer küfürle ithama varacak kadar şiddetle tenkit eder.⁸⁶ Aynı şekilde İbn Hazm Eş'arî ekolüne mensup olan İbn Fûrek'i peygamberlik hakkındaki görüşlerinden dolayı tenkit eder ve onu da küfürle itham eder. İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre bu görüşlerinden dolayı İbn Fûrek, Horasan emiri Mahmud Sebüktekin tarafından katledilmiştir. Bu olay üzerine İbn Fûrek ve tabiiilerine lanet eden İbn Hazm, onları ağır bir biçimde cezalandırdığını naklettiği emire rahmet okumaktan geri kalmaz.⁸⁷

Bu bağlamda en önemli örneklerden birisi de şüphesiz el-Bağdâdî'dir.⁸⁸ Ehl-i

⁷⁸ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 352-353.

⁷⁹ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 354 vd.

⁸⁰ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 248, 353, vd.

⁸¹ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 366-377.

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl* 2/265-266.

⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/76-78.

⁸⁴ 36/ Yasîn, 82: "O bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece ol!, der ve o da olur.".

⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/82.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/73-96.

⁸⁷ *el-Fasl*, 5/84.

⁸⁸ Bu konuda oldukça ilginç bir örnek olan el-Bağdâdî "Sünnet ve Cemâat Ehli'nin Birleştiği Esaslar" adlı bir başlık açarak on beş tane madde sıralar. Kendi döneminin problemlerine çözüm olarak öngördüğünü düşündüğümüz bu maddeler şunlardır: (Ehl-i Sünnet'in) dinin temellerinden biri olarak gördükleri birinci

Sünnet ve'l-Cemâat'ten ayrılan fırkaları saymaya ve bu mezhebin esaslarını ortaya koymaya çalışan yazar son derece ilginç bir mezhep tanımı yapar. "Sünnet ve Cemaat Ehl-i'nin Üzerinde Birleştiği Esaslar" başlığı altında, her cevherin parçalanmayan en küçük parçasının (cüz'ün lâ yetecezzâ) bulunduğu inanmanın, Ehl-i Sünnet'in üzerinde icma ettiği konulardan birisi olduğunu iddia eder. Aslında tamamen fen bilimleri ile ilişkili olan bir konunun itikatla ilişkilendirilmesi, bugün açısından bize son derece saçma gelmektedir. Benzer şekilde ona göre dünyanın aslında hareket etmediğine, onun aksine sükun halinde bulunduğu inanmak Ehl-i Sünnet'in prensipleri arasındadır.⁸⁹ Büyükkara'nın da haklı olarak tespit ettiği gibi⁹⁰ bu durumda günümüz Sünnîlerinin tamamına yakını Ehl-i Bid'at durumuna düşmektedir. Muhtemelen yazarın bu tutumu, pratik gerekçelerle düşünmesinin bir sonucu olmalıdır.⁹¹

Yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın sınırlarını belirlemek oldukça zordur ve içerisinde birbirine aykırı düşen pek çok görüş ve kanaatler bulmak mümkündür.

D- SONUÇ

Geneli itibarıyla İslam Mezheplerinin, özellikle büyük oluşumların kendilerini diğerlerinden farklı kılan belli başlı özellikleri vardır. Mesela Haricîliğin oluşmuş bir literatüründen, tabiiyelerinden ve kendine özgü bir teolojisinden söz etmek mümkündür. Bundan dolayı zalim bir idareciye karşı ayaklanma düşüncesi olmaksızın ya da dinî ve siyasî bir muhalefet olmaksızın bir mezhep olarak haricîlikten söz etmek neredeyse imkansızdır. Haricîliğin bu amel-iman ilişkisindeki katı tutumuna karşı bir tepki olarak oluşmuş olan Mürcie'nin amel ve imanı birbirinden ayran özelliği göze çarpar. Zaten Mürcie karakteristiği ve kültürü dinden ayrı tutan özelliği ile daha sonra Mâturîdîliğin oluşmasına zemin hazırlaması bakımından dikkat çeker. Bu özellikleri ile Mürcîî, Hanefî ve Mâturîdî çizgide oluşmuş bir mezhepten de söz etmek mümkündür.

Şîa'ya gelince masum imam inancı olmadan bir Şîilikten söz edilemez. Hatta İmâmet fikrini kaldırdığımız zaman neredeyse ortada Şîa diye bir oluşum kalmaz. İslam mezhepleri tarihi içinde Şîa kadar kendisini siyaset üzerinden tanımlayan başka

→ →

rükün, özel ve genel hakikatler ve ilimlerin ispatıdır. İkinci rükün, arazlar ve cisimleriyle âlemin yaratılışının ilmidir. Üçüncü rükün, Âlem'in yapıcısı (Sâni') ve Zâtî sıfatlarını bilmek hakkındadır. Dördüncü rükün, O'nun ezelf sıfatlarını bilmek hakkındadır. Beşinci rükün, O'nun isimlerini ve vasıflarını bilmek hakkındadır. Altıncı rükün, O'nun adaleti ve hikmetinin bilgisi hakkındadır. Yedinci rükün, O'nun resulleri ve nebîlerinin bilgisi hakkındadır. Sekizinci rükün, nebîlerin mucizeleri ve evliyanın kerametlerinin bilgisi hakkındadır. Dokuzuncu rükün, İslam şeraitinin rükünlerinden Ümmet'in üzerinde birleştiği hususların bilgisi hakkındadır. Onuncu rükün, emir ve nehiy hükümleri ile teklif'in (yükümlülük) bilgisi hakkındadır. On birinci rükün, kulların yok olması (fenâ) ve onların ahiretteki hükümlerin bilgisi hakkındadır. On ikinci rükün, hilafet, imamet ve başkanlık şartlarıdır. On üçüncü rükün, topluca iman ve İslam'ın hükümleri hakkındadır. On dördüncü rükün, evliyânın hükümleri ve muttaki imamların mertebelerinin bilgisi hakkındadır. On beşinci rükün, kâfirler ve sapık mezhep mensuplarından olan düşmanların hükümlerinin bilgisi hakkındadır. Bkz., el-Bağdâdî, *el-Fark*, 323-324.

⁸⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 229-331.

⁹⁰ M. Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1*, İstanbul, 2005, 462 vd.

⁹¹ Mezhebi görüşün bir din gibi algılandığı durumda söz konusu olanın Ehl-i Sünnet bile olsa nasıl sonuçlar doğurduğuna bir örnek de yakın tarihimizden verilebilir. Son dönem şeyhülislamlarından, önceleri Mâturîdî iken sonradan Eş'arîliği seçen Mustafa Sabri Efendi'nin eski mezhebine karşı tutumu da oldukça ilgi çekicidir. Maalesef ona göre de bütün Mâturîdîler, bidatçı, sapık ve zındık olan Mutezile'den daha da beterdirler Bkz., M. Sabri Efendi, *Mevkûful-Beşer tahtê Sultânî'l-Kader*, Kahire, 1352/1933, 42.

bir örnek bulmak da mümkün değildir. En temel karakteristiği bu olmasına rağmen Şîa'nın da kendisine özgü bir taraftar kitlesi, bir teolojisi ve bir edebiyatı ya da literatüründen söz etmek mümkündür. Bu yapısı itibariyle Şîa da bir mezheptir.

Beş esasını göz önünde bulundurduğumuz zaman Mutezile ve haricî geleneği kısmen de olsa içinde barındırmakta olan Ashâbu'l-Hadis hakkında, taraftarları, edebiyatı ve teolojisini göz önünde bulundurarak birer mezhep olduğunu söyleyebiliriz.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e gelince, bu kavramla ifade edilen kitlelerin yukarıda adı geçen her mezheple kesiştiği ve ayrıldığı yerlerden söz etmek mümkündür. Teolojik, siyasî ve toplumsal çerçevesinin genişliği hatırlanacak olursa Ehl-i Sünnet oluşumunun İslam'ın ana bünyesini temsil ettiği, öteki mezheplerin oluşum sürecinin sonucu olarak, doğduğu ve geliştiği söylenebilir. Bu yapının diğer mezhepler gibi algılanamayacağı, daha çok İslam dininin öteki mezheplerin aşırılığa kaçtığı noktalardan uzaklaşarak, zamana ve zemine göre, mutedil bir yorum üzerine oturduğu söylenebilir. Bu yapısı itibariyle de Ehl-i Sünnet ekolünün değişken ve canlı bir yapıya sahip olduğu, onun tarihî ve unutulmuş bir mezhep olmadığı, aksine her zaman ve zemin için söyleyecek sözü bulunan, dinamikleri itibariyle kendisini sürekli yenileyebilen ve müslümanların sorunlarını, pratikte her zaman olmasa da teorik olarak çözecek dinamiklere sahip olduğu kabul edilebilir.

AHMED B. HANBEL'İN MUHALİFLERİ*

Christopher MELCHERT
Çev.: Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU**

ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

George Makdisi'nin meşhur öğrencileri arasında yer alan ve Oxford Üniversitesi'nde Kur'an, Hadis, İslam Hukuku, İslam Tarihi ve Arapça alanlarında ders vermekte olan C. Melchert, bir yandan Wael b. Hallaq gibi özellikle fıkıh mezheplerinin teşekkülü konusu üzerinde çalışırken, öte yandan daha genel bir perspektifle klasik İslam düşüncesinin, daha doğrusu klasik Sünnî düşüncenin (Ehl-i Sünnet) oluşumuna ışık tutacak çalışmalar yapmaktadır. Söz konusu oluşumun yaşandığı IX. ve X. yüzyıllar (hicrî III. ve IV. yy.) üzerinde yoğunlaşarak, Kur'an/Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Zühd/Tasavvuf gibi farklı ilmî disiplinler üzerinde incelemeler yapmakta, bu disiplinlerin gelişimi, ilgili tartışmalar ve ortaya çıkan farklı tavırlar üzerinde durmakta ve sonuç itibarıyla Sünnî düşüncenin ve bu çerçevede ortaya çıkan İslamî ilimlerin klasikleşme sürecine ışık tutmaktadır. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th -10th Centuries C.E.* (Leiden&New York&Köln, 1997) adlı yayımlanmış doktora tezinde, Ehl-i Sünnet'in teşekkülünde en belirleyici unsur olarak kabul ettiği Sünnî fıkıh mezheplerinin oluşum sürecini ve "mezhepleşmemiş fıkıh çevreleri" ya da "yaşamayan mezhepler" olgusunu ele alır; gerek Schacht'ın gerekse danışmanı Makdisi'nin bu konudaki teorilerini önemli ölçüde revize eder. Daha sonra yazmış olduğu müstakil makalelerde ise, hocası gibi kendisinin de "büyük uzlaşma" diye nitelediği Ehl-i Sünnet'in oluşum sürecini ve bu süreci belirleyen ilişkiler ağını incelemektedir. Bu konuda da hocasının tezine önemli katkılarda bulunan Melchert'in, Montgomery Watt'ın "Ehl-i sünnet çatısının teşekkülü" konusundaki tezini de dikkate alarak Watt tarafından bu çatının temel unsurları olarak belirlenen noktaları ("yaşayan sünnet" anlayışını sınırlandıran bir "hadis" nizamının teşekkülü, kıraat-ı seb'a ve tefsir usulünün benimsenmesi, fıkıh mezheplerinin teşekkülü, sûfi

* "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal" (*Arabica*, 44, 1997, s. 234-53) adlı makalenin çevirisidir. Genellikle şahısların ölüm tarihleri ve yerleri ile kitap adları veya basım tarihleri verilirken kullanılan soru işaretleri ve normal parantezler yazara aittir. Metindeki bazı açıklayıcı ifadeler ile dipnotlarda yazarın vermediği bazı bibliyografik bilgileri içeren köşeli parantezler ise tarafımızdan eklenmiştir. Yazar yüzyıllara atıfta bulunurken genellikle milâdî takvimi esas almış olmakla birlikte, bu atıflar çeviride "hicrî/milâdî" şeklinde karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Yazar tekrardan kaçınmak amacıyla çoğu zaman Ahmed b. Hanbel'in ismini yalnızca Ahmed olarak kullanmışsa da, biz tam olarak yazmayı tercih ettik.

** Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahcavusoglu@hotmail.com

düşüncenin sınırlarının belirlenmesi) aydınlatmayı hedeflediği söylenebilir. Melchert, makalelerinde tüm bu alanlarda yaşanan ve birbiriyle çok sıkı etkileşim içinde olduğu anlaşılan gelişmeleri siyasi olay ve şahıslarla ilişkilerini de kurarak ele almakta ve bu gelişmelere damgasını vuran Ehl-i hadîs/Ehl-i re'y mücadelesine farklı bir yorum getirmektedir. Aşağıda çevirisini sunduğumuz makale ise, Melchert'in Ehl-i Sünnet'in teşekkülü konusundaki teorisinin temel tezini oluşturduğu gibi, aynı zamanda genel bir çerçevesini de çizmektedir.^{***}

Özellikle Josef van Ess'in araştırmaları sayesinde, III./IX. yüzyıldaki Mu'tezile ile ilgili kanaatlerimizde bir devrim yaşandı.¹ Artık Me'mûn Soruşturması'nın [Mihne] esas itibarıyla Mu'tezilî düşüncelerle ilgili olmadığını söyleyebiliriz.² Her ne kadar Mu'tezile'nin bir kısmı daha sonraları Mihne'ye müdahil olacaksa da, artık şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, III./IX. yüzyıl başlarındaki Mu'tezile ile bu yüzyılın sonlarından itibaren varlığı hakkında bilgi sahibi olduğumuz klasik "Mu'tezile hareketi" arasında sadece zayıf bir ilişki vardı. Benim yapmak istediğim şey, III./IX. yüzyıldaki tüm belli başlı muhalif kelâmî gruplar/fırkalar hakkında yapılacak yeni bir tanımlamanın gerekçelerini ortaya koymak suretiyle bu devrimi daha da ileriye götürmektir.

Öncelikle muhalif grupların Ehl-i Sünnet, Şî'a ve Mu'tezile şeklindeki tasnifine bir son vermeliyiz. "Ehl-i Sünnet", şüphesiz gelenekçilerin [traditionalists] kendileri için kullandıkları isimlerden birisiydi. Ancak bu adlandırma daha sonraları o kadar çok grup tarafından kullanıldı ki, bu kullanımların III./IX. yüzyıl hakkındaki bir incelemeye katkısı olmayacaktır. Şî'a, Bağdat'ta IV./X. yüzyıla kadar önemli bir güç unsuru değildi. Dolayısıyla söz konusu grupları daha farklı bir yaklaşımla, gelenekçiler, akılcılar [rationalists] ve ılımlı-akılcılar [semi-rationalists] şeklinde tasnif edebiliriz.³ Mu'tezile söz konusu olduğunda da, tüm akılcıları onlarla özdeşleştirmek, hem Mu'tezile'nin önemini fazla abartmak hem de diğer akılcı grupları –örneğin oluşum

^{***} Yazarın makalelerinin çevirilerinden oluşan ve İnsan Yayınevi tarafından yayımlanacak olan bir seçki tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır. Ayrıca C. Melchert'in akademik kişiliği, eserleri ve görüşleri hakkında daha ayrıntılı bir tanıtım ve değerlendirme için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve *Mezhep*: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004), s. 287-321.

¹ Bugün için başvurulabilecek kullanışlı bir özet olarak bkz. D. Gimaret, "Mu'tazila", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden 1960- [makale boyunca *EP* şeklinde verilecektir], [VII, 783-793], dipnotlarla birlikte.

² Mihne konusunda, kaynakların ve daha önce yapılmış çalışmaların hemen hemen tamamına atıflar yapan bir çalışma olarak bkz. Martin Hinds, "Mihna", *EP*, [VII, 2-6]. Özellikle bkz. Joseph van Ess, "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 44 (1968), s. 34. Van Ess burada, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezilî düşünce ile Bîşr el-Merîsî'nin düşüncesi arasındaki önemli farklılıklara işaret etmektedir. Ayrıca onun yeni çalışması olarak bkz. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 3 cilt –bugüne kadar- (New York: Walter de Gruyter, 1992), III, 175-88.

³ Bu konuda yapılmış iyi özetlemeler: Heinz Halm, *Shi'ism* (transl. Janet Watson, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991) ve Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985). Özellikle gelenekçilik ve akılcılık arasındaki konumu itibarıyla İmâmiye hakkında bkz. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme imâmite* (ed. T. Fahd, Paris: Presses Universitaires de France, 1979) içinde, s. 13-29; Hossein Modarresi, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, 59 (1984), s. 141-58; Christopher Melchert, "The Imamiya Between Rationalism and Traditionalism", *Shi'i Islam* (ed. Lynda Clarke ve Mahmoud Ayoub, çıkacak) içinde. [*Shi'i Islam* adlı eserin yayımlandığına dair bir bilgiye ulaşamadık –ç.-]

aşamasındaki Hanefî mezhebinin bir kolu- yok saymak anlamına gelecektir. Biz, başlıca muhalif grupların, “gelenekçiler” (hukuk/fıkıh ve teoloji/kelâm alanında yalnızca nassları kaynak olarak kabul edenler), “akılcılar” (Mu'tezile de dahil olmakla birlikte onlarla sınırlı değil) ve bu ikisi arasında ortayolcu bir üçüncü grup olarak “ılımlı-akılcılar” şeklinde tasavvur edilmesinden yanayız.

Benim burada ortaya koyduğum şey esas itibarıyla, Ahmed b. Hanbel'in farklı eğilimlere sahip diğer müslümanlara yönelik eleştirileri üzerinde yapılmış kısa bir incelemedir. Yaptığımız bu inceleme, Mu'tezile'nin diğer akılcılardan daha önemli olmadığı kanaatini doğrulamaktadır. Ahmed b. Hanbel'i en çok tedirgin eden grup, Mu'tezile, Şî'a ya da akılcı Hanefilik değil, ortayolcu “ılımlı-akılcılar” grubuydu.

AHMED B. HANBEL AKILCILARA KARŞI

Bağdat'taki popüler gelenekçi grup, III./IX. yüzyılın ilk yarısında Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) etrafında toplanmıştı. Zaten çok güçlü bir muhaddis [traditionist] ve fakîh olan Ahmed b. Hanbel, Me'mûn ve ardından gelen halifeler tarafından yürütülen Mihne'de (218/833'de başladı, 232-237/847-852 yılları arasında aşama aşama yürürlükten kaldırıldı) Kur'ân'ın yaratılmışlığını [halku'l-Kur'ân] itiraf etmeyi reddederek özellikle kendi adına bir şöhret oluşturdu.⁴ Mihne'nin ya da daha doğrusu bu uygulamanın başarıya ulaşamamasının en önemli sonucu, sahih dinin/Sünnîliğin [orthodoxy] sınırlarının belirlenmesi konusunda hakem olarak halifenin itibarını ortadan kaldırmasıydı. Artık bundan böyle sahih/Sünnî İslam'ın [Islamic orthodoxy] sınırları kesinlikle halife tarafından değil, yalnızca ümmetin veya onun sözcüleri olan ulemânın ittifakı ile belirlenebilirdi.⁵

Ahmed b. Hanbel'in kendisi fıkıh alanında daha sonraki fıkıh metinlerindeki den oldukça farklı bir tarz benimsemişti. *Hadis* rivayetlerinin aktarılmasından ayrı olarak fıkıh öğretimine, Sahâbe ve Tâbiûn nesillerinden sonra yaşamış herhangi bir kimsenin fikhî görüşlerinin derlenmesine ve başkalarına aktarılmasına, yani hem kendisinin çağdaşı olan akılcıların (oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebinin yanısıra oluşum aşamasındaki Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri) uygulamasına hem de IV./X. yüzyıldan itibaren Sünnî fikhin temelini teşkil eden şeye şiddetle karşı çıkıyordu.⁶

Ahmed b. Hanbel'in en çok muhalefet ettiği kesim, *hadis* rivayetlerinden ziyade ağırlıklı olarak *re'y* (sağduyu veya akıl) ve daha önceki fakîhlerin görüşlerini esas alan *ashâb-ı re'y* idi. Dolayısıyla, *re'y* kitaplarının yok edilmesi konusundaki tavsiyesi⁷, fikhî *ashâb-ı re'y*'e sormaksızın yalnızca kendi bildiklerinden [hadislerden] istihrâc etme

⁴ Burada, “hadis rivayetlerini toplayan kişi (muhaddis)” anlamındaki “traditionist” ile “hem fıkıh hem de kelâm alanında tamamen nassları esas almayı gerekli gören kişi” anlamındaki “traditionalist” (III./IX. yüzyılda kendilerini *Ehl-i sünnet* diye adlandıran gruplardan birisi olup, bugün daha ziyade *Ehl-i hadis* olarak adlandırılmaktadır) arasında yaptığımız ayrıma dikkatlerinizi çekmek isterim. Bu ayrım George Makdisi'ye dayanmaktadır: Bkz. “Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History I: The Ash'arite Movement and Islamic Orthodoxy”, *Studia Islamica*, 17 (1962), s. 49.

⁵ Bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 1. Bölüm [Eserin Türkçe çevirisi için bkz. G. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, ç. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen, İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2004]

⁶ Ahmed b. Hanbel'in fikhîliği hakkında yapılmış kısa ve başarılı bir inceleme olarak bkz. Susan A. Spector, “Ahmad Ibn Hanbal's *Fiqh*”, *Journal of American Oriental Society*, 102 (1982), s. 461-65.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-Vera'*, nşr. Zeyneb İbrahim el-Kârût, Kahire: yay.y., 1340; Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983 (Kahire-1340 baskısından yeniden basım), s. 81; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2 cilt, nşr. M. Hamid el-Fikî, Kâhire: Dâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952, I, 347.

konusunda muhaddisleri yönlendirmesi⁸, *ashâb-ı re'ÿ* ile tartışmak amacıyla da olsa *re'ÿ* tahsil etmeyi yasaklamış olması⁹ gibi tutumlar fıkıh alanında Ahmed b. Hanbel'den beklenebilecek şeylerdir.

Ahmed b. Hanbel'in *re'ÿ* karşıtlığı, fikhî meseleler hakkındaki ihtilaflar ile sınırlı değildi. Zira *Kitâbü'l-Hiyel* esasına dayanarak fetvâ verenleri küfür ile ilişkilendirme eğilimine sahipti.¹⁰ Ona göre Ebû Hanîfe kendi *re'ÿ*ini tercih ederek *hadis* rivayetlerini reddetmiştir.¹¹ Ahmed b. Hanbel, [kendisine nispet edilen] akîde metinlerinden birisinin sonunda, *ashâb-ı re'ÿ* Mürchie, Kaderiye, Râfızilik, Hâricilik ve Cehmiye gibi merdûd kelâmî fırkalar ile birlikte lanetlemektedir.¹²

Ahmed b. Hanbel, akîde metinlerinde ve daha başka yerlerde, Râfıziliği “[hz.] Ali’yi [hz.] Ebû Bekir’e tercih edenler”¹³, “[hz.] Ebû Bekir ve [hz.] Ömer’i kabul etmeyenler”¹⁴ veya “Sahâbe’den birisine hakaret edenler”¹⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Ahmed b. Hanbel’in Râfıziliğe karşı çıktığı hususlar arasında, bazı sahâbîlere karşı düşmanca tavırlarına ilave olarak namazları câmide/mescidde kılmaktan kaçınmaları¹⁶ ve hadise karşı çıkmaları¹⁷ da yer almaktadır. Önde gelen ricâl tenkitçilerinin büyük bir kısmı, Zeydiliği de içine alan ılımlı bir Şiîlik türü olan *teşeyyu'* ile daha sonraki İmâmîye'nin habercisi olan aşırı bir tavır niteliğindeki Râfızilik arasında bir ayırım yaparlar. Halbuki Ahmed b. Hanbel, Zeydiye'yi de açıkça Râfızilik içine dahil etmektedir.¹⁸

Aslında Ahmed b. Hanbel, bu merdûd kelâmî grupları müslüman olarak kabul etmez. Alkollü içecekler (*nebz* de dahil) içen ya da bunları içen kişilerle birlikte oturan bir kimsenin arkasında namaz kılınmayacağını¹⁹, fakat içki içen bir kişinin müslüman kabul edilebileceğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'e göre, Kaderiye, Mürchie, Râfızilik ve Cehmiye müslüman kabul edilmezler.²⁰ Bu gruplardan en az eleştiri konusu yapılan Kaderiye ve Mürchie, en fazla eleştirilen ise Cehmiye'dir.

⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 238.

⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 327.

¹⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 218. (Ahmed b. Hanbel muhtemelen, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından yazılmış bu tür kitaplara atıfta bulunuyordu.) Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında da (pek muhtemel olmamakla birlikte) İbnü'l-Mübârek'in *Kitâbü'l-Hiyel*'e göre fetvâ vermeyi bir küfür eylemi olarak nitelendirdiği nakledilir. (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, 14 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1349/1931, XIII, 403 vd.)

¹¹ Abdullah b. Ahmed, *Câmiu'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl li'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. M. Hüsâm Beydûn, 2 cilt, Beyrut: Müessesetü'l-Kitâb, 1990, II, 51.

¹² Akîde metni-i: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, I, 343. Henri Laoust, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen altı akîde metni tespit eder ve bunlar hakkında bilgi verir: *La Profession de foi d'Ibn Batta* (Damascus: Institut Français de Damas, 1958), XV, XVI. Bu akîde metinleri için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 24-36 (Akîde metni-i); 130 vd. (II); 241-46 (III); 294 vd. ve 329 –tekrar- (IV); 311-13 (V); 341-45 (VI).

¹³ Akîde metni-VI: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, I, 343. Ebû Bekir el-Hallâl, *Müsned min mesâilî Ebî Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, nşr. Ziyaeddin Ahmed, Asiatic Society of Publication: 29, Dakka: Asiatic Society of Bangladesh, 1975, s. 219.

¹⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 182.

¹⁵ Akîde metni-i: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, I, 30; Hallâl, *Müsned*, s. 219.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâb fi's-Salâ*: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, I, 371.

¹⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 172.

¹⁸ Akîde metni-i: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, I, 33.

¹⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 230 vd., 311 vd.

²⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 326.

Bir muhaddis olarak Ahmed b. Hanbel, zaman zaman fiiliyatta söylemlerinin öngördüğünden daha yumuşaktı. Sahâbeye iftira ettikleri gerekçesiyle bazı muhaddisleri reddettiğini görmek mümkündür (Şî'a'nın farklı türlerine yönelik genel kabul gören bir suçlama). Örneğin, bir süre Kûfeli Hüseyin b. Hasan el-Aşkar'dan (ö.208/823-24) hadis rivayet etmiş, sonra onun [hz.] Ebû Bekir ve [hz.] Ömer'in hatalarına dair bir kitap yazdığını öğrenince buna son vermişti.²¹ Aynı şekilde, Ali b. Ca'd'ın (ö.230/845) bazı sahâbîlere iftirada bulunduğunu duyunca, oğlu Abdullah'ın ondan hadis rivayet etmesini yasaklamıştı.²² Ancak öte yandan, bir Muhtârî olmasına rağmen Kûfeli Abdullah b. Şerik el-Âmirî'den (yetişme çağı: II./VIII. yy.) hadis rivayet etmiş ve onu güvenilir (sika) kabul etmiştir.²³ Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Şîilîği ile meşhur olan Yemenli muhaddis Abdürrazzâk'tan (ö.211/827) hadis rivayet etmiş olmasını, onun bir propagandacı olmadığı²⁴ ya da tövbe ettiği²⁵ (daha fazla kuşkuyla karşılanmalıdır) gerekçesine dayandırmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni'nin (ö.234/849) Mihne dönemindeki tavrına karşı öyle büyük bir nefret duyuyordu ki, onun selamını almayı reddetmiş ve oğlu Abdullah'ın ondan hadis rivayet etmesini de yasaklamıştı. Bununla birlikte, Zehebî'nin işaret ettiği gibi, *Müsned*'de yer alan Ali b. el-Medîni'ye ait hadis rivayetlerinin sayısı Buhârî'nin *Sahîh*'indekiler kadar fazladır.²⁶

Batılı araştırmacılar genellikle “yaratılmış Kur’ân” doktrinini Mu'tezile ile özdeşleştirirler. Fakat bu doktrin aslında diğer gruplarla da ilişkilidir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin belirttiğine göre, Kur’ân'ın yaratılmış [mahlûk] olduğunu söyleyenler “Mu'tezile, Hâriciler, Zeydiye'nin büyük bir kısmı, Mürcie ve Râfızîlerin pek çoğudur.”²⁷ Joseph van Ess ve Martin Hinds ise, Me'mûn'un doktrinini ile ilişkilendirilecek kelâmcının esas itibarıyla Bişr el-Merîsî (ö.218/833-34) olduğuna işaret ederler. Bişr, kesinlikle bir Mu'tezilî değil bir Hanefî fakih olarak tanımlanmıştır.²⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bişr'in görüşlerini Mu'tezile'ye ayırdığı bölümde değil, aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu Mürcie ile ilgili bölümde tartışır.²⁹ Önde gelen kapsamlı Mu'tezile tabakâtlarında da Bişr'e yer verilmemiştir.³⁰

Me'mûn'un ölümünden sonra Mihne'nin uygulanması ile ilişkili en önemli şahıs olan başkadî İbn Ebî Duâd (ö.240/854), muhtemelen bir Hanefî ve Mu'tezilî idi. İhtiyatla yaklaşılması gereken bir istisna dışında ilk dönem tabakât yazarları İbn Ebî

²¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisü dâirati'l-meârifî'n-nizâmîye, 1325-27, II, 336.

²² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 291.

²³ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 9 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü Cem'iyeti dâirati'l-meârif, 1360, V, 80 vd.

²⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 182.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 53.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 25 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981-1988, XI (nşr. Salih es-Semr), 59.

²⁷ Abu l-Hasan al-Aş'arî, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, ed. Hellmut Ritter, 2nd edn., Wiesbaden: Franz Steiner, 1963, s. 582.

²⁸ Bkz. yukarıda dpn. 2.

²⁹ Bkz. Abu l-Hasan al-Aş'arî, *Die dogmatischen*, index.

³⁰ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*: Fuad Seyyid'den (derleyen ve neşreden) naklen, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-nasr, 1974, s. 57-119; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû'l-i'tizâl*: F. Seyyid'den naklen, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 129-350; İbnü'l-Murtazâ, *Die Klassen der Mu'taziliten* (Bibliotheca Islamica 21), ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden: F. Steiner, 1961. Hanefîlik ve Mihne konusunda ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973, s. 285 vd.; Hinds, “Mihna”, *EP*, [VII, 2-6].

Duâd'ın eğitimi ve fıkıh ilmiyle meşguliyeti konusunda sessizdirler. Klasik hukuk ekolleri onun yaşadığı dönemde henüz şekilleniyordu ve kendisi varlığını sürdürmemiş olan Basra ekolüne muhtemelen daha yakındı. İhtiyatla yaklaşılması gereken istisna ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî'dir (ö.319/931?). Belhî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin yayımlanmış olan nüshasında İbn Ebî Duâd iki yerde geçmektedir. Bunlardan birisinde, İbn Ebî Duâd'ın Hanefî fıkını savunduğu ve hadis rivayetleri ile güçlendirdiği ifade edilmekte, ikincisinde ise ismini zikretmek dışında hiç bir bilgi bulunmamaktadır.³¹ İbnü'n-Nedîm bu rivayetlerden ilkinin, İbn Ebî Duâd ile değil İbnü's-Selcî ile ilişkilendirmek suretiyle aynen nakleder.³² Kuvvetle muhtemeldir ki, Belhî'nin eserinde yer alan İbn Ebî Duâd'a ait ilk atıf aslında İbnü's-Selcî hakkındadır ve İbnü'n-Nedîm bunu doğru biçimde aktarmaktadır. Belhî'nin eserinde yer alan İbn Ebî Duâd'a ait tek orijinal atıf ise ismini zikretmek dışında hiç bir bilgi içermemekte olup, İbnü'l-Murtazâ'nın eserinde yer alan ve benzer bir biçimde yalnızca ismine rastladığımız tek atfın kaynağı da budur.³³ İbnü'n-Nedîm, en azından İbn Ebî Duâd'ın oğlunun Ebû Hanîfe'nin müntesibi olduğunu kaydeder.³⁴ İbn Ebî Duâd, geç dönem tabakât yazarı İbn Ebi'l-Vefâ [el-Kureşî] (ö.775/1373) tarafından bir Hanefî olarak değerlendirilmektedir.³⁵ Kelâma yönelik ilgisi söz konusu olduğunda, İbn Ebî Duâd'ın Ebü'l-Kâsım el-Belhî tarafından Mu'tezile içinde anılması da muhtemelen güvenilir bir yaklaşımdır (tabii ki Mu'tezile onun yaşadığı dönem itibariyle ne kadar uyumlu bir kelâmî grup/fırka niteliği taşıyorsa). İbnü'l-Mürtazâ, İbn Ebî Duâd'ın sahip olduğu birikimi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ö.235/849-50?) öğrendiğini ileri sürerken, İbnü'n-Nedîm onu önde gelen bir Mu'tezilî olarak tanımlar.³⁶

Dolayısıyla tüm bu bilgiler ışığında, Mihne'nin Mu'tezile ile ilişkisinin oluşum aşamasındaki Hanefî mezhebi ile ilişkisinden daha zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Gelenekçiler yaygın olarak Ebû Hanîfe'yi Kur'ân'ın yaratılmışlığı tezini kabul etmekle itham ederler.³⁷ Ahmed b. Hanbel de, bu tür suçlamaları sık sık tekrar eder.³⁸ Mihne açısından Mu'tezile'nin çok önemli olmadığını kabul ettiğimizde, Ahmed b. Hanbel'in onlara yönelik ithamlarının da ne kadar az olduğu fark edilecektir. İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakât*'ının iki yerinde insanın fiillerinden sorumlu olması konusunda Mu'tezilî

³¹ Seyyid, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 105.

³² İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, nşr. Gustav Flügel, Johannes Roedigger ve August Mueller, Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872, s. 206.

³³ İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 62.

³⁴ İbn Hacer'den naklen, *Lisânü'l-Mîzân*, 7 cilt, Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Meârif, 1329-31, I, 171.

³⁵ İbn Ebi'l-Vefâ [el-Kureşî], *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: İsa Halebî, 1978), I, 134 vd. = (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1332/1914), II, 390.

³⁶ İbnü'n-Nedîm: İbn Hacer'den naklen, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 171; İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 125.

³⁷ Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-merrûkîn*, nşr. Bûrân ed-Dâvî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984, s. 149; es-Sâcî, *Kitâbü'l-İlel*: İbn Abdilber'den naklen, *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfi'i ve Ebi Hanîfe*, Kahire: Matbaatü'l-kudsî, 1350, s. 150; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 349; XIII, 375, 378, 379, 382, 386; Wilferd Madelung, "The Origins of Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica: sive studia F. M. Pareja octogenaria dicata* (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 509; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-İbâne'sine* (Hydebarad, 1948, s. 29) atıf yapar.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasîullah b. Muhammed Abbas, 4 cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988, II, 545, 546; III, 276; Abdullah b. Ahmed, *Câmi'u'l-İlel*, II, 51, 52, 190. Wilferd Madelung, Ahmed b. Hanbel'in kendisinin Ebû Hanîfe'yi Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşüyle itham etmediğini belirtir (Madelung, "Origins", s. 509 vd.). Fakat bu değerlendirme, adları geçen Hanbelî eserlerinin yayımlanmasından önce yapılmıştır.

doktrine yönelik eleştirisi yer alırken³⁹, VI. Akîde metninin –Laoust'un ifadesiyle- bir yerinde de günah-küfür ilişkisine dair görüşlerine yönelik bir eleştirisi yer almaktadır.⁴⁰ Onları hiç bir zaman Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunmakla suçlamaz. Bu tezi savunanları "Cehmiye" olarak adlandırır.

III./IX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, şüphesiz Mu'tezile Hanbelîler için daha acil bir sorun haline gelmişti. Zira bu döneme ait akîde metinleri Mu'tezile'nin hataları konusunda Ahmed b. Hanbel'e ait metinlere nazaran daha fazla şey söylemektedirler. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (ö.290/903), *Kitâbü's-Sünne* adlı eserinin uzunca bir bölümünü Amr b. Ubeyd'e yönelik ithamlara ayırmıştır ve bu ithamlardan yalnızca ilki Ahmed b. Hanbel'e aittir.⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in itikâdî görüşleri hakkında Hanbelî fakîh Ebû Bekir el-Hallâl (ö.311/923) tarafından yapılmış olan kısa derlemede, Mu'tezile'nin *istitâ'a* ve *'adl* görüşlerine dair doğrudan atıf niteliği taşımayan ifadeler bulunmaktadır.⁴² Berbehârî (ö.329/941), *Şerhu Kitâbi's-Sünne* adlı eserinde, III./IX. yüzyıl Mu'tezile'sinden Hişâm el-Fûtî (iki yerde), Sümâme b. Eşres ve Ebû'l-Hüzeyl'i [el-Allâf] ismen zikreder ve eleştirir.⁴³ Hanbelîlere ait daha sonraki akîde metinlerinde öncekinden farklı olarak Mu'tezile'nin böyle önemli bir yer işgal etmesi, Mu'tezile'nin klasik döneminin ancak yüzyılın son çeyreğinde başladığını ortaya koyan son bulguları desteklemektedir.⁴⁴

Cehmiye, yani Kur'ân'ın yaratılmış/mahlûk olduğunu kabul etmek, Allah'ın [insanlarca] işitilebilecek biçimde konuştuğunu inkar etmek gibi düşüncelere sahip olanlar hakkında en fazla suçlama Ahmed b. Hanbel'den gelmektedir.⁴⁵ Ahmed, onlara yönelik ithamların en fazla aktarıldığı kişi olmasının yanı sıra, aynı zamanda onlar hakkında kullandığı üslup da *Râfızîlik* ve *Mu'tezile* de dahil olmak üzere diğer gruplar hakkındaki üslubundan daha ağırdır. Örneğin, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu beyan eden bir kimseden önce tevbe etmesinin isteneceği, eğer bunu kabul etmezse öldürüleceği görüşündedir.⁴⁶ Kendisinden rivayet edilen bir diğer görüş ise, en azından onlar arasındaki propagandacıların (*du'ât*, *hutabâ*) öldürülmesi gerektiği yönündedir.⁴⁷

³⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 145, 184.

⁴⁰ İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], I, 343.

⁴¹ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, nşr Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, 2 cilt, Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyım, 1986, II, 434-22 [sayfa numarası yazara ait -ç.-].

⁴² Ahmed b. Hanbel (yani Hallâl), *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyravân, Şam: Dâru Kuteybe, 1988, s. 114.

⁴³ İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], II, 27, 38.

⁴⁴ Erken dönem ve klasik dönem Mu'tezilesi hakkında bkz. Gimaret, "Mu'tazila", özellikle s. 784.

⁴⁵ Cehmiye'nin gerçekte var olmayan bir grup olduğu konusunda bkz. özellikle Watt, *Formative Period*, s. 143-47. Cehm b. Safvân'a ilk dönem müslüman düşünürler arasında önemli bir yer veren karşıt bir değerlendirme için bkz. Halid el-Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühâ fî'l-fikeri'l-İslâmî*, Bağdat: el-Mektebetü'l-ehliye, 1965. el-Aselî, Cehm'in Mu'tezile'ye değil, aksine onların Cehm'e tâbî olduklarını iddia etmekle birlikte (s. 161-67), Allah'ın konuşmasının [kelâm] niteliği konusunda İbn Teymiye'yi esas alarak Cehm ile Mu'tezile arasında bir ayırım yapar (s. 168 vd.).

⁴⁶ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 156; Ebû Saîd ed-Dârimî, *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye*, ed. Gösta Vitestam, Lund: C.W.K. Gleerup, 1960, s. 101.

⁴⁷ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 95; ed-Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale'l-Merisî el-anîd*, nşr. M. Hâmid Fikî, (Kahire: Matbaatü Ensâri's-sünneti'l-Muhammediyye, 1358), s. 118 = (yy.: Dâru'l-Furkân, 1985?), s. 120.

AHMED B. HANBEL İLİMLİ-AKILCILARA KARŞI

Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda konuşmayan *Vâkife* ile Kur'an'ın kendisi yaratılmamış olmakla birlikte insanların telaffuz ettiği şeyin (*lafz*) yaratılmış olduğunu söyleyen *Lafziye*'yi de *Cehmiye*'ye dahil eder; hatta onların (asıl) *Cehmiye*'den daha kötü durumda olduklarını ifade eder.⁴⁸ Gelenekçi müslümanlar daha sonraki dönemlerde, yaratılmamış Kur'an ile yaratılmış Kur'an telaffuzu arasındaki böyle bir ayrımı benimseyeceklerdir.⁴⁹ Ancak Ahmed b. Hanbel, böyle bir ayrımı açıkça *Cehmiye*'nin yaratılmış Kur'an doktrini ile özdeşleştirmek suretiyle kesinlikle reddeder.⁵⁰

Lafziye mensubu olanların bazıları ismen zikredilmektedir. Bizzat eleştirilenler arasında ismi en çok anılan kişi, bir süre eş-Şâfi'î'ye öğrencilik yapan ve onun Bağdat doktrininin (mezheb-i kadîm) en önemli râvisi olan⁵¹ Hüseyin el-Kerâbîsî'dir (ö.248/862-63?). Görüldüğü kadarıyla Kerâbîsî, bir kimsenin ağzından çıkan Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğu görüşünü ileri süren ilk ve en önemli kişidir.⁵² Ahmed b. Hanbel onu Bişr el-Merîsî'nin takipçisi/selefi olarak tanımlar.⁵³ Kerâbîsî de ona karşı kızgınlığını şöyle ifade etmiştir: "Ne yapacağız bu adamı? 'Yaratılmıştır' desek 'bidat' diyor; 'yaratılmamıştır' desek yine 'bidat' diyor".⁵⁴ Kerâbîsî'nin ardından onun "lafz" doktrini Ahmed eş-Şerrâk (en meşhur olduğu zaman: yak. 240/854-55 yılı), Ebû Sevr (ö.240/854), İbn Küllâb (ö.yak. 240/854-55), Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857-58), Dâvud ez-Zâhirî (ö.270/884) ve muhtemelen el-Buhârî (ö.256/870) tarafından benimsenmiştir.⁵⁵

Hanbelî geleneğe göre, Kerâbîsî'den sonra Ahmed b. Hanbel'i en çok rahatsız eden kişi Ebû Sevr olmuştur. Ebu Sevr de, eş-Şâfi'î'nin Bağdat'taki öğrencilerinden ve Bağdat doktrininin önde gelen râvîlerinden birisiydi.⁵⁶ Re'yi bir yenilik (bid'at) olarak nitelendirmek suretiyle kendisini gelenekçilerle aynı safa koyuyordu.⁵⁷ Ebû Sevr, bazen kendi başına bazen de Kerâbîsî ile birlikte tenkit edilmiştir.⁵⁸ Onun Ahmed b. Hanbel tarafından hor görülmesine neden olan hatası, Kur'an'ın kendisi yaratılmamış olmakla birlikte Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğunu söyleyen –böylece Kerâbîsî'nin izinden giden- bir kimseyi itham etme konusunda yeterince sert bir üslup kullanma-

⁴⁸ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 21, 29, 165, 172, 414.

⁴⁹ Örneğin Zehebi bunlardandır: bkz. *Siyer*, XII (nşr. Sâlih es-Semr, 1983), 82.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 65 vd.; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 41, 62, 75, 94, 111, 120, 121, 288.

⁵¹ Bkz. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 3 c.'de 4 cilt, Kahire: İdâratü't-tıbbâti'l-münîriyye, 1927, II, 284.

⁵² al-Aş'ari, *Dogmatischen Lehren*, s. 602; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 181.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 66; İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 62.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 65.

⁵⁵ Ahmed eş-Şerrâk için bkz. Hallâl, *Müsned*, özellikle s. 547. İbn Küllâb ve Ebû Sevr için bkz. İbn Abdilber, *İnikâ*, s. 156. İbn Küllâb, Davud ez-Zâhirî ve Buhârî için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 361 vd. el-Muhâsibî hakkında aşağıda bilgi verilecektir. Ahmed b. Hanbel, aynı bid'at sebebiyle Şamlı muhaddis Hişâm b. Ammâr'ı (ö.244/858-59?) da suçlamış, fakat onu el-Kerâbîsî ile irtibatlandırmamıştır (Hallâl, *Müsned*, s. 556). Yine, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemeyi reddettiği için hapsedilen ve orada vefat eden (228/843) Nu'aym b. Hammâd'ın Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünde olduğunu duymuş, fakat onu da el-Kerâbîsî ile irtibatlandırmamıştı (*a.g.e.*, s. 549).

⁵⁶ Bkz. yukarıda dpn. 51.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VI, 67 vd.

⁵⁸ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 211, 212, 255, 414.

muş olmasıdır.⁵⁹ Ancak görüldüğü kadarıyla Ebû Sevr'in daha fazla eleştiri aldığı husus, "Allah Adem'i *kendi* suretinde yarattı" hadisi ile ilgili yorumudur. Ebû Sevr bu hadise Ahmed b. Hanbel gibi "Allah'ın suretinde" değil, "Adem'in suretinde" yorumunu getirmiştir.⁶⁰

Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in Ebû Sevr'e yönelik övgülerini içeren karşı rivayetler aktarır. Bunlardan birisinde Ebû Sevr, Süfyân es-Sevrî ile aynı konumda değerlendirilmektedir.⁶¹ Hanbelî fakîh Ebû Bekir el-Hallâl'in yorumuna göre, Ahmed bid'atçı görüşlerinden haberdar oluncaya kadar onu övmüş, daha sonra suçlamıştır.⁶² Ancak bu yorumun, oğlu Abdullah Ebû Sevr'in cenazesinden döndüğünde Ahmed b. Hanbel'in onu övdüğünü gösteren rivayet⁶³ ile uzlaştırılması mümkün değildir. Hatib el-Bağdâdî, fıkhîta Şâfiî, kelimada ise Eş'arî idi ve Hanbelîler ile arası pek iyi değildi.⁶⁴ Dolayısıyla onun gösterdiği Sevrî yanlısı rivayet geleneği, muhtemelen yukarıda değindiğimiz eş-Şâfiî yanlısı gelenek ile aynı kategoride değerlendirilmelidir.

Öyle görünüyor ki, Ahmed b. Hanbel'in muhalefeti Lafziye'den iki kişiye karşı şiddete başvurulmasına neden olmuştur: Her ikisi de zâhid olan Ahmed eş-Şerrâk ve Hâris el-Muhâsibî. Ahmed b. Hanbel, Tarsus'tan Kur'ân telaffuzunun yaratılmış olduğunu söylediği gerekçesiyle Ahmed eş-Şerrâk'ı eleştiren mektuplar almıştı. eş-Şerrâk, Bağdat'a döndüğünde böyle bir şey söylemediğini iddia edecek, fakat Ahmed ona inanmayarak kimsenin onunla aynı mecliste bulunmaması talimatını verecektir. eş-Şerrâk hemen Bağdat'ı terkedip Abbâdân'a gittiyse de, Ahmed b. Hanbel'in bir yakını şehrin valisini ikna ederek bir tellâl çıkarıp tüm hanlara kimsenin onunla oturmaması talimatını duyurmasını sağlamış ve eş-Şerrâk bu şehirden de kovulmuştu.⁶⁵

el-Muhâsibî önce Kûfe'ye kaçmış ve orada Ahmed b. Hanbel'in kendisine muhalif olmasına neden olan tüm görüşlerinden vazgeçtiğini ilan etmişti. Ahmed'in onun pişmanlığını kabul etmemesi üzerine –belki de çok açık olmaması sebebiyle-, el-Muhâsibî Bağdat'a dönmüş, fakat saklanmıştı. Ahmed'den iki yıl sonra Bağdat'ta vefat edip toprağa verildiğinde, cenaze namazını yalnızca dört kişi kılmıştı.⁶⁶

Erken dönem Hanbelî kaynaklarından hiç birinde Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi ne ile suçladığına dair açık ifadeler bulunmaz. Ancak kuvvetle muhtemeldir ki, suçlama konusu yine Kur'ân telaffuzu konusundaki tavrıdır. Erken dönem *Sûfi* tabakâtı yazarı Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin (ö.341/952?) kaydettiğine göre, el-Muhâsibî Kur'ân'ın telaffuzu (*lafz*) ve iman hakkında konuşmuştur (teoloji yapmıştır).⁶⁷ Ahmed b. Hanbel bizzat el-Muhâsibî'yi Cehmîlik ile ilişkilendirir. Bunun nedeni, muhtemelen

⁵⁹ Hallâl, *Müsned*, s. 544.

⁶⁰ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 93, 212, 309.

⁶¹ Hatib el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VI, 66-69.

⁶² İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, [*Tabakât*], I, 328.

⁶³ Hatib el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VI, 68 vd.

⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6 cilt (olarak basılmış), Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1357-1360, VIII, 267 vd.

⁶⁵ Hallâl, *Müsned*, s. 547.

⁶⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, ngr. Ömer Abdüsselam Tedmürî, 54 cilt, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987-99, XVIII (h. 241-250; 1991), 209 (Kûfe, pişmanlık); Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 216 (saklanma, ölüm). Buna mukabil, erken dönem Şâfiî tabakât yazarı el-Abbâdî, Muhâsibî'nin Basra'da vefat ettiğini kaydeder: *Kitâbü Tabakâtî'l-fukahâî's-Şâfi'iyye*, ed. Gösta Vitestam, Leiden: E.J. Brill, 1964, s. 27.

⁶⁷ İbnü'l-A'râbî, *Tabakâtü'n-nüsnâk*: Zehebî'den naklen, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 209.

Kur'ân telaffuzunun mahlûk olduğunu söylemiş olması ve aynı zamanda imânın mahlûk olduğu görüşüne sahip olmasıydı.⁶⁸ (İmânın mahiyeti konusunda Ahmed'den farklı görüşler rivayet edilmiştir: Yaygın olan rivayete göre, ne "mahlûk" ne de "mahlûk değil" denilemez, yani bir *vakf* tavrı benimsenmelidir. Diğer rivayetlere göre, dil ile ikrâr edilen imân mahlûk değil, insanın fiillerinde tezâhür eden imân ise mahlûktur⁶⁹). el-Muhâsibî'nin etkisiyle meşhur zâhid Bedr el-Megâzîlî'nin (ö.282/895: Bağdat) de Cehm'in görüşünü benimsemiş olmasını Ahmed b. Hanbel ağır bir dille eleştirir.⁷⁰ Bunların yanısıra Ahmed, Allah'ın sesinin duyulabileceği konusunda el-Muhâsibî'nin kafaları karıştırdığını da duymuştur.⁷¹

Bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel sırf *kelâm* (teoloji alanında diyalektik akıl yürütme) ile meşgul olduğu için el-Muhâsibî'den uzak duruyordu.⁷² Rivayet çok açık olmasa da, Ahmed'in *kelâm*'ın her çeşidine –savunma amacıyla bile yapılsa- karşı güvensizlik ifade eden, *kelâm* ile uğraşanları Ehl-i Sünnet'ten dışlayan ve müntesiplerinin *kelâm* ile meşgul olanlarla –Sünnet'i savunuyor olsalar bile- bir araya gelmelerini yasaklayan tavrıyla uyum içindedir.⁷³ Yine bu rivayet, el-Muhâsibî'nin "lafz" konusunda herhangi bir görüşe sahip olduğunu reddetmiş olmasıyla⁷⁴ da uyumludur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, onun hakkındaki bir rivayetiyle el-Muhâsibî'nin *kelâm* konusundaki görüşlerinden birisini muhafaza etmiş olmaktadır. Bu rivayete göre Hâris bir zamanlar şu görüşe sahipti: Her ne kadar Allah'ın sıfatları birbirinden farklı iseler de, Allah bu sıfatlarından başka bir şey değildir.⁷⁵ Buna mukabil Bişr el-Merfîsî, örneğin Allah'ın işitmesinin (semâ) görmesinden (basar), yüzünün elinden farklı bir şey olmadığını açıkça ifade etmişti ki, bu el-Muhâsibî'nin karşı çıktığı görüştür –şayet sözü geçen Hâris, Hâris el-Muhâsibî ise-⁷⁶

Ayrıca Hâkim en-Neysâbü'rî'nin naklettiği bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel bir müntesibiyle birlikte el-Muhâsibî'nin bulunduğu bir meclise gider ve gizlice onu dinler, el-Muhâsibî'nin bilgeliği karşısında gözyaşlarına boğulur ve bunun ayak uyduramayacağı çok ileri bir seviye olduğunu düşünerek o müntesibinin el-Muhâsibî ile birlikte olmasını yasaklar.⁷⁷ Geç dönem yazarlarından bir kısmı, Ahmed'in el-Muhâsibî'ye yönelik hasmâne tavrı konusundaki bu yorumu, *kelâm* ile ilgili yoruma tercih ederler. Ancak bu muhtemelen kendilerinin *kelâma* karşı muhalefetlerinin daha zayıf olması ve el-Muhâsibî'ye karşı daha saygılı olmalarından kaynaklanmaktadır.⁷⁸

⁶⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 62 vd., 233 vd.

⁶⁹ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 93 vd.; II, 176; Hallâl, *Müsned*, s. 560. Krş. Ahmed b. Hanbel (yani Hallâl), *Akide*, s. 117 vd.

⁷⁰ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 233. Krş. Hallâl, *Müsned*, s. 352 vd.

⁷¹ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 209 vd.

⁷² Sülemî, muhtemelen *Mihenü's-süfiyye*: Hatîb el-Bağdâdî'den naklen, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 215 vd.

⁷³ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 242, 334.

⁷⁴ Joseph van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Bonner orientalische Studien: 12, Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961, s. 205 vd.

⁷⁵ Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 546.

⁷⁶ Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî* (nşr. Fikî), s. 22 = (Dâru Furkân), s. 24 vd.

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî'den naklen, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 214 vd. [Ahmed b. Hanbel, kendi müntesipleri arasında el-Muhâsibî ile sık sık görüşüğünü bildiği birisinden bir gün onu evine çağırmasını ve kendisinin de yan odadan gizlice onu dinlemesine izin vermesini ister ve olaylar böyle gelişir. –ç.–]

⁷⁸ Örneğin bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tinâhî ve Abdülfettâh el-Hulv, 10 cilt, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964-76, II, 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14 cilt, Kahire: → →

Bu hikayenin kesinlikle doğru görünmediği konusunda ben de Zehebî ile aynı görüşü paylaşma eğilimindeyim.⁷⁹

Ahmed b. Hanbel, “Kurân telaffuzunun mahlûk olduğu” konusunda el-Kerâbîsî'nin görüşünü kabul ettiği için Davud ez-Zâhirî'yi de ağır bir dille eleştirmiştir.⁸⁰ Ayrıca Davud, cennette bulunan ve yaratılmamış olan orijinal Kur'ân ile insanlar arasında bulunan yaratılmış Kur'ân arasında da bir ayırım yapmıştır.⁸¹ Onun özellikle meşhur olan görüşüne göre ise, Kur'ân *kadim* değil *muhdestir*. Yani, her ne kadar onun mahlûk olmadığını düşünmek mümkün ise de, Kur'ân'ın mevcut olmadığı bir zaman olmuştur.⁸² Daha sonraki dönemlerde gelenekçi müslümanlar, yaratılmamış bir Kur'ân ile halen var olan Kur'ân arasındaki böyle bir ayırımı da kabul edeceklerdi.⁸³ Ancak bu ayırım, Ahmed b. Hanbel ve çağdaşı gelenekçiler tarafından tamamen reddedilmiştir. Nişabur [ehl-i hadîsinin] reîsi Muhammed b. Yahya ez-Zühli (ö.258/872?), Ahmed'e ve diğer[şehirlerin reis]lerine mektuplar yazarak onları Davud konusunda uyarılmış ve Davud Bağdat'a geldiği zaman Ahmed onunla görüşmeyi reddetmişti.⁸⁴

Son olarak, Ahmed b. Hanbel'in Hanefî fakîh İbnü's-Selcî'yi de el-Kerâbîsî'ye ait “lafz” görüşünü benimseyenler arasında kabul ettiği rivayet edilir.⁸⁵ İbnü's-Selcî'nin Kur'ân konusundaki tavrı hakkında yalnızca olumsuz değerlendirmeler bulunmakta ve bunlar birbiriyle çelişmektedir. En uçta yer alan rivayetlerden birisine göre, İbnü's-Selcî vasiyetinde şöyle bir istisna yapmaktadır: “Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenler dışında hiç kimseye, mirasımın üçte birinden (herhangi bir pay) verilmeyecektir.”⁸⁶ Herat'ta gelenekçilerin [Ehl-i hadis] reisi olan Ebû Saîd ed-Dârimî sürekli ona yüklenir.⁸⁷ Zaman zaman İbnü's-Selcî'nin *vakf* tavrını benimsediği, yani Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu beyan etmeyi reddettiği de ifade edilir.⁸⁸ Ancak el-Kerâbîsî'ye uyarak Kur'ân'ın telaffuzu konusunda konuştuğu için Ahmed b. Hanbel'in onu bizzat eleştirdiği nakledilmektedir.⁸⁹

Ahmed b. Hanbel'in, Kur'ân konusunda agnostik davrandıkları için iki Basralı Mâlikîyi öncelilere göre daha yumuşak bir üslupla eleştirdiği söylenir. Bunlar Ahmed İbnü'l-Muazzel (ö.yak. 240/855-54) ve öğrencisi Yakub b. Şeybe'dir (ö.262/875-76). İbnü'l-Muazzel'in Mâlikî fikhını Irak'a taşıdığı rivayet edilmektedir.⁹⁰ Bu şekilde *hadîsten* bağımsız olarak *fikh* öğretme faaliyeti, çağdaşı gelenekçiler tarafından hor

→ →

Matbaatü's-Saâde, 1932-39, X, 330; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 136.

⁷⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, 4 cilt, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1963, I, 430.

⁸⁰ Hallâl (*Kitâbü's-Sünne* ?): Zehebî'den naklen, *Siyer*, XIII (nşr. Ali Ebû Zeyd, 1983), 103; Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VIII, 374.

⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], VIII, 374.

⁸² Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 583.

⁸³ Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, X, 272.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 373 vd.; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 58.

⁸⁵ Hanefî geleneğinde daha çok “İbn Şücâ'a” diye anılır.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 221.

⁸⁷ 46. ve 47. dipnotlarda zikredilen kaynakların yanı sıra ayrıca bkz. Van Ess, *Theologie*, I, 181 vd.

⁸⁸ Eş'arî, *Dogmatischen Lehren*, s. 583; Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâd*], V, 351.

⁸⁹ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 94, 120.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir [yazar burada hangi baskının kullanıldığını ve sayfa numarasını vermez -ç.-]. Adının [el-Muazzel] yazılışı hk. bkz. İbn Hacer, *Tebîru'l-müntebeh bi tahrîri'l-Müştebih*, nşr. M. Ali en-Neccâr ve A. Muhammed el-Bicâvî, Tûrâsünâ, 4 cilt, Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1964?-67, IV, 1299.

görülyordu. İbnü'l-Muazzel Ebû Dâvud'u *hadis* peşinde koşmaktan [talebü'l-hadîs] vazgeçirmeye çalışmıştır⁹¹ ve kendisi ricâl tenkidi ansiklopedilerinin hiç birisinde yer almaz. Dolayısıyla bütün bunlar dikkate alındığında İbnü'l-Muazzel hem kelâm hem de fıkıh alanında bir ılımlı-akılcı gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda görüş beyan etmekten kaçındığı için onu tahkir etmiştir.⁹² Yine Yakub b. Şeybe'yi de aynı suçla mahkum eder.⁹³

ILIMLI-AKILCILAR

Ahmed b. Hanbel'den sonraki Hanbelîler ile aralarındaki anlaşmazlıkları esas alarak, daha başka şahsiyetleri de "ılımlı-akılcılar" olarak tanımlayabiliriz. Meşhur muhaddis el-Buhârî (ö.256/870), Kur'an telaffuzunun yaratılmış olduğunu kabul ettiği için hayatının sonlarına doğru Nişabur'dan çıkarılmıştı. Bunun sorumlusu, daha önce Davud ez-Zâhirî'yi kabul etmemesi konusunda Ahmed b. Hanbel'i uyarmış olan gelenekçi lider Muhammed b. Yahya ez-Zühli idi.⁹⁴ Bu defa da bazı Bağdatlılar – şüphesiz ki Hanbelîler- Muhammed b. Yahya'yı uyarmışlardı.⁹⁵

Oldukça etkili bir Mısırlı Şâfiî olan Müzenî'nin (ö.264/878?) *kelâm* ile meşgul olduğu konusunda hiç bir şüphe yoktur. Meşhur muhaddislerden Ebû Zür'a er-Râzî (ö.264/878) ondan ders almak istememişti, çünkü Müzenî yalnızca *kelâm* ve *münâzara* öğretmesine karşın kendisi sadece *hadise* ilgi duyuyordu.⁹⁶ Müzenî'nin *kelâm* ile ilgili bir görüşü meşhurdur ve bu görüş kendisini çok açık bir biçimde Bağdatlı ılımlı-akılcılarla aynı çizgide buluşturmaktadır: "İsim müsemmeden farklı bir şeydir."⁹⁷ Bu konuda İbn Küllâb da aynı görüşü paylaşıyordu.⁹⁸ Müzenî aynı zamanda Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğu görüşüne sahip olmakla itham ediliyordu.⁹⁹ Bir başka rivayete göre, bizzat Kur'an'ın kendisinin de mahlûk olduğunu söylediği için öğrencileri bir süre kendisini terk etmişti.¹⁰⁰ Müzenî'ye yönelik suçlama, eş-Şâfiî'nin bir diğer [Mısırlı] öğrencisi Büveytî'nin (ö.231/846?) tutuklanmasıyla ilişkili olabilir. Büveytî, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade ettiği için zorla Irak'a götürülmüş ve orada hapisteyken vefat etmişti. Onu itham edenler arasında Müzenî'nin de bulunduğu söyleniyordu.¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel ile ilişkisine gelince, Müzenî'nin Kur'an ile ilgili bir suçlamaya cevap verirken onun akîdesinin bir özetini sunarak tasdik ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰²

Tarihçi ve tefsirci et-Taberî'yi (ö.310/923) de ılımlı-akılcılar arasında sayabiliriz.

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, XI, 520.

⁹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 54.

⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâdî*], XIV, 282.

⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, [*Târîhu Bağdâdî*], II, 31; VIII, 373 vd.; İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 58; Zehebî, *Siyer*, XIII, 99, 103.

⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, II, 31.

⁹⁶ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 204.

⁹⁷ Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiyye*: Ebü'l-Arab'dan naklen, *Classes des savants de l'Ifriqiyya*, ed. Mohammed ben Cheneb, Paris: Leroux, 1915, s. 213 = a.mlf., *Kudâtu Kurtuba ve ulemâi İfrîkiyye*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1953, s. 179.

⁹⁸ el-Abbâdî, *Tabakât*, s. 27 (Abdullah b. Sa'id = İbn Küllâb)

⁹⁹ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rîfeti ulemâi'l-hadîs*, (ihtisar yoluyla rivayet eden: es-Silefî), Ayasofya Ktp. (İstanbul), [nr.] 2951, [vr.] 56a.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, *İntikâ*, s. 110, 111.

¹⁰¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVII (h. 231-240), 423 vd.; [a.mlf.], *Siyer*, XII, 61 vd.

¹⁰² Şehit Ali Paşa Ktp. (İstanbul), [nr.] 2763/3. Ayrıca bkz. [Sezgin], *Gas*, I, 493, #II; 508, #22a

Hayatının sonuna doğru Hanbelîler onu evine hapsedtiler ve ziyaretçileriyle görüşmesine engel oldular.¹⁰³ Elimizde mevcut olan ortaçağa ait kaynaklarda kendisine yönelik suçlama ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte, bunların çoğunluğu kelâm ya da fıkıh alanındaki ılımlı-akılcı yaklaşımlar ile alakalıdır.¹⁰⁴ Dâvud ez-Zâhirî ve eş-Şâfiî'nin öğrencileriyle olan yakın ilişkisi ise, Taberî'nin ılımlı-akılcılığı konusundaki bir diğer delildir.¹⁰⁵

Aslında, meşhur ılımlı-akılcıların çoğuyla eş-Şâfiî arasında gevşek bir ilişki kurulabilir. Var olduğu farzedilen III./IX. yüzyıl Küllâbî ekolü içinde eş-Şâfiî ile ilişkisi bulunmayanlar, yalnızca İbn Küllâb'ın kendisi ve bir sonraki nesilde yer alan el-Kalânisi'dir.¹⁰⁶ İbn Küllâb hakkındaki bilgilerin azlığından hareketle denilebilir ki, sonraki nesiller Şâfiîliği temize çıkarmak amacıyla İbn Küllâb'ı günah keçisi haline getirmişler, onu olduğundan daha önemli bir konuma yükseltmişler ve ılımlı-akılcı doktrinin günahlarını ona yüklemişlerdir. Örneğin, Şâfiîlik'ten ziyade Küllâbiye'yi suçlamanın İbn Huzeyme açısından neden daha uygun olduğunu anlamak çok zor değildir.¹⁰⁷ Benzer bir durumun Cehmiye için söz konusu olduğu ve Hanefîliği temize çıkarmak için Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrininden Cehmiye'nin sorumlu tutulduğu düşünülebilir.

Söz konusu Şâfiî ılımlı-akılcılardan bazıları, aynı zamanda "fıkıh usûlü"nü (*kelâmın* hukuk ilmine tatbiki) geliştirmekle meşhurdurlar. V./XI. yy. tabakât yazarlarından ikisi, el-Kerâbîsi'nin hem hukuk teorisi (*usûlü'l-fıkıh*) hem de pratik

¹⁰³ el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Târîhu Neysâbü'rî*: Zehebî'den naklen, *Siyer*, XIV, 272; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 164.

¹⁰⁴ Kaynaklarda yer alan yorumlar şöyledir: Taberî, Râfizîlik yani aşırı Şîilik ile suçlanmıştır (İbn Miskeveyh, *The Concluding Portion of the Experiences of the Nations 1: Reigns of Muqtadir, Qahir and Radi*, ed. H.F. Amedroz, Oxford: Basil Blackwell, 1920, s. 84; İbnü'l-Cevzî, *Mumtazam*, VI, 172). Taberî, bazı Kur'ân ayetleri için farklı bir yorum önermiştir (Yâkût [el-Hamevî], *The Irshâd al-arîb ilâ ma'rifat al-adîb*, ed. D.S. Margoliouth, 7 cilt, Leiden: E.J. Brill, 1907-1927, VI, 436; İsrâ 17/79 bağlamında; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VI, 172; Mâide 5/62 bağlamında). Taberî, Ahmed b. Hanbel'i bir fakih olarak değerlendirmek istememiştir (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 310 yılı olayları; nşr. C. J. Thornberg, 13 cilt, yeniden basım, Beyrut: Dâru Sâdir, 1965-67, VIII, 134). Son olarak, Taberî *lafz* konusunda bid'atçı bir görüşe sahipti (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 295).

¹⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234. Taberî ve İbn Süreyc, İbn Kuteybe ve Ebû Ubeyd'in [Kâsım b. Sellâm] terkedilmesi, eş-Şâfiî ve Dâvud ez-Zâhirî'nin ise tercih edilmesi tavsiyesinde bulunmuşlardır (Zehebî, *Siyer*, XIII, 102, 301). [Bu tavsiye söz konusu şahısların fıkıh alanındaki kitapları bağlamında yapılmıştır-ç.-]. Elimizde mevcut olan en eski Şâfiî mezhebi tabakâtı kitabında Taberî'ye de yer verilmektedir (bkz. el-Abbâdî, *Tabakât*, s. 52).

¹⁰⁶ Sübkî, İbn Küllâb'ın Şâfiî mezhebine mensup olduğunu iddia etse de, onun fikhî faaliyetine ilişkin herhangi bir kanıt ortaya koymaz (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 299 vd.). Ebû'l-Abbas el-Kalânisi hakkında bugüne ulaşmış olan malzeme Daniel Gimaret tarafından bir araya getirilmiştir: "Cet autre théologien sunnite: Abu l-'Abbas al-Qalanisi", *Journal asiatique*, 277 (1989), s. 227-61. Gimaret, onun fikhî ilişkisini gösteren herhangi bir bilgi aktarmadığı gibi, onun tüm eserlerinin kelâma dâir olduğu konusunda İbn Tâhir el-Bâğdâdî'ye atıfta bulunur (*a.g.e.*, s. 234). el-Kalânisi'yi İbn Küllâb'ın bir müntesibi olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz konusunda Gimaret'in endişeleri vardır (*a.g.e.*, s. 234 vd.). Bu konuda ben de onunla aynı görüşteyim. Kesin ifadelerle bir "Küllâbî ekolü"nden söz etmek yerine -ki bu yanıtıcı olacaktır-, sınırları çok belirgin olmayan bir "ılımlı-akılcılar" gruplaşmasında söz etmemiz gerektiğini düşünüyorum.

¹⁰⁷ İbn Huzeyme (ö.311 veya 312/yak. 924), 309/921 yılında Küllâbiye mensubu oldukları gerekçesiyle bazı öğrencilerini reddetmiş ve Ahmed b. Hanbel'in bu grubu fevkalade şiddetli bir şekilde eleştirdiğini ileri sürmüştü: Bkz. Hâkim en-Neysâbü'rî, *Târîhu Neysâbü'rî*: Zehebî'den naklen, *Siyer*, XIV (nşr. Ekrem el-Büşeyyî, 1983), 379 vd.; krş. Joseph van Ess, "Ibn Kullab et la *mihna*", *Arabica*, 37 (1990), s. 187 vd. (Gilliot tarafından özetlenmiş).

hukukî meseleler (*el-fürû*) hakkında yazdığını naklederler.¹⁰⁸ Bunlardan birisi, el-Kerâbîsî'nin fıkıh usûlünün klasik meselelerinden birisi olan “bir haberin/rivayetin kesin bilgi ifade edip etmeyeceği” konusu hakkındaki yaklaşımını da aktarır.¹⁰⁹ el-Abbâdî, el-Muhâsibî'nin fıkıh usûlünün bir diğer klasik meselesi hakkındaki görüşünü bizlere ulaştırmıştır: Bir çağda yaşayan alimler, bir önceki çağın alimleri arasında ihtilafli olan bir konu hakkında ittifak edecek olurlarsa, bu ittifak [icmâ] bir hukuk kaynağı [delil] olarak kabul edilebilir mi?¹¹⁰ Dâvud ez-Zâhirî *kıyâsı* reddetmesiyle meşhurdur. Daha olumlu bir yaklaşımla, onun eserleri fıkıh usûlünün klasik sorunlarıyla ilgilendiğini gösterecek sayıdadır.¹¹¹ Son olarak, Müzenî'nin bazı *usûl* meseleleri hakkındaki kısa bir eseri bugüne ulaşmıştır.¹¹²

Şayet ılımlı-akılcılar büyük ölçüde Şâfiîlerden oluşuyorsa, şunu ifade etmek zorundayız ki, Ahmed b. Hanbel ve müntesiplerinin muhalefeti özellikle bu mezhebe yönelikti. Gerçekten de, yapılan son araştırmaların ortaya koyduğu kadarıyla, eş-Şâfiî'nin kendisi bir gelenekçi değil, benim “ılımlı-akılcı” diye adlandırdığım bir ortayolcu idi.¹¹³

Bundan dolayı, Ahmed b. Hanbel'den sonraki nesilden itibaren Hanbelîlerin eş-Şâfiî hakkındaki değerlendirmeleri olumsuz olmaya başlamıştır. Ahmed, hadis rivayetlerini değerlendirme konusunda eş-Şâfiî'ye yardım eden birisi olarak tasvir edilir.¹¹⁴ Nitekim Ahmed'in “[eş-Şâfiî'nin] bizden istifadesi, bizim kendisinden istifademizden daha fazla değildir” şeklindeki sözünden hareketle müntesipleri sanki, büyük ölçüde istifade edenin eş-Şâfiî olduğu kanaatine ulaşmışlardır.¹¹⁵ Ayrıca Ahmed'in öğrencilerine eş-Şâfiî'nin kitaplarından uzak durma tavsiyesinde bulunduğu da kaydedilir.¹¹⁶ Hatta Mâlikî kaynaklarında yer alan bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel eş-Şâfiî hakkında şunu söylemiştir: “O (muhaddis olarak) güvenilir bir kişi, hadis bilgisi olmayan bir *re'y* ve *kelâm* taraftarı [sâhibü *re'y* ve fıkıh] ve bir *müteşeyyi'*dir.”¹¹⁷

¹⁰⁸ Abbâdî, *Tabakât*, s. 24 vd.; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 102

¹⁰⁹ Abbâdî, *Tabakât*, s. 24. Krş. Bernard Weiss, *The Search for God's Law*, Salt Lake City: Univ. Of Utah Press, 1992, s. 294 vd. Weiss'in aksine Wael b. Hallaq, özel bir bilgiye sahip olmadığımız gerekçesiyle el-Kerâbîsî'nin her iki alandaki katkısını da sorgular: bkz. Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25 (1993), s. 602, dph. 23.

¹¹⁰ el-Abbâdî, [*Tabakât*], s. 27. Daha sonraki Şâfiîler arasındaki tartışmalar için bkz. Weiss, *God's Law*, s. 247 vd.

¹¹¹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 216 vd. Özellikle *Kitâbü'l-İcmâ'*, *Kitâbü'l-Haberî'l-vâhid*, *Kitâbü'l-Haberî'l-mûcib li'l-ilm*, *Kitâbü'l-Hucce*, *Kitâbü'l-Husûs ve'l-'umûm* ve *Kitâbü'l-Müfesser ve'l-mücmel*.

¹¹² *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy*: R. Brunschvig (yayınlayan ve çeviren), “Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani”, *Bulletin de l'études orientales*, 11 (1945-1946), s. 145-94. Ayrıca kendisine nispet edilen bir *Kitâbü'l-Kıyâs* bulunmaktadır (bkz. George Makdisi, “The Juridical Theology of Shâfi'i”, *Studia Islamica*, no. 59, 1984, s. 31).

¹¹³ Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, s. 587-605, özellikle 593 vd.

¹¹⁴ Abdullah b. Ahmed: Ebû Nu'aym'dan naklen, [*Hilye*], IX, 170; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 6.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlâl* (nşr. Vasiullah), I, 469 = (nşr. Talât Koçyigit ve İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1963), I, 158; Ebû Nu'aym, [*Hilye*], IX, 170.

¹¹⁶ İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], I, 38; Zehebî, *Siyer*, XIII, 550.

¹¹⁷ el-Kâdî İyâz, *Tertübü'l-medârik ve taberübü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. A. Bekir Mahmûd, 5 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1967-68?, I, 389, 390.

Çevirenin notu: Yazar, orijinal metindeki “kâne yeteşeyye'u” ifadesini “a Shiite: bir Şiîdir” şeklinde tercüme etmiş olmakla birlikte, biz bu ifadenin bu şekilde tercüme edilmesinin yanlış anlaşılabileceğini dikkate alarak “müteşeyyi” terimini tercih ettik. Nitekim *teşeyyu'* ile Râfizilik arasındaki farka yukarıda

Gelenekçilerin eş-Şâfi'î'ye yönelik övgüleri, ancak Ahmed b. Hanbel'den sonraki ikinci nesille birlikte başlar. Hallâl, Ahmed'in şu sözünü nakleder: "eş-Şâfi'î, benim yürekten sevdiğim kişilerden birisidir."¹¹⁸ eş-Şâfi'î için yazılan ilk müstakil *menâkıb* kitabının yazarı bir ılımlı-akılcı olan Dâvud ez-Zâhirî olmakla birlikte¹¹⁹, ikincisi bir gelenekçi olan, ricâl tenkitçisi İbn Ebî Hâtim er-Râzî'dir (ö.327/938)¹²⁰. Bu değişiklikle muhtemelen, eş-Şâfi'î'ye ait (olduğu söylenen) *er-Risâle*'nin yayılması da –son araştırmalarda 300/912-13 yılları civarında olduğu tespit edildi- bir ölçüde etkili olmuştur.¹²¹ eş-Şâfi'î'ye yönelik iâde-i itibar, ılımlı-akılcı çizgideki Şâfiilerin Hanbelilerce kabul edilebilir bir duruma gelmelerini sağlamamıştı. Yukarıda, et-Taberî'nin evinin kuşatma altına alınmasından söz etmiştik. Hanbeliler, 323/935 yılında da cahil insanları kışkırtarak câmilerinden çıkmakta olan Şâfiilere saldırmışlardı.¹²²

İlimli-akılcıların kendilerini ayrı bir grup olarak telakki etme anlayışına yeterince sahip olmamalarının işimizi zorlaştırdığını itiraf etmeliyiz. Bazıları vardı ki, aralarındaki ilişki oldukça zayıftı. Örneğin Ebû Sevr, el-Kerâbîsî'nin gerçekten eş-Şâfi'î'ye öğrencilik yapıp yapmadığını sorgulama konusunda Ahmed b. Hanbel'in yanında yer almıştı.¹²³ Joseph van Ess, el-Eş'arî'nin izinden giderek, onları *Ehl-i isbât* olarak adlandırmaktadır.¹²⁴ Ancak bu adlandırmanın iki dezavantajı vardır. Birincisi, onlar III./IX. yüzyılda kendileri hakkında böyle bir tanımlama yapmamışlar; ikincisi de, bu adlandırma daha sonraları tüm gelenekçileri –kelâm ile ilgilensin ilgilenmesin- ifade etmek için kullanılmıştır.¹²⁵ "Ehl-i sünnet kelâmcıları" [The *mutakallimîn* of *ahl al-sunna*], onların kabul etmiş olabileceği bir terimdir. Ancak uzun bir terim olmasının yanısıra, *Ehl-i sünnet* içinde Ahmed b. Hanbel ve diğer III./IX. yy. gelenekçilerininin şiddetle karşı çıktığı türden kelâmcılar bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Her ne kadar sınırları belirsiz olsa da, ılımlı-akılcılar çok önemli bir gruptu. İlimli-akılcılık, klasik hukuk ekollerinin [fıkıh mezhepleri] özü ve kaynağıdır.¹²⁶ Klasik Şâfiî

→ →

yazar da işaret etmişti.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel (yani el-Hallâl), *Akide*, s. 127.

¹¹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, 2. baskı, 2 cilt, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43, II, 1839.

¹²⁰ İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbüh*, nşr. Abdülganî Abdülhâlık, Halep: Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, 1954.

¹²¹ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 242. George Makdisi'ye göre *er-Risâle*, Sünnilik [orthodoxy] için *kelâm* ve akıl ile hiç ilişkisi olmayan bir ölçü belirleme noktasında tamamıyla gelenekçi bir tavra sahiptir: bkz. Makdisi, "The Juridical Theology of Şâfi'î", s. 5-47, özellikle 43-47. Şâfiî literatüründe Ahmed b. Hanbel'in eş-Şâfi'î'yi çok fazla takdir ettiğini gösteren ayrı bir rivayet geleneği mevcuttur. Bu konuda örneğin bkz. Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, nşr. Ahmed Sakr, 2 cilt, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ liş-şuûni'l-İslâmiyye, 1969.

¹²² İbnü'l-Esîr, [*Kâmil*], 323 yılı olayları, VIII, 308. Şüphesiz et-Taberî ve Şâfiîler hakkındaki suçlamalara daha başkaları (sırasıyla İbn Ebî Dâvud ve el-Berbehârî) öncülük ederken, el-Hallâl esas itibarıyla bir fakih olarak faaliyet gösteriyor ve aynen İbn Süreyc'in aynı dönemde geliştirdiği Şâfiî mezhebi gibi bir Hanbelî mezhebi geliştiriyordu. IV./X. yüzyılın fakihleri, zâhidleri ve hareket adamları arasında Hanbelîlerin de ayrı bir grup olarak sayılması konusunda bkz. İbn Ebî Ya'lâ, [*Tabakât*], II, 43.

¹²³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 361.

¹²⁴ Joseph van Ess, "İbn Kullab und die Mihna", *Oriens*, 18-19 (1965-66), s. 126-31 = "İbn Kullab et la mihna", s. 219-25.

¹²⁵ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, Şam: Matbaatü't-tevfik, 1347, s. 163.

¹²⁶ "Klasik ekoller" diye adlandırdığımız şey, George Makdisi'nin "Lonca ekoller [the guild schools]" adını verdiği şeyin tamamen aynısıdır. Bkz. [Makdisi], *Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam*, *Islamic Studies* (Islamabad), 32 (1993), s. 371-96, özellikle 389-92. Yani bunlar, V./XI. yüzyıldan

mezhebinin gerçek kurucusu İbn Süreyc, büyük ihtimalle bu gruba dahildi.¹²⁷ Hadislerin yanısıra Ahmed b. Hanbel'in fıkhi görüşlerini de bir fıkıh kaynağı olarak kabul ettiği ve daha önce gördüğümüz gibi eş-Şâfiî'ye yönelik övgüleri dikkate alındığında, klasik Hanbelî mezhebinin gerçek kurucusu Ebû Bekir el-Hallâl da bu anlayışa yakındı.¹²⁸ Bağdat Mâlikî Ekolü'nün ortaya çıkmasına öncülük eden, başta Kâdi İsmail olmak üzere "Ahmed b. Muazzel'in öğrencileri" de bu grupla irtibatlıydılar.* Bu dönemde mevcut diğer üç fıkıh mezhebi de (Ebû Sevr, Dâvud ez-Zâhirî ve et-Taberî'ye nispet edilen) yine ılımlı-akılcı eğilimlere sahiptiler. Bu mezhepler, görünüşte gelenekçilerin yaptığı gibi Kur'ân ve hadise öncelik vermekle birlikte, kıyas gibi aklî metotların büyük ölçüde rol oynamasına da izin verdiler.

İlimli-akılcılık aynı zamanda klasik Tasavvuf'un da özü ve kaynağıydı. Nitekim klasik Tasavvuf'un gerçek kurucusu olan Cüneyd [el-Bağdâdî], Ebû Sevr ve el-Muhâsibî'nin öğrencisi olduğu gibi, İbn Küllâb ile de görüşmüş olmalıdır.¹²⁹ Ebû Ali er-Rûzebârî (ö.322/933-34) Şâfiî mezhebine, Ruveym (ö.303/915-16) ve İbnü'l-A'râbî Zâhirî mezhebine, eş-Şiblî (ö.334/946) de Mâlikî mezhebine müntesiptiler.¹³⁰ Meşhur erken dönem Bağdatlı sûfilere hiç birisi, ne daha gelenekçi Hanbelî mezhebine, ne de daha akılcı Hanefî mezhebine müntesipti. (Cüneyd'den önceki nesilde, en azından belli zamanlarda Ahmed b. Hanbel'in meclisinde bulunmuş istisnalar mevcuttur).¹³¹

→ →

itibaren varlıkları hakkında bilgi sahibi olduğumuz, hukuku/fıkıhı şekillendirme konusunda bilinen yöntem ve ilkelere sahip olan mezheplerdir.

¹²⁷ İbn Süreyc'in önemi hk. bkz. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 595 vd. Kelâmî eğilimi hakkındaki bir tartışma için bkz. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, ç. Herbert Mason, Bollingen serisi: 98, 4 cilt, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982, I, 374-76. İbn Süreyc'in hiç bir kelâm eseri bugüne ulaşmamıştır. Ancak kaynaklarda isimleri zikredilen bir düzine kitaptan (toplam 400'ün üzerinde kitap yazdığı rivayet edilir: Şîrâzî, *Tabakât*, s. 109), yalnızca bir tanesi fıkıh usûlünün bir meselesiyle ilgili gibi görünmektedir: İbn Tâhir el-Bağdâdî tarafından zikredilen *Nakdû Kitâbî'l-Cârûf ale'l-kâilîn bi tekâfüü'l-edille* (bkz. el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fîrak*, nşr. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, ts., s. 363). Gerek fıkıh usûlü hakkında yazdıkları, gerekse Ziyâü'l-Hatîb (*Gâyetü'l-merâm*: Sübkî'den naklen, *Tabakât*, III, 22) tarafından öne sürülen *kelâm* alanındaki önemli konumu da kesinlikle onun bir Ehl-i hadis/gelenekçi olmadığını teyid etmektedir. İbnü'l-Murtazâ, onun Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'a öğrencilik yapmış bir Mu'tezilî olduğunu iddia eder (İbnü'l-Murtazâ, *Klassen*, s. 129). Ne yazık ki Süleymaniye kütüphanesinde yer alan ve İbn Süreyc'e nispet edilen kelâm kitabı (bkz. *GaS*, I, 495, #1), bir sonraki yüzyıla ait olmalıdır.

¹²⁸ Zehebî, Hallâl'in Ahmed b. Hanbel'in sözlerini bir araya getirip savunduğu yaklaşık 300/912-13 yılından önce bağımsız bir Hanbelî mezhebi (*mezheb müstakil*) mevcut olmadığını belirtir (*Siyer*, XIV, 298).

* Çevirenin notu: Ahmed b. el-Muazzel ve Kâdi İsmail ile onların öncülük ettikleri Bağdat/İrak Mâlikî Ekolü hakkında bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2004.

¹²⁹ Cüneyd ve Ebû Sevr için bkz. İbn 'Atâ: İbnü'l-Cevzî'den naklen, *Nakdû'l-ilm ve'l-ulemâ*, yy: İdâratü't-tıbbâ'a el-Müniriyye, 1966, s. 167 = a.mlf., *Telbisü İblîs*, nşr. Hayreddin Ali, Beyrut: Dâru'l-va'yi'l-Arabî, 1970?, s. 193. Cüneyd ve İbn Küllâb hk. bkz. Van Ess, "Ibn Kullab und die Mihna", s. 101 = "Ibn Kullab et la mihna", s. 186 vd.

¹³⁰ Ruveym hk. bkz. es-Sülemî, *Kitâbü Tabakâti's-Sâfiyye*, ed. Johannes Pedersen, Leiden: E.J. Brill, 1960, s. 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 430. İbnü'l-A'râbî hk. bkz. es-Sülemî (muhtemelen *Târîhu's-sâfiyye*): İbn Hacer'den naklen, *Lisânü'l-Mizân*, I, 309. eş-Şiblî hk. bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV (h. 331-350), 117 vd.

¹³¹ Özellikle Muhammed b. Ebi'l-Verd (ö.263/877?) –hk. bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 317 vd.- ve Ebû Hamza (ö.269/882-83?) –hk. bkz. *a.g.e.*, I, 268-. el-Mukaddesî'ye göre, Basra'da Sâlimiye mensuplarından fıkıh öğrenenler Mâlikî oldukları halde, İbn Sâlim'in (ö.350'ler/960'lar?) Ebû Hanîfe'nin fikhını öğrendiği söyleniyordu (el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, ed. M.J. De Goeje, Bibliotheca geographorum Arabicorum 3, ikinci baskı, Leiden: E.J. Brill, 1906, s. 126). Ancak bu ekol Bağdat Sûfilğine muhalif bir hareketti.

→ →

Klasik Tasavvuf, gelenekçileri teskin etmek için tasarlanmış uzlaşmacı bir mistisizm anlayışydı. Cüneyd, 264/877-78 yılında cereyan eden ve yetmiş kadar sûfinin tutuklandığı Gulâm Halîl Soruşturması'nın bir daha tekrarlanmasını istemiyordu.¹³² Muhtemelen Sûfîlerin uzlaşmacı bir teoloji/kelâm ve hukuk/fıkıh anlayışını tercih etmeleri oldukça tabii idi.¹³³

Dahası, ılımlı-akılcı grup İbn Mücâhid (ö.324/936) sayesinde muhtemelen Kur'ân kıraatı konusunda ortaya çıkan klasik yapının da özünü ve kaynağını teşkil ediyordu.¹³⁴ Bu konuda yapılacak yeni araştırmalar kesinlikle dilbilgisi ve edebiyat (*edeb*) alanındaki ilişkileri de ortaya koyacaktır. Sûfî er-Rûzebârî, Tasavvuf alanındaki hocası (*üstâd*) Cüneyd, fıkıh alanındaki hocası İbn Süreyc, edebiyat alanındaki hocası Sa'leb ve hadis alanındaki hocası İbrahim el-Harbî ile iftihar etmektedir.¹³⁵ er-Rûzebârî'nin aynı zamanda İbn Mücâhid'den kıraat öğrendiği de rivayet edilir.¹³⁶

SONUÇ

Ahmed b. Hanbel'in bid'atçilere karşı yürüttüğü, akıllardan hiç çıkmayan tartışma ve mücadeleler hakkında yaptığımız bu inceleme, III./IX. yüzyıldaki teoloji/kelâm siyasetine ilişkin yaygın bakış açısında bazı düzeltmeler yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Birincisi, gelenekçilerin mücadelesinin öncelikli hedefi *Mu'tezile* değildi. Şayet önde gelen muhalifler onlar olsaydı, Ahmed b. Hanbel, onun çağdaşları ve müntesiplerinin *Mu'tezile* aleyhindeki ifadeleri çok daha fazla olmalıydı. Şüphesiz Ahmed ve diğer gelenekçiler *Mu'tezile* ile görüş ayrılığı içindeydiler ve onlar hakkında ağır bir dil kullanacaklardı. Ancak asıl muhalifleri olarak kabul ettikleri başkalarıydı. III./IX. yüzyılda kelâm konusunda yaşanan büyük mücadelenin tarafları gelenekçiler ile akılcılardı; *Mu'tezile* (Ahmed'in döneminde muhtemelen *Mu'tezile*'nin öncüleri) ise yalnızca akılcılar arasında yer alan bir gruptu. *Mu'tezile*'nin akılcılar arasındaki ana grup haline gelmesi ise, ancak yüzyılın sonlarına yaklaşıldığında gerçekleşecektir.

İkinci olarak, *hadîs* ve *re'y* arasındaki mücadele oldukça şiddetliydi (en azından Bağdat'ta) ve fikhî meseleler hakkındaki ihtilafların ötesine geçmişti. Me'mûn ve daha sonraki halifelerin yürüttüğü Mihne bu mücadelenin bir parçasıydı. Söz konusu halifeler bu dönemde *Mu'tezile*'ye değil, hânedanlarının yargı alanındaki geleneksel

→ →

Hanbelî lider el-Berbehârî, Sehl et-Tüsterî'nin bir öğrencisi olması yönüyle bu hareketle ilişki içindeydi (bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 18).

¹³² Gulâmu Halîl Soruşturması hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Series in Islam, Albany: State Univ. of New York Press, 1985, s. 97-101. Gelenekçilikle irtibatlı söz konusu olduğunda, İbnü'l-A'râbî bu hareketin Basra'daki gelenekçiler arasında başladığını açıkça ortaya koyar (*Tabakâtü'n-nüssâk*: Zehebî'den naklen, *Siyer*, XIII, 284). İbn Ebî Ya'lâ, Gulâmu Halîl'e bir Hanbelî olarak yer vermez, ancak Gulâmu Halîl'e nispet edilen Kitâbü's-Sünne, daha sonra yaşamış olan el-Berbehârî'nin eserine çok yakındır. Bkz. Louis Massignon –ed.–, *Recueil de textes inédits*, Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane: 1, Paris: Paul Geuthner, 1929, s. 213 vd.; krş. el-Berbehârî, *Şerhu "Kitâbi's-Sünne"*: İbn Ebî Ya'lâ'dan naklen, *Tabakât*, II, 18-43, özellikle 19, 26, 34.

¹³³ Bir sonraki yüzyılda Tasavvuf ve Eş'arilik arasındaki ilişkiler için bkz. Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens*, Munich: C. H. Beck, 1988; krş. Claude Gilliot, "Quand la théologie s'allie à l'histoire", *Arabica*, 39 (1992), s. 241-60.

¹³⁴ Bkz. J. Robson, "İbn Mudjahid", *El²*, III, 880 (dipnotlarına Sübkî [*Tabakât*, III, 57 vd.] de ilave edilmeli).

¹³⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 369. Krş. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 331 (İbn Süreyc yer almaz).

¹³⁶ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (tamamlayan: en-Nevevî), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Hamidiye Ktp. (İstanbul), [nr.] 537, [vr.] 74a.

müttefikleri olan Hanefilere ait bir doktrini yerleştirmeye çalışmışlardı. Hanefiler arasında, örneğin Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen daha gelenekçi bir grubun ortaya çıkmasıyla birlikte tablo karmaşık hale gelmeye başladı. Bununla birlikte, III./IX. yüzyıl sonlarına kadar Hanefiler esas itibariyle büyük mücadelenin akılcı tarafına yerleştirilirler.

Üçüncü olarak, Ahmed b. Hanbel'in en şiddetli eleştirileri Mu'tezile'ye ya da akılcı Hanefiler'e değil, ortada yer alan ılımlı-akılcı bir gruba yönelikti. Gelenekçi oldukları iddiasındaki bu grup, gelenekçileri sinsice akılcıların araçlarını kullanmaya ikna etme tehdidi taşıyordu. Onlar kelâm alanında gelenekçi doktrini savunmak amacıyla karmaşık ve anlaşılması güç delillere başvurdular. Onların fıkhı, şeklen naslara, yani *Kurân* ve *hadîse* dayanmakla birlikte, büyük ölçüde kıyası ve akılcılarca geliştirilen diğer metotları da kullanıyorlardı. Ahmed b. Hanbel'in önde gelen muhaliflerince benimsenen ılımlı-akılcı nitelikteki kelâmî görüş ve tavırlar, III./IX. yüzyılda *Eş'arîler* tarafından benimsendi ve iletibet savunulup geliştirildi. Fıkıh alanında ise, hemen hemen tüm müslümanlar ılımlı-akılcı çizgiye geldiler.

YETERİNCE TANINMAYAN BİR İMAM: MÂTÜRÎDÎ*

Şükri ÖZEN**

Çağdaş çalışmalarda, Mâtürîdî'nin bibliyografik kaynaklarda zikredilmediği yaygın bir kanaat olarak paylaşılmaktadır. Bu tespit yayınlanmış ve çok mütedavil eserler itibarıyla doğru bir tespit gibi gözükmektedir. Buradan hareketle, İslâm dünyasında ilmî faaliyetlerde bulunan kişilerin mezhebî, millî vs. kimliklerine bakılmaksızın biyografilerine yer verilen eserlerde ondan neredeyse hiç bahsedilmemesi, bilhassa Arapların yoğunluklu olduğu bölgelerde ve İslâm dünyasının batısında Mâtürîdî'nin tanınmaması veya ihmal edilmesi meselesi çağdaş bazı araştırmalarda spekülasyon konusu yapılmıştır. Biz burada Mâtürîdî'nin kendi memleketinde bile iki asra yakın ihmal edilmiş olduğunu hatırlatarak bu tartışmaların yeterli ilmî verilerden yoksun olduklarının altını çizmekle yetineceğiz.

Tespitlerimize göre Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerine ve onun hayatıyla ilgili bir kısım anekdotlara yer veren en eski kaynak, Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî'nin bir öğrencisine ait olup bu eser Semerkant Sünnî kelâm ekolüne mensup Ebû Seleme'nin *Cümelü usûli'd-dîn*¹ adlı eserine yazılan bir şerhtir. Müellifi tam tespit edilememekle birlikte yazar bir yerde biyografisinden söz ettiği babasının adını İbn (Ebû?) Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk şeklinde vermektedir.² Eserin müellifi İbn Yahyâ gerek kendi hocası Rüstüfeğnî'den ve gerekse Mâtürîdî ve Hakîm-i Semerkandî'den bir çok konuda görüş nakleder ve kitabının sonlarında Semerkant Sünnî kelâm ekolüne mensup şahıslar hakkında kısa bilgiler verir. Bu eserde Mâtürîdî "Zamanında ilimde, anlayışta, mezhepleri bilmede ve takva hassasiyetinde yegane idi" diye tavsif edilmektedir.³

Hanefî olmayan tarihî kaynaklarda ise Mâtürîdî'nin adı tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Şâfiî alimlerden Ebû Asım Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Abbâdî'nin (ö.458/1066) Ramazan 435'te (Nisan 1044) tamamladığı *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi'sh-Şâfi'iyye* adlı eserinde geçmektedir. Abbâdî, eserinin girişinde Ebû Hanîfe'den

* Bu yazı, müellifin izni alınarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası (İstanbul 2001) adlı basılmamış doçentlik takdim çalışmasından küçük tasarruflarla alınmıştır.

** Doç.Dr., İslam Araştırmaları Merkezi. sukru.ozen@isam.org.tr

¹ Bu eser, Ahmet Saim Kılavuz tarafından "Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi" adıyla Türkçe tercümesi ile birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1989).

² İbn Yahyâ, Şerhu Cümelü usûli'd-dîn, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 161b.

³ İbn Yahyâ, a.g.e, vr. 161b.

başlamak suretiyle Hanefî fukahasını sıralarken Tahâvî, Kerhî ve Cûzcânî gibi önde gelen Hanefî fakihlerini kaydettikten sonra “Ebû Mansûr es-Semerkindî” adını zikreder.⁴ Burada nisbesinin Mâtürîdî olarak değil de Semerkandî olarak zikredilmesi, farklı bir şahıs olarak görülmesine sebep teşkil etmez. Zira nisbet edildiği Mâtürîdî, Semerkand’ın bir köyü yahut mahallesidir. Kuşkusuz onun tarihî kaynaklarda Semerkandî nisbesiyle anılması bir yana, ilmî faaliyetlerini Semerkant merkezinde yürütmüş olması ve bu sebeple “reîsü meşâyihî Semerkand” olarak ün yapması ve ayrıca Hicrî IV. yüzyılda ondan başka Ebû Mansûr künyeli Semerkantlı meşhur Hanefî bir fakihin bulunmayışı, Abbâdî’nin zikrettiği şahsın Mâtürîdî olduğunun birer delilidir. *el-Ensâb* sahibi Sem’ânî de Mâtürîdî’yi, torunlarından Ebû’l-Hasan Ali b. Hasan el-Mâtürîdî’nin biyografisinde anar.⁵

Mâtürîdî’nin kitapları, görüşleri, öğrencileri ve çağdaşları hakkında bize ışık tutan bilinen en eski kaynak Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tebsiratü’l-edille* adlı eseridir. Daha sonraki eserler ise Mâtürîdî’den özetle bahsetmekte ve bilinenlere yeni sayılabilecek fazla bir şey katmamaktadır. Çağdaş araştırmalarda da bu bilgiler aynen tekrarlanmaktadır.

2. MÂTÜRÎDÎ’NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ

Bir çok ilimde söz sahibi olan İmâm Mâtürîdî hakkında âlimlerin sitayişkâr ifadeleri zamanla artarak devam etmiştir. Sık sık şeyh, imâm, eş-şeyhu’l-imâm, imâmü’l-hüdâ⁶, alemü’l-hüdâ⁷ gibi unvan ve lakaplarla anılmıştır. Şimdi onun hakkında söylene bazı değerlendirmeleri sıralayalım:

Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1099) onun ismini “Şeyh imâm zâhid Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkindî” diye kaydeder ve onu Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat reislerinden kerametler sahibi biri olarak niteler.⁸

Ebû’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), Mâtürîdî’nin dini ihya yolunda çaba sarf ettiğini, hakkı desteklemek uğrunda çalıştığını ve dinin hakikatlerini araştırmak ve bu hakikatler içine yerleştirilen ince manaları ve gizli derin (yerli yerinde) hikmetleri ortaya çıkarmak düşüncesiyle meşgul olduğunu belirtir.⁹ Yine Nesefî, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin eserlerini inceleyen kimselerin, onun Allah’ın özel kerâmetlerine ve mevhibelerine mazhar olduğunu ve tek başına sahip olduğu çeşitli dinî ve felsefî ilimlere önde gelen büyük ilim adamlarından çoğunun genellikle sahip olmadığını anlayacaklarını söyler ve sözlerini "Bu sebeple hocası Şeyh Ebû Nasr el-İyâzî, toplantılarda Şeyh Ebû Mansûr hazır bulunmadıkça konuşmazdı; onu uzaktan

⁴ Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed, Kitâbü Tabakâti’l-fukahâi’s-Şâfi’iyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1964, s. 3.

⁵ Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, el-Ensâb (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), Haydarâbâd 1981, XII, 3.

⁶ Alâeddin es-Semerkindî, Şerhu’t-Te’vilât, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 3b; Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes’ûd, Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’, Beyrut 1982, I, 37, 217, 234, II, 3, 35, 72, 119; Âlim b. el-Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî el-Hindî, el-Fetâva’t-Tâtârâniyye (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, V, 523; Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, Keşfü’l-esrâr alâ usûli’l-Pezdevî, İstanbul 1308, II, 528.

⁷ Alâeddin es-Semerkindî, Şerhu’t-Te’vilât, vr. 1b.

⁸ Pezdevî, Ebû’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, Usûlud-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 2.

⁹ Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, Tebsiratu’l-edille (nşr. Claude Selâme), Dimaşk 1990-93, II, 831-832.

görünce hayran hayran bakar ve 'Rabbin dilediğini yaratıp seçer' derdi" diyerek tamamlar.¹⁰ Neseî ayrıca Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen insanlardan biri olduğunu kaydeder.¹¹

Serahsî (ö.483/1090) onu, "Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî";¹² Ebû'l-Muîn en-Neseî, Necmüddin Ömer en-Neseî (ö.537/1142), Alâeddin es-Semerkandî (ö.539/1144), Sem'ânî (ö.562/1167), Hâfızuddîn en-Neseî (ö.710/1310) gibi müellifler "eş-şeyhu'l-imâm" diye anarlar.¹³

Necmüddin en-Neseî, "İki kesimin önderi" (kıdvetü'l-ferîkayn, zâhir ve bâtin alimlerinin önderi);¹⁴ Saffâr (ö.534/1139), "Ehlü's-sünne ve'l-cemâat imamlarından İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî";¹⁵ Hâfızuddîn en-Neseî, Mâtürîdî'yi bir yerde "Semerkant meşâyihinin reisi eş-şeyhü'l-imâm", diğer bir yerde ise "eş-şeyhü'l-imâm alemül-hüdâ" diye zikreder.¹⁶ Alâeddin es-Semerkandî, "Ehl-i Sünnet'in reisi";¹⁷ Mergînânî (ö.593/1197): "İmâm Ebû Mansûr";¹⁸ Alâeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî (ö.546/1151), "Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî"¹⁹ ve "İmâm Ebû Mansûr" şeklinde kaydeder.²⁰

Bunların dışında; Kureşî (ö.775/1373), "Şeyhü'l-İslâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî";²¹ Kefevî (ö.990/1582), "İmâmü'l-Hüdâ, Sünnet ve hidâyet ehlinin önderi, sünnet ve cemâatin bayraktarı, fitne ve bid'at sapıklıklarının kökünü kazıyan, şeyh, imâm, kelâmcıların imâmı, müslümanların akâidini tashih eden"²² diyerek zikrederler.

Seyyid Murtazâ ez-Zebîdî ise (ö.1205/1790), tarikat şeyhlerinin ileri gelenlerinden birinin Mâtürîdî hakkında "kendi zamanında bu ümmetin Mehdi'si idi" dediğini kaydeder.²³

¹⁰ Neseî, Tebsîratü'l-edille, I, 359.

¹¹ Neseî, Tebsîratü'l-edille, I, 162.

¹² Şemsüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl, el-Mebsût, Beyrut 1989, X, 191, XX, 139.

¹³ Neseî, Tebsîratü'l-edille, I, 26, 27, 98, 146, 162, 197, 202, 240, 258, 202, 240, 258, 420, II, 545, 553, 739, 799; Necmüddin Ömer en-Neseî, el-Kand fi zikri ulemai Semerkand (nşr. Nazr Muhammed Fârîyâbî), Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1991, s. 311; Alâeddin es-Semerkandî, Şerhu't-Tevilât, vr. 1b; Sem'ânî, el-Ensâb, XII, 3; Hâfızuddîn en-Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Şerhu Hâfıziddîn en-Neseî li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb (tah. Salim Ögüt), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988, s. 385, 685, 844.

¹⁴ Necmeddin en-Neseî, el-Kand, s. 143.

¹⁵ Saffâr, İbrahim b. İshâk, Telhîsü'l-edille, Atıf Efendi, nr. 1220, vr. 22b; ayrıca bk. ae., 35b, 157b.

¹⁶ Hâfızuddîn en-Neseî, Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb, s. 393, 80.

¹⁷ Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Katar 1984, s. 3.

¹⁸ Mergînânî, Burhâneddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts., III, 115, 144.

¹⁹ Buhârî, Alâeddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, Mehâsinü'l-İslâm ve şerâi'u'l-İslâm, Beyrut 1985, s. 17, 87.

²⁰ Buhârî, Mehâsinü'l-İslâm, s. 96.

²¹ Kureşî, İbn Ebû'l-Vefâ Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1993, II, 553.

²² Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr fi fukahâi mezhebi'n-Nu'mânîl-muhtâr, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 105a.

²³ Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî, İthâfî's-sâdeti'l-müttekîn bi-şerhi İhyâi

A. KELÂMÇILIĞI: MUHALİF DİN VE MEZHEPLERLE MÜCADELESİ

İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde Mu'tezile, Karâmita ve Seneviyye gibi dinî gruplara karşı bir mücadele verildiği görülmektedir. Tarih kaynaklarında da Semerkant'ın bu tür dinî grupların merkezlerinden biri haline geldiğini gösterir kayıtlar yer almaktadır. Barthold'un yaptığı bir alıntıya göre o zamanlar Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmîlerin ders okuttukları onyedî medrese vardı. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kelâm ilmini ve Şeyh Ebû'l-Kâsım Hakîm-i Semerkandî hikmet ilmini Gaziler Ribât'ında okuttular. Şiîler bu ikisiyle ilmî tartışmalarda bulundular ve galip geldiler. Daha sonraları Şeyh Ebû Mansûr Şiîleri yenip Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat mezhebini güçlendirdi.²⁴ Mâtürîdî'nin yaşadığı hicrî IV. yüzyılda Mâniheizm'in (Seneviyye) riyaset merkezi Semerkant'ta idi ve resmî toplantılarını orada yapmaktaydılar.²⁵ Yine bu dönemde Karâmita güçlenmiş, ancak 333 (944) yılında Ebû Osman Saîd b. İbrahim en-Nesefî (ö.341/952) tarafından dağıtılmışlardır.²⁶

Mâtürîdî bir yanda muhalif din ve mezheplere cevap yetiştirmeye çalışırken diğerk yanda kelâm tartışmalarına cephe açan gelenekçi Müslümanlara, bu yapılan faaliyetlerin meşru olduğunu ispata çalıştı. Hz. İbrahim'in Nemrut'la yaptığı tartışmayı (el-Bakara 2/258) kelâm ilmi ile uğraşmanın ve bu yolda tartışmalarda bulunmanın mübahlığına delil olarak kullandı ve buna karşı çıkanlara şöyle cevap verdi: Çünkü biz bütün gayri müslimleri Allah'ın birliğini ikrara ve O'nun bir olduğunu bilmeye çağırarak emrolunduk. Aynı şekilde bütün peygamberler de inananları Allah'dan başka tanrı olmadığına ve O'nun ortağı bulunmadığına inanmaya çağırarak emrolunup teşvik edildiler. Şimdi biz inananları buna çağırduğumuzda bizden bu konuda delil talep etmeleri, öyle olduğunu beyan ve tavsif etmemizi, onları buna inandırmamızı istemeleri kaçınılmazdır. Bu ise ancak tartışma ve karşılıklı delil getirmekle mümkündür. Bu sebeple bu konuda konuşmak ve tartışmakta bir sakınca bulunmadığını söyledik. Bu aynı zamanda tevhîd konusunda tartışmaya girmenin mübahlığının ve akıl yürütme konusunda araştırma yapmaya izin verildiğinin de bir delilidir.²⁷

Mâtürîdî'nin kaydettiği bir rivayete göre İmâm Ebû Yusuf, ruh hakkında soru sorulmasını yasaklayan âyetin (el-İsrâ 17/85) zâhiri ile istidlâl ederek kelâm ilmine dalmayı yasaklamıştır. Zira ahkâm konusunda sorulan bütün sorulara yeterli cevap verildiği halde burada; "De ki: Ruh Rabbi'min emrindedir" şeklinde cevap verilmiş olması kelâmın yasaklığının bir delilidir. Mu'tezile alimlerinden Ca'fer b. Harb (ö.236/850), Ebû Yusuf'a Allah; "Onlarla en güzel biçimde mücadele et" (en-Nahl 16/125), "Onlar hakkında açık biçimde tartış" (el-Kehf 18/22) gibi âyetlerle kelâmı emretmişken, nasıl kelâmı nehyetmiş olabilir? eleştirisini yöneltmiştir. Buna mukabil İmâm Mâtürîdî, Ebû Yusuf'un sözlerine bir başka yorum getirerek aslında onun kelâm ilmine karşı olmadığını izaha çalışır: "Ancak Ebû Yusuf, idrak edilemeyen ve içine dalındığında şaşkınlık ve sapıklıktan başka ek bir şey getirmeyen kelâma dalmayı yasaklamıştır. Tıpkı Hz. Peygamber'in: 'Yaratılan hakkında tefekkür ediniz, Yaratan

→ →

ulûmi'd-dîn, Dâru'l-Fikr, ts., II, 5.

²⁴ Barthold, W., Turkestan v epoxu mongolskogo naşestviya, Petersburg 1898, s. 50 (I. Kısım Metinler). Mâtürîdî'nin künyesi kitapta harf-i tarifli olarak Ebû'l-Mansûr şeklinde geçmektedir.

²⁵ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, el-Fihrist (nşr. Rızâ -Teceddüd), Tahran ts., s. 402.

²⁶ Nesefî, el-Kand, s. 88, 305-306.

²⁷ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Hacı Selim Ağa, nr. 40, vr. 63a.

hakkında tefekkür etmeyiniz' hadisinde buyurduğu gibi. Çünkü O, idrak olunamaz; idrak olunamayan hakkında tefekkür ise ancak körlük, şaşkınlık ve yolunu kaybetmekten başka bir şey getirmez. İdrak olunabilen ve akılla kavranabilen şeylere dalmayı yasaklamış olamaz. Bir çok âyette zikrettiğimiz gibi kural olarak din hakkında konuşmak ve kelâm ilmine dalmak mubâhtır."²⁸

İmâm Mâtürîdî, bu kelâm müdafaası ile tıpkı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-Hasale'l-bahs (Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelem)* adlı eserinde yaptığı kelâm müdafaasının bir benzerini yapmış olmaktadır. Bu da konu hakkında Sünnî camiada o dönemde umumî bir sıkıntı yaşandığının bir göstergesidir.

B. MÂTÜRÎDÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ

Günümüz araştırmalarında ve hatta eski biyografik kaynaklarda İmâm Mâtürîdî'nin tasavvufî yönüne genellikle dikkat çekilmemektedir. Oysa Mâtürîdî'nin bu yönü hakkında kaynaklarda doyurucu bilgi bulunmasa bile yine de bazı kayıtlar yer almaktadır. Bu cümleden olmak üzere Mâtürîdî hakkında tıpkı bir tasavvuf büyüğü gibi menkibeler ve rüyalar aktarılmaktadır. Bu menkibe ve rüyalar, onun takipçileri tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından oldukça önemli malzeme teşkil ettiği için bunları kaydetmeyi gerekli görüyoruz.

Mâtürîdî'nin ünlü öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî'den şöyle bir rivayet aktarılır: "Sâlihlerden biri Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'yi rüyasında gördü; önünde bir gül tabağı ve bir de şeker kamışı (fânîd, pânîd) tabağı vardı. Gül tabağını Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e, şeker kamışı tabağını da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye verdi. Her ikisi de onun öğrencilerindendi. Ebû Mansûr'a hakikat ilmi (ilmü'l-hakîka), Ebü'l-Kâsım el-Hakîm'e ise hikmet ihsan olundu."²⁹

Kâdı Zahîruddin Muhammed el-Buhârî'nin *Fetâvâ* adlı eserinde zikredildiğine göre İmâm Rüstüfeğnî şöyle anlatıyor: "İmâmü'l-Hüdâ Ebû Mansûr'u rüyada gördüm, 'Ey Ebü'l-Hasan! Yüce Allah'ın hiç namaz kılmayan bir kadını bağışladığını görmedin mi?' diye sordu. Ben de 'Ne sebeple?' diye sordum, 'Ezanı dinleyip müezzine icabet etmesiyle' cevabını verdi."³⁰

Bir menkibeye göre Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kelâm ilmini ve Şeyh Ebü'l-Kâsım Hakîm-i Semerkandî hikmet ilmini Gaziler Ribât'ında okuttular. Şiîler bu ikisiyle mezhepleri konusunda ilmî tartışmalarda bulundular. Bu bozuk mezhepliler galip geldiler. O zamanlar Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmîlerin ders okuttukları onyedî medrese vardı. Şeyh Ebû Mansûr o ribatta Hz. Hızır'ı gördü ve ondan yardım istedi. Allah da Hızır'ın duası sebebiyle ona hikmet ilmini verdi ve o bozuk mezhepliler yenilip Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebi güçlendi.³¹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâtürîdî'nin kerâmetler sahibi olduğunu belirttiikten sonra babasının kendisine dedesi Abdülkerîm b. Mûsâ'dan duyduğu Mâtürîdî'ye ait kerâmetleri anlattığını kaydeder.³²

Mâtürîdî'nin düşünceleri kendisinden sonraki dönemlerde de mutasavvıfların

²⁸ Mâtürîdî, a.g.e., vr. 429b. Ayrıca bk. a.e., 411b.

²⁹ Neseffî, el-Kand, s. 293; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 115. İlginçtir ki Neseffî'nin bu eserinin adında geçen "kand" kelimesi de şeker kamışı anlamına gelmektedir. Muhtemelen bu isim bu rüyaya telmih olarak konulmuştur.

³⁰ Kefevî, Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr, vr. 105b.

³¹ Barthold, Turkestan, s. 50 (I. Kısım Metinler).

³² Pezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 3.

akîde ve görüşleri üzerinde etkili olmuştur. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* müellifi Kelâbâzî'nin, sufilerin akîdesi hakkında yazdığı şeylerin Mâtürîdî'nin kelâmî anlayışlarıyla örtüşmesi bunun önemli bir kanıtıdır.³³

Mâtürîdî'nin tasavvufî yönünü ortaya koyan bir açıklamasını tefsirinden aynen tercüme ederek konuyu noktalıyoruz:

"Takvâya yardımcı olan sebepler üçtür: Birincisi; Kişinin her zaman Allah'ın azamet ve celâlini, kendisi üzerindeki kudretini hatırlayıp heybet ve celâl karşısında O'na muhalefetten sakınmasıdır. İkincisi; Allah'ın kendisine yaptığı iyiliklerin ve verdiği nimetlerin, kendisinin içinde bulunduğu ve istifade ettiği ihsanların büyüklüğünü hatırlayıp O'ndan haya ederek sakınmasıdır. Üçüncüsü; Nefsine, Allah'ın kendisine karşı gelenlere vaat ettiği cezayı ve hazırladığı azabı hatırlatıp kendisine olan şefkatinden dolayı sakınmasıdır. Tevfik yalnız Allah'dandır. Bütün bunların özü şudur: Nereye gideceğini, nereden geldiğini, başlangıcından ecelinin nihayetine kadar geçireceği dönemleri düşünen ve bütün bunları kalbinde sanki görünür kılan kimse için takva yönü kolaylaşır. Çünkü bu durumda olan kişinin arzuları kaybolur, boş hayalleri dağılır gider."³⁴

C. BİR FAKİH OLARAK MÂTÜRÎDÎ

Fıkıh usulü tarihinin az bilinen bir döneminde yaşamış olan İmâm Mâtürîdî dinî ve aklî ilimlerin bir çoğunda önemli bir yeri haiz olmakla birlikte kendisine layık olduğu ihtimam gösterilmiş değildir. Zamanımızda Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca gibi çeşitli dillerde Mâtürîdî'nin kelâm ve tefsir hakkındaki görüşleri etrafında birçok araştırmanın yayınlanmış olması sevindirici bir gelişmedir. Ancak tespit edebildiğimize göre üç makale ve iki tebliğ³⁵ dışında onun fıkıh yönüne dair bir şey yazılmış değildir.

İmâm Mâtürîdî kendi eserlerinde görüşlerini verirken "*kâle'l-fakîh*" (fakîh der ki) ifadesini kullanır. Fıkıh yönü fazla bilinmediği için bu ifade farklı biçimde yorumlanarak İmâm Ebû Hanîfe'nin akâid için "*el-fıkhul-ekber*" tabirini kullanmasıyla karşılaştırılmış ve bu çerçevede değerlendirilmiştir. Oysa Mâtürîdî bir fıkıh geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Fıkıhın hem metodolojisi ve hem de meseleleri hakkında eserler vermiştir. Takipçilerinden Alâeddin es-Semerkindî, İmâm Mâtürîdî'nin fıkıh usulü tarihi bakımından yerini ve önemini son derece güzel özetlemiştir. Hanefî mezhebi tarihine ve Mâtürîdî'nin bu mezhep içindeki konumuna dair önemli bir çok hususa ışık tuttuğu için onun açıklamalarını aynen aktarıyoruz:

"Fıkıh usulü ilmi, kelâm usulü ilminin bir dalıdır. Dal (fer') kökten (asıl) türer, ondan türemeyen onun neslinden olmaz. Bu bakımdan bu alanda (fıkıh usulü) yazılan eserin, kitabın müellifinin itikâdına muvafık olması kaçınılmazdır. Fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu ise usulde (itikâdda) bize muhalif olan

³³ Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, I, 360.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 93b. Ayrıca bk. a.e., 93a.

³⁵ Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Fikhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (1998), 343-360; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (1987), 143-150; Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşâsı" (İmam Mâtürîdî ve Maturidilik adlı eser içinde yayıma haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, 203-242; Ali Bardakoğlu, "Mâtürîdî'ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü", Ebu Mansur Semerkandî Mâtürîdî (862-944), Kayseri 1990, s. 33-49; Ali Toksar, "Mâtürîdî'ye Göre Evlenmede Şahitlik", a.e., s. 89-97.

Mu'tezile'ye yahut fûrû'da (fıkıhda) bize muhalif olan ehl-i hadîse (Şâfiilere) aittir. Onların eserlerine itimat etmek ya asılda hataya yahut fer'de yanlışlığa götürür. Her iki halden de kaçınmak hem aklen ve hem şer'an vaciptir. Bu ilme dair bizim Hanefî alimlerin yazdıkları iki kısımdır:

1. Fûrû' ve usûl ilimlerini şahsında birleştiren, şer'î ve aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan kişiler tarafından yazıldığı için son derece muhkem ve güçlü olanlar. İmâm-ı Zâhid, Ehl-i Sünnet'in reisi Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkindî'nin *Meâhizü's-şerâi'* ve *Kitâbü'l-Cedel* adlı eserleri ile onun hocaları ve talebelerinin yazdıkları eserler bu kabildendir.

2. Öncelikle nasların (mesmû') zahirlerinden fikhî hükümler elde etmeyi gaye edinen şahıslarca yazıldığı için son derece iyi incelenmiş, mânâlar araştırılmış ve oldukça iyi biçimde tertip edilip güzel ifadelerle yazılmış olan eserler. Ancak bu eserlerin yazarları usûl ilminin inceliklerinin aklî dayanakları konusunda mahir olmadıkları için bazı konularda muhaliflerin görüşlerini benimsemek durumunda kalmışlardır.

Sonra birinci kısım ya lâfızların ve mânâların yabancılığı, ya da himmet ve gayret azlığı sebebiyle terkedildi. Fakihlerin salt fıkha meyilli olmaları hasebiyle diğer kısım yaygınlık kazandı. Ancak bu kısma giren bazı eserlere mezheple ve kendi kendileriyle çelişen fikirler de karışmıştır. Onların bunu bilerek ve inanarak yaptıkları düşünülemez. Onların emsali hakkında kötü zanda bulunmak günah ve inattır. Ancak aslı muhkem tutmadan fer'î meseleler üzerinde konuşurken isabet etmek ve yanlışlardan emin olmak akıl dışıdır.³⁶

Semerkindî daha ilk cümlesiyle fıkıh usûlünü kelâmî boyutlarıyla birlikte düşündüğünü ortaya koymakta, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye kelâmî görüşlerini benimsediği için fıkıh usûlünde de merkezi bir konum vermekte ve onun mirasını yeniden canlandırma gayreti içinde olduğunu açık biçimde göstermektedir.

3. MÂTÜRÎDÎ BİBLİYOGRAFYASI³⁷

I. KİTAPLAR:

A. Türkçe Eserler:

ADIGÜZEL, Nuri, *Eflatun'da Tanrı Anlayışı ve Mâtürîdî Kelâm Açısından Tenkidi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989 (Basılmamış tez – Yüksek Lisans).

AĞAÇ, Serdar, *Matürîdî'nin Kaza ve Kader Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1990 (lisans tezi).

ASLANTÜRK, Ayşe Hümeysra, *Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Süretü'n-Nisâ*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989 (Yüksek Lisans Tezi).

BAKTIR, Mehmet, *Matürîdî Kelâmcıları ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 (Yüksek Lisans Tezi).

BAYKARA, Sevim, *Matürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki İhtilâflar*, Ankara Üniversitesi

³⁶ Alâaddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, s. 1-3.

³⁷ Eserlerin adlarının yazılışında yayınlarındaki biçimi korunmuş, düzeltme yapılmamıştır.

- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (lisans tezi).
- BAYTAŞ, Mehmed, *Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ından Mümtetine Suresi Tefsiri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990 (Yüksek Lisans Tezi).
- BEBEK, Adil, *Matürîdî'de Günah Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam-İslâm Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul 1989 (Tez - Doktora); İstanbul 1998.
- CAMUZCUOĞLU, Gökçen, *Farabi, İbn Sina, Matürîdî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991 (Yüksek Lisans Tezi).
- CAN, Mustafa, *Matürîdî'ye Kadar Nübüvvetine Karşı Çıkanlar ve Matürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı İstanbul 1997 (Tez-Doktora).
- CİHAN, A. Kamil, *Maturîdî'nin Hikmet ve Rızık Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri 1987 (Basılmamış Tez – Yüksek Lisans).
- DEMİR, Ramazan, *İmam Matürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an (Âl-i İmrân, 1-95 âyetlerinin tefsiri)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988 (Yüksek Lisans Tezi).
- ECER, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, Ankara 1978.
- ERDEM, H. Sabri, *Maturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, İstanbul 1998.
- EROĞLU, Muhammed, *Ebu Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (Basılmamış Yüksek İslâm Enstitüsü Öğretim Üyeliği Tezi), İstanbul 1971.
- GÜNEY, Ahmet, *Eş'ari ve Matürîdî'nin Hayatları, Bazı Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri 1990 (Lisans tezi).
- IŞIK, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1974, 1980 (Matbu Tez - Doçentlik).
- İMAMOĞLU, M. Ragıp, *İmâm Ebû-Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara 1991 (Matbu Tez - Doktora).
- KILIÇ, Muhammet Emin, *İlk Dönem Matürîdî Kaynaklarında İstihlaklar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997 (Tez - Yüksek Lisans).
- KOÇAR, Musa, *İmam Mâturîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 (Yüksek Lisans Tezi).
- KURUOĞLU, Ahmet, *Ebu Mansur Matürîdî'nin Kaza ve Kader Görüşü*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum 1978 (Yüksek Lisans Tezi).
- KUTLU, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturîdilik*, Ankara 2003.
- ÖKTEM, Ülker, *Mesticizade'nin "al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama ma'a al-Mutakallimîn ve al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aş'a'ira ve al-Hilâfiyyât bayna al-Aş'a'ira ma'a al-Maturîdiyya" Adlı Eseri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993 (Doktora Tezi).
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993 (tez – doktora).
- a.mlf., *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- ÖZDEŞ, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 (basılmamış doktora tezi).
- ÖZGEN, Mustafa, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992 (basılmamış tez – Yüksek Lisans).

- ÖZYÜREK, Mehmet, *Matürîdîye ile Eş'ariye Arasındaki İhtilâf Noktaları*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri 1992 (lisans tezi).
- PEHLİVAN, İbrahim, *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün ve Kubuh Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985 (Tez - Yüksek Lisans).
- ŞAHİN, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.
- UYSAL, Hüseyin, *İmam Matürîdî'nin Te'vil Anlayışı*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1992 (Yüksek Lisans Tezi).
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, *Matürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1982, 1992.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul 1980, 1984 (Matbu tez - Öğretim üyeliği).
- YILMAZ, Nusrettin, *Kelabazi'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleri ve Matürîdî ile Mukayesesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1990 (Doktora Tezi).
- YÜCEDOĞRU, Tefik, *Eş'ari ve Matürîdî Mezheplerinin Tekvin Sıfatı Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1984 (Tez-Yüksek Lisans).
- YÜKSEK, Nafiz, *Matürîdîye ile Şîî İmamîyenin Mukayesesi*, DEÜ İlahiyat Fakültesi, İzmir 1983 (lisans tezi).
- YÜKSEL, Nazmi, *İmam-ı Matürîdî'de Taklid ve Tahkik*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri (lisans tezi).

B. Yabancı Dillerde Eserler:

- CERIC, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology*, Kuala Lumpur 1995.
- EYYÛB ALÎ, Ebü'l-Hayr Muhammed, *'Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*, Dakka 1983 (matbu tez - doktora).
- EYYÛB (AYYUB) ALÎ, Ebü'l-Hayr Muhammed, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963.
- EFGÂNÎ, Şemseddin es-Selefi, *el-Mâtürîdiyye: 'Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-selefiyye: el-Mâtürîdiyye ve mevki'fühüm min tevhîdî'l-esmâ ve's-sıfât*, Taif 1998/1419.
- GÂLÎ, Belkâsım b. Hasan, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtühû ve ârâuhü'l-akdiyye*, Tunus 1989 (matbu tez - doktora).
- GIMARET, Daniel, *Theories de l'acte humain en theologie musulmane*, Paris 1980 (s. 175-190).
- HALÎL EZ-ZEYN, Şeyh Muhammed, *Târîhu'l-fıraki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1985 (s. 197-207).
- LÜHEYBÎ, Ahmed b. Avadullah b. Dâhil el-Harbî, *el-Matürîdiyye: Dirâseten ve takvîmen*, Riyad 1413/1992.
- MADELUNG, Wilferd, *The Spread of Maturidism And the Turks*, Leiden 1971.
- MAGRİBÎ, Ali Abdülfettâh, *İmâmu Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü'l-kelebiyye*, Kahire 1985.
- MUSTAFÎZ AL-RAHMAN, Muhammed, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtürîdî's "Ta'wilât Ahl al-Sunna"*, University of London, 1970 (Basılmamış Doktora Tezi Mukaddimesi).
- RUDOLPH, Ulrich, *al-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
- SÛBHÂNÎ, Ca'fer, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal: Dirâse mevdûiyye mukârîne li'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kum 1412.

II. MAKALELER

A. Türkçe Makaleler:

- AYDIN, Mehmet, "Türk Kelâmcılarından İmam Matürîdî", *İslâm Medeniyeti*, 3 XXXIV (1973), 28-30.
- ECER, Ahmet Vehbi, "Ebû Mansur el-Matürîdî", *İslâm Medeniyeti*, 3 XXIX (1973), 10-14.
- ECER, "Ebu Mansur Muhammed Matürîdî", *Kurultay Dergisi*, 2 (Mart 1975).
- ECER, "Ebu Mansur el-Matürîdî es-Semerkandî", *Millî Kültür Dergisi*, 10 (Ekim 1977).
- ECER, "Matürîdî'nin İslâm Dünyasında Tanınması", *Diyanet (İlmî) Dergisi*, 1 (Ocak-Mart 1987), 12-17.
- ECER, Ahmet Vehbi, "Türkiye'de Ebu Mansur Muhammed el-Maturîdî İle İlgili Araştırma ve Yayınlar", *Türk Kültürü*, 445/38 (Mayıs 2000), 308-314.
- ÖZCAN, Hanifi, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 143-150.
- a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmî Dergi*, 29/1 (Ocak-Şubat-Mart 1993), 17-21.
- a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm ve Küfür İlişkisi", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994), 179-205.
- a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1995), 103-117; *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 24 III (Temmuz 1995), 18-35.
- ÖZDEŞ, Talip, "Mâtürîdî'nin Fıkhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 343-360.
- ÖZEN, Şükrü, "İmam Abu Mansur al-Moturidî - faqih" (Özbek Türkçe'sine çev. Ne'mad Jabborov), *İmâm al-Buxorîy Saboqlari*, sayı 1 (2004), s. 14-16; sayı 2 (2004), s. 92-95.
- ŞEREFETTİN, M. (Yaltkaya), "Ebu Mansur Maturidî", *Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), 3-4, 7-15.
- TANCÎ, Muhammed b. Tavîd, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1955), 1-12.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1985), 281-298.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1988), 155-170.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2-3 (1953), 127-142.
- YÜKSEL, Emrullah, "Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler (İlahiyat) Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 91-103; 8 (1990), 1-11; 10 (1992), 16-20; 11 (1993), 8-17.

B. Yabancı Dillerde Makaleler:

- AHMED CELÎ, Ahmed Muhammed, "Nazariyyetü'l-ma'rife inde'l-İmâmi'l-Mâtürîdî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, 17/2 (1982), 15-42.
- DAIBER, Hans, "Zur Erstaugabe von al-Mâtürîdî", *Kitâb at-Tauhid*, *Der Islam*, 52/2 (1975), 299-313;
- DEKKÂŞ, el-Eb Selîm, "Mülâhazât menhecîyye ve advâ' târîhiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd

- li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî”, *Havliyyâtü fer’i’l-edebi’l-Arabiyye (Annales du Département des Lettres Arabes)*, Université Saint-Joseph, 2 (1982-1983), 43-59.
- FRANK, R. M., “Notes and Remarks on the *Tabâ’i* in the Teaching of al-Mâtürîdî”, *Melanges d’Islamologie: Volume dédié a la memoire d’Armond Abel* (ed. Pierre Salmon), Leiden 1974, s. 137-149.
- GALLI, Ahmad Mohmed Ahmad, “Some Aspects of al-Mâtürîdî’s Commentary on the Qur’ân”, *Islamic Studies*, 21/1 (1982), 3-21 (“Mâtürîdî’nin Tefsirinin Bazı Yönleri” (çev. Hanifi Özcan), *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 467-480.
- GIMARET, Daniel, “al-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand. by Rudolph Ulrich, Leiden 1997”, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 14 (1998), 40-44.
- GÖTZ, Manfred, “Mâtürîdî und sein *Kitâb Ta’wîlât al-Qur’ân*”, *Der Islam*, 41 (1965), 27-70.
- HAMÎS, Muhammed b. Abdurrahmân, “el-Mâtürîdiyye rebîbetü’l-Küllâbiyye”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-İslâmiyye*, 55 (1419/1998-1999), 123-160.
- HALÎF (Huleyf), Fethullah, “Mâtürîdî ve Es’arî Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik” (çev. Mustafa Öz), *Diyanet Dergisi*, 14/2 (Mart-Nisan 1975), 102-115.
- HULEYF, Fethullah, “Ebû Mansur Maturidî Hayatı ve Eserleri” (çev. Mustafa Öz), *Diyanet Dergisi*, 13/5 (Mart-Nisan 1974), 316-319.
- HULEYF, Fethullah, “*Kitâbü’t-Tevhîd* li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî”, *Mevsûatü tûrâsi’l-insâniyye*, Kahire ts., VIII-iî, 153-170.
- LUTPI, İbrahim, “al-Mâtürîdî’s Arguments for the Existence of God”, *Hamdard Islamicus*, 3/4 (Winter 1980), 17-22; *Essays on Islam* (ed. H. M. Said), Karaçi, 1992, s. 16-21 (“Allah’ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî’nin Delilleri” (çev. Emrullah Yüksel), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991), 202-207. Not: Tercümede müellif ismi Lütfi olarak kaydedilmiştir).
- MACDONALD, D. B., “al-Mâtürîdî”, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1953, 362-363.
- MACDONALD, D. B., “Mâtürîdî (tadil ve ikmal Ahmet Ateş), *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., I-XIII, İstanbul 1965-1986, c. 7, s. 404-406.
- MADELUNG, Wilferd, “The Spread of Mâtürîdism and the Turks”, *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e islamicos*, Coimbra-Lisboa 1968, s. 109-168; *Religious Schools and Sects in Medieval Early Islam*, London 1985 (Arslan Gündüz tarafından *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler* adıyla, henüz yayımlanmamış bir çevirisi bulunmaktadır. bk. TDV İSAM Ktp., nr. 5392K).
- MÎR ZÂNYÂ, Mansûr, “Âsâr-u efkâr-i Ebû Mansûr-i Mâtürîdî”, *Keyhân-i Endîşe*, 40 (1370/1992), 70-82.
- MONNOT, Guy, “Matorîdî et le Manicheisme”, *Melanges de l’Inst. Dominicain d’Etudes O. Du Caire (MIDEO)*, 13 (1977), 39-66; *Islam et Religions*, Paris 1986, s. 129-140.
- MUSTAFIZUR RAHMAN, M., “Imâm Abû Mansûr al-Mâturidî”, *JAS Pakistan*, 16 (1971), 197-208.
- ÖZERVERLI, M. Sait, “The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî’s *Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination*”, *TDV İSAM İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), 19-29.
- PESSAGNO, J. Meric, “Intellect and Religious Assent: The View of Abû Mansûr al-

- Mâtürîdî", *The Muslim World*, 69/1 (January 1979), 18-27 ("Akıl ve Dini Tasdik: Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü" (çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994), 441-453; "Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (çev. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 425-435).
- PESSAGNO, J. Meric, "The Uses of Evil in Maturidian Thought", *Studia Islamica*, 60 (1984), 59-82 ("Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları" (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 455-476).
- PESSAGNO, J. Meric, "İrâda, İkhtiyâr, Qudra, Kasb: The View of Abû Mansûr al-Mâtürîdî", *Journal of American Oriental Society (JAOS)*, 104 (1984), s. 177vd.
- RUDOLPH, Ulrich, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'arî's und al-Mâtürîdî's", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 142/1 (1992), 72-89.
- RUDOLPH, Ulrich, "Das Entstehen der Mâtürîdiya", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 147/2 (1997), 394-404.
- SCHACHT, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, 1 (1953), 23-42.
- SPEIGHT, R. Marston, "al-Mâtürîdî", *Encyclopedia of Religion*, New York, 9 (1987), 285-286.
- SPIRO, J., "La theologie d'Abou Mansour al-Mâtourîdy", *Verhandlungen des 13. Internationalen Orientalisten-Kongresses* (1902), 290-292.
- THOMAS, David, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî on the Divinity of Jesus Christ", *Islamochristiana*, 23 (1997), 43-64.
- TRITTON, A. S., "An Early Work From the School of al-Mâtürîdî"³⁸, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3-4 (O 1966), 96-99.
- VAJDA, G., "Abû Mansur Muhammad... al-Mâtürîdî, *Kitâb al-Tawhîd* (edited by Fathalla Kholeif)", *Arabica*, 20/1 (1973), 93-95.
- VAJDA, Georges, "Le Temoignage d'al-Mâtürîdî sur la doctrine des Manicheens, des Daysânites et des Marcionites", *Arabica*, 13/1 (F 1966), 1-38; 13/2 (Şu 1966), 113-28; *Etudes de theologie et de philosophie arabo-islamiques a l'epoque classique* (ed. Daniel Gimaret, M. Hayoun et Q. Oolivet), London 1986, s. 113-128.
- VAN ESS, Josef, "Abû Mansur Muhammad b. Muhammad b. Mahmûd al-Mâtürîdî as-Samarkandî, *Kitâb at-Tawhîd*", *Oriens*, 27-28 (1981), 556-565.
- WATT, W. Montgomery, "The Problem of al-Mâtürîdî", *Melanges d'Islamologie: Volume dedie a la memoire d'Armond Abel* (ed. Pierre Salmon), Leiden 1974, s. 267-268.

III. TEBLİĞLER:

- Matürîdî : Ebu Mansur Semerkandî* / ed. Ahmet Hulusi Köker. Kayseri : Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi, 1986.
- Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14-15 Mart 1986 tarihinde Kayseri'de *Ebu Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi* adıyla bir

³⁸ el-Hakîmü's-Semerkandî diye bilinen Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö.342/953) *Kitâbu Nakzi'l-mübtedia mine's-sevâdi'l-a'zam alâ tarîkati'l-imâmi'l-A'zam* (British Museum, Oriental Manuscripts, nr. 12781) adlı eseri hakkında bir makedir.

kongre düzenlenmiş ve burada sunulan tebliğler *Ebu Mansur Semerkandî Mâtürîdî (862-944)* adıyla yayınlanmıştır (Kayseri 1990). Burada yer alan tebliğler:

- UÇUR, Ahmet, “Mâtürîdî'nin Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış”, s. 1-8;
- ECER, Vehbi, “Mâtürîdî'nin Tanınması”, s. 9-16 (bu yazı ayıca “Türk Din Bilgini Maturidi'nin Tanınması” adıyla *Diyanet Dergisi*, 23 I (Ocak, Şubat, Mart 1987), 12-17'de yayınlanmıştır);
- TUNÇ, Cihat, “Mâtürîdî'nin İman Anlayışı”, s. 17-22;
- BAĞÇECİ, Muhiddin, “Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu”, s. 23-32;
- BARDAKOĞLU, Ali, “Mâtürîdî'ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü”, s. 33-49;
- KIRCA, Celal, “Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu”, s. 51-69 (bu yazı ayrıca *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 3, yıl 1989, s. 281-295'te yayınlanmıştır);
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Mâtürîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Te'vili”, s. 71-88 (bu yazı ayrıca *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 1 (1987), 139-147'de yayınlanmıştır);
- TOKSARI, Ali, “Mâtürîdî'ye Göre Evlenmede Şahitlik”, s. 89-97 (bu yazı ayrıca *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 3, yıl 1989, s. 253-260'da yayınlanmıştır);
- POLAT, Selahaddin, “Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi”, s. 99-117;
- ATİK, Kemal, “Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Bakış Açısı”, s. 119-134 (bu yazı ayrıca *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 3, yıl 1989, s. 313-332'de “Te'vilâtü'l-Kur'an Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı” adıyla yayınlanmıştır);
- YURDAGÜR, Metin, “Kur'an'da Kader ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında Kader ile ilgili Bazı Ayet-i Kerîmelerin Yorumu”, s. 135-163;
- COŞKUN, Ahmet, “İmam Mâtürîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri”, s. 165-178;
- KARABULUT, Ali Rıza, “Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar”, s. 179-197.

SORUŞTURMA

Şerafettin GÖLCÜK*

Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir? Böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

Ehlü's-Sünneti ve'l-cemaa, sünnet ve cemaat yanlısı, mensubu veya taraftarı anlamındadır. Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.) efendimizin yaşam tarzının bütününe içine alan bir kavramdır. Cemaat ise, Hz. Resul-i Ekrem'in sözü edilen hayat tarzını bütün olarak benimseyen Müslüman toplumdur. Bu toplum başlangıçta sahabe-i kiramin tümüne işaret eder. İslam'da mezhep ve fırka oluşumları, muhteva ve şekil olarak Sünnet'e yaklaşımdan veya Sünnet anlayışından kaynaklanır. Elbette burada Kuran-ı Kerim'in rolü bir yana bırakılamaz. Ancak Kur'an-ı Kerim de bir yönüyle Sünnet'in içerisinde ümmete bırakılan en büyük maddi ve manevi miras olması hasebiyle, Kuran-ı Kerim anlayışları veya Kuran okumaları da Sünnet'e bakışın ve değerlendirişin ana teması olarak mezhep ve fırka oluşumlarının temel dayanağı olmuştur.

Sünnet ve Cemaat Ehli olarak ifade edebileceğimiz bu tabir, hicri üçüncü asrın sonlarında tam olarak kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce Havaric, Şia, Mutezile, Mürcie vb. mezhep ve fırkalar oluşmuş, İslam toplumunu menfi ve müspet yönde etkilemişlerdi. Sünnet ve Cemaat Ehli tabiri, Sünnet ve ilk Müslüman toplum sahabe tarzında vahdeti, birliği sağlamak ve parçalanmayı, olumsuzlukları, fırkaların oluşturduğu tefrika ve bölünmeyi nispeten olsun giderme ve durdurma amacıyla, bir birleştirici ana gövde etrafında toplanmak için ortaya atılmıştır. Bu isim yerine herhalde yine onların o günlerde ve daha sonra ortaya attıkları Ehl-i Hak, Ehl-i Kible vb. isimleri önermek yerinde olurdu. İslam toplumunu aynı şemsiye altında görmek isteyen her isim uygun bir isim olarak kabul edilebilir. Sözgelimi Kuran Ehli, İslam ve İman Ehli vb. isimler bunlar arasında sayılabilir.

Ehl-i Sünnet çatısını kuran temel unsurlar nelerdir?

Bitmek, tükenmek bilmeyen bir enerjiyle Sünni bilginlerin ısrarla üzerinde durdukları ve tekrarlamaktan usanmadıkları, benim de büyük bir heyecanla ifade etmekten zevk aldığım beş temel unsur Ehl-i Sünnet'in çatısını oluşturur:

Âlem sonradan yaratılmıştır.

Âlemin yaratıcısı bir ve tek olan Allah'tır. (C.C.), ezeli ve ebedidir, sıfatları vardır, adalet ve hikmet sahibidir. O, hiçbir şeye benzemez.

* Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. sgolcuk@selcuk.edu.tr

Hız Muhammed (s.a.) O'nun elçisidir. Risaleti bütün insanlığıdır.
Kuran, dînî hükümlerin kaynağıdır.
Kâbe, namaz için kıbledir.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin ilim ve fikir tarihi içindeki rolü hakkında ne dersiniz?

Ehl-i Sünnet-i Hâssa dediğimiz Selef, İnkler; Ehl-i Sünnet-i Âmme dediğimiz Hâlef, Sonrakiler; tarihin bir başka medeniyette örneğini veremediği bir biçimde murad-ı ilahiyi keşfetmek için muazzam ve muhteşem bir müsabaka zemininde, bir büyük yarış içerisinde, fevkalade önemi haiz ilim ve fikir eserleri bırakmışlardır. Ana cadde, ana gövde olan Ehl-i Sünnet anlayışının yan sokaklarına girdiğinizde, ana gövde olan Ehl-i Sünnet'in yan dallarından birine baktığınızda, orada sizi mutlu ve bahtiyar edecek, aradığınızı ihtiyacınıza cevap verecek tarzda, oturulacak evler, saraylar, olgunlaşmış meyveler bulursunuz. İlmen ve fikren tatmin olacağımız eserler, Tefsir'de, Hadis'te, Fıkıh'ta, Kelam'da, Fizik'te, Tarih'te, Sosyoloji'de, Psikoloji'de, Matematik'te, Coğrafya'da vb. bilim dallarında Ehl-i Sünnet'in bir yan kolunun veya alt biriminin bıraktığı klasik kaynaklar, ilim ve fikir tarihimizin maddî değerleri olarak hem kütüphanelerimizi, hem de zihin ve gönül dünyamızı aydınlatmaktadırlar. Bir an için onların ilim ve fikir tarihi içindeki yokluklarını düşünmek, ne büyük bir zifiri karanlıkla karşı karşıya kaldığımızı hatıra getiriyor. Hanefi-Matüridi ekolünün dini ve dünyevi ilimlerin her dalında ortaya koydukları şaheserleri düşünmek, ilim ve fikir tarihimizin ne büyük kazançları olduğunu göz önüne getiriyor.

Ehl-i Sünnet, fırkalaşma tarihinde hangi hususları tetikleyici/etkileyici olmuştur?

Ehl-i Sünnet menfi anlamda fırkalaşmayı durdurmuştur. Onun ortaya çıkışı, İslam toplumunda olumsuzlukları gidermek, itikadi ve ameli sapmaları önlemek, vahdeti ve birliği sağlamak amacına yönelikti. Havaricin ateşinin sönməsi, Mutezile'nin bazı kanaat ve ilkelerinin yanlış olduğunun anlaşılması, Mürcie'nin ılımlı İslam anlayışının sona ermesi Ehl-i Sünnet'in toparlayıcı, birleştirici İslam anlayışı sayesinde olmuştur. Şia konusunda aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Şiiliğin İmamîyye, İsmailîyye, Zeydîyye, Alevîlik vb. kollar halinde devamında başka etkenler söz konusudur. Ancak Sünnî İslam anlayışı, Şia'nın tutum ve davranışlarında da bazen müspet, bazen menfi etkilerde bulunmuştur.

Ehl-i Sünnet-siyasi erk ilişkisi: Çatışma ve diyalog hakkında ne dersiniz?

Çatışma ve diyalog her zaman kişilerin tutum ve davranışlarından kaynaklanır. En kötü prensip ve kanunlar en iyi kişilerin elinde halkı huzur ve mutluluk içinde yaşatırken, siyasi erki elinde tutan kişinin kötü gayreti ve uygulamasıyla en iyi kanun ve prensipler halka kan kusturabilir. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i Sünnet, Kuran ve sünnet merkezli bir hayat tarzı benimsediğinden, Hz. Peygamber'in (s.a.) uygulamalarını esas aldığından siyasi erkle çatışma içinde olamaması gerekir. Ancak tarihte görülen mevzî ve kısmî bazı fitne ve olumsuz hareketler kişilerin tercih ve davranışlarından neşet etmiştir. Asıl olan diyalogdur, uzlaşmadır; çatışma, kavga, niza ve fitne değildir.

Sosyo-kültürel hayatta Ehl-i Sünnet düşüncesinin yansımaları nelerdir?

İslam ümmeti bugün blok halinde bütüncül bir İslam anlayışına sahipse bunu Ehl-i Sünnet düşüncesine ve Sünnî hayat tarzına borçludur. Şiilik de tarih boyunca

kendi prensiplerinden taviz vermeden, belki itikaden Mutezili, amelen Hanefi bir genel çizgi takip ederek İslam ümmetinin Kuran'ı ve prensiplerini muhafaza etmede yardımcı olmuştur. Ancak Sünni anlayış, sosyo-kültürel hayatın İslami temeller üzerinde dimdik kalmasının ana etkenidir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin sosyo-kültürel hayata yansımaları; itidaldir, tahammüldür, müsamahadır, istikamettir, dayanışmadır, hürriyettir, yardımlaşmadır, sadakattir, Kuran-ı Kerim ışığında ve aydınlığında Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetlerini ihyadır, uygulamadır.

Takribü'l-mezahib mümkün bir düşünce midir?

Mezhepleri birleştirme ya da yaklaştırma, abesle iştigaldir, beyhude bir çabadır. Bu hem mümkün değildir, hem de zararlı bir faaliyettir. Mezheplerin ortaya çıkışı bir ihtiyaçtan dolayıdır. Hz. Peygamber (s.a.) insanlığa kolay, yaşanabilir, sade, basit bir İslam tarzı sunmuştur. Ümmetin lehine değişik uygulama tarzları göstermiştir. İtikaden, amelen ve ahlaken Müslümanların Hz. Muhammed'i (s.a.) örnek almaları istenmiştir. Bugün ve dün Müslümanlar mensup oldukları mezhepleri aracılığıyla Hz. Peygamber (s.a.) Efendimizin yapıp ettiklerini tekrar etmektedirler. Bir mezhebin benimsediği, uyguladığı bir sünnet, bir başka mezhep tarafından usul ve metin açısından uygulanmamakta, benimsenmemektedir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.) bu sünneti hayatında işlemiştir. Mezheplerin varlığı ve çeşitli oluşu Peygamberimizin çok zengin ve renkli hayatının Müslümanlar arasında devamını sağlamakta, bu zenginlik, derinlik ve renklilik bugün göz kamaştırıcı bir şekilde İslam toplumunda görülmektedir.

Sözgelimi, farz-ı muhal, takribü'l-mezahib sonunda tek bir mezhep halinde; Müslümanlar aynı konuda beş rivayetin olduğu sünnetlerden birisini tercih ederek dördünü Hz. Peygamber işlediği halde terk edecekler. Bu nasıl olur?

Takribü'l-mezahib, ayrıca insan tabiatına da aykırıdır. Bırakınız, Müslümanlar Büyük Önderlerinin hayat tarzını, hür bir ortamda, özgürce, doya doya benimseyip uygulansınlar.

Günümüz ilim, düşünce ve sosyal hayatı bakımından Ehl-i Sünnet ne anlam ifade etmektedir?

Ehl-i Sünnet Kuran-ı Kerim'in merkezi rolü etrafında Sünneti, O'nun zırhı ve şerhi olarak anlamadır. Sünneti, bütün Müslümanları ve insanlığı kucaklayacak tarzda benimseme ve uygulama sanatıdır.

Ehl-i Sünnet vahdettir, birleştiriciliktir. Günün moda tabiriyle hoşgörüyeye açık diyalog, tartışma, gerçekleri bulma ve ortaya çıkarma etkinliğidir. Dün Ehl-i Sünnet mensupları, genelde Mutezile'ye, Şia'ya, Haricilere ve diğer mezhep mensuplarına hep Kuran ve Sünnet perspektifinden bakmışlardır. Elbette tarihte bazı Ehl-i Sünnet mensuplarının yapıp ettiklerinde, yazdıklarında Ehl-i Sünnet aleyhine delil bulunabilir. Ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ortaya çıkışındaki niyeti bütün Müslümanları Bir ve Tek Allah'ın kulları, Bir ve Tek Peygamber'in (s.a.) ümmeti, Bir ve Tek Kuran'ın sahibi, Bir ve Tek olan Kâbe'nin Kible Ehl-i şekinde görme gibi halis ve masum bir niyettir. Bu niyet ve ihtiyaç, hatta zaruret bugün, dünden daha ziyade kendini hissettirmektedir. Vesselam...

Sönmez KUTLU*

Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir? Böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

İslam düşüncesinde ortaya çıkan mezhep ve fırka isimleri, çoğunlukla o dini oluşumun önde gelenleri veya mensupları tarafından verilmiş değildir. Daha çok muhalifler tarafından kınamak ve küçük düşürmek amacıyla önyargılı ve tarafgir bir tutumla verilmiş isimlerdir. Bu bakımdan dini-toplumsal veya dini-politik oluşumların isimlendirilmesi veya bunlara yönelik kullanılan kavramların tanımlanabilmesi, bu kavramların ilk defa kim/kimler tarafından kime/kimlere, ne zaman hangi anlamda niçin kullanıldığını tespit edebilmek son derece zordur. Diğer taraftan, kavramların anlamları, tekabül ettiği dini-toplumsal yapıların değişimine, gelişimine veya güç kaybetmesine bağlı olarak, ya daralmakta veya genişlemekte ya da değişmektedir. *Ehl-i Sünnet* de bundan nasibini almış kavramlardan veya isimlendirmelerden birisidir. Çünkü ilk kullanıldığı andan bugüne kadar, bu kavramın tanımı kişiden kişiye, coğrafyadan coğrafyaya dönemden döneme, gruptan gruba farklılık göstermiştir. Hatta bir alim, sözü edilen kavramı farklı eserlerinde farklı şekillerde kullanmış ve her kullandığında farklı anlam yükleyebilmiştir. Dolayısıyla *Ehl-i Sünnet* isimlendirmesi, diğer dini-politik oluşumlar için kullanılanlar kadar sorunludur. Öncelikle İslam toplumunda ilk dönemlerde, muhtemelen birinci hicrî asırda *Ehl-i Sünnet* kavramı belli bir dini toplumsal yapıyı tanımlamak için kullanılmamaktaydı.

Sıffîn'den sonra Haricilik, hicrî 70/689'li yılların başında Mürcie ve birinci asrın sonlarında Emevi-Haşîmi çekişmesi çizgisinde gelişen Şia teşekkül etmeye başladığında, İslam toplumunun Haricî olmayan, Mürciî olmayan ve Şiî olmayan kesim/kesimlerini tanımlamak için farklı kavramlar kullanılmaktaydı. İslam toplumunun çoğunluğunu teşkil eden genel dini akımdan ayrılanlara ayrılıkçı anlamında *Ehl-i Furkat* denirdi. İlk dönemlerde Cemel ve Sıffîn savaşları sonucunda İslam toplumundaki siyasi ayrılıklar ve özellikle Haricî farklılaşmasına karşı, genel dini yapı *Cemâ'at* veya *Ehl-i Cemâ'at* olarak tanımlandı. Aslında bu İslam toplumunda siyasal birliği sağlamaya yönelik iktidarın yanında yer alanları ifade eden siyasal bir kavramdı. *Ehl-i Furkat* ise, iktidara muhalif kesimleri oluşturuyordu. Bu yüzden Muaviye'nin iktidarının ilk yıllarından 41./661. yıla *Cemâ'at* yılı denilmişti. Aslında bu kavram, temel görüşleriyle kurumsallaşmış sistemli kelami bir yapıyı ifade etmiyordu. *Cemâ'at* adı verilen bu toplumsal yapı, Haricî olmayanlar ve Haşîmileri iktidara taşımaya çalışan gruplar dışındaki kimselerden veya toplumsal-dini yapılardan oluşuyordu. Örneğin Hz. Osman'ın şahsında Emevî taraftarlığı yapan Osmanîyye'yi, ne Emevi ne de Haşîmî taraftarı olan *Tarafsızları (Mutezile)*, kimin haklı olduğu konusunda kafası karışık olan *Şüpheciler (Şükkâk)*, meliklerin emrinden çıkmayan *Etbâ'u'l-Mülûk*, çoğunluğu oluşturan *Sevâdu'l-A'zam*, boş lakırtılar yapan *Ehl-i Haşv/Haşviyye (Şamlılar ve Muaviye Taraftarları)*, Ali ve Muaviye'nin yanında yer almayan *Tarafsızlar* ve bu çizgide gelişen *Mürcie* ve bu siyasi gelişmelerin tamamen dışında kalan köşesine

* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. skutlu@divinity.ankara.edu.tr

çekilenleri *Huleysiyye*'yi bu genel dini akımın içinde bulmak mümkündür. Bunların dışında bugün dahi tanımlanamayan ve kaynaklarda haklarında bilgi olmayan bazı kesimler de bulunmaktaydı.

Cemel, Siffin ve Kerbela olayları sonrasında belirginleşen siyasî tutumları meşrulaştırmak için dinî ve kelamî argümanlar geliştirildi. Bu tür temellendirmelere öncelikle Hariciler, Mürcie ve Şia başvurdu. Örneğin Haricilik, iman, küfür, büyük günah, tekfir, huruc, isyan, takiyye, daru'l-harb, istiraz ve benzeri kavramları kullandı ve kendine göre tanımladı. Haricilik bu fikirleriyle toplumsal barışı tehdit ederken Mürcie gerginliği teskin etmeye çalıştı. Mürcie, büyük günah işleyenlerin durumunu Ahiret gününde Allah'ın vereceği karara havale eden ircâ fikrini; Şiî unsurlar ise özelde Hz. Ali'nin genelde Haşimilerin imameti ile, ric'at, beda, takiyye ve benzeri fikirleri; belli bir grup olmamakla beraber Emevilerin zulüm ve adaletsizliklerini Allah'ın kaderi olarak yorumlamasına tepki olarak insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu savunan bireysel tutumları- bunlar daha sonradan Kaderiye olarak isimlendirildi- sonradan ortaya atılan fikirler (bid'at), bu fikirlerin sahiplerine de *Ehl-i Bid'at/Sâhibü'l-Bid'a* denildi. Bu tür dini ve kelamî temellendirmelere tepki olarak bid'ata karşı Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemindeki siyasî ve dini tatbikata sünnet, bunları korumaya çalışanlara da *Ehl-i Sünnet/Sâhibü Sünnet* tabiri kullanılmaya başlandı. Başka bir ifadeyle, kader, itizal ve irca gibi sonradan ortaya atılan fikirlerin zıddı fikirlere *Sünnet*, onları savunanlara *Ehl-i Sünnet* dendi. Hicri birinci asrın sonlarında *Ehl-i Sünnet*, belli görüşleri benimseyen, metinleri oluşmuş, bu metinlerin fikirlerini savunan ve geliştiren dini-teolojik yapıları ifade etmemekle birlikte, *Ehl-i Bid'at* olmayan kimseler için kullanıldığı söylenebilir. Böylece *Ehl-i Sünnet* kavramının kelamî çerçevesi, yavaş yavaş oluşmaya/oluşturulmaya başlanmıştı. Bununla birlikte bu yapı içerisinde mütekelim denebilecek belirleyici şahsiyetler yoktu. Abdullah İbn Ömer, Hasan Basrî, Ömer b. Abdilazîz, Hasan b. Muhammed, Sa'îd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman, İbn Sirîn, Zührî, Vehb b. Münebbih, Atâ b. Ebî Rebâh gibi şahsiyetler, bu fikirlerin taşıyıcıları olarak gösterilmeye çalışılmışsa da aslında bunların görüşleri sonraki kaynaklar takip edildiğinde, birbirine zıt fikirlerin nisbet edildiği stereotipler olarak yansdı. Örneğin Hasan Basrî hem Mutezile'nin, hem *Ehl-i Sünnet*'in, hem de diğer bazı oluşumların öncüsü olarak takdim edildi. Ayrıca *Ehl-i Sünnet*, daha çok bireysel duyarlılıkları temsil etti, ancak *Cemâ'at* veya *Ehl-i Cemâ'at* kadar genel dini yapıyı ve bu yapı içerisindeki çoğulculuğa açık değildi. Hicrî I./VII. asrın sonlarında *Mürcie* ve *Osmâniyye*, daha çok meslek gruplarını ifade eden, ancak bazı kelami çağrışımları olan *Kurrâ'* ile *Fukâha* da, *Ehl-i Cemâ'at*'in içerisinde yer alıyordu.

II./VIII. asrın başlarında Mutezile'nin ortaya çıkması ve Şiâ'nın merkezi bir bünyeye kavuşmasıyla birlikte, bu genel dini akımda önemli gelişmeler olmaya başladı. II. asrın ortalarında, daha çok Irak merkezli Ebû Hanife'nin öncülüğünde olgu merkezli ve sorunları çözüme akla önemli bir nüfuz alanı tanıyan *Rey Taraftarları* adıyla yeni bir farklılaşma boy vermeye başladı. Bunun karşısında genelde Hicaz merkezli olan ve daha çok *Hadis Taraftarları* diye isimlendirilen bir muhalefet grubu çıktı. Tarih boyunca, yanlışlıkla bu iki ekol daha çok fıkıhla meşgul olan mesleki bir grup olarak takdim edildi. Ancak bunlar tam anlamıyla farklı bakış açılarını temsil ediyorlardı ve metodolojik bir farklılaşmaya doğru kaymaktaydı. Birincisi, kendileri için *Ehl-i Sünnet*, *Ashâbu'l-Hadis* tanımlamalarını kullanmaktan uzak durarak genel dini akım içerisinde konuşlanmak veya konumunu sürdürmek istediye de muhalifleri

onları buna layık görmek istemediler. Hatta Mürcie ile bu genel dini yapı arasında gidip geldiler. Mürcie'nin dışlanmasıyla birlikte *Rey Taraftarları* da dışlandı.

Hicrî I./VII. asrın ortalarından itibaren *mutedil dini akım* içerisinde, kelâmî ve fikhî konularda önemli gerginlikler yaşandı. Bunun sonucunda, Abbasilerin işbaşına gelişiyle birlikte Mutezile'nin ve Şia'nın yıldızı parlamaya başladı. Şia içerisinde Zeydi, İsmaili ve İmâmi çizgide taraftar kitleleri oluştu. Mutezile, Basra ve Bağdat merkezli entelektüel bir taraftar kitlesi üretti. Abbasilerin ilk yüzyılında, belki Mihne'ye kadar İslam toplumu fikri, kelâmî ve siyasi konularda fikri açıdan en münbit zamanını yaşıyordu. Bununla birlikte belli dini-politik yapıları tanımlamada daha büyük sorunlar ortaya çıktı. Özellikle Harici, Şii, Mutezili, Mürciî olmayan kesimleri tanımlamakta pek çok kavram üretildi. Bu kavramlarla ilgili en zengin malzemeyi veren ilk eser İbn Sa'd'ın *Tabakatı*'dır.

Bu eserde şahıslarla ilgili bilgiler verilirken, onlardan *Sâhibü'l-Hadîs ya da Sâhibü Hadîs, Sâhibü's-Sünne, Ehli's-Sünne, Sâhibü Sünne ve Cemâ'a ve Ashâbü'l-Hadîs* olarak bahsedildi. O'nun kullandığı bu kavramlar dikkatle incelendiğinde, bir kimsenin hadis ilmi ve rivayeti bakımından durumuna işaret etmek istediğinde *Sahibü'l-Hadîs* veya *Sâhibü Hadîs* tabirini kullanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, artık sünnetle hadis arasında ciddi ayrımlar yapılmaya başlanmıştı ve *Sünnet/Sünen*, Hz. Peygamber ve ilk dört halifeden sonraki dini ve siyasi tatbikatı ifade etmekle birlikte itikadî fikirleri de kapsayacak şekilde alanı genişletildi. Ancak onun kullandığı bu türden kavramlar, bütünüyle kişilerin akidesine işaret etmek için kullanılmıştır. İbn Sa'd(230/844), *Ashâbü'l-Hadîs* mensubu olarak doğrudan Sufyan Servî (161/777) ve Yahya b. Saîd b. el-Kattan (198/813)'ı tanımlar. Bu kullanımlar, bu dönemde Ashabü'l-Hadis diye bir grubun varlığını açıkça gösteriyorsa da, Süfyan Servi (151/777) ve Yahya b. Said el-Kattan (198/813)'in dışında bu ekolün öncülerininin aydınlatılması konusunda yetersizdir. Onun Sahibü Sünne olarak; Muafî b. İmrân b. Muhammed (185/801), Ebû Muammer İsmail b. İbrahim b. Muammer el-Herevî (236/850), İbrahim b. Ebû'l-Leys (?), Abdurrahman b. Malik (181/797), Hamza ez-Zeyyat (156/772), Ebû İshak el-Fezârî (188/803) , İsmail b. İbrahim b. Bisam (236/850) ve Mansur b. Beşîr (235/849)'ı; *Ehli's-Sünne* olarak Merdeveyh es-Saîğ Abdüsselem b. Yezid (235/849) , ve Mindel b. Ali (168/ 784)'yi; *Sâhibü Sünne ve Cemâ'a* olarak Abdullah b. İdris (192/807) , Ebû Üsame Hammad b. Üsame (201/816), Zaide b. Kudame (161/777) , Muhammed b. Ubeyd (204/819) , Ahmed b. Abdillâh (227/ 841) ve Suayr b. el-Hıms (II. asrın sonları)'ı saymaktadır. İbn Sa'd (230/844)'ın *Sâhibü Sünne ve Cemâ'a* olarak gösterdiği kimseler, Asma'î (213-216/828-31)'nin *Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*'nın kurucuları olarak verdiği dört kişiden farklıdır. Hepsi de Basralı olan bu dört kişi şunlardır: Yunus b. Ubeyd el-Kaysî (238/756), Abdullah b. Avn b. Artabân (151/768), Eyyûb es-Sahtiyânî (130-1/748), Süleyman et-Teymî (143/760). Ancak bu iki yazarın *Mutezile, Havaric, Mürcie, Sebeiyye, Şia* gibi fırkalara mensub olmayanlar için Hadis Taraftarları yerine, daha çok *Sâhibü Sünne, Ehli's-Sünne ve Sâhibü Sünne ve Cemâ'a* kavramlarını tercih ettikleri ve terkihi halinde kullanılan *Sünnet* kelimesini *Bid'at*'in zıddı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Fakat İbn Sa'd (230/844)'ın bu şekilde tanımladığı kimselerin pek azının ismi, daha sonra *Ashâbü'l-Hadîs* listelerinde yer alabildi. O halde, *Ashâbü'l-Hadîs* dışında *Sâhibü Sünne ve Cemaa* denen bazı kimselerin bulunduğu ve Ashabü'l-Hadis'in böyle tanımlanan çevreler içerisinde daha özel bir grup olmaya başladı. Hatta belli bir dönem sonra farklılıklara tahammül edemeyen ve

gelenekçi-muhafazakar bir zihniyeti temsil eden *Ehl-i Sünnet*, *Ashâbu'l-Hadîs* tarafından kendi tekeline alınmak istendi. Mütevekkil'den sonra *Ashâbu'l-Hadîs*'in, genelde *Ehl-i Sünnet* çevrelerinin yıldızı parladı. Mihne ve sonrası gelişmeler, merkezi dini yapıda yeni önderler ve onlara tabi olan fırkalar ortaya çıkardı. Meselâ Ahmed b. Hanbel, İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî, Eş'arî bu dönemde sivrilmiş kimselerdi.

Daha sonraki dönemlerde bu yapıyı tanımlamak için kullanılan diğer kavramlar, Haricî, Şîî, Mutezilî, Mürciî olmayan kesimleri tanımlamada tam bir kavram kargaşası olduğunun göstermektedir. Ben burada, III./VIII. ve IV./X Asırda diğer kaynaklarda geçen *Ehl-i İstikâmet*, *Ehl-i Hak*, *Sevâdu'l-'A'zam*, *Ashâbu'l-Hadîs* ve *Ehlü's-Sünnet* ile sözü edilen çevrelerde Hanefilik, Şafilik, Hanbelilik ve Malikilik- sadece bugüne kadar yaşayanları zikrediyorum- gibi yeni alt kimlikler geliştirildi.

Konuyu mezhepleri ve fırkaları tasnif eden ve fikirlerini ele alan *Makalat-Fırak* edebiyatından, yazarın mezhebi eğilimine göre, bugün *Ehl-i Sünnet* adını verdiğimiz o günkü dini-toplumsal yapı farklı şekillerde adlandırılır. Örneğin Şia, bu yapıyı *el-'Âmme* veya *Ehl-i Sünne* (*Ashabu'l-Hadis* ve *Ashabu'r-Re'y*), Etbâ'u'l-Mulûk ve benzeri adlarla, *Mutezilî* yazarlar *el-Haşviyye*, *Müşebbihe*, *Mücessime* ve *Mücebbire* olarak isimlendirir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at, kelimî ve siyâsî görüşleri ile sistematik bir yapıya kavuşmuş ve belli toplumsal yapı/yapılara karşılık olarak daha çok Maturidilik ve Eş'ariliğin oluşmasından sonra kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu kullanımlar da sorunsuz değildir. Örneğin Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İmâm Eş'ârî'yi *Ehl-i Sünnet*'den saymamaktadır. Eş'arî, *Makâlât* yazarları da, Maturidiliğin adını dahi anmadılar ve *Ehl-i Sünnet* çatısı altında onlara yer vermediler. Daha çok Ebû Hanife ve taraftarları adıyla Maturidiliğin seleflerine yer verilmektedir. Ebû Hanife ve taraftarlarının yeri de Eş'arî *Makâlât* geleneğinde tam belirlenememiştir. Eş'arî'ye göre onlar Mürcie'nin bir alt grubu, Şehrîstânî'ye göre ise, *Ehl-i Sünnet* Mürcie'sidir. Bu dönemde, *Ehl-i Sünnet* çevreleri geçmişteki yaklaşımları bırakarak kelâmî ve felsefî bir muhtevaya bürünmeye başladı. Bu yüzden *Ehl-i Sünnet*'i Amme ve *Ehl-i Sünnet-i Hassa* diye iki ayrı yaklaşım ortaya atıldı. İbn Hazm'da bunun sınırları ve kimin nerede yer aldığı tamamen birbirine karışmaktadır. *Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at*'ın *Maturidî*, *Eş'arî* ve *Hadîs Taraftarlarını* içerecek şekilde şemsiye bir kavram olarak kullanımı, başlangıçta Mutezile tehdidine, daha sonra Şîî-Fatımî yükselişe ve Haçlı tehlikesine karşı, birleştirici ve yakınlaştırıcı bir muhtevaya kavuşmuştur. Hanefilere karşı gizli bir muhalefeti daima içerisinde barındırmakla birlikte, *Sünnî* kimliği veya *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at* kimliğinin oluşmasında Nizamiye medreselerinin önemli bir yeri vardır. Osmanlı döneminde Safevî Şiiliğine karşı yürütülen mücadele *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at* tanımlamasına Şiilik/Rafizilik karşıtlığı vurgusunun artırılmasına sebep olmuştur. Ancak *Ehl-i Sünnet*, *Hadîs Taraftarlarının*; *Cemâ'at* ise, Mürcie'nin temel kavramlarındandı. Bu iki kavram bir araya getirerek *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at* oluşmuş oldu. Bu bir anlamda Şî'a'nın *Ehl-i Beyt*'ine karşı veya Şî'a'ya karşı *Sünnî* ifadesi kullanılır oldu.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at isimlendirmesi ile ilgili geçmişte yaşanan sorunları, kavram kargaşaları bugün de hala yaşamaktadır. Dolayısıyla *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* kavramına, geçmişte olduğu gibi bugünde yeni ve farklı anlamlar yüklenmeye devam etmektedir. İslam dünyasında kimin *Ehl-i Sünneti* temsil ettiği ve ne kadar temsil ettiği konusunda gerek içerden gerekse dışardan yapılan tanımlamalarda ortak bir kanaate varılabilmiş değildir. Cemaat veya tarikat adı altında ortaya çıkan yeni

gruplar kendisini, “kurtuluşa eren fırka” şeklinde görmeye devam etmektedir. O halde Ehl-i Sünnet ismi belirlenmiş olup olmaması veya belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi sorusunun pratikte karşılığı yoktur. Müslüman olduktan sonra, Müslüman kimliğinin önüne başka tanımlamaların gelmesi şart değildir. Önemli olan Müslüman olma bilincini taşımasıdır. Ehl-i Sünnet veya bir başka isimle anılan her hangi bir grubun, İslam’ı temsil etme iddiasında bulunması doğru değildir. Asıl olan seçilmişlik ve toplumsal kurtuluş değil, bireysel sorumluluk ve hayırda yarışır.

Ehl-i Sünnet’in çatısını kuran temel unsurlar nelerdir?

Aslında soruyu, *Ehl-i Sünnet’in yapısını oluşturan veya çerçevesini çizen temel unsurlar nelerdir?* şeklinde sormak daha anlamlıdır. *Ehl-i Sünnet’in* yapısını oluşturan siyâsi, kelâmî, felsefî-metafizik, tasavvufî ve fikhî temel unsurlar bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet’in tarihi gelişiminde, genel olarak tarihi-siyâsi tecrübe ve iktidarlar önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Hz. Peygamber’den sonra ilk meşrû halifenin Hz. Ebû Bekir ve daha sonra sırayla Ömer, Osman ve Ali olduğu ve bunların tarihi sırasının fazilet sırası olduğu fikri *Ehl-i Sünnet’in* siyâsi çerçevesini oluşturmaktaydı. Bunun akabinde, bazı istisnaları olsa da genelde, imam ve halifelere, mümin de olsa fasık da olsa itaatin esas olduğu fikri toplumun istikrarı açısından akide kitaplarının önemli bir mesajı haline geldi. Bu konuda en şiddetli tartışmalar Şîa ile yaşandı. Genel anlamda *Ehl-i Sünnet’in* siyâsi unsurları Haricilik ve Şîa’ya tepki olarak oluşturuldu ve çoğu kere güncel siyaseti tartışmak yerine geçmişte kalan siyasi tartışmaları sürdürmeyi yeğledi. Hilafete hak sahibi olacak kimselerin beyatla veya seçimle iş başına getirilmesi savunulduysa da, “İmamlar Kureyştendir” rivayetini esas kabul ederek halifelerde Kureyşlilik şartı arandı.

Ehl-i Sünnet’in yapısını oluşturan kelâmî unsurlara gelince, imanın tasdik ve ıkrarla gerçekleştiği, küfrün imanın zıddı olduğu, büyük günahın imandan çıkarmayacağı, büyük günah işleyenin tekfir edilmemesi, hayır ve şerrin Allah’tan olduğu gibi görüşler benimsendi. Çok erken dönemlerden itibaren, her zaman buna sadık kalınmadıysa da “*Ehl-i kible* tekfir edilemez” şeklinde formüle edildi. İnsanın özgürlüğü anlamında bir kader fikri, genel olarak reddedildi. Bu unsurlar, temelde Hariciliğin tekfir yaklaşımına ve *Mutezile’nin* “büyük günah işleyen ne mümin ne de kafirdir” (*el-Menzile beyne’l-Menzileteyn*) esasına karşı geliştirilmiş ve *Ehli Sünnet’in* olmazsa olmazı olarak kabul edilmişti. Hicrî II. ve III. asırlarda Allah’ın sıfatlarının onun ne zatının aynı ne de gayrı olduğu ve Kur’an’ın mahluk olmadığı esasları *Ehl-i Sünnet* olmanın vazgeçilmez kırmızı çizgileri haline geldi. *Ehl-i Sünnet’in* sonraki dönemlerde Akide kitaplarında sabit ve değişmez akideler olarak bir araya getirilen kelâmî görüşlerin oluşmasında Ebû Hanife ve onun taraftarlarınca oluşturulan eserlerin rolü büyüktür. Özellikle *el-Fıkhü’l-Ekber* ve *el-Fıkhü’l-Ebsat* ile bunların şerhleri, bu eserlerin başında gelir. Daha sonra *Hadis Taraftarlarının* oluşturduğu *Kitâbu’s-Sünne* ve *Kitâbu’l-İmân*’lar ile Eş’arî’nin eserleri bu unsurların oluşturulmasında önemli katkılarda bulundu. IV./XII. Asırdan itibaren *Tahavî Akîdesi*, *Neseî Akîdesi*, *Akîdetü’n-Nizâmiyye*, *Akîdetü’l-Adûdiyye*, *Akîdetü İbn Tumert* ve benzeri eserlerle *Ehl-i Sünnet’in* kelâmî unsurları bazı önemli farklılıklarla birlikte genel kabul gören bir yapıya kavuştu.

Ehl-i Sünnet’in felsefî ve metafizik boyutu, genel olarak *Meşşâilik* ve *İsrakiliğin* gölgesinde gelişti. Kur’an’ın felsefî ve metafizik boyutu, kendi dinamikleri içerisinde yeterince işlenemedi. Eş’arilik zaman zaman, Felesefe ve Tasavvufun etkisiyle savruldu. Belli bir süre sonra da Gazzâlî’yle başlayan felsefeye karşı bir aksülamel

cephesi oluştu. Bunun sonucunda Tehâfüt adıyla bilinen eleştirel unsurları taşıyan bir polemik literatürü üretildi. Doğuda İbn Sina ve Farabî, bazı Eş'ariler tarafından eleştirilirken; İbn Rüşd, Endülüs ve Kuzey Afrika'da Zahirî İbn Hazm ve diğerleri tarafından eleştirildi.

Ehl-i Sünnet, IV./X. Asırdan itibaren geniş halk kitlelerinin desteğini kelâmî ve siyasî görüşlerinden çok fikhî ve tasavvufî görüşleriyle aldı. Bazı Eş'ariler, Sufiliği *Sünnî* çerçevede meşrulaştırmak istediler ve bir süre sonra Serrâc, Gülabâdî ve Gazzâlî'nin de etkisiyle Sufiliğe eklemelendi. Eş'arilik, kelâmî çerçevesinin dışına çıkarak bazan Mutezile'ye, bazan Sufiliğe, bazan da Meşşâiliğe veya İsrakiliğe, bazan da Hadis Taraftarlığına doğru gidip geldi. Maturidilik, kelâmî çerçevede kalmayı başardı. Ancak Hanbelî çevrelerde, Eş'ariliğin bir taraftan felsefî gelenekten diğer taraftan tasavvuftan etkilenmesi büyük tepkiyle karşılandı. İbn Teymiyye, bu yüzden Şeyhli Sufiliği ve sufi din anlayışı eleştiren eserler yazdı. Buna karşılık İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanan zühd anlayışına dayalı bir bakış açısına vurgu yaptı.

Ehl-i Sünnet'in yapısını oluşturan temel unsurların bir kısmı fikhî boyutla ilgilidir. III./IX. asırdan başlayarak *Ehl-i Sünnet* olarak görülen toplumsal yapıda amelî konularda belli yöntemler ve bu doğrultuda bilgi üreten fıkıh ekolleri kurumsallaşmaya başladı. *Ehl-i Sünnet*'in çoğu kere belirleyicisi olarak görülen ve günümüze kadar benimsenen Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik gibi yeni alt kimlikler oluştu. Kuzey Afrika'da ve Endülüste Malikilik ve Şafilik; Arap yarımadasında Hanbelilik; Irak, Horasan ve Maveraünnehir'de Hanefilik, kısmen Şafilik, *Ehl-i Sünnet* Müslümanlarının günlük hayatının belirleyen hukuk sistemleri haline geldi. Bunlar arasında pek çok görüş ayrılığı olmakla birlikte Şia'ya karşı ortak bir cephe oluşturuldu. Özellikle mut'a nikahı ve çıplak ayağa mesti reddeden fikirler akide kitaplarının temel cümleleri haline geldi.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin ilim ve fikir tarihi içindeki rolü hakkında ne dersiniz?

Ehl-i Sünnet, tek ve insicamlı bir yapı olmaktan ziyade farklı eğilimleri içerisinde barındıran bir yapıdır. Bu çevrelerde, ilim ve fikir tarihindeki rolleri birbirinden farklı olmuştur. Bununla birlikte fikrî ve ilmî hayatı sırf *Ehl-i Sünnet*'in ürünü olarak görmek doğru değildir. Müslümanlar, *Mutezilisi*, *Şiisi* ve *Sünnisiyle* ilme, akla, tefekküre ve ilmî faaliyetlere büyük önem vererek, İslam Medeniyeti gibi büyük bir medeniyeti inşa etmişlerdir. Ancak *Ehl-i Sünnet* çevrelerinin ve diğer mezhep mensuplarının ilmî ve fikrî hayata katkıları eşit derecede olmamıştır. Kimisi bütün bilim dallarına ilgi duyarken, kimisi de sırf dinî bilgilere ve disiplinlere ilgi duydular. Müslümanların ilmî faaliyetleri sonucu, her alanda binlerce eser yazıldı ve bugün dünyanın her tarafında kütüphanelerin raflarını doldurmaktadır.

İlmî hayatta oynadıkları rol bakımından *Ehl-i Sünnet* çevreleri, en genel anlamda iki grupta ele alınabilir. Bir kısmı akıl ve akıl yürütmeye, kelam ve felsefeye, her çeşit bilimsel faaliyete önem verirken, bir kısmı ilmi ve ilmî faaliyetleri dinî bilgiyle sınırlandırma yoluna gitmiştir. Birinci kesimi Maturidilik ve Eş'arilik oluşturmaktadır. İmam Maturîdi, İslam düşüncesinde sistemli bir bilgi kuramı oluşturarak bilgiyi dinî meşruiyet açısından değil, bilgi nesnelere göre ve bilgi elde etme yollarına göre Sem'iyyât, Hissiyât ve Akliyyât şeklinde üçe ayırmıştır. Birincisinin kaynağı nakil ve haber, ikincinin kaynağı duyular ve üçüncünün kaynağı ise akıldır. Maturîdi, kelam, tefsir ve fıkıh çalışmalarını bu bilgi nazariyesi çerçevesinde sürdürmüştür. Bu ortamın oluşmasında Hanefiliğin büyük rolü olmuştur. Ebû Ahmed el-Ferganî, İbn-i Sina,

Farabî ve diğer İslam medeniyetinin önde gelen şahsiyetleri Hanefî kültür havzasında ortaya çıkmışlardır. Eşarilere gelince, *Sünnî* kelamın sistemleşmesinde ve felsefeyle mezcedilmiş bir kelamın oluşturulmasında önemli katkıları olmuştur. Eş'arî sonrası Eş'arilik, *Meşşâf* felsefenin tesiri altında kalmıştır. Ancak Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin etkisi altında Eş'arilik akılcılıktan sezgiciliğe ve kontrolsüz bilginin hakim olduğu sufiliğe kaymaya başladı. Bundan sonra Eş'ariler arasında filozoflara karşı bir aksülamel oluştu ve *Tehâfüt* adı verilen karşılıklı eleştiriler üretildi. Eş'ariler, *Nizâmülmülk* medreselerini kurarak, yüksek din eğitiminin İslam dünyasında yaygınlaştırılmasını sağlamıştır. Osmanlı döneminde teorik tasavvufta Gazzâlî'nin görüşleri, kelamî düşüncede ise Fahrüddîn Râzî'nin görüşleri etkili oldu. İmam Gazzâlî, farklı kültürlerin ve felsefî görüşlerin İslam toplumlarında yaygınlaşmasını önleyebilmek için, ilimleri yeniden inşa edebilmek için harekete geçti ve bu amaçla *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserini yazdı. Bu teşebbüs, kelam ve felsefeye karşı müslümanlar arasında olumsuz bir bakış açısının üretilmesine sebep oldu.

İkinci kesim ise, ilmi, hadis ve hukûki bilgiyle sınırlandırarak akıl, akıl yürütme ve kelamî görüşlere karşı mücadele bayrağı açtı. Kelam ilmini öğrenenleri zındıklara denk gördüler veya akli kullananları Sünnet düşmanları olarak itham ettiler. Sadece ilk üç neslin dinî tatbikatını ve sünnetini esas alan bir din ve dünya görüşü geliştirmeye çalıştılar. Bu anlayışta din âsarla, yani ilk üç neslin dinî tecrübesi ve görüşleri doğrultusunda dinin yaşanmasını savundular. Diğer görüşleri bir sapıklık olarak değerlendirdiler. Bu sebeple genelde ilmî faaliyetlerini, başta Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere, ilk üç neslin uygulamalarını (sünnet ve âsâr) toplamak, onları sınıflandırmak ve hayata geçirmekle meşgul oldular. Bu faaliyetler sonucunda başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere büyük bir Hadis edebiyatı oluşturuldu. Daha sonraki dönemlerde ilimleri dinî ve dünyevî veya şerî ve şerî olmayan ilimler şeklinde ikiye ayırarak bu ikincilerinin öğrenilmesini ve öğretilmesini uygun bulmadılar ve bu bilimlerini İslam'ı yozlaştıran bilimler olarak gördüler.

Ehl-i Sünnet ilim ve fikir tarihine başlangıçta önemli katkılarda bulunmuş ancak daha sonraları bazı alimler ilimleri, şerî ve şerî olmayan veya dinî ve dünyevî olan şeklinde sınıflandırarak, ilmi, dinî bilgiyle sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Kâtip Çelebi'nin zikrettiği gibi, bu zihniyetin etkili olması sonucu medreselerden felsefe eğitimi kaldırıldı. Diğer taraftan kendi görüşlerini ve uygulamalarını mutlak doğru kabul etmeleri, diğer görüşlere karşı bir müsamahasızlık doğurmuştur. Böylece fikir özgürlüğünü ve tartışma ortamını olumsuz yönde etkilemiştir. Hatta IV./X. ve V./XI. Asırlarda bazı yerlerde, Mutezile'ye ait bazı eserlerin yaygınlaşması fikrî yollardan çok fizikî yollarla engellenmeye çalışıldı.

Ehl-i Sünnet, fırkalaşma tarihinde hangi hususları tetikleyici/etkileyici olmuştur?

Fırkaların ortaya çıkışını ve görüşlerini inceleyen *Ehl-i Sünnet* alimleri, Eş'arî bir kenara bırakılırsa genelde, 73 fırka hadisine referansta bulunarak işe başlamışlar ve kendileri dışındakileri sapık ve cehennemlik ilan etmişlerdir. Bu yazarların hemen hemen tamamı kendi *Sünniliğini* empoze etmeye çalışmıştır. Muhaliflerinin görüşlerini eleştirebilmek için onların görüşlerini eksik, abartılı, farklı veya genel bütünlüğünün dışında ele almayı tercih etmişlerdir. Sadece Şehristânî farklı bir tutum sergileye-

rek bu ekolleri eleştirmekten ve yargılamaktan uzak durdu. İslam düşüncesinde ortaya çıkan ekolleri, 73 fırka rivayeti çerçevesinde ele almak, her türlü görüşün bir fırka formatında kayda geçirilmesine yardımcı olduysa da tarihte hiç var olmamış veya ciddi bir farklılık sayılamayacak görüşlerin fırka ilan edilmesine veya toplumsal tabanı hiç olmamış uydurma/sanal fırkalar üretilmesine ve de V./XI. asırdan sonra ortaya çıkan fikrî kurumlaşmaların ele alınmamasına sebep oldu. Böylece *Ehl-i Sünnet* herkesi kucaklayan bir merkezi zümre olma özelliğini yitirerek sınırları daraldı. Bu sadece siyasi ve itikadi fırkalara uygulanmadı, aynı zamanda tasavvufî oluşumlar için de denendi. 73 fırka hadisi gereği, ilk üç asırda şemada boş yer bırakılmayarak fırkaların sayısı bu rakama tamamlandı. Tekfir ve bidat, *Ehl-i Sünnet*'in yaygın bir silahı haline geldi. Daha sonra yeni fırkalar, bu 73'ü aşacağı için bu şemada yer almadı. *Ehl-i Sünnet*'in bu tavrına karşı diğer fırkalar da kendisini *Kurtuluşa Eren Fırka* olarak ilan ederek kendi dışındakileri sapık ilan ettiler. Ancak alt fırkaları belirlerken birbirinin tasniflerinden yararlandılar. *Ehl-i Sünnet* yazarlarının kaleme aldığı eserlerde, bütün açıklığıyla çerçevesi çizilmiş ne *Ehl-i Sünnet* ne de *Ehl-i Bid'at* vardı. V./XI. asırda *Ehl-i Sünnet* çatısı altında yer alan kesimler arasında çatışmalara kadar varan gerginlikler yaşandı. Sonuçta Hanefilik, Maturidilerin ve Mutezililerin fıkıh mezhebi; Eş'arilik ise, genelde Şafiilerin ve Malikilerin itikadî mezhebi oldu. Hanbelilik ise, Hadis Taraftarlığını Selefilik olarak farklı bir çizgiye çekti. Sünnî blok tarafından, genelde Şia ve Fatimiliğe karşı acımasız eleştiriler ve siyasî iktidarı yönlendiren mücadeleler sürdürüldü. Bu durum kendini müslüman olarak tanımlayan bazı grupların varlıklarını sürdürebilmek için güç kullanmalarıyla ve merkeze muhalefet reflekslerini geliştirmeleriyle sonuçlandı. *Ehl-i Sünnet*'in kendi dışındakilerle diyalogu kesmesi ve onları sapık ilan etmesi, bu fırkaların İslam toplumuyla ilişkilerinin zayıflamasına, İslamî referans çerçevesini kaybetmelerine ve bu fırkaları müslüman olmayan kesimlerden medet ummaya sevketti. Haçlı seferleri sırasında ve modern dönemde İslam dünyasına yönelik batı sömürgeciliğine direnişte *Ehl-i Sünnet*'e veya Sünnî iktidara destek vermediler.

Ehl-i Sünnet'in kendisini *Kurtuluşa Eren Fırka* olarak görmesi, hep başkalarını eleştirmeye yöneltti ve kendine karşı öz eleştiri yeteneğini zayıflattı. Siyasî bunalımlı dönemlerde veya İslam toprakları dış tehdit altında olduğu dönemlerde, bunun sorumlusu olarak İbn Sebe ve dış güçlerden suçlular arandı. Bu kriz dönemlerinden kurtulabilmek için Mehdî veya Mesih adı altında kurtarıcılar üretmeye sevketti. Ancak *Ehl-i Sünnet*'i oluşturan unsurlar arasında bir yakınlaşmayı da teşvik etti. Mesela Sultan Baybars döneminde Mısırda ve Kahire'de dört Sünnî fıkıh mezhebine dört ayrı kadı tayin edildi.

Fırkaların tasnifiyle ilgili zihinsel arka plan, sosyal hayata da yansdı. Hadis Taraftarları, kendi dışındaki fırkaları bidatçiler olarak görmeleri dolayısıyla, onların şahitliğini, onlarla aynı mecliste oturmayı, onların arkasında namaz kılmayı, cenaze namazlarına katılmayı caiz görmemeye başladı. Bu da *Ehl-i Sünnet*'in müslüman toplumlarda iç gerginlikleri ortadan kaldıran, birlik ve bütünlüğünü pekiştiren rolü konusunda kuşku uyandırdı. Çünkü bazı *Ehl-i Sünnet* müelliflerinin eserlerinde "*Ehl-i Kible* tekfir edilemez", "İctihad edene, hata da etse doğruya isabet de etse sevap vardır" ve "Ümmetin ihtilafı rahmettir" gibi temel ilkelere ya yer verilmedi veya yer verildiğinde bu doğrultuda hareket edilmedi. *Ehl-i Sünnet*'in marjinalleşerek bir fırka gibi hareket etmesi, *Ehl-i Sünnet* çerçevesi içinde yer alan bazı kesimlerin bu yapının dışına çıkması, dışında olanların ise kemikleşmesine ve fırkalar arası ilişkilerin hep

farklılıklar üzerinden tanımlanmasına sebep oldu. *Ehl-i Sünnet*, Sufilikle eklemelenmesinden itibaren farklı aidiyetleri bir arada tutan çoğulcu bir yapıya müsait hale geldiyse de bu da İbn A'rabi, Mevlana ve diğer sufilere karşı tekfir kadar varan tahammülsüzlük dolayısıyla çok uzun sürmedi. Sonuçta *Ehl-i Sünnet*, Müslüman toplumların birlik ve bütünlüğünü savunan vahdetten yeni ve farklı fikirlere tahammül edemeyen ve bu fikirleri dışlayan tefrikaya kaymaktan kendini kurtaramadı.

Ehl-i Sünnet'in *Haneftî-Mâturidî* kanadı, İslam'a ters düşmeyen örf ve adetleri - ma'ruf adı altında- yeni hükümler verirken bir bilgi kaynağı olarak kabul etti. Malikiler ise, sadece Medine örfünü ve yaşayan sünneti kaynak olarak gördü. İbn Teymiyye çizgisinde gelişen Selefilik ise, ilk üç neslin tecrübesinde (âsar) bulunmayan uygulamalara sıcak bakmadı. Özellikle Vehhabilik, örf, adete ve kültüre dayalı unsurlarla, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak adına mücadeleye girdi. Örneğin kabirleri kaldırmayı, kabir ziyareti, mevlit okuma ve okutma, hırka-ı şerife ve sakal-ı şerife ziyaretleri, makam ile ezan okumak, sünnet ve nafile namazları kılmak gibi halk arasında yaygın uygulamalara karşı savaş açıldı. Felsefe, Kelam, Musiki ve benzeri hususlar da bidat ilan edildi. Bu tavır, *Ehl-i Sünnet*'in asıl gövdesini oluşturan diğer kesimler tarafından eleştirildi. Hatta bu ve benzeri sebeplerden dolayı Vehhabiliğin *Ehl-i Sünnet*'in dışına çıkmış bidat fırkası olduğuna dair reddiyeler yazıldı.

Ehl-i Sünnet-siyasi erk ilişkisi: Çatışma ve diyalog hakkında ne dersiniz?

İslam tarihinde *Sünnî* ulema ile iktidar arasındaki ilişkiler, dönemden döneme, devletten devlete, alimden alime, mezhepten mezhebe, halifeden halifeye değişmiştir. *Ehl-i Sünnet* çevrelerinde siyasi iktidarla ilişkilerde diğer konularda olduğu gibi birden fazla tutum geliştirilmiştir. İlk dönem siyasi rivayetlere de yansıyan bu üç tavır kısaca şöyledir: a) Siyasi iktidara itaati telkin eden b) Haksız tarafla mücadeleyi şart koşan c) Uzletli tercih eden. Bazan ferdi tutum ve ilişkiler bu üç tutumdan hiç birisine girmemektedir, ya da bir alim hayatının bir döneminde iktidarı desteklerken başka bir döneminde iktidar değişince bu desteğini kesmiştir. Örneğin Ebû Hanife ve Ahmet b. Hanbel, iktidarla ilişkilerinde farklı dönemlerde farklı tavırlar sergilemiştir ve her ikisinde bu yüzden hapis yatmıştır. Ebû Hanife hapiste ölmüştür. Ama Ebû Hanife'nin öğrencileri Abbasilerle uyum içinde çalışmışlardır ve *Kâzî'l-Kuzât* makamına kadar yükselmişlerdir. İmam Mâturidî ve Serahsî, İmam Ebû Hanife'nin izinden giderek siyasilerle mutlak itaati doğru bulmamışlardır. Hatta o, hutbelerde imamların zalim halifeleri adil olarak gösterip onlara dua etmelerini eleştirmiştir. Hanbelî geleneğin önde gelenlerinden İbn Teymiyye de, döneminin siyasilerine sert eleştiriler yöneltmiş ve bundan dolayı sorunlar yaşamıştır.

Ehl-i Sünnet'in akide kitaplarında, İmamet konusu daha çok Şiiilik ve Hariciliğe tepki ve eleştiri olarak yer almıştır. Bu eserlerde İmamet/Hilafet dinî olmaktan çok dünyevî bir maslahat olarak görülmüştür. Bu sebeple İmamı tayin etmek, Allah'a değil ümmete vacip bir konudur. Hariciler imamın tayinini vacip görmezken, Şia imamın tayininin Allah'a vacip olduğunu savunmuştur. *Ehl-i Sünnet* alimleri, halifenin tayinini ümmete vacip görmesine rağmen ilk dört halife bir kenara bırakılırsa, kendi halifelerini kendileri seçmemiştir. Muaviye'den itibaren hilafet saltanata dönüşmüştür ve kurulan devletlerde yönetim babadan oğula geçmiştir. Emevilerden itibaren Abbasiler, Selçuklular, Memlükler, Osmanlılar, Sünnî ideolojiyi temsil eden siyasi yapılarıdır.

Ehl-i Sünnet alimleri, genelde, pratikte imamların Kureyşten olması fikrine karşı

çıkılmamışlardır. Hatta *Ehl-i Sünnet*'in halk tabanı, huzur ve istikrarın zarar göreceği endişesiyle müslüman toplumun birliğini önceleyerek siyasi liderlere karşı zulmetseler dahi isyana kalkışmamışlardır. Sünni akide ve siyaset kitaplarında, “İyi olsun, ahlaksız olsun (facir), herkesin arkasında namaz kılınır”, “ Zalim de olsa yöneticiye karşı çıkılmaz”, “ Müminin, Sultana itaat etmeden bir gününü geçirmemesi gerekir” ifadeleri geçmektedir. Hatta bu konudaki tavırlarını “sultana karşı isyan eden, cahiliye ölümü üzerine ölür” rivayeti ve Kur’an’da ulu’l-emre itaati emreden ayetle temellendirmeye çalışmışlardır. Bazı sultanlar için, “Sultan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi”, “halifetullah”, “kaim bi-emrillah” unvanları kullanılmıştır. Bu tür rivayetler ve fikirler *Ehl-i Sünnet*'in siyasi ve güncel olaylara karşı duyarlılığını zayıflatmış ve onları pasifize etmiştir.

Ehl-i Sünnet çevrelerinde, halk siyasi iktidarla uyum içerisinde olurken, bu ilişkilerde gerginlik daha çok bazı bilginlerin iktidar sahiplerini zaman zaman eleştirmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bazı alimler ise yazdıkları eserlerde dönemin halifelerini layık olmadığı şekilde övmüş, Allah’a ait bazı sıfatları onlara vermekten kaçınmamıştır. Halifeler ise, kendisine itaatkar olanları ödüllendirmiş ve önemli makamlara getirmiştir. Aslında iktidarlar her zaman alimlerin emrinde olmamıştır, bazen kendi politikalarını meşrulaştırmak için alimleri kullanmışlardır. Bu yüzden de belli dönemlerde Sünnilik, devleti ayakta tutmanın ve güçlendirmenin bir aracı olarak hizmet görmüştür.

Sosyo-kültürel hayatta Ehl-i Sünnet düşüncesinin yansımaları nelerdir?

Geçmişte iktidarların *Sünnî* olduğu dönemlerde veya devletlerde, sosyal hayat, toplumsal ilişkiler ve ibadetler belli bir mezhebe göre yürütülmekteydi. Örneğin IV./X. asırdan itibaren Horasan ve Maveraünnehir’de, Anadolu’da ve diğer Hanefî bölgelerde günlük hayat Hanefî fakihlerin ictihad ve fetvaları ile yürümekteydi. Serahsî’nin *Mebûsât*’u doğuda, İmam Malik’in *Muvatta’ı* ve üzerine yazılan şerhler Afrika ve Endülüste; İmam Şafii’nin eserleri Mısırdaki böyle bir işlev gördü. Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâ’at*’in sosyal ve kültürel hayattaki etkileri açısından halk arasındaki temsilcilerini sekiz ayrı sınıfa ayırmaktadır: Mütetekellimler, Rey ve Hadis Taraftarlarına mensup Fakihler, Muhaddisler, Dilciler ve Edebiyatçılar, Kurrâ ve Müfessirler, Sufi ve Zahidler, Askerler, Sünnet Ehli’nin davranışları üzere hareket eden Halk.

Ehl-i Sünnet daha çok fikhî mezhepleri itibariyle sosyal hayatta etkili olmuştur. Her ne kadar itikatta Maturidi veya Eş’ariyiz deseler de itikadi boyutuyla onlar hakkında fazla bilgi bilmezler. Bu iki Sünni kelam ekolüne bağlılık ise, daha çok alimler arasında bilinçli olarak savunulmuştur. Bu açıdan halkın itikatta, alimin fikhîta mezhebi olmaz denmiştir.

Ehl-i Sünnet düşüncesi, dini kültürün aktarılmasında ve medreselerdeki eğitim ve öğretimde önemli işlevler görmüştür. Bunun için mescitler, medreseler, kervansaraylar, saraylar, ribatlar ve hastaneler yapmışlardır. İslam kültür merkezlerinde, şehirciliğinin gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Mesela Ebû Hanife, Bağdat’ın kuruluşunda ve imar faaliyetlerinde bizzat görev almıştır.

Takribü’l-mezâhib mümkün bir düşünce midir?

İslam dininde tevhid anlayışı müslümanların inanç, ibadet, ahlak ve diğer alanlardaki birliği ve birlikteliğini ifade eder. İslam’da Allah’a inanan ve ona teslim olan

Allah'ın dostudur. Bir müminin diğerine karşı ayrıcalığı yoktur. Teklif ve sorumluluk bireyseldir. Dolayısıyla kurtuluş, herhangi bir mezhebe bağlı olmakta değildir. Herkes tek başına hesap verecektir. Bir mezhebi veya mezhep mensuplarını toptan cennet ehli veya cehennem ehli ilan etmek İslam'ın temel felsefesine terstir. Her mezhebin ve hatta her insanın doğruları olduğu gibi hataları, yanlış görüş ve tutumları da vardır. İslam hiçbir mezhebe, tarikata cemaate, soya, boya, aileye, cinsiyete ya da şahsiyete bir ayrıcalık tanımamıştır. Tek üstünlük ölçüsü Allah'ın emirlerine uyma, yasaklarından kaçınma ve onu saygı gösterme anlamındaki takvadır. Mezheplerin birbirinden farklı olarak ortaya koydukları itikadî görüşleri, İslam'ın inanç esasları değil mezhebî esaslardır. Mezhebî esasların dışına çıkmak İslam'dan çıkarmaz. Yalnız mezhebin mensubu olmaktan çıkarır. Buna rağmen tarih boyunca aynı dine mensup müslümanların mezhep farklılığı dolayısıyla birbirini tekfir edip dışladıkları zaman zaman görülmüştür. Şia, Sünnileri tekfir etmiş, onlarla evliği ve benzeri ilişkileri yasaklamış, *Ehl-i Sünnet*'te Şiileri tekfir ederek onlarla ilişkilere sınırlandırmalar getirmiştir. Bu tür uygulamalar sonucunda her iki kesim arasında diyalog imkanları ortadan kalkma noktasına gelmiştir.

Sünniler ile Şiiler arasında diyalog arayışları İran Şahı Nadir Şah döneminde denenmiş ve bazı ortak kararlara alınmışsa da olumlu bir neticeye varılamamıştır. Ancak bu girişim, takrîb olmaktan çok Ca'feriliği İslam'ın beşinci büyük fikhî mezhebi olarak kabul ettirmeye yönelik idi. Nadir Şah, Osmanlı'dan Mescid-i Haram'da *İsna-Aşeriyye*'ye hususi bir mihrab tahsis etmesini istedi, ancak Osmanlı devleti bu teklifi geri çevirdi. Aslında Sünniler ve Şiileri yakınlaştırma (takrîb) girişimleri, Mısırda Mahmud Şeltut, İran'da Ayetullah Kummi'nin girişimleri ile başlamıştır. İslam dünyasında batı sömürgeciliğine, yaşanan dağınıkla son verebilmek ve mezhepleri birbirine yakınlaştırmak için bu kişilerin önderliğinde Dârü't-Takrîb beyne'l-Mezâhib adıyla bir merkez kurulmuş, konferanslar, sempozyumlar düzenlenmiş ve kitaplar yazılmıştır. Bu çabalar, her iki kesimden de yeterli destek bulamamıştır. İran İslam devriminden sonra ise, İran'daki *takrîb* çalışmaları farklı bir mecraya girmiştir. Sünnilerin kendi mezhep imamlarına yönelik güvenlerini sarsarak Sünniliği Şiiliğe yaklaştırmak gibi bir çaba içerisine girmişlerdir. Bu sebeple Ebû Hanife, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetlerin fikhî görüşlerini eleştirerek İmam Humeyni'yi ve onun şahsında Şiiliği şirin göstermeye çalışmışlardır.

İslam dünyasının yeni bir sömürge kuşatması olduğu bir dönemde, müslümanlar arasında mezhebi ve ırkî ayrılıkların bir tarafa bırakılarak tek vücut olmaları son derece önemlidir. Aksi takdirde sömürgeci güçler, müslümanlar arasındaki bu farklılıklardan faydalanarak onların dini değerlerini, kültürel değerlerini ve İslam medeniyetinin tarihî eserlerini yok etmeye devam edecektir. Müslümanlar, bugün kendilerine yapılan hakaretlerden, kültürel işkencelerden ve sınırları ve cepheleri belli olmayan bir medeniyetler savaşından büyük yaralar alacaklar ve büyük tahribatlara maruz kalacaklardır. Bu tehlikeli gidişe dur diyebilmek için, müslümanlar birinci derecede diğer din mensuplarından ziyade kendi aralarındaki vahdeti, tesanüdü, diyalogu ve dayanışmayı güçlendirmelidir. Bunun yolu vahdet ve birlikte yaşama adına tekrar İslam'ın evrensel ve kurucu ilkelerine dönmektir, birbirini değiştirmek, dönüştürmek, kendine benzetmek veya kendine yakınlaştırmak değildir. Mezhebî esasları paranteze alarak, İslam'ın esaslarında birleşmektir.

Günümüz ilim, düşünce ve sosyal hayatı bakımından Ehl-i Sünnet ne anlam ifade eder?

İslam dünyası, bir yüz yıl öncesine kadar, genelde Sünnî ve Şîî yönetimler tarafından yönetilmekteydi. Osmanlı devletinin yıkılması, hilafetin kaldırılmasıyla birlikte, siyasal açıdan Sünnilik için yeni bir dönem başladı. Hilafetin kaldırılması ve sonuçları, o günden bugüne tartışılmaya devam etti. Ancak Osmanlı'nın yıkılışıyla birlikte Sünnî kimlik önemli kırılmalar yaşadı, çünkü bu devletlerden birçoğu milliyet esasına dayalı kurulmuş devletlerdi. Yeni dönemde toplumsal ve siyasî ilişkilerin bağlamı değiştiği için yeni kimlikler üretildi. Mezhep kimliğinin yerini siyasî ve ideolojik kimlikler almaya başladı. Örneğin sağcılık-solculuk, liberal-muhafazakar-marksist, laik-anti laik, milliyetçi-sosyalist gibi. Bu dönemde hilafeti geri getirmeye çalışan hilafet hareketleri veya yeni dini-politik hareketler oluştu. Örneğin *Hizbü't-Tahrir*, *İhvan-ı Müslimin*, *Cema'at-i İslamiyye*, *Nurculuk* ve benzerleri gibi. "İran İslam Devriminden" sonra, İslam dünyasında siyasal taleplerin şeklinde farklılaşmalar, tonunda yükselmeler görüldü. Son yüzyılda Sünnî kimlik üzerinde, özellikle Arap dünyasında ve Hint alt kıtasında Selefilik dönüştürücü bir rol oynamaya başladı. *Ehl-i Sünnet*'in, günümüzde ilim, düşünce ve sosyal hayatta etkisi değerlendirilirken bu gelişmeler doğrultusunda değerlendirilmelidir. Son yüzyılda *Ehl-i Sünnet* çevrelerinde farklı dini ve ilmî yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar en genel anlamda gelenekçi, yenilikçi ve köktenci hareketler olarak farklı eğilimler şeklinde ortaya çıkmaya başlamışsa da bu eğilimler tam kurumsallaşamamıştır. Aslında henüz oluşum aşamasındadır. Çünkü geçmişte üretilmiş, Akide'de Nesefî'nin *Akîde'si*, Gazzâlî'nin *İhyâ'sı*, Râzî'nin *Muhassal'ı*; Fıkıh'ta Serahsî'nin *Mebûsât'u*, Şatîbî'nin *Muvâfakât'ı*, Tarih'te İbn Haldûn'un *Mukaddime'si* gibi herkesin ilgisini çekecek yeni metinler üretmede yeterince başarılı olamadı ve geçmişteki metinleri tüketmeye devam etmektedir.

Bugün *Ehl-i Sünnet*, eski siyasî, toplumsal ve tarihî bağlamını kaybetmiş çok merkezli dinî-politik, dinî-toplumsal topluluklara ve cemaatlere bölünmüştür ve cemaatler tarafından temsil edilmektedir. Bununla birlikte, *Ehl-i Sünnet* toplumlara, İslâmî değerlere ve İslâmî kültüre yönelen saldırılara, işgallere ve fiilî sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı duyarlılığını güçlü bir şekilde korumaktadır. Irak'taki, *Sünnî* direniş, bunun en önemli kanıtıdır.

* * *

Süleyman ULUDAĞ*

Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir; böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

Ehl-i Sünnet deyimini son derece önemli bir isimlendirmedir. Bu deyimden İslâm tarihi, mezhepler tarihi, kültür tarihi, siyasî tarih, sosyal hayat ve bugün yaşanan dinî/İslâmî hayat bakımından önemi büyüktür. Gerek tarih boyunca, gerekse günümüzde Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında toplanan ve Ehl-i Sünnet'e mensup olduklarını memnuniyetle ve iftiharla ifade eden itikadî ve amelî mezhep mensuplarını, tarikatları, dinî cemaatları ve siyasî/dinî akımları doğru olarak anlamak, değerlendirmek ve anlatmak için başlangıçtan günümüze kadar İslâm toplumlarındaki dinî ve itikadî hareketleri hiç değilse ana hatlarıyla göz önünde bulundurmamak ve Ehl-i Sünnet tabirinin doğduğu ve geliştiği tarihî süreci, sosyo-kültürel ortamı göz önünde bulundurmamak gerekir.

Önce şunu belirtiyim: Ehl-i Sünnet deyiminin asırlar boyu kazandığı bir içerik ve manâ vardır. Fevkalâde zengin ve değerli olan bu içeriği hafife almamak, geliş güzel ve keyfî bir şekilde eleştirmemek, bu deyimden içeriğini boşaltmamak gerekir. Bugün dünya Müslüman nüfusunun ezici bir çoğunluğu Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında toplanmakta, müttehid ve mütesânid bir kitle oluşturmaktadır. Geliş güzel yorumlar ve eleştiriler bu birliğe ve dayanışmaya zarar verebilir.

Diğer yandan Müslüman kavimlerde ve toplumlarında genellikle Ehl-i Sünnet deyimini kabul görmüş, hattâ "doğru İslâm" ile özdeşleşmiş, bu inanç asırlar boyu bir önceki nesilden bir sonraki nesle aktarılmış, tutulan bir yol, uyulan bir dinî gelenek haline gelmiştir. İslâm uleması dediğimiz gerçek İslâm alimleri istisna edilirse diğer Müslümanlar'ın çoğu bu geleneğe bilgi düzeyinden çok gelenek şeklinde bağlı olduğundan bu geleneğin gereksiz eleştiriler ve bilimsel olmayan yorumlarla sarsılması veya zayıflaması İslâmî hayatın ve inançların sarsılması ve zayıflaması anlamına gelir.

İtikad, ibadet, ahlâk, edeb, amel ve düşünce olarak din bir gelenektir. Bu geleneğin ve zincirin halkalarından birini veya birkaçını zayıflatmak tamamına zarar verebilir. Dinî hayatta bir geleneğin ve kadim bir din anlayışını devam ettirmenin ne kadar önemli olduğunu anlamak için bizzat Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in İslâm Dini'nin yeni bir din olmadığını vurgulamak için haniflikten ve millet-i İbrahim'den bahsettiğine dikkat etmek lâzımdır. Böyle bir kadim geleneğe bağlı olmayan dinî hareketlerin bid'at sözüyle nitelenmesinin sebebi de budur.

Kur'ân'da ve hadislerde sünnet deyimini sıkça geçer. Fakat Ehl-i Sünnet ifadesi deyim olarak da, kavram ve içerik olarak da sonraki dönemlere ait bir terimdir. Bu terim belli bir süreç içinde bugün ona yüklenen manâları kazanmıştır. Tabiidir ki bu manâlar ona yüklenirken bir yandan bunların Kur'ân'da ifade edilen ve Hz. Peygamber tarafından uygulanan ve yaşanan İslâm'a uygun olmaları, diğer yandan Müslümanlar'ın içinde buldukları sosyo-kültürel şartlara ve bu şartlarda onların maslahat ve genel menfaatlarına uygun düşmesi dikkate alınmıştır. Günümüzde Ehl-i Sünnet

* Prof.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. suludag@uludag.edu.tr

kavramı değerlendirilirken bu iki noktanın dikkatle göz önünde tutulması, ayrıca bir üçüncü nokta olarak da çağımızdaki gelişmelere de bakılması gerekir.

Ehl-i Sünnet kavramının içeriği sabit, değişmez ve standart değildir. Meselâ Eş'arîler'in, Mâtürîdiler'in, Ehl-i Hadîs'in, Hanbelîler'in, tasavvuf ve tarikat ehlinin bu terime yükledikleri manâ belli noktalarda aynı olmakla beraber bir çok noktalarda farklı, bazı noktalarda ise birbirine zıttır. Ehl-i Sünnet deyimini pek çok mezhep, cemaat, tarikat ve dinî akımları bünyesinde barındırdığından bunu geniş bir çerçevede olarak görmek lâzım gelir. Öyle olunca da bu deyim içinde bir takım çelişkilerin ve zıtlıkların bulunmasını tabii görmek icab eder. Zaten benzeri bütün büyük hareketlerde, hattâ genel anlamda İslâm deyiminin kendisinde de böyle bir durum vardır. Zaman zaman çıkan tartışmalar, suçlamalar, zıtlasmalar birbirini Sünnîliğin, hattâ bazen İslâm'ın dışına itmeler ve atmalar (tekfirler, kâfir saymalar) bunun açık belirtileridir. Bence Ehl-i Sünnet'in bir takım iç çelişkileri kapsayan geniş bir çerçevede niteliğinde olması aslında iyi ve olumlu bir husustur, bu hareketin güçlü ve etkili olmasının da sebebidir. Bunu zararlı görmek bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Sünnet ismi belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

Bence bu soru fazla teoriktir; verilecek cevap pratikte fazla bir işe yaramaz. Ama bu vesile ile şunu söylemek isterim: Ehl-i Sünnet dediğimiz ve İslâm ümmetinin ana gövdesini oluşturan bu geniş kitleye ta baştan beri daha başka bir takım isimler de verilmiştir. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", "Ehl-i Sünnet ve'l-İstikâmet", "Fırka-yı Nâciye", "Ehl-i Hak", "Sevâd-ı A'zam", "Ehl-i Hidâyet", "Tesennün", "Mezheb-i Selef", "Selef-i Sâlihîn Mezhebi", "Mezheb-i Eser", "Ehl-i Eser" gibi isimler bunlardan sadece bazılarıdır. Bu ifadelerin bazıları bu mezhebin ismi, diğer bazıları da sıfatı olarak kullanılmıştır. Aslında Ehl-i Sünnet deyimini de sözünü ettiğimiz Müslüman ümmetin ana gövdesini tavsif için kullanılan bir sıfat iken sonradan isim haline gelmiştir. Bahsedilen isim, unvan ve sıfatlar bizzat Sünnî ulemâ tarafından, bu hareketi övmek için kullanılmıştır. Bir de Sünnîliğe muhalif mezheplerin bu harekete verdiği isimler vardır. Meselâ Mu'tezile Ehl-i Sünnet'i hafife almak için bu hareket hakkında "Mezheb-i Âmme (Avamın Mezhebi)" tabirini kullanır. Sünnîler'e "Nevâsib" denilmesi, Alevîler'in Sünnîler'i "Yezid" olarak nitelemeleri de bu bakımdan önemlidir. Ehl-i Sünnet kavramının nasıl oluştuğunu, nerelerde ve ne zaman hangi anlama geldiğini iyi anlamak için yukardaki isimleri tek tek tahlil etmek, bunların karşıtı olan kavramlara ve hareketlere dikkatle bakmak gerekir. Bunlardan bir-ikisine burada kısaca işaret edelim:

a) Ehl-i Sünnet tabiri Kur'ân ve sahih hadislerde ifade edilen, Hz. Peygamber ve O'ndan sonra da sahabesi tarafından yaşanan ve uygulanan bir dinî geleneği ifade eder. Hattâ bu gelenek Kur'ân ve hadis yoluyla millet-i İbrahim'e bağlanır. Bu konuda çok meşhur olan, Hz. Peygamber'e aidiyeti ve sıhhati tartışmalı bulunan bir hadise her fırsatta ve sıkça atıfta bulunulur. Güya Peygamberimiz demiş ki: "Önceki ümmetler gibi benim ümmetim de yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. Bunlardan sadece biri kurtulup cennete gidecek, diğerleri helâk olup cehenneme gidecek. Allah Rasûlü'ne "kurtulacak fırka (fırka-yı nâciye) hangisidir" diye sorulunca verilen cevap şu olmuştu: "Mâ ene 'aleyhi ve ashâbî", yani benim ve ashâbımın yolunu/mezhebini tutanlar." (bkz. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-hadîs*, V, 134, 135; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 149, 309). Dikkat edildiğinde görülür ki burada İslâm'ın Hz. Peygamber ve O'ndan sonra da sahabesinin dinî uygulaması, yaşaması ve anlama tarzı, İslâmî gelenek esas alınmaktadır. Söz konusu hadisin bir de şöyle bir rivayeti vardır: "Ümmetim yetmiş

küsur fırkaya ayrılacak, bir fırka zındıklar hariç hepsi cennete gidecektir.” (Aclûnî, I, 149, 309).

Şehristânî ve Abdülkâhîr Bağdâdî gibi mezhepleri konu alan eser müellifleri ümmetin yetmiş küsur fırkaya ayrılacağını ifade eden hadisi naklediler ve kurtuluşa eren fırkayı, Nâciye, Cemaat ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde tarif ederler. Fakat İbn Hazm başta olmak üzere bir çok müellif ve hadis alimi bahsedilen hadisin sahih olmadığını, bunun asılsız bir rivayetten ibaret bulunduğunu önemle belirtirler. Bu görüşün doğru olduğuna inanmakla beraber söz konusu hadisin dinî ve sosyal bir realiteyi veciz bir şekilde ifade eden değerli bir ibare olduğunu düşünüyorum.

Nasıl yani?

Şöyle ki: Bu ifadeye göre Allah'tan aldığı vahiy ile bir dini tebliğ eden bir peygamber etrafında toplanan mü'minler, o peygamber hayatta olduğu müddetçe bir ümmet ve cemaat halinde yaşar ve birliklerini korurlar. Peygamber vefat ettikten sonra hafif hafif ihtilâflar belirir, zamanla bu ihtilâflar büyür, sert eleştiriler ve suçlamalar neticesinde muhalif ve hasım fırkalar, cephele oluşur. Sonuçta isyan ve çatışmalar kaçınılmaz olur. Taraflar kendi pozisyonlarını meşrulaştırmak ve haklı göstermek için dinin kutsal kitabına ve tebliğcisine bağlı olduklarını vurgularken muhalif fırka ve mezheplerin ana doktrinden saptıklarını ve kutsal kitabı da keyfi yorumlarla tahrif ettiklerini iddia ederler. Yani kendileri doğru yolda, diğerleri ise bu yolun dışındadır, sapkındır. Ehl-i Hidâyet ve Ehl-i Dalâlet ayrımı buradan kaynaklanır.

Çoğu zaman mezheplerdeki ihtilâfın kaynağı ve sebepleri dinin tebliğcisinin hayatta olduğu dönemde aranır. Gerçekten de ihtilâfın sebepleri tohum olarak o dönemde vardır ama kontrol altındadır, peygamber hayatta ve vahiy de nazil olmaktan olduğundan kimse bu ihtilâfı büyütme ve çatışmaya dönüştürmeye cesaret edemez. Ederse bu durumda tasfiye edilir. Nüve (potansiyel) olarak var olan ihtilâf ortam ve şartlar müsait olunca uç verir, gelişir, büyür. Tartışma ve çatışmalar neticesinde mezhepler oluşur.

İşte bütün büyük dinlerde ve ideolojilerde görülen sosyal vakia ve gerçek budur. Bu bir sosyolojik kanundur. Kur'ân'da “sünnetullah” denilen tabii ve sosyal kanun da budur. Buna büyük din ve ideolojilerin kaderi de diyebilirsiniz. Söz konusu hadis işte bu sosyal ve tarihî hakikati dile getirdiği için önemlidir. Bu mealde daha başka hadisler de vardır: Meselâ: “Siz önceki ümmetlerin yolunda adım adım yürüyeceksiniz. O kadar ki onlar bir tarla faresi deliğine girmiş olsalar yine de onları izleyeceksiniz” (Buhârî, “İ'tisam”, 14; “Enbiyâ”, 50, Müslim, 6) hadisini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Gelişmeler hep bu doğrultuda olmuştur.

Sünniliğe verilen diğer isimlere dönersek...

Burada en önemli anahtar kelime “sünnet” terimidir. Kur'ân'da evvelki kavimlerden ve onların sünnetinden bahsedilir. Daha önemlisi Hak Tealâ'nın sosyal hayata ilişkin asla değişmeyen sünnetinden söz edilir (bkz. Ahzâb 33/62). Hadislerde de dinî gelenek anlamında sünnetin önemi vurgulanır. Kadim sünnetin zıttı hâdis olan bid'attır, yani sonradan olan bir takım uyduruk hususlardır. Sünnete gereğinden fazla vurgu yapmak ve kapsamını geniş tutmak her zaman akaid, ibadet ve ahkâm alanında bir takım sıkıntıları beraberinde getirmiş, dinle ilgili olsun olmasın her yeni şey bid'at sayılıp red ve mahkûm edilmiştir. Sünneti savunmak ve bid'atı her şekliyle mahkûm etmek için şu hadisler bahis konusu edilmiştir: “İşlerin en şerlisi muhdes, sonradan olanlardır” (Buhârî, “İ'tisam”, 3; Müslim, “Cum'a”, 43), “Muhdes hususlardan sakının. Çünkü bu tür şeyler dalâlettir” (Muvatta, “İlim”, 16; Ebu Dâvud, “Sünnet”, 5; İbn

Mâce, “Mukaddime”, 6), “Her muhdes bid’attir” (Nesâî, “İydeyn”, 22; İbn Mâce, “Mukaddime”, 7; Wensinck, I, 435; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 7, 120). Farklı şekillerde rivayet edilen bu konudaki hadisler daha sonra şu şekilde terkib edilmiştir: “Sonradan ortaya çıkan hususlardan (muhdesâtan) sakının, en şerli şeyler muhdes olan hususlardır. Her muhdes bid’attir, her bid’at dalâlettir, her dalâlet sahibi de cehen-nemliktir”. Ulemanın hafızasına kazınan bu kıyas basit olduğu kadar da açık, kesin ve tartışılmaz bir hükümdür. Buna dayanılarak dinle ilgisi bulunmayan pek çok husus bile bid’at ve sapıklık sayılarak reddedildiğinden söz konusu ibareler katılığın, hoşgörüsüzlüğün, dinî düşüncüyü dondurmanın kaynağı olacak şekilde yorumlanmış, fanatizmin delili olmuştur. Eğer söz konusu hadislerdeki muhdes/bid’at ifadeleri akide, ibadet ve ahiret gibi gaible ilgili hususlarla sınırlı tutulsaydı şüphesiz ki bir fanatizm söz konusu olmayabilirdi. Nitekim ufku geniş din alimleri bu ayrımı yapmışlar, hattâ güzel ve kötü bid’attan (bid’at-i hasene, bid’at-i seyyieden) bahsetmişler, bu suretle “her bid’at sapıklıktır önermesinin kapsamını ciddî bir şekilde daraltmışlardır. Fakat buna rağmen söz konusu küllî önermeyi bütün şümülüyle ele alıp bunun sınırlanmasına karşı çıkan dinî/İslâmî hareketler ve hocalar her zaman mevcut olmuştur. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet, sünnet teriminin tanımı gereği daima muhafazakâr bir karaktere sahip olmuş, bazan muhafazakârlık tutuculuk, hattâ taassub halini de almıştır. Selefilik ve Hanbelîlik hareketinin belli bazı şekillerinde bunu net olarak görmek mümkündür. Diğer yandan bir bütün olarak Ehl-i Sünnet Mu’tezile ile mukayese edildiğinde de Sünnîliğin muhafazakâr karakteri yine ortaya çıkar. Mu’tezile’de de bir tür fanatizm bulunmakla beraber yeniliklere daha açıktır.

Ehl-i Sünnet’e eklenen “cemaat” terimi ne ifade ediyor?

Cemaat deyiminde iki temel fikir mevcuttur. Bunlardan biri “geniş kitle”, “ümmetin ezici çoğunluğu”, ve “cumhur” fikri, diğeri ise “Müslümanlar’ın birliği ve beraberliği” fikridir. Birinci fikir sevâd-ı a’zam deyimiyile de dile getirilir. Ehl-i Sünnet, cemaat sözüyle Müslümanlar’ın tamamının mütecânis ve mütesânid bir kitle, bir ümmet olduğu veya olması lâzım geldiği temel fikrine daima vurgu yapar. Sünnîliğin dışındaki mezhepler genellikle başlangıçta küçük gruplar halinde ve ayrılıkçı bir biçimde ortaya çıkmışlar, daha sonra yandaşlarını epeyce arttırmışlardı. İşte bu durumda Müslüman topluma seslenen Sünnî ulema, cemaattan, sevâd-ı a’zamdaki ayrılmamaları, kahir çoğunluğun içinde yer almaları konusunda onlara çağrıda bulunmuştu.

İkinci temel fikre gelince, bir ve beraber olmanın zıddı ayrılıkçılık, bölünmüşlük ve tefrikadır. Kur’ân ve sahih hadisler de zaten Müslümanlar’ı tefrikadan kaçınmaya ve birliğe davet eder. Ehl-i Sünnet ulemasının sıkça tekrarladığı “cemaat rahmettir, tefrika azaptır”, “Allah’ın eli/yardımları cemaatlardır, şeytan cemaatten ayrılanın yanına koşarak gider”, “Aman sevâd-ı a’zamdaki ayrılmayın” (bkz. Aclûnî, I, 333) gibi vecize niteliğindeki ifadeler bu temel fikri ifade eder. Müslümanlar arasında olabildiği kadarıyla birliğin sağlanmasında ve ayrılıkçılığın azalmasında “cemaat” kavramının büyük payı olduğunu düşünüyorum.

Ehl-i Sünnet’i niteleyen diğer ifadelere de temas eder misiniz?

Bunları fazla ayrıntıya girmeden kısaca ifade edeyim: a) Sünnîlik kendini ehl-i hidâyet/doğru yolda görürken diğer mezhepleri genellikle ehl-i dalâlet/doğru yoldan çıkanlar olarak görür. b) Kendini haktan yana (ehl-i hak) gören Sünnîler diğer mezhepleri ehl-i bâtil, boş bir iddianın sahipleri olarak görür. c) Sünnîler fırka-yı nâciyedir, kurtuluşa ermişlerdir, diğerleri fırak-ı hâlikedir, yani mahv ve helâk olan

fırkalaradır. d) Sünnîler ehl-i eserdir, Hz. Peygamber ve sahabesinin izinde yürürler, diğer fırkalar ehl-i hevâdır, kendi kişisel görüş ve arzularına göre hareket ederler.

Bu nitelemeler fazla ağır değil mi?

Ehl-i Sünnet dışındaki bazı fırkalar için elbetteki ağırdır. Fakat Gâliye denilen Karmatîler, Bâtınîler, Talimiyye, Müellihe gibi fırkalar için ağır olduğunu sanmıyorum. Kâfir olduğunu ileri sürüp Hz. Ali ile savaşıyor, sonra da onu şehid eden Harûriyye'ye/Haricîler'e Sünnîler'in böyle bir tepki vermeleri doğaldır. Ama Zeydiyye ve İmamiyye Şiası, Mu'tezile ve İbâdiyye gibi mezhepler için bu ifadelerin kullanılmasının doğru olmadığı kanaatindeyim.

Bu kanaatiniz neye dayanıyor?

Şuna dayanıyor: Bahsettiğim mezhepler Allah'ın birliğine, Hz. Peygamber'in O'nun rasulü, Kur'ân'ın da onun kelâmı olduğuna, ahirete, meleklerle inanıyor; namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibadetleri, haram ve helâlleri kabul ediyorlar. İşte bu noktada Ehl-i Sünnet'in temel bir inancı var ve bu inanç bu noktada gayet mühimdir. Bu temel inanç şudur: "Ehl-i Kible tekfir edilemez", yani Kabe'yi kible bilen, bu kibleye bedeni ve ruhu ile yönelip namaz kılan veya bu şekilde namaz kılınmasının farz olduğuna itikad eden bir kimseye kâfir denemez, bunlar Müslüman olarak kabul edilir. Bunların Sünnîler'den farkı akidelerinde hataların bulunmasıdır. Fakat bu hata onlara "kâfir" veya "müşrik" demeyi gerektirecek kadar büyük ve ağır bir hata değildir. Sünnî bir kişinin amelinde hata bulunabilir, günahkâr olabilir. Ama akidesinde hata ve günah yoktur, diye kabul edilir. Bununla beraber Sünnî toplumda da bir takım hurafeler ve bâtil inançlar vardır, ama Ehl-i Sünnet uleması bunları savunmaz, tersine her fırsatta reddeder ve cemaati uyarır.

Ehl-i Sünnet'in çatısını kuran temel unsurlar nelerdir?

Bu unsurlar esasen Ehl-i Sünnet kavramının ve tanımının içinde vardır. Kader hariç imanın beş ve İslâm'ın beş şartı Zeydiyye, İmâmiyye/Ca'feriyye, İbâdiyye/Hâriciyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve Mürctie gibi Sünnî olmayan mezheplerde de zaten mevcut olduğundan bunlar Sünnîliğin ayırt edici nitelikleri ve temel unsurları değildir. Fakat Gâliye/heretik dediğimiz Karmatîler ve Bâtınîler gibi zümreler bahis konusu olunca zikredilen hususlar Sünnîliğin ayırt edici nitelikleri şeklinde görülür.

Ehl-i Sünnet'in temel unsurları, bu mezhebi mukayese ettiğiniz diğer bir mezhebe göre değişiklik gösterir. Kaderiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile bahis konusu olunca, kadere iman, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ve Allah Tealâ'nın ahirette görüleceğine, O'nun kadîm/sübûtî sıfatlarının bulunduğu iman ve benzeri hususlar Sünnîliğin belirgin özellikleri ve ayırt edici nitelikleri şeklinde gözüktür. Ama Sünnîlik Şia/Ca'feriyye ve Zeydiyye ile mukayese edildiğinde Sünnîliğin ayırt edici özelliği hiç şüphesiz yok ki ilk dört halifenin fazilet itibarıyla dereceleri, başka bir ifadeyle imâmet-i kübrâ ve hilâfet meselesindeki farklılığıdır, yani devlet başkanlığı ve siyaset konusundaki görüşleridir. Buna bağlı olarak hadis rivayetinde ve siyasi konularda sahabeyi udûl/âdil saymaları, cerh ve ta'dil ilkesinin dışında kabul etmeleri, buna gerekçe olarak da "sahabenin adaleti Kur'ân ve hadisle sabittir" demeleri de Sünnîliğe özgü bir husus, onu Ca'ferîlik'ten ayırt eden temel bir unsurdur. "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olursanız olun hidayete erersiniz" (Aclûnî, I, 132) şeklinde rivayet edilen hadis ashâbın udûl olduğunu veciz bir şekilde ifade eder. Yani Hz. Ali'yi de muhaliflerini de örnek alsanız doğru yoldasınız.

Evvelce de işaret ettiğimiz üzere Sünnîlik biraz da muhalif mezheplere ve onla-

rın bid'atlarına tepki şeklinde ortaya çıkmış ve oluşmuş bir mezheptir.

Bu konuda örnek verir misiniz?

Meselâ Kaderiyye ve Mu'tezile "Kur'ân mahlûktur, Allah ahirette görülemez, Allah'ın kadîm sıfatları yoktur, kader yoktur, büyük günah işleyen mü'min değildir, iman artmaz-eksilemez" vs. deyince Sünnîlik bunun aksini savunarak "Kur'ân mahlûk değildir, ahirette Allah görülecektir, Allah'ın kadîm ve sübûtî sıfatları vardır, büyük günah işleyen mü'mindir..." vs. demiştir. Eğer Kaderiyye ve Mu'tezile bu konuları hararetle savunmasaydı eminim ki Ehl-i Sünnet bu hususlar üzerinde ya hiç durmayacak veya bu kadar fazla vurgu yapmayacaktı. Yine bu sebeptendir ki Kaderiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile mezheplerini anlamadan Ehl-i Sünnet'i tam olarak anlamak mümkün değildir.

İsnâaşeriyye ve Ca'feriyye denilen İmâmiyye Şiası'na gelince -ki Sünnîlik'ten sonra en kalabalık İslâm mezhebidir, İran ve Irak'ta nüfusun çoğunluğu da bu mezheptedir- burada artık meselenin vechesi değişiyor. Onlara göre Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en faziletlisi Hz. Ali ve O'nun soyundan gelen on bir imamdır, bunlar aynı zamanda masumdurlar, hata etmezler, günahları yoktur. Ümmeti yönetme ve devlet başkanı olma bunların doğal hakkıdır. Daha doğrusu bunu Allah ve Rasûlü emretmiştir. Bunlar Allah ve Rasûlü tarafından bu göreve atanmışlardır. Fakat hakları sahabenin çoğunluğu ve ilk üç halife tarafından ellerinden alınmış ve gasp edilmiştir. Buna tepki gösteren Ehl-i Sünnet Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en faziletlisi Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir (r.a.), demiş; Hz. Ali'yi fazilet ve dolayısıyla hilâfete/imamete hakkı olma itibarıyla dördüncü sıraya koymuştur. İşte Şia'ya karşı Sünnîliğin temelini oluşturan bu sıralama bir tepkinin eseridir, bir iddiaya karşı yeni bir iddiadır. Hangisinin tez, hangisinin antitez olduğu mezhebe göre değişir. Sünnîler kendi iddialarını tez, Şiîlerinkini antitez sayarken, Şiîler tam bunun tersine inanırlar. Aynı şekilde Şiîler'in Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halifeliğine destek vermeyen sahabe çoğunluğunu âdil saymamaları, mecrûh yani rivayeti kabul edilmeyen râvîler olarak kabul etmeleri Sünnîler'in "ashâb udûldur, adaleti de Kur'ân ve hadisle sabittir" demeleri neticesini doğurmuştur. Şia'nın on iki imamı masum saymaları, Sünnîler'in masumiyyeti peygamberlerle sınırlı tutmalarına sebep olmuştur. Şia'nın, imam/halife nasla tayin edilir, halifeyi Allah atar, peygamber bunu açıklar şeklindeki inancı ve iddiası, Sünnîler'in "hayır, öyle bir şey yok, halifeyi ümmet seçer" demelerine sebep olmuştur. Çok açıktır ki eğer Hz. Ali ve yakın çevresinin süregelen hilâfete hak iddiası olmasaydı, Sünnîler'in de dört halifeyi faziletlerine göre sıralama, sonra da bununla ilgili levhaları cami ve mescitlerin duvarlarına asma suretiyle cemaatin zihnine kazıma ve yerleştirme gibi bir davranışı olmazdı. Zaten Sünnî ulemâsının hilâfeti aslı ve itikadî bir konu olarak görmedikleri halde bunu akaid kitaplarına almalarının yegâne sebebi, bu mesleği bir iman konusu olarak algılayan Şia'yı ve Hâricîler'i reddetmektir.

Ehl-i Sünnet Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'yi haklı, muhalifleri olan Hz. Âişe'yi, Hz. Zübeyr'i, Hz. Talha'yı ve Hz. Muaviye'yi hatalı bulmuş ama mazur görmüştür. Fakat bu durum Şia'yı tatmin etmemiştir. Onlara göre Hz. Ali'nin muhaliflerini meşru halifeye/halife bi'l-hakka asi olan kişiler olarak görüp mahkûm etmek, ağır bir töhmet altında tutmak da şarttır. Sünnîler bu hususta fazla ileri gitmedikleri, hattâ Şia'ya karşı özellikle Emevî kökenli Osman'ı ve Muaviye'yi belli bir ölçüde savundukları için bir bakıma Emevî yandaşı olma görüntüsü vermişler ve Şia tarafından böyle değerlendirilmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in Emevîler karşısında takındıkları

rı tavır da özellikle Şia karşısında onu belirleyen bir nitelik olmuştur. Ölçü olarak Şia alınırsa gerçekten de Ehl-i Sünnet'te bir ölçüde Emevî taraftarlığı ve savunuculuğu mevcuttur. Hasan Basrî başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'in güvendiği ve saygı duyduğu pek çok alim Emevî iktidarına doğrudan ve dolaylı destek vermiştir. Bu desteğin büsbütün anlamsız ve faydasız olmadığını, bunun bir takım olumlu ve hayırlı sonuçlarının da bulunduğunu düşünüyorum.

Ehl-i Sünnet'i doğru olarak anlamak için onların Şia ve Hâricîler gibi daha çok siyasî muhalifleri; Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie ve Mu'tezile gibi daha fazla ilmî/itkadî muhalifleri karşısındaki duruşlarına dikkatle bakmak gerekir. Sünnîler'in siyasî muhalifleri hâlâ varlıklarını sürdürürken diğer muhalifler zamanla etkisiz hale gelmişler ve tarih sahnesinden silinip gitmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in diğer temel unsurları nelerdir?

Ehl-i Sünnet'in temel unsurlarından bazıları ilk dönemde, diğer bazıları sonraki dönemlerde tespit edilmiştir. İlk dönemlerde çıkan hususlara yukarıda kısmen temas edilmiştir. Bunlar önemli ve ciddî hususlar olarak görülebilir. Sonraki dönemlerde üretilen ve fazla da önemli olmayan, hattâ gerginliğe sebep olması bakımından sakıncalı da sayılabilecek olan hususlardan da birkaç örnek vermekte fayda vardır: Ali b. Osman Ūşî'nin *Emâli* isimli akâide dair kasidesinde ve Ömer Nesevî'nin *el-Akâidü'n-Neseviyye* diye bilinen eserinde "Şia'nın aksine mestler üzerine mesh ederiz, nebiz içmeyi haram saymayız, Yezid'e lânet etmeyiz" ibaresi yazılıdır. Bu hususlar Sünnîliğin ayırt edici nitelikleri şeklinde sunulmuştur. Fakat diğer taraftan nebize haram ve "Yezid'e lanet olsun!" diyen pek çok Sünnî alimi vardır. Bunlar aslında Sünnîliğin temel ve genel karakteriyle ilgili hususlar değildir, ama çoğu zaman öyle görülmüş ve öyle sunulmuş olduğundan bazı çevrelerde öyle sanılmıştır. Sonuçta iki büyük mezhep arasındaki gerilimi canlı tutmaktan başka bir işe de yaramamıştır. Fakat böyle menfî bir durumun ortaya çıkmasında Şia'nın Kerbelâ olayını ve Hz. Hüseyin'in şehid edilmesini her sene düzenlenen yas törenleriyle anmasının ve bu törenleri Sünnî husumetini körükleyecek şekilde icra etmesinin de büyük payı vardır kanaatindeyim.

Abdülkâhir Bağdâdî *el-Fark beyne'l-Fırak* (Kahire, 1967) isimli eserinde Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği on beş temel esastan bahseder. Bunlardan bir iki örnek verelim:

"Ehl-i Sünnet yerkürenin sabit ve hareketsiz ve deprem sebebiyle yer sarsıntısının ârizî olduğu hususunda görüş birliğine sahiptir" (s. 330).

Şimdi en muteber bir eserde Sünnîliğin ilkelerinden biri olarak gösterilen bu hususun dinle, İslâm'la ve Ehl-i Sünnet'le ne ilgisi vardır? Zamanla Ehl-i Sünnet'in inanç sistemi arasına giren hususlar deyince bunu kastediyorum. Ehl-i Sünnet'in "arazlar cins cinstir" diye inanıp "arazların tümü aynı cinstendir" diyen Nazzâm'a bu görüşünden dolayı kâfir demeleri de böyledir (s. 329). Önce arazların farklılığı bir akide haline getiriliyor, sonra bunun üzerine önemli bir dinî hüküm bina ediliyor ve bunu kabul etmiyor diye Nazzâm'a kâfir deniliyor. Böyle teorik ve spekülâtif hususların bugün için hiçbir önemi kalmamıştır ama bunlar vaktiyle önemli ve ciddî meseleler olarak görülmekte idi. Gözden geçirilmesi ve ayıklanması gerekir dediğim Sünnîlik'teki hususlar bunlar ve benzeri diğer şeylerdir.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin ilim ve fikir tarihi içindeki rolü hakkında ne dersiniz?

Önce meseleyi şöyle ortaya koyalım: Tarihte gelişmiş bir İslâm kültürü ve göz

kamaştıran muazzam ve şa'şaalı bir İslâm medeniyeti var. Bununla hep iftihar ediyoruz. Bu kültürün sahibi, bu medeniyetin mimarı kim? Hangi mezhebin ve ekolün bunun inşasında payı ve katkısı daha fazla?

İslâm medeniyetinin inşasında, İslâm'da ilim, fikir ve sanat hayatının gelişmesinde en büyük payı olan önce hukema, sonra Mu'tezile, sonra da Ehl-i Sünnet'tir diye düşünmekteyim. Hukemada hür ve serbest düşünce epeyce fazladır, başka kültürlere ve medeniyetlere açılma da ciddî ve önemlidir. Hukemaya en yakın mezhep de akla, fikre, re'ye, kıyasa, istidlâle ve nazara diğer mezheplerden daha fazla değer veren ve pek çok konuda rasyonaliteyi/makuliyeti esas alan, hurafe ve bâtil fikirlere etkili bir biçimde karşı çıkan Mu'tezile'dir. Ehl-i Sünnet gerek sünnete/geleneğe bağlılığı, gerekse bid'at anlayışı sebebiyle bir hayli muhafazakâr ve dışarıya epey kapalı bir sistemdir. Böyle bir sistemden dışarıya açılım, ilim, fikir ve sanat alanında hamle, sosyal, medenî ve kültürel sahada gelişme beklenemez. Hattâ Ehl-i Sünnet İslâm kültürünü inşa eden ve bu medeniyetin birinci derecede mimarları konumunda bulunan hukemaya ve Mu'tezile'ye sürekli olarak karşı çıkmak suretiyle bu hususta engelleyici bir tutum içinde de olmuştur. Ancak zamanla çeşitli sebeplerle Mu'tezile'nin zayıflaması, sonradan da ortadan kalkması sebebiyle ortaya çıkan boşluğu büyük ölçüde Ehl-i Sünnet doldurmuş ve onun görevini üstlenmiştir. Bu sebeple sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet'in ve Sünnî muhitin ilmî, fikrî, medenî, kültürel ve sanat faaliyetleri için epeyce müsait bir zemin oluşturduğu ve bu tür faaliyetlerin Sünnîlik çerçevesinde gerçekleştirildiği kanaatindeyim. Orta Asya, Hindistan, İran, Irak, Mısır ve Endülüs Sünnî muhitleri buna örnektir. Denebilir ki Ehl-i Sünnet ilim, fikir, sanat ve kültür değerleri üretmekten çok üretileni muhafaza etmeye çalışmıştır.

Tabîdir ki kültürel ve medenî faaliyetlerin Sünnî muhitlerde gerçekleştirilmiş olması Ehl-i Sünnet'i etkilemiş, onun daha hoşgörülü, ilmi, fikri ve sanatı daha çok sahiplenir bir anlayışa varmasına yardımcı olmuştur.

Ehl-i Sünnet-siyasî iktidar ilişkisi: Çatışma ve diyalog hakkında ne dersiniz?

Daha evvel de işaret ettiğim gibi Ehl-i Sünnet'i oluşturan temel unsurlardan biri Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ortaya çıkan siyasî problem, yani imamet ve hilâfet meselesidir. Ehl-i Sünnet (o sıralarda Sünnîlik ve Şîilik diye bir mezhep yoktur ama farzedelim ki var, potansiyel olarak var) bu konuda hem bir fikir ve kanaat sahibidir, halifenin Kureys'ten ve seçimle belirlenmesini istemektedir, hem de bu kanaatini gerçekleştirmek için harekete geçmiş ve başarıya ulaşmıştır. Kaybeden ise Hz. Ali ve Şia-i Ali denilen onun yandaşları olmuştur. Sünnîlik o zaman edindiği bu nitelikteki siyasî kanaatini bugüne değin korumuş ve savunmuştur. O kadar ki, hilâfetin Osmanlı sultanlarına geçmesinden sonra bile Sünnî ulema "halifenin Kureys'ten olması gerekir" tezini gözü kapalı savunmaya devam etmiş, varolan sosyal, siyasî ve dinî gerçeği görmek de istememiştir. Ama bunun paratikte olumlu ya da olumsuz bir yansımaları olmamıştır.

Ehl-i Sünnet'in siyaset alanındaki birinci muhalifi Şia, ikinci muhalifi Hâriciler'dir. Hâriciler Sünnîlik'ten çok da Şia'ya muhaliflerdir. Hâriciler her mü'min ve Müslüman'ın halife olmasını caiz görür, Kureys'ten olmayı şart koşmazlar. Sünnîler ve onların öncü olarak kabul edip izlerinden gittikleri sahabe ve tâbiîn'in ileri gelenleri halifenin seçimle işbaşına gelmesi gerektiğini savunmakla beraber Muaviye zamanında bu hususun terk edilip saltanat sistemine geçilmesine, iktidarın veraset

yoluyla babadan oğula intikal etmesine, hanedanlık ve sülâle usûlüne fazla itiraz etmemişleridir. Çünkü onlara göre devlet başkanını belirleme ve bunun için izlenen yol önemli ve doğrudan dinle ilgili bir mesele değildir. Daha çok önemli olan bu husustaki usûl değil, devlet başkanının âdil, ehil ve muktedir olup olmamasıdır. Muaviye'nin hilâfetine karşı çıkılmadığı halde oğlu Yezid'in devlet başkanlığına karşı çıkılmasının sebebi onun takvâ sahibi, âdil, ehil ve muktedir olmayışı idi. Sünnî toplumlar ve ulema daha sonraki dönemlerde kurulan bütün Müslüman hanedanlıklarda bu tutumlarını sürdürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'in bu temel telâkkisi akaid kitaplarında "ister iyi, ister kötü -berr ya da fâcir- olsun her mü'minin ardında namaz kılmak caizdir" şeklinde ifade edilmiştir. Camide bir mü'mini öne geçirip ibadet konusunda ona tâbi olmak nasıl caiz ise idarî ve siyasî konularda böyle birine tâbi olmak da caizdir. Basit gerekçelerle hurûc ale's-sultân -padişaha isyan ve ihtilâl- asla caiz değildir. Ehl-i Sünnet'in bu kanaate ulaşmasında on dört asır içinde geniş İslâm coğrafyasında kurulan hanedanlıkların ve iş başına gelen sülâlelerin büyük bir kısmının Sünnî oluşunun şüphesiz ki tesiri olmuştur. Sünnî cemaat genellikle kendileri gibi Sünnî olan hükümdarlara ve ülü'l-emre itaati isyana tercih etmiştir. Fâtımîler'in Mısır'da, Büveyhîler'in İran'da, Safevîler'in ve Kaçarlar'ın İran'da, Zeydî imamların Yemen'de, İbâdîler'in Oman'daki siyasî hâkimiyetleri istisna edilirse İslâm tarihindeki yüzlerce hanedanlığın hemen hemen hepsi Sünnî'dir. Sünnî hâkimiyeti altında yaşayan Hâricîler'in ve Şia'nın tarihi ise isyanlar, ihtilâl ve kargaşa ile doludur. Sünnî sülâlelerin iş başında bulunduğu devletlerde de isyanlar çıkmıştır ama bunlar taht mücadelesi niteliğindedir, Sünnîlik'ten kaynaklanan bir husus değildir. Sünnîler'in hükümdarlarına ve ülü'l-emre itaati dinin bir gereği saymaları siyasî ve sosyal hayatta ihtiyaç duyulan istikrarı sağlamış, sağlanan istikrar da medenî, kültürel, ilmî ve fikrî gelişmelerin sebebi olmuştur.

Ehl-i Sünnet uleması ve meşayihî içinde emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker gerekçesiyle zaman zaman başkaldırma olayları yaşanmışsa da bunların tamamına yakın kısmı hezimetle neticelenmiş, bu işe girişenler cezalandırılmış ve bu da yeni maceracıların ortaya çıkmalarına engel olmuştur.

XIX. asrın sonunda Batı'nın etkisi ve baskısı altında kalan Müslüman toplumlarda ulema siyasete ilgi duymaya başladı. Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh bu konu üzerinde en fazla duran kişiler oldular. Bu hareket daha sonra siyasî İslâm şeklinde gelişerek ve genişleyerek günümüze kadar geldi.

Genellikle Ehl-i Sünnet siyaset telâkkîsinin yeterince dinamik, aktif, canlı, hareketli ve tesirli olmadığı; pasif, statik, teslimiyetçi, itaatkâr ve boyun eğen bir niteliği bulunduğu söylenirse de bu, ciddî surette üzerinde düşünülmesi gereken bir iddiadır. Öyle zannediyorum ki bu görüşte olanlar Batı'daki demokratlaşma, özgürleşme ve insan hakları alanındaki gelişmeler üzerinde aydınların, ilim ve fikir adamlarının ve sanatkârların etkisine bakıp bunun neden İslâm âleminde gerçekleşmediğine bakıyor ve bunun sebebi olarak ulemayı, biraz daha ileri giderek Ehl-i Sünnet mezhebini görüyor ve suçu ona yüklüyorlar. Bana göre bu eksik bir analizdir, gerileme sürecine girilmesinde ulema ve meşayih kadar toplumu oluşturan öbür sınıfların, zümrelerin ve katmanların da etkisi vardır.

Takrîbü'l-mezâhib mümkün bir düşünce midir?

Müslüman toplumlarda İslâm adı altında faaliyet gösteren hareketler, cereyanlar ve zümreler üç büyük sınıfa ayrılır: a) Ehl-i Sünnet. Selef, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi

itikadî mezhepler; Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîlik gibi amelî mezheplerle geniş ölçüde tasavvuf ve tarikatlar bu sınıfa dahildir. Tasavvufu reddeden bazı Sünnî hareketlerin bulunuşu Sünnîlik bünyesindeki pek çok çelişkiden sadece biridir. b) Ehl-i Sünnet'in bid'at diye nitelediği Zeydiyye, Ca'feriyye ve İbâdiyye gibi mezhepler. Bunlar ehl-i kiblelidir. Bunlarda Sünnîlik'te olduğu gibi namaz, oruç, hac, zekât ibadetleri vardır ve farzdır. c) İsmâiliyye, Nizâriyye, Nusayriyye, Müellihe, Ali Allahîler, Dürzîlik gibi Bâtıniyye ve Karmatîlik benzeri heretik/Râfızî ve Gâfî mezhepler. Bunlarda İslâm'ın ve imanın şartları ya hiç yoktur veya yok gibidir. Fakat buna rağmen Müslüman olduklarını söylerler. Sünnîliği esas alırsak diğer mezheplerin bu mezhebe yakınlıkları aynı değildir, bunların hepsi terazinin bir kefesine, Sünnîlik diğer kefesine konulamaz. Bu mezheplerin Sünnîliğe en yakın olanı Yemen'deki Zeydîler'dir. Sonra Ca'ferîler, sonra Oman'daki İbâdîler gelir. Heretik mezhepler de böyledir. Bütün bu mezheplerin birbirine daha yakın durmaları, aralarındaki ilişkilerin insanca ve iyi olması, barış ve huzur içinde birlikte yaşamayı amaç edinmeleri elbette ki güzel bir şeydir ve takrîbü'l-mezâhib (mezheplerin birbirine yakın ve saygılı) olmaları bence budur. Ve bu Ehl-i Sünnet'in memnuniyetle kabul edip destekleyeceği ve sahipleneceği bir husustur. Takrîbü'l-mezâhib, tevhdü'l-mezâhib (mezhepleri birleştirmek) değildir. Esasen bu mümkün de değildir. Müslüman toplumlarda İslâm adına ortaya çıkmış mezhepler arasında husumetin, düşmanlığın, kinin, nefretin ve gerginliğin bulunmasından çok saygının, hoşgörünün, barışın ve iyi ilişkilerin bulunması daima arzu ve tercih edilir. Bundan diğer mezhepler gibi Ehl-i Sünnet de, İslâm da kârlı ve kazançlı çıkar. Gayr-i müslimler karşısında bu mezheplerin birbirine yakın konumda durmaları, birbirine güven vermeleri, gayr-i müslimlere karşı az-çok birlik ve beraberlik manzaraları sergilemeleri İslâm'a da Ehl-i Sünnet'e de güç verir, emniyette olmalarını sağlar. Kur'an, size en yakın Hıristiyanlar, en uzak Yahûdîler'dir (bkz. Mâide, 4/82), demiyor mu? Demek ki Kur'an'da diğer dinleri İslâm'a yakınlık derecelerine göre değerlendirme fikri mevcuttur. Bu fikrin İslâm mezheplerine taşınması ve uygulanması neden yanlış olsun? Bugün bazı kesimlerin dinler arası diyalog adı altında yürüttükleri faaliyetler de aslında takrîbü'l-mezâhibin daha geniş çaplı olan bir şeklidir ve faydalıdır. İslâm'daki mezheplerin gerginlik, çatışma ve husumet halinde olmaları kimin işine yarar...?

Günümüzde Ehl-i Sünnet mezhebi geçmişte olan şekliyle aynen mi korunmalı, yoksa ona günümüze göre yeni bir şekil mi verilmeli, yeniden mi düzenlenmeli?

Kanaatime göre Ehl-i Sünnet amaç ve istikamet olarak da, yöntem olarak da mevcut mezheplerin en fazla doğru çizgide olanıdır. Geniş ölçüde hedef, istikamet, yol ve yöntem doğrudur. Ancak daha evvelce de belirttiğim gibi Ehl-i Sünnet üzerinde içinde olduğu dönemin kültürel, sosyal ve felsefî ortam ve şartlarının etkileri mevcuttur. Bunlardan bugün için devam ettirilmesinde fayda olmayanların ayıklanması, yerine ihtiyaç duyulan yeni unsurların konulması, başka bir ifade ile yeniden yorumlanması gerekir. Bana göre Ehl-i Sünnet buna müsaittir ve buna ihtiyaç da vardır ama bu çok zordur.

Niçin?

Çünkü sahabe döneminden sonra Sünnîliğin teşekkülü döneminde bu sisteme katılan bazı unsurlar Sünnîliğin kolektif bilincine öyle muhkem bir biçimde kazanmıştır ki İslâm'ın özünden ve aslından sanılan bu hususları söküp atmak kolay değildir. Diğer yandan çağımızın gereği olarak bu sisteme eklenmesi ve katılması gereken hususların da bid'at ve uyduruk şeyler olup reddedilmesi ihtimali daima vardır ve bu

ihhtimal oldukça yüksektir. Cahil, samimiyetsiz, inançsız ve maksatlı bazı kişilerin İslâm'da reform ve İslâm'ı modernize etme faaliyetlerinin oluşturduğu sisli bir havada bunu yapmak daha zordur. İşi yapacak olan ulemanın, özellikle teorisyenlerin ve akademisyenlerin buna ne derece hazır oldukları da ayrı bir konudur.

Şu halde yapılacak hiçbir şey yok mu?

Elbette ki var, hem de çok şey var. Önce şunu ifade edeyim: Son yüz elli sene içinde İstanbul'da, Kahire'de, Hindistan'da, Kırım'da, Kazan'da ve Kuzey Afrika'da İslahat, Tanzimat, Cedidçilik ve benzeri isimler altında genel mahiyette ciddî bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Bunun Ehl-i Sünnet'e de olumlu bir takım yansımaları olmuştur. Bunun etkisiyle Ehl-i Sünnet, dıştan fazla müdahale ve yönlendirme olmadan kendiliğinden bir değişme, kendini yenileme ve çağa uyum sağlama sürecine girmiştir. Yapılması gereken, ağır işleyen bu sürece katkı sağlamaktır. İtikatla ilgili hususların ağır işleyen bir süreçte düzelmesi, gelişmesi ve yenilenmesi herhangi bir dinî ve itikadî krize yol açmaması bakımından daha sağlıklı bir usûl olarak da görülebilir.

Bu arada son bir buçuk asırlık dönem içinde Osmanlılar'da, Mısır'da ve Hindistan'da Neo-İ'tizal/Yeni Mu'tezile denilen bir takım radikal ve modernist hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerin esas itibariyle doğruluk dereceleri tabiidir ki tartışılabilir ama bunların Ehl-i Sünnet'in yeniden şekillenmesinde olumlu katkıları olabileceğini düşünüyorum.

Son olarak şunu söylemek isterim: Ehl-i Sünnet inancının ve düşüncesinin oluşum, gelişim evresini, bugün içinde bulunduğu durumu uzmanların doğru analiz etmeleri ve alması gereken yeni şekliyle ilgili makul ve gerçekçi ama İslâm'ın özüne de aykırı olmayan önerilerde bulunmaları gerekir; bundan sonrası tedricî bir surette zaman içinde kendiliğinden gelir.

Şimdiye kadar Ehl-i Sünnet sistemi gerek dışardan, gerekse içerden gelen olumsuz etkilere ve sert esen rüzgârlara karşı genellikle İslâm'ın büyük kitlesini muhafaza eden bir zırh olmuştur, bundan sonra da bu niteliğini koruyacaktır.

* * *

Ferhat KOCA*

Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir; böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

Hadis, fıkıh ve kelam kaynaklarında bulunan birçok tarihî bilgi ve verilerden anlaşıldığı kadarıyla, “ehl-i sünnet” teriminin kullanılması, İslam düşünce tarihinde hicrî ikinci asrın başlarına kadar ulaşmaktadır. Bu terimin başlangıçta, hukukî hükümlerin çıkarılması sırasında sünnet ve reyin hangi ölçüde kullanılması gerektiği konusunda fukahâ arasında ortaya çıkan ehl-i rey ve ehl-i eser ya da ashâbu’r-rey ve ashâbü’l-hadis ayrışmasını ifade etmek üzere kullanıldığı söylenebilir. Ancak, bu terim bir yandan fikhî bir ayrışmayı ifade ederken, eşzamanlı olarak da kullanım alanını genişletmiş ve ehl-i hadisin akaid sahasındaki görüşlerini ifade etmeye başlamış, hatta bu yeni anlam onun ilk manasına galebe çalarak, o artık akîdevî/kelamî bir nitelik kazanmıştır. Zaman zaman ehl-i hadisin söz konusu ehl-i sünnet kavramını, “ehl-i hadis” ile özdeşleştirme gayretlerine rağmen, artık adı geçen terim İslam düşünce tarihinde kelamın konusu haline gelmiştir. Öte yandan, akaid ve mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığı zaman, her fırkanın kendisini ehl-i hak olarak nitelediği ve gerçek sünnet ehlinin kendileri olduğunu söyledikleri görülür. Bu çerçevede mesela Şia, Mutezile, Havâric, Ehl-i hadis ve Eşarîler hep kendilerinin gerçek sünnet ehli olduğunu savunmuşlardır. Hatta klasik mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığı zaman, onlarda bütün görüş ve ilkeleri tespit edilmiş bir “ehl-i sünnet” mezhebine rastlanmaz ve Eşarîlik başta olmak üzere, bugün ehl-i sünnet olarak kabul edilen çeşitli gruplar Sıfâtiyye adı altında incelenir. Dolayısıyla, ehl-i sünnet kavramının Eşarîlik, Maturîdîlik ve aşırılığa kaçmayan Selefiyyeyi içerecek şekilde genişlemesi çok sonralara ait bir gelişmedir.

Ehl-i sünnet isimlendirmesi yerine başka hangi ismin önerilebileceği konusuna gelince; böyle bir soruya cevap vermeye kalkışmanın, anakronizme düşmek olacağından endişe ederim. Bununla birlikte, İslam hukuk tarihi üzerinde çalışan birisi olarak şu kadarını söyleyebilirim: Şayet ehl-i rey ve ehl-i eser tartışmaları fikhî temelden başka zeminlere kaymamış olsa idi, “ehl-i hadis” anlamında “ehl-i sünnet (ehl-i sünne ve’l-âsâr)” kavramını doğru ve isabetli bir kavram olarak görür idim. Ancak, söz konusu kavramın fikhî çerçevesini aşırıp, önce ehl-i bidat ve ehl-i ehvânın zıddı olarak, daha sonra da Şiî karşıtlığını ifade etmek için kullanılmış olmasını isabetli bulmuyorum. Ne var ki, bundan dolayı da tarihi yargılayamayız. Çünkü her fikir ve düşünce hareketi sosyolojik bir ihtiyaçtan doğar. Şayet, ehl-i sünnet kavramı, İslam tarihi boyunca sosyolojik bir ihtiyaca cevap verememiş olsaydı, yani toplumsal bir zümreyi ve onların duygu ve düşüncelerini ifade ve temsil edememiş olsaydı, onun günümüze kadar yaşaması mümkün olmazdı. Buna rağmen, ehl-i sünnet ve zıddı olan kavramların hadis, fıkıh, kelam ve mezhepler tarihi ilimlerinde geçerli olan bütün kullanım şekilleri ve bu kavramların temsil ettiği grupların iddiaları dikkate alındığı zaman, hem ehl-i sünnet mensuplarının hem de karşıt grupların şemsiye birer isim altında

* Prof.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. ferhatkoca@yahoo.com

toplanması bakımından, ehl-i sünnetin “Muhafazakârlar”, karşıtları olan bütün İslamî grupların ise “Yenilikçiler” adı altında toplanmasını daha isabetli bulurdum.

Ehl-i Sünnet’in çatısını kuran temel unsurlar nelerdir?

Ehl-i Sünnet terimi, “sünnet”in İslam teğriindeki öncelikli yerini ifade ettiği yani nassın otoritesine vurgu yaptığı kadar, öncekilerin izlerinden gitmeye ve selef-i sâlihînin otoritesine de vurgu yapar. Bu vurgular ise tamamıyla muhafazakâr ve geleneksel bir düşünce ve toplumsal yapıyı öngörür. Ayrıca, bu vurgular, hem düşüncede hem de idari, sosyal ve kültürel alanlarda ifrat ve tefritten uzaklaşmayı, böylece uyum ve ittifakı ve itidalli davranmayı gerektirir. Dolayısıyla, bu özellikler, bir taraftan ehl-i sünnetin temel unsurlarını, diğer taraftan da ehl-i sünnet olmanın doğal sonuçlarını ifade eder.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin ilim ve fikir tarihi içindeki rolü hakkında ne dersiniz?

Ehl-i sünnet mensupları, başta Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi büyük temsilcileriyle bir taraftan Batınilerle mücadele edip, Batını tevil yollarını kısıtlayıcı girişimlerde bulunurken; öte taraftan da zühd ve takva ilkelerini benimseyerek şerî (meşru) bir tasavvufa destek vermişlerdir. Yine ehl-i sünnet Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi temsilcileri aracılığıyla, akıl ile vahiy arasında bir uzlaşmaya varmış ve sarîh akıl ile sahih nakil arasında herhangi bir çatışmanın söz konusu olamayacağını kabul etmiştir. Bu temel kabul, ehl-i sünnet mensuplarının düşünce dünyalarının genişlemesine büyük katkılarda bulunmuştur. Hele, ehl-i sünnetin imanı amelden ayırması ve ehl-i kible olanları tekfirden kaçınması, fikir ve düşünce hayatında özgürlük alanının daha da genişlemesine sebep olmuştur. Öte yandan, ehl-i sünnet mensuplarının imamların (halifenin) Kureyşîliği ilkesi hakkındaki genel kabulleri, onları biraz Arap merkezli idari anlayışlara sevk etmiş ise de İslam coğrafyasının tek elden ve tek merkezden yönetilemeyecek kadar genişlemesi ve zamanla tavâifu'l-mülûkün ortaya çıkması, bu anlayışı zorunlu olarak yumuşatmıştır. Ayrıca, günümüz ifadesiyle, anayasa ve idare hukukunda, ehl-i sünnetin fitne korkusuyla fiilî duruma onay vermesi, kaos karşısında istikrarı tercih etmesi, Sünnî bireylerde itaat duygusunu yerleştirmiştir. Ehl-i sünnet mensuplarının kültürel genlerine işleyen bu itaat duygusunun ise her zaman olumlu sonuçlar verdiğini söylemek mümkün değildir. Belki de bu duygular sebebiyle hâlâ ehl-i sünnete mensup İslam dünyasının büyük çoğunluğunda muhalif düşünceler yaygınlık gösterememiş ve meşru muhalefet hareketleri kök salamamış; böyle bir durum ise, söz konusu coğrafyalarda oligarşik ve mutlakiyetçi meyillerin güçlenmesine, sonuçta bireysel özgürlüklerin kısıtlandığı, tam rekabet ve şeffaflığın, yarışma ve adaletin yerleşemediği sosyal ve toplumsal yapıların yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

Ehl-i Sünnet, fırkalaşma tarihinde hangi hususları tetikleyici/etkileyici olmuştur?

Ehl-i sünnetin özellikle de Ahmed b. Hanbel gibi bazı ehl-i hadis mensuplarının halku'l-Kuran meselesinde Mutezile ile giriştikleri fikrî ve siyasî mücadeleyi kazanmaları; akâid, kelam, fıkıh usulü, İslam felsefesi, mezhepler ve dinler tarihi gibi pek çok alanda özgün düşüncelere sahip olan ve İslam düşünce tarihinde rasyonaliteyi temsil eden Mutezile'nin önce zayıflamasına, daha sonra da tarih sahnesinden çekilmesine sebep olmuştur. Bu durum, fikir ve kültür hayatında aklî istidlâl ve değerlendirmelerin ağır bastığı kitaplar yerine daha çok hadis ve fıkıh kitaplarının ve ehl-i sünnetin

onayladığı tasavvufî eser ve tarikatların yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle, hadis edebiyatı içerisinde yer alan ve “kütüb-i sitte” adı verilen temel altı hadis kitabının ve birçok başka temel hadis kaynağının, özellikle Mutezile karşısında kazanılan zaferden sonraki yıllarda telif ve cem edilmiş olması, hem ehl-i sünnetin toplumdaki saygınlığını hem de ehl-i hadisle irtibatını göstermektedir. Öte yandan, sınırlı sayıda ve sınırlı yerlerde bulunan Hâricîler Ehl-i sünnet açısından önemli bir rakip olarak sayılmadığı takdirde, Mutezile gibi büyük bir rakibi tesirsiz hale getirdikten sonra, ehl-i sünnet artık Şia (Râfıza) ile baş başa kalmış ve bundan sonra “Sünnî” terimi, “Şia karşıtı” anlamına dönüşme sürecine girmiştir. Şu kadar var ki, bazı katı hadis ve selef taraftarları, Mutezile’yi tarih sahnesinden sildikten sonra, yine de mücadele etmeden duramamış ve genel anlamıyla ehl-i sünnet çerçevesinde kabul edilen, ancak yaptıkları çeşitli teviller ve akıl yürütmeler sebebiyle kendilerinden bazı küçük ton farkları bulunan Eşarîlerle ve hatta Ebü’l-Hüseyn el-Basrî gibi bir takım Mutezile bilginlerinden istifade eden İbn Akîl gibi bazı Hanbelîlerle mücadele etmeye başlamışlardır. Bu çerçevede, İslam düşünce tarihinde özellikle aşırı selefî ve Hanbelîler ile bilhassa Şâfiî-Eşarîler arasında yaşanan mücadelelerin, ehl-i sünnet mensupları ile Mutezile veya Şia arasında yaşanan mücadelelerden aşağı olmadığı dahi söylenebilir. Ehl-i sünnet içerisindeki ehl-i hadis ve selefî düşünce mensuplarının bütün bu mücadeleleri, genel olarak İslam düşüncesinde ve toplumsal hayatında gittikçe katılaştıran bir muhafazakarlığın ve fıkhîta meydana gelen taklit ve taassubun en önemli etkenlerden biri olarak sayılabilir.

Ehl-i sünnet-siyaset erk ilişkisi: Çatışma ve diyalog hakkında ne dersiniz?

Yukarıda da belirtildiği üzere, ehl-i sünnet mensupları genel olarak hilafetin Kureşîliği ilkesini ve fitnenin yayılmasını engellemek amacıyla iktidarın zorla el değiştirmesini onaylamışlardır.

Hilafetin Kureşîliğini kabul eden ehl-i sünnet ve ehl-i eser mensupları, özellikle de Hanbelîler, bu genel kabulleri dolayısıyla sürekli olarak Abbâsî hilafetini desteklemiş ve bu hilafeti zaafa uğratacak her türlü siyasi hareketin karşısında olmuşlardır. Başta Selçuklu Türkleri olmak üzere, İslam coğrafyasının bazı bölgelerinde ortaya çıkan çeşitli meliklere (tavâifü’l-mülûk) karşı tavır almışlardır. Hanbelîlerin bu siyasi yaklaşımları, Bağdat Abbâsî hilafetinin Büveyhîlerin ve Türklerin himayesine girmesi ve bu himayelerde bulunma sürecinde açık bir şekilde görülür. Daha sonraki dönemlerde de Osmanlılara karşı İslam dünyasından gelen en büyük taciz ve yıkıcı darbeler, yine bir Hanbelî geleneğinden gelen Muhammed b. Abdulvehhâb ve onun siyasi partneri olan Muhammed b. Suûd’un öncülük ettikleri Vehhâbî-Suûdî hareketinden kaynaklanmıştır. Büyük çoğunluğunu Hanbelîlerin oluşturduğu bu grubun siyasi söylemleri, net olmamakla beraber, İslam dünyasındaki Arap milliyetçiliğinin ilk tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Hicrî ikinci yüzyılda yaşanan ehl-i hadis ve ehl-i rey tartışmaları sırasında, ehl-i hadisin çoğunluğunun Arap asıllı, ehl-i rey mensuplarının çoğunluğunun ise mevali olması gerçeği ile ehl-i hadisin en önemli temsilcileri olan Hanbelîlerin, Abbâsî hilafetini zayıflatan tavâifü’l-mülûka karşı çıkmaları arasındaki siyasi rabita araştırılmaya değer bir konudur.

Öte yandan, ehl-i sünnet düşüncesindeki “fitne korkusuyla fiilî/de facto durumu meşru görme” eğilimi, devlet geleneğinde ihtilal ve darbelerin önünü açmış ve yukarıdaki üçüncü soruya verilen cevaplarda belirtildiği gibi, anayasa ve idare hukuku alanlarında şura ve meşveretin, bugünkü anlamıyla demokratik değerlerin gelişmesini

önlemiştir. Belki de sırf bu genel kabul sebebiyle, ehl-i sünnet mezhebi, çeşitli iktidarların kendilerini meşrulaştırma aracı olarak kullanılır olmuş ve hatta ehl-i sünnet, “mezhebü’s-sulta” adıyla, iktidarların mezhebi sayılmıştır. Mesela, özellikle halku’l-Kuran tartışmalarının son bulması ve Mutezilenin kötürümleşmesinden sonraki süreçte, Abbâsî halifelerinin başkent Bağdat’ta ve benzeri büyük şehirlerde çeşitli Hanbelî vaizleri görevlendirmiş olmalarının arkasında, söz konusu halifelerin ehl-i sünnet mensuplarıyla iyi ilişkilerde bulunmak veya onları kontrolleri altında tutmak gibi bir amaç bulunmuş olabilir. Daha sonraki dönemlerde, örneğin Osmanlılar ile Safevîler ve bilhassa Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında geçen savaş ve mücadelelerle ilgili olarak, çeşitli Osmanlı fetva mecmualarında verilen fetvaların da ehl-i sünnet inanç ve ideolojisini korumaya yönelik gibi gözükmekle birlikte, temelde siyasal iktidarın savunmasından ibaret olduğu görülür. Ayrıca, bu durum tek taraflı da değildir. Tarihî kaynaklarda verilen bilgilerden, yukarıda adı geçen iki Türk bahadırı ve sultanının konuya yaklaşım biçimlerinin birbirine paralel olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şah İsmail de kendisine sağlam bir taban bulabilmek için Şii anlayışlara ve kitlelere sığınmıştır.

Öte yandan, hukuk kaynakları hiyerarşisinde akla önemli bir yer veren ve Mutezile rasyonelliğini kendisine ilke edinen Şia’nın imametinin nass ile tayini, imamın masum olması ve imamın gaybeti gibi konuları yorumlama ve meşru gösterme gayretlerini şaşkınlıkla izlemekle beraber, ehl-i sünnet ile Şia arasındaki en temel farklılıkları teşkil eden bu konulardan özellikle imamın masum oluşu meselesinde, ehl-i sünnet bilginlerinin de Sünnî dünyanın çeşitli padişah ve sultanlarına masumiyet atfetmelerini ve hatta bir takım ilmî eserlerde ve hukuki metinlerde bu mukaddes ve masum oluşun açıkça ifade edilmiş olmasını ayrı bir şaşkınlıkla izlemekteyiz. Buna şu örnekler verilebilir:

“Hürriyyet şîâr ebu’l-ahrâr fârûk-ı iktidâr zıllullah fi’l-ard şevketlü kudretlü azametlü *metbû-ı meşrû ve mukaddesimiz* “Sultân Gâzî Abdülhamîd Hân-ı Sâni” Efendimiz Hazretlerinin...” (Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, İstanbul 1295, “Takvîm-i Vekâyi” Matbaası, İkinci cildin kapak sayfası). “Zât-ı hazret-i hilâfetpenâhînin *nefs-i hümayunu mukaddes ve her türlü mes’ûliyetden masûn ve mahfuzdur.*” (Ahmed Midhat, *a.g.e.*, II, 321-322)

“İmâmü’l-müslimîn, hâdimü’l-Haremeyni’ş-Şerîfeyn, hârisü emânâti seyyidi’l-keveyn ve hâfîzu bünyâni dîn-i mübîn şevketlü Pâdişâhımız Gâzi-i âlî Büyük Abdülhamîd Hân-ı sâni Efendimiz Hazretleri min kîbeli’r-Rahmân hâiz-i hilye-i muallâ-yı hilâfet buyruldukları cihetle *kâffe-i ehli tevhlâd ve imânın eb-i müşfik-i mededresi ve veliyyü’l-emr-i mukaddesidir.* Cümlesi bir ana ve babadan doğmuş öz karındaşı gibi olan bütün müslümanlar zât-ı âli-i cenâb-ı hilâfetpenâhîlerinin yed-i hümayunlarına vedâ-i ilâhîdir.” (Nazif Surûrî, Nazif Surûrî, *Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye*, Kostantiniyye 1315, Mâlûmât Gazeteleri ve Tâhir Bey Matbaası, s. 21-23).

“Beşinci maddesinde dahî musarrâh olunduğu üzere *zât-ı hazreti pâdişâhînin nefsi-i nefis hümayunları mukaddes ve gayri mes’uldür.*” (Ömer Ziyâüddîn (Dağıstânî), *Hadîs-i erbaîn fî hukûk-ı selâtîn*, İstanbul 1326, s. 2).

Bu metinlerde geçen, padişahların “mukaddes”liği ifadelerini, sadece anayasa hukuku bakımından, “devlet başkanlarının, yaptıkları hukukî eylem ve işlemlerden sorumlu olmamak” şeklinde anlamak yeterli olmasa gerektir.

Sosyo-kültürel hayatta Ehl-i Sünnet düşüncesinin yansımaları nelerdir?

Yukarıdaki üç, dört ve beşinci sorulara verilen cevaplar içerisinde, bu soruya cevap teşkil edecek unsurlar bulunmaktadır.

Takrîbü'l-mezâhib mümkün bir düşünce midir?

Mezheplerin birbirine yaklaştırılması düşüncesi, mezhep ihtilaflarının fazlaca arttığı ve artık bu tartışmaların İslam toplumunu yordduğu ve İslam birliğine zarar verir hale geldiği dönemlerde daha çok kendisini gösterir. Bu çerçevede, son dönemlerde İslam hukuk mezhepleri hakkında “Orta Mezhep (el-Mezhebü'l-Vasat)”, “Kitap ve Sünnet Mezhebi (Mezhebü'l-Kitâb ve's-Sünne)” ve “Mezhepler Birliği (Câmiu'l-eimme)” gibi öneriler ileri sürüldüğü gibi; akâid ve kelam mezhepleri arasında da “takrîbü'l-mezâhib” gayretleri görülmektedir. Bu takrib çalışmaları ise daha çok ehl-i sünnet ile Şia mensupları arasında yapılmaktadır.

İnsanlar, aklî ve fikrî kapasiteleri bakımından birbirlerinden farklı oldukları gibi, her biri ayrı birer antropolojik, sosyolojik, kültürel ve coğrafi çevrenin ürünleridir. Bu bakımdan mezhepler arası farklılıkları gidermek ve bütün insanları tek bir nokta veya görüşte cem etmek, imkânsız denecek kadar güç bir iştir. Dolayısıyla, şayet takrîbü'l-mezâhib çalışmalarının gayesi, İslam dünyasında mevcut fikhî veya itikadî mezhepleri birleştirmek ve onları tek bir noktada cem etmek ise, bu bizce mümkün değildir. Ancak, bu çalışmaların amacı, mezhep alt kimliklerini korumakla beraber, İslam veya Müslüman üst kimliğine vurgu yaparak, bu üst kimlik altında bir araya gelmek ve aynı üst kimliğe sahip fert ve toplumlar arasında bir gönül ve ülkü birliğine ulaşmak ise, böyle bir çalışma hem mümkün hem de saygıya değer bir çalışma olur. Kaldı ki, birinci soruya cevap verirken de belirttiğimiz gibi, bütün düşünce hareketleri, sosyolojik bir ihtiyaca cevap verdikleri sürece hayatîyetlerini devam ettirebilirler. Toplumsal bir zümrenin mensubiyet duygusuyla bağlanma ihtiyacı hissetmediği bir düşünce hareketinin veya mezhebin yaşama şansı yoktur.

Günümüz ilim, düşünce ve sosyal hayatı bakımından Ehl-i Sünnet ne anlam ifade etmektedir?

Doğrusu, bu soruya cevap vermekte oldukça zorlandığımı itiraf etmeliyim. Çünkü bugünün küreselleşen dünyasında, çeşitli dinî veya düşünsel sorunlar da o sorunlara verilen cevaplar da gittikçe globalleşmekte; küreselleşmenin etkisiyle mahallî mezhepler, diller ve alt kimlikler giderayak azalmakta veya tarih sahnesinden çekilmektedir. Bütün bu alt kimlikler ve renkler, insanlığın ortak değerleridir. Bunların korunması ve insanoğlunun dokuduğu rengârenk kültür atlası içerisinde her bir rengin yer alması, bütün insanlık için hem bir emanet hem de büyük bir iftihar vesilesidir. Ancak, tarihî ve mahallî renkleri korurken, tarihi tekrar etmekten ve zaman tüneline yaşayarak tarihsel sorunları ve cevaplarını kendi sorun ve cevaplarımız yapmaktan kaçınmalı; sorunları ve cevaplarıyla kendi tarihimizi kendimizin inşa etmesinden ve kendi yeni düşünce ekol ve mezheplerimizi üretmekten de geri durmamalıyız. Zaten insanlığın kültür atlasına yeni bir ilmek atmak da ancak bu yolla olabilir.

İlyas ÇELEBİ*

Ehl-i Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir; böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?

Öncelikle isimlendirmeyi Ehl-i Sünnet yerine, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde yapmayı tercih ederim. Yaygın olarak "Hz. Peygamber ve ashabının takip ettikleri yolu benimseyenler" anlamında kullanılan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirinde geçen her sözcüğün ayrı bir önemi vardır. Şöyle ki, tabirde geçen "sünnet", Hz. Peygamber'in yaşama biçimi, onun düşünce ve davranışlarına uygun olan yol; "ehl" sözcüğü, bu yola mensup olan; "cemaat" ise çoğunluğun anlayışı (sevad-ı a'zam) anlamlarına gelmektedir. Kısaca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabiri, İslam ümmetinin çoğunluğunun din anlayışına ve sünnet yorumuna tabi olanlar demektir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabiri -daha sonraki dönemlerde uğradığı semantik daralmalar bir kenara bırakılacak olursa- ilk ortaya çıkışındaki kapsayıcı anlamıyla çok yerinde ve anlamlı bir isimlendirmedir. Çünkü onun içinde hem Kur'an hem Hz. Peygamber'in uygulaması hem de müslümanların çoğunluğunun yorumu vardır. Ben yeni isimler önerme yerine bu kavramın tanımının yeniden yapılmasını ve içinin doğru bir şekilde doldurulmasını önemsiyorum. Mutlaka bir isim önermem gerekecekse bu "Sırat-ı müstakim" olabilir.

Ehl-i Sünnet'in çatısını kuran temel unsurlar nelerdir?

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın düşünce sisteminin temelinde Kur'an, onun Resulullah tarafından uygulaması olan sünnet, bunun etrafında ümmetin çoğunluğunun içtihat ve ittifakları ile oluşan İslam geleneği bulunmaktadır. Zaman içinde Kabe'yi kible edinme, akıl-nakil dengesini tercih etme, aşırılıklardan uzak durarak itidalden yana olma, ahirette ru'yetullahın caiz olduğuna ve Kur'an'ın mahluk olmadığına inanma, şefaath ve kabir azabının hak olduklarına inanma, amelin imandan bir cüz olmadığını kabul etme gibi genel ilkeler yanında; hulefa-i raşidinın hilafete geliş sırasını faziletlerine esas alma, sahabenin adaletini onaylama ve onları hep hayırla anma, mestler üzerine meshetme, bir selamda üç rekat olarak vitir namazı kılmak gibi alanı çok daraltan ilkeler de bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin ilim ve fikir tarihi içindeki rolü hakkında ne dersiniz?

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat hareketi İslam kültüründe ilim ve düşüncenin zaman zaman gelişmesinde, zaman zaman da frenlenmesinde etkili olmuştur. Emevîler devrinde önemli katkıları olmuş, Abbasîlerin ilk dönemlerinde inisiyatifi Mutezile'ye kaptırmış, ancak Mütevekkil'den itibaren tekrar kontrolü ele geçirmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat günümüzde İslam toplumunun yüzde doksanından fazlası ile temsil edilmektedir. Dolayısıyla İslam geleneği büyük bölümü ile bu düşünce etrafında oluşmuş bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet camiasını temsil eden Selefiyye, Eş'ariyye, Matüridiyye gibi itikadî fırkalara ve Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî gibi mezheplere baktığımız zaman gördüğümüz manzara onun İslam düşüncesindeki rolünü anlatmaya yeterlidir.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ilyas_celebi@yahoo.com

Ehl-i Sünnet, fırkalaşma tarihinde hangi hususları tetikleyici/etkileyici olmuştur?

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat İslam tarihinde ilk zamanlar ana gövdeyi oluşturduğundan itidali, hoşgörüyü ve kuşatıcılığı temsil etmiş ve Kur'an'ın "vasat ümmet" ilkesini şiar edinmişti. Bu dönemin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ini bir fırka olarak değil, "camia" olarak isimlendirmek daha uygundur. O bir camia olarak anlaşıldığı için Selefiyye, Eş'ariyye, Matüridiyye, Usuliyye ve Sufiyye gibi birçok fırka ve akım kendine onun içinde yer bulabilmiştir. Fırkalaşma onun içinden daha çok çevresinde oluşmuştur. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirinin anlamının daraltılıp fırka şeklinde anlaşıldığı dönemlerde ise 73 fırkadan biri olarak görülmeye başlanmış, Ehli Sünnet "cemaat" özelliğini kaybederek kuşatıcı niteliğini yitirmiştir. Bunun sonucunda Ehl-i Sünnet tekfir, tadelil, tahtie ve taassup gibi dışlayıcı tavırları tetiklemiş; hoşgörü ve kuşatıcılık gibi niteliklerin yerini taassup ve dar görüşlülük almıştır. Ehl-i Sünnete dinamizm kazandıran vicdan hürriyeti, serbest düşünce, bağımsız içtihat gibi olumlu nitelikler yerini cehalet ve taklide bırakmıştır.

Ehl-i Sünnet-siyasi erk ilişkisi: Çatışma ve diyalog hakkında ne dersiniz?

Bazı ara dönemler istisna edilecek olursa Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat siyasi iktidarlarla işbirliğinden ve uzlaşmadan yana olmuştur. Ancak bu, zalim sultanlara boyun eyme ve onların dümen suyuna girme anlamına da gelmez. Ehl-i sünnet, çoğunluğun görüşüne saygılı olduğu ve iktidarın güç kullanmak suretiyle el değiştirmesini tasvip etmediği için bu tavrı benimsemiş, iktidarı elinde bulunduranlarla çatışma yerine, onlardan demokratik yollarla kurtulmayı tercih etmiştir. Bu sağlanıncaya kadar da onlara yol göstermeyi, yönlendirmeyi ve uyarılarda bulunmayı denemiştir. Bu tutuma örnek olarak Hasan el-Basri'nin Emevî sultanlarına yazdığı mektuplar gösterilebilir. Ayrıca İmam-ı Azam Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Ebü'l-Hasan el-Eş'ari ve İmam Gazzalî gibi Sünnî alimlerin emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker anlayışları ve yönetimle ilgili tavırları sözlerimizi teyit etmektedir. Tarihte Şia Ehl-i Sünnet'i uzlaşmadan yana olmakla ve zalim iktidarlara karşı kıyam etmemekle itham etmiştir. Bu itham yerinde olmadığı gibi çoğunluğa katlanmama gibi bir kusur ile maluldür. Ayrıca günümüzde Irak'ta yaşananlara baktığımızda Şia'nın övündüğü tarihsel tavrın tam aksi bir tutum içinde olduğunu görmekteyiz. Tarihte Ehl-i Sünnet zalim fakat müslüman olan sultanlarla uzlaşmıştı. Günümüzde Irakta şiiiler hem zalim hem de gayr-i müslim güçlerle işbirliği yapmaktadır.

Sosyo-kültürel hayatta Ehl-i Sünnet düşüncesinin yansımaları nelerdir?

Günümüzde sosyo-kültürel hayatın her alanında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşüncesinin yansımalarını görmek mümkündür. İslam dünyasında görülen çoğulculuk ve demokratikleşme temayülleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in geliştirdiği siyaset yorumunun ürünüdür. Ayrıca müslümanlar arasında mevcut olan çoğulcu, katılımcı ve diyalogçu kültür Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in yorumlarının sonucudur. Bu bakış açısı edebiyattan musikiye, mimariden klasik sanatlara estetik dünyamızın her alanında izlere sahiptir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramının kapsamının daraltıldığı dönemlerde bilim ve felsefe karşıtlığı gibi olumsuz tavırlarda yaşanmamış değildir. Ancak sevindirici olan tarafı bu gibi tavırların yaygın ve uzun süreli olmamış olmasıdır. Bunlara rağmen tarihimizde utanç duyacağımız büyük olayların yaşanmaması Ehl-i Sünnet adına övünülecek bir gelişmedir.

Takribü'l-mezahib mümkün bir düşünce midir?

Ciddî bir şekilde yaklaşıldığı takdirde takribü'l-mezahib mümkün, olumlu ve yerine göre de gereklidir. Her mezhep, tarihin belli bir döneminde yapılan sistemli düşünceleri ifade etmektedir. Zaman zaman bu yorumlar güncelleştirilmiş ise de ihtiyacı karşılayacak düzeyde olmadığı görülmektedir. Günümüzde karşılaştığımız sorunlar yeni paradigmaları gerektirecek boyuttadır. Bu nedenle günümüzün alimi tarihsel tecrübe olarak mezheplerin görüşlerini okuduktan sonra kendi çözümünü kendi düşünce dünyasında üretme zorundadır. Bunun için de yeni sistematik düşüncelere ihtiyaç vardır. Bunun hangi formatta olabileceği bahsi diğer olup burada ifade edilemeyecek kadar uzun bir iştir. Problemlerin klasik kalıplarla çözümünün zor olduğu ortada. Nihai hedef yeni sistemler oluşturmak şartıyla takribü'l-mezahip bir geçiş rolü üstlenebilir.

Günümüz ilim, düşünce ve sosyal hayatı bakımından Ehl-i Sünnet ne anlam ifade etmektedir?

Günümüz ilim, düşünce ve sosyal hayatının Ehl-i Sünnet'ten alabileceği çok şey olduğunu düşünüyorum. Bir defa Hz. Peygamber'in uygulamasını yani sünneti esas alma ve çoğunluğa uyma ilkeleri bütün müslümanları aynı noktada buluşturması bakımından çok önemli bir kuraldır. Ayrıca akıl-nakil uzlaşmasını önemsemesi bilim-din, dünya-ahiret ilişkisi açısından çok önemlidir. Bu sayede kendimizi çarşı pazara da mabede de uyumlu kılma imkanına sahip olmaktadır. Ehl-i Sünnet ilim adamı için gerçeklere saygı, düşünce adamı için özgürlük, sosyal hayat için de hoşgörü anlamına gelmektedir. Bunların gerçekleşebilmesi için Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ilk zamanlardaki kuşatıcı anlamına kavuşturulması, düzgün kişiler tarafından temsil edilmesi ve bir takım simsarların istismarına bırakılmaması gerekmektedir.

* * *

**Abdülhüseyin Ali Ahmed, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn min Eimmeti Ehli's-Sünneti'l-Erbaa ve Mezâhibihim ve Eseruhû fi'l-Hayâti's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*
Katar, 1405/1985, 474 s.**

Cem ZORLU*

(Abbasî Halifelerinin Dört Ehl-i Sünnet İmamı ile Mezheplerine Karşı Tutumları ve Bunun Abbasi Devleti'nin Siyasî Hayatındaki Etkisi),

Topluma yön veren ve tarihe mal olmuş ilim adamlarının hayatları ve faaliyetleri genelde bu bilim adamlarının ilgilendikleri bilim dallarının uzmanları tarafından ele alınıp incelenmektedir. Halbuki bu tür şahsiyetlerin özellikle siyasî otorite ile ilişkileri siyasî tarihin önemli çalışma alanlarından birisidir. Bu tür çalışmalar, dönemin siyasî, sosyal ve dinî dokusunu ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu tür araştırmalar, dönemin siyasî otoritesinin bilim ve din karşısındaki tutumunu da ortaya koyar. Bizim tanıtmaya çalışacağımız eser de, bu tür çalışmalardan biridir.

Yazar eserin kapsamı ve dönemin özellikleri hakkında şu bilgileri vermektedir:

Abbasî Halifelerinin Dört Ehl-i Sünnet İmamı ile Mezheplerine Karşı Tutumları ve Bunun Abbasi Devleti'nin Siyasî Hayatındaki Etkisi adlı çalışma, Emevîlerin son dönemlerinden başlayarak Abbasî halifelerinden Mütevekkil'in iktidarının sonuna kadarki (h.247/m.861) dönemi ele almaktadır. Bu dönem, meşhur dört Ehl-i Sünnet fıkıh imamının yaşadığı dönem olup ayrıca Abbasîlerin inişli çıkışlı uzun tarihleri içinde en parlak dönemi oluşturmaktadır. Bu dönemde halifeler, otorite ve iktidarı ellerinde tutmuşlar, iktidarın muhaliflerini değişik yöntemlerle bertaraf edebilmişlerdir. Ancak bu dönemde din alimleri Halifelerin bazı İslam'a ters düşen davranışlarını ve uygulamalarını eleştirmekten çekinmemişler ve hatta onlar, bizzat sistemi değiştirmek veya halifeyi azlederek daha iyisini getirmek için faaliyetlere de katılmışlardır. (s.9-10)

Dört imam, siyasî, ilmî, dinî ve ticarî bakımdan dönemin önemli merkezlerinde yaşayarak siyasî ve sosyal olaylara direkt müdahale edebilmişlerdir. İmam Ebu Hanife (h.80/m.700-h.150/m.767) çalkantıların merkezi ve hemen hemen bütün muhalif

* Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, DTSK (Deutsch- Türkisches Sprach und Kulturinstitut) Tarih Öğretim Üyesi. czorlu@hotmail.com.

grupların temsilcilerinin barındığı Kufe'de yaşamıştır. İmam Malik (h.93/m.712-h.179/m.795) uzun bir süre siyasetten uzak kalan Medine'de yaşamıştır. İmam Şafî (h.150/m.767-h.204/m.820) kutsal şehirlerde yaşamış, sonra Irak bölgesine taşınmış ve sonunda Mısır'da ömrünü tamamlamıştır. İmam Ahmed b. Hanbel (h.164/m.781-h.241/m.856) ise Abbasî Devletinin başkenti Bağdat'ta yaşamış ve merkezden siyasî gündemi sıcağı sıcağına takip etmiştir. (s.10)

Emevî Devleti, bir krallık olarak kendisini takdim etmişti. Halifelerin fakihlerle güçlü bir ilişkisi yoktu ve ayrıca fetihlerle meşgul oldukları için hacca bizzat kendileri gitmemiş, yerlerine valileri hac emiri olarak görevlendirmişlerdir. Abbasî Devleti ise ta başından beri "*Muhammed ailesinin rızası adına*" gibi dinî söylemleri ön plana çıkararak iktidarı ele geçirmiş ve halifeler, Mansûr, Hâdî, Mehdî gibi aldıkları lakaplarla da bu dinî vurguyu ön plana çıkarmışlardır. (s.10) Halifelerin dinî vurguyu ön plana çıkarmalarıyla da fıkıhçıların doğal olarak toplum üzerindeki etkisi artmış ve siyasî olaylardaki rolleri güçlenmiştir.

Tarihte zamanla, siyasî eğilimlerine göre ilkelerini İslam'a dayandıran Şia, Hariciler v.b. fırkalar ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet herhangi bir siyasî eğilim deklare etmeksizin olaylar karşısında tarafsız kalırken bu fırkalar her iki devlete karşı muhalefet etmişler ve toplumdaki siyasî ayaklanmaların ve karışıklıkların temel kaynağını oluşturmuşlardır. (s.10)

Yazar kendisini böyle bir çalışmayı yapmaya iten etkenleri ise devamla şöyle anlatmaktadır:

İşte ben bu noktada, fıkhîta derinleşmiş Ehl-i Sünneti temsil eden bu şahsiyetlerin siyasî otoritelere karşı tutumlarının ortaya konmasını gerekli gördüm. Halbuki araştırmacılar, fıkıhın tarihine ve fakihlerin fikhî yöntemlerine gerekli önemi verirken bu şahsiyetlerin siyasî eğilimlerine ve tutumlarına araştırmalarında yeterli ilgiyi göstermemişlerdir. Halifeye yakın olmaya çalışmalarına, ona hem pratik hem de düşünce olarak destek vermelerine ya da kendilerine takdim edilen bahşîş ve hediyeleri kabul etmelerine bakılarak bu imamların siyasî eğilimlerinin ortaya konabileceğini düşündüm. Örneğin fakihler, dindarlıklarından şüphe ettikleri halifelerin verdikleri bahşîş ve hediyeleri kabul etmemişler, doğruyu söylemelerine engel olabilecek ve vicdanlarını makam sahiplerine satma niteliği taşıyan hediyeleri reddetmişlerdir. Onlar, zaman zaman halifelerin yaptıkları yanlışlıklara karşı açıkça muhalefet edemedikleri için farklı düşündükleri halde Şianın ve Haricilerin Emevî ve Abbasî Devletlerine karşı isyanlarına destek vermişlerdir. (s.10-11)

Ehl-i Sünnetin dinî ve siyasî yöntem olarak benimsedikleri icma ilkesini ele aldığımız zaman, bu ilkenin halifeye karşı isyan etmeye ve tenkit yöneltmeye ya da yönetimin isyankarlarla ard arda sarsıldığı bir dönemde dinî prensiplerden uzaklaşmış bir halifeye muhalefet etmeye engel olduğunu görmekteyiz. Hilafete geliş biçimine bakılmaksızın her halife meşru kabul edilmektedir; çünkü o dönemde bu tür görüşler, muhalefete destek veren cemaatten kopuk ferdî yaklaşımlar olarak değerlendiriliyordu. Bundan dolayı İslam alimleri muhalefetlerini ilim meclislerinde ve ders halkalarında dile getiriyorlardı. Onlar, finansal destek vererek, lehte fetva yayınlayarak ve insanları isyancılara yardım etmeye teşvik ederek hilafete karşı hareketlere dolaylı olarak katılmışlardır. (s.11-12)

Yazar eserini kaleme alırken izlediği yöntemi ve kullandığı metodu ise şöyle açıklamaktadır:

Her imam için konuyla ilgili toplayabildiğimiz bütün bilgileri derc ettiğimiz bir

bölüm ayırdık. Bizzat imamın kendi dönemindeki problemler karşısındaki farklı tutumunu ortaya koyabilmek için her imamı kendi başına ele aldık. Kendi dönemindeki ilgili ve rolü olduğu olayları açıkladık. Ancak önce bir problemi ortaya koyup sonra da bu problem karşısında her imamın tutumunu karşılaştırma imkanı bulamadık. Çünkü her imamın kendine ait görüşünü dile getirdiği ortak toplumsal problemler oldukça azdı. Ancak hemen hemen hepsinin karşılaştığı hilafet problemi bunun dışındadır. Nitekim ortaya çıkan problemler bir imamdan diğerine farklılık arz etmektedir. (s.12)

Eser kaleme alınırken klasik İslam Tarihi, Mezhepler Tarihi ve bibliyografik eserlerin yanı sıra bu dört imam hakkında özel olarak kaleme alınmış eserlerden ve ayrıca yazma eserlerden de istifade edilmiştir.

Eser her bir imama bir bölüm ayrıldığından dört bölümden meydana gelmektedir ve bu bölümler de fasıllara ayrılmıştır:

Birinci bölüm 'İmam Ebu Hanife'nin Abbasî Devletinin Kuruluşuna ve Halife Ebu Ca'fer Mansur'a Karşı Tutumu' başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, İmamın Ali Ailesine Eğilimi, Muhammed Bakır ve Muhammed Cafer Sadık ile İlişkisi; Mansur'un İmamın Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin İsyanını Desteklemesi Karşısında Tutumu; İmamın Abbasî Yönetiminde Kamu Görevini Reddedişi; Ebu Hanife'nin Öğrencileri ve Bunların Abbasî Yönetimindeki Rollerini taşıyan dört fasıldan oluşmaktadır.

İlk fasılda imamın kısaca hayatından bahsedilmiş, yine çok kısa olarak Emevî Devletine ve dönemin dinî ve siyasî akımlarına karşı tutumu ele alınmış ve ardından imamın Al-i Beyt'e alakası ve Abbasî Devletinin kuruluşu konusunda tavrı aktarılmıştır. Bu bölümün ikinci faslında tamamen İmam Ebu Hanife ile Mansur'a karşı isyan eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin ilişkisi ele alınmıştır. Burada Muhammed'in Abbasî Devletine karşı tutumu, kardeşiyle birlikte isyanı, Ebu Hanife'nin bu isyana karşı tavrı ve isyanı destekleyenlere karşı Halife Mansur'un tutumu ele alınmıştır. Üçüncü fasılda yazar, Ebu Hanife'nin bahşış ve hediyelere karşı tutumunu, kadılığı reddetmesini ve bunun sebeplerini, İmamın Kufe valisi ve Mansur'la ilişkilerini ve Ebu Hanife'nin vefatını incelemiştir. Vefat ediş biçimi ile ilgili farklı rivayetleri derlemiştir. Dördüncü fasılda ise Ebu Hanife'nin öğrencileri ve bunların Abbasî yönetimindeki rolleri ve özellikle de Ebu Yusuf ile "Harac" adlı eseri ele alınmış ve Ebu Hanife'den farklı olarak Ebu Yusuf'un resmî görevi kabul etmesinin sebepleri irdelenmiştir. Müellif bu fasılda son olarak Kitabü'l-Harac'la ilgili bazı değerlendirmeler yapmıştır.

İkinci bölümün başlığı 'Abbasî Halifelerinin İmam Malik ve Mezhebine Karşı Tutumları' şeklindedir. Bu bölüm, Halife Ebu Ca'fer Mansur ve İmam Malik; İmam Malik ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin İsyanı; Halife Mehdi ve Reşid'in İmam Malik'e Karşı Tutumları; Abbasî Devleti ve Maliki Mezhebi başlıklarını taşıyan dört fasıldan meydana gelmektedir.

Yazar, Malik'in hayatını, tahsilini, hocalarını ve Emevî Devletine karşı tutumunu ele aldığı kısa bir girişten sonra bu bölümün birinci faslında Malik ile Mansur arasında geçen görüşmeler ve diyaloglar; Malik'in maruz kaldığı şiddet ve işkence ile bunu yapanlar, işkencenin zamanı ve yeri; Malik'in meşhur eseri Muvatta'nın yazılış sebebi, süresi, metodu ve kaynakları hakkında bilgi vermiştir. Bu bölümün ikinci faslında İmam Malik'in Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin isyanı karşısındaki tutumu ve Abbasî Devleti ile ilgili İmam Malik'te meydana gelen fikrî gelişim ele alınmıştır. Üçüncü fasılda İmam Malik'in Halife Mehdi ile Halife Harun Reşid

arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Dördüncü fasılda ise Abbasî Devletinin Malikî Mezhebi karşısındaki tutumu, mezhebin ülkede yayılışı, Malik'in Hicaz valileri ile ilişkileri ve imamın bahşış ve hediye karşısındaki tavrı işlenmiştir.

Üçüncü bölümün başlığı 'Abbasî Devletinin İmam Şafiî Karşısında Tutumu' şeklindedir. Bu bölüm de, Hayatının İlk Döneminde İmam; İmamın Irak'ta İkameti ve Bunun Düşüncesi Üzerindeki Etkisi; İmamın Mısır'a Göçmesi ve Oraya Yerleşmesi; İmam Şafiî'nin Düşüncesi ve Eserleri başlıklarını taşıyan dört fasıldan oluşmaktadır.

Birinci fasılda yazar, İmamın nesebini, yetişmesini, ilme yönelişini, Irak, Fars ve Yemen'e seyahatlerini ve maruz kaldığı şiddeti ele almıştır. İkinci fasılda yazar, İmam ile Halife Harun Reşid arasındaki ilişkileri, Şafiî'nin Ehl-i Rey fıkına yönelişini ve Emin ile Me'mûn dönemlerinde Bağdat'ta ikametini incelemektedir. İmamın Mısır'a Göçü ve Orada İkameti başlıklı üçüncü fasılda yazar, İmamın Mısır tercihini, bunun sebeplerini, mezhebinin orada revaç bulmasını, İmam Şafiî'nin Malikî Mezhebi karşısındaki tutumunu, imamın öğrencilerini ve onların Mısır'daki etkilerini ve imama Mısır'da karşılayıp misafir eden meşhur Malikî fakihlerinden İbn Abdilhakem ve ailesi ile imamın ilişkilerini ele almaktadır. İmam Şafiî'nin Düşüncesi ve Eserleri başlıklı dördüncü fasılda ise imamın siyaset ve hilafet hakkındaki görüşleri, Hanefî fıkhı karşısındaki tutumu ve İmam Şafiî'nin hayatındaki ilmi safhalar anlatılmaktadır.

Kitabın İmam İbn Hanbel'in Abbasî Devletinin Siyasî Tarihindeki Rolü adlı son bölümü; İmamın Biyografisi, İmamın Çağının Sorunları Karşısında Tutumu; İmamın Abbasî Siyaseti Karşısındaki Tavrı ve İbn Hanbel'in Mezhep ve Düşüncesinin Siyaset Üzerindeki Etkisi adlarını taşıyan dört fasıldan oluşmaktadır.

Birinci fasılda İbn Hanbel'in nesebi, hayatı, ilme yönelişi ve düşüncesi ile siyasî fikirleri ele alınmaktadır. İkinci fasılda Mutezile ve Mutezile'nin düşünce ve siyasetteki rolü ve halku'l-Kur'an meselesi incelenmektedir. Üçüncü fasılda İbn Hanbel'in Mu'tasım ile Vasık dönemlerinde maruz kaldığı şiddet ve işkence, ayrıca Halife Mütevekkil döneminde imamın rolü ele alınmaktadır. Son olarak dördüncü fasılda ise İbn Hanbel'in öğrencileri ile bunların mezhebin yayılmasındaki rollerinden, halk ile Hanbelî Mezhebi taraftarları arasında cereyan eden bazı olaylardan ve Hanbelîlerin Mutezile'ye karşı mücadelelerinden bahsedilmektedir.

Eser 'Sonuç' bölümü ile bitmektedir. Yazar her konu hakkında klasik kaynaklardan ve çağdaş çalışmalardan derlediği farklı rivayetleri önce zikretmiş daha sonra da bu rivayetlerin bir analizini yaparak kendi görüşünü ortaya koymuştur. Çalışma, Abbasî Devleti ile ilmi otorite arasındaki ilişkileri ortaya koymasından dolayı son derece önemli bilgilere sahiptir. Kitap, siyasî otoritenin olayları belirlemedeki gücünü ve inisiyatifini kaybettiği zaman nasıl şiddete meylettiğini gösteren tarihî olayları ortaya koymaktadır.

***İmam Mâturîdî ve Maturidilik,
Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi
(Seçki/Derleme), Haz. Sönmez Kutlu,***

Kadir GÖMBEYAZ*

Genellikle Eş'arîliğin yanında Ehl-i Sünnet'in iki kolundan biri kabul edilmesine rağmen Mâturîdîlik ve kurucusu İmam Mâturîdî hakkında her yönüyle aydınlatılmış bir bilgi birikimine sahip değiliz. Son yüzyıl içerisinde konuya gerek Türkiye gerekse de dünya çapında bir ilgi mevcuttur. Bu mesaide nicelik ve nitelik açısından önde giden Batılı devletler olmuştur. Özellikle Almanya, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Orta Asya'nın dînî düşünce yapısı ve tarihi, bilhassa da Mâturîdîlikle ilgili projeleri desteklemektedir. Aynı şekilde Türkiye'de de mezhep üzerinde yoğun mesailer harcayan araştırmacıların sayısı az değildir. Bunlardan birisi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi öğretim üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu, "İmam Mâturîdî ve Maturidilik konusunda gelinen son noktayı ortaya koymak, konuyla ilgili Arapça, Almanca, (İngilizce), Özbekçe yazılmış önemli bazı makaleleri Türkçe'ye kazandırmak ve bu konuda müstakil araştırmalar yapan bilim adamlarının yazdıkları yeni makaleleri ilave etmek suretiyle" (s.11) hazırladığı seçki/derleme türündeki bu eseri ilim dünyasının teveccühüne sunmuştur. Ekim 2003'de Kitâbiyât Yayınları'nın Araştırma-İnceleme/İslam Düşünce Tarihi serisinin 6. kitabı olarak basılan eser, toplam 463 sayfadan oluşmaktadır. Eserde farklı yazım şekilleri arasında imamın ismi olarak Mâturîdî, mezhep sözkonusu edilirken ise Maturidilik şeklindeki yazılış tercih edilmiş ancak makalelerde müelliflerin tercih ettiği diğer yazım şekillerine müdahale edilmemiştir.

Eser bir giriş, üç ana bölüm ve bir ekten oluşmuş, sonunda da geniş bir dizin tablosu ilave edilmiştir. Eserin planı ve içerdiği makaleler şöyledir:

Giriş:

Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî" (17-55)

I. Bölüm: Maturidiliğin Tarihi Arka Planı (57-146)

1. Joseph Givony, "Fırac Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler" (59-78)
2. Wilfred F. Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" (79-87)

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kgombeyaz@hotmail.com

3. Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar" (89-118)
 4. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı" (119-146)
- II. Bölüm: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Fikirleri (147-281)
1. W. Montgomery Watt, "Mâtürîdî Problemi", (149-154)
 2. M. Sait Yazıcioğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî" (155-172)
 3. Hüseyin Atay, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", (173-175)
 4. Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri" (177-202)
 5. Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşası" (203-242)
 6. Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri" (243-257)
 7. Anke von Kuegelgen – Asirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. asır)" (259-270)
 8. Ziyadov Şovosil Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâtürîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar" (271-281)
- III. Bölüm: Maturidiliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı (283-432)
1. Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik" (285-293)
 2. Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı" (295-304)
 3. Wilfred F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (305-368)
 4. Wilfred F. Madelung, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü" (369-383)
 5. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya" (385-432)
- EK: Wilfred F. Madelung, "The Westward Migration of Hanafî Scholars From Central Asia in the 11th and 13th Centuries" (433-446)
- DİZİN (447-463)

"Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî" başlığını taşıyan giriş yazısında, Sönmez Kutlu, Mâtürîdî hakkında kaynaklardan tespit edilen bilgilerin yanında çeşitli değerlendirmelerini arz eder. Ona göre, 'genelde Türklerin itikatta mezhebi olan Mâtürîdîliğin kurucusu' (17) İmam Mâtürîdî Türk asıllı olup Ebu Eyyub el-Ensârî soyundan geldiği, dolayısıyla Arap olduğu şeklindeki iddia çeşitli gerekçelerle geçersizdir (18). Akli kullanma konusunda Mu'tezile'den bile ileride olan Mâtürîdî, İslam düşüncesinde 'teolojik akılcılığın' ilk temsilcilerindendir ve eseri *Kitabu't-Tevhîd* de bir 'teoloji felsefe klasığıdır' (23). Onun Ehl-i Sünnet kelâmının kurulmasında bilinenin aksine Eş'arî'den daha büyük rol oynadığı anlaşılmaktadır (23). *Te'vilât*'tan hareketle akılcı tefsir geleneğinin ilk temsilcilerinden (24) ve İslam düşüncesinde anlambilim ve yorumbilime kapı aralayan ilk kişilerden biri olduğu (25) söylenebilir. Zira İslam düşüncesinde kendine has bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir (30). Onun Hanefî çevrelerde ihmal edildiği iddiası yeni bilgi ve belgeler ışığında değerlendirildiğinde doğru bir iddia değildir (49). Ancak Eş'arî ile kıyaslandığında büyük ölçüde ihmal edildiği de bir gerçektir. Bunun sebepleri arasında; eserlerinin zorluğu ve anlaşılabilirliği, ilim, kültür ve hilafet merkezi olan Bağdat'tan uzakta oluşu, Mu'tezile'ye ve akli düşünceye yakınlığı, Eş'arîler gibi siyasî iktidarlarca desteklen-

memesi ve resmi eğitim kurumlarında okutulmaması, sadece Hanefilerce benimsenmesi, Eş'arî ve İbn Küllâb gibi eserlerinde Ehl-i Sünnet'i savunmaması, Ebû Hanîfe'nin izinden giderek "övülen Mürcie" (irca el-mahmûd) fikrine sahip oluşu, sûfi düşünceye muhalefeti, Ebû Hanîfe'nin şahsiyetini gölgeler endişesi vs. (49-51) gösterilebilir. Kutlu'ya göre Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ı Türk din anlayışı ve Türk dinî düşünce tarihi açısından çok önemlidir. Zira onun eserleriyle birlikte akılcılık ve hoşgörü Türk din anlayışının temel taşları olmuştur (51). XV. asırdan itibaren Sünnî-Şîî çekişmesinin Türk-İran çekişmesine dönüşmesi sonucu İmam Mâtürîdî ve onun Türk din anlayışı yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. Kutlu'ya göre Osmanlı için Eş'arîlik Sünnî-Şîî çekişmesinde Sünniliğin zaferini sağlayacak teolojik özgünlükten uzaktır. Zaten Osmanlı'daki Eş'arîlik sûfiliğin emrinde ve son derece felsefleşmiştir. Bu durum Şîî düşünceye de yakındır (53). Türkiye Cumhuriyeti'nin millî devlet anlayışının sonucu Mâtürîdîlik daha çok ilgi görmeye başlamış ve hazırlanan dinî kitaplarda 'fıkıhta Hanefilik, itikatta Mâtürîdîlik' şeklinde bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır (54). O, çağdaş araştırmacılar tarafından 'liberal ehl-i Sünnet teolojisi' veya 'spekülatif teoloji'nin kurucusu olarak görülmüştür (55).

"Mâtürîdîliğin Tarihi Arka Planı" başlığını taşıyan birinci bölümün temel tezi, Mâtürîdî düşüncesinin fıkıhta Hanefî itikatta Mürcîî bir temele dayandığıdır. Bu bölümdeki makaleler direkt olarak İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikle değil, Ebû Hanîfe ve Hanefilik, Mürcie ve Doğu Hanefî Fırak Geleneği ile ilgilidir. Joseph Givony, makâlât/fırak türü eserlerde genellikle Mürcîî olarak tanıtılan Ebû Hanîfe'nin, bu eserlerdeki tasvirini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışırken, W.F. Madelung Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin yayılış serüvenini anlatır. Makâlât/Fırak yazım geleneğini Mu'tezilî-Eş'arî gelenek ve Doğu Hanefî gelenek olmak üzere ikiye ayıran Keith Lewinstein, pek bilinmeyen Doğu Hanefî geleneğe dikkat çekerek karakteristiklerini belirlemeye çalışır. Ayrıca Mâtürîdî'nin de bir *Makâlât*'ı olduğu iddiasını da değerlendirir. Bölümün son makalesinde Sönmez Kutlu, Mâtürîdî ile Mürcie arasındaki ilişki üzerinde durur. Ona göre *Kitabu't-Tevhîd* dikkatle incelenecek olursa, Mâtürîdî'nin bizzat Mürcie'nin bir mensubu olarak görüldüğü açıkça anlaşılacaktır. Mâtürîdî, Mürcie'nin mutedil esas bünyesini temsil etmekte aynı zamanda bu ekolün sistematik bir kelamını da oluşturmakta, Mürcie ile Ehl-i Sünnet arasında bir köprü görevi üstlenmektedir. Güçlü bir kelam sistemi ortaya koyarken asıl gücünü Mürcie'den almıştır.

"Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Fikirleri" başlığını taşıyan ikinci bölümün temel saiki, kaynakların Mâtürîdî hakkındaki suskunluğu veya çok az bilgi vermesidir. Bu bölümde Mâtürîdî ve onun kelam, fıkıh ve tefsir ilmindeki yeri ile genel olarak düşünce sistemi ortaya konarak bu boşluk doldurulmaya çalışılır. Kaynakların Mâtürîdî hakkındaki suskunluğu W. Montgomery Watt'ın *Mâtürîdî Problemi* başlıklı makalesini konusudur. M. Sait Yazıcıoğlu, Mâtürîdî mezhebinin iki önemli simasını, kurucusu Mâtürîdî ile mezhebin en parlak ismi Ebû'l-Muîn Nesefî'yi tanıttığı makalesinde -ki daha evvel AÜİFD'de (1985) yayınlanmıştı- Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet'in en güçlü ve orijinal kanadını oluşturduğu, bir yandan Eş'arî ekolünden çok daha felsefî ve tutarlı olduğu şeklinde bir Mâtürîdîlik-Eş'arîlik kıyaslaması yaparken, bir yandan da Mâtürîdîlikle ilgili olumsuz tezleri reddetmeye çalışır. Yazıcıoğlu'nun Mâtürîdîlik sözkonusu olduğunda önemli gördüğü bir sima da Ebû'l-Muîn en-Nesefî'dir. Ona göre Nesefî, Mâtürîdî kelam sistemine has olan semantik metodu geliştirmiştir ki, bu metot bugünün dil felsefesine karşılık gelmektedir. Hüseyin Atay,

oldukça kısa makalesinde İmam Mâtürîdî'nin kelimine en büyük katkısı olarak nitelediği bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koyuşu ve haberi bilgi kaynakları arasında sayışını vurgulamaktadır. Bekir Topaloğlu da, kaynaklarda geçtiği şeklin aksine, Sünnî kelamın kurucusunun Ebû'l-Hasan el-Eş'arî değil, Mâtürîdî olduğunu belirttiği makalesinde, Mâtürîdî'nin kelimî görüşlerini epistemoloji, uluhiyet, nübüvvet, kaza ve kader, büyük günah, iman ve islam, şeklinde altı başlık altında işler. Şükrü Özen, her ne kadar fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleri günümüze ulaşmamış olsa da, çeşitli kaynaklarda nakledilen görüşlerinden hareketle Mâtürîdî'nin fikhî yönünü ve yerini, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşası* adlı makalesinde tespiti çalışır. Talip Özdeş de, *Te'vilât*'tan hareketle bir müfessir olarak Mâtürîdî'yi ve onun te'vil anlayışında aklın yerini irdeler. Bu bölümde Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada yetişmiş araştırmacıların da yazıları bulunmaktadır. Bunlardan ilki Aşirbek Muminov ile Anke von Kuegelgen'in ortaklaşa yazdıkları "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları" ile Şevosil Ziyadov'un "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Taşkent Yazmalar Fonundaki Maturidilikle İlgili Yazmalar" isimli makaleleridir. Bu makaleleri önemli kılan husus, pek çok yazma eseri gün yüzüne çıkarması ve ilim dünyasını haberdar etmesidir. Bu, ayrıca kitabın da değerini arttıran bir husustur.

"Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasındaki Yayılışı" başlıklı üçüncü bölümün temel problematiği, Mâtürîdîlik ile Türk düşüncesi arasındaki ilginin kurulmasıdır. Bölümün ilk makalesi Mâtürîdîliği Türklerin İslam'ı anlayış biçimi olarak sunmaya çalışan Hanifi Özcan'ın "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik" adlı makalesidir. Batı'da Mâtürîdîlik konusunda uzman olan Ulrich Rudolph, Mâtürîdîliğin oluşum sürecini, Eş'arîlikle yan yana zikredilmesinin getirdiği sonuçları, iki mezhebi kıyaslayarak ortaya koymaya çalışır. Bunu Sönmez Kutlu'nun, şu ana kadar Mâtürîdîliğin Türkler arasında yayılışını ortaya koyan ilk ve tek çalışma olarak zikrettiği (13) W. F. Madelung'un "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler" adlı makalesiyle eserin yayınlanmasından birkaç yıl önce, yine aynı müellifin tebliğ olarak sunduğu ancak yayınlamadığı "11. ve 13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü" başlıklı makalesi takip eder. Makalenin orijinalinin Ek olarak sunulup ilk defa bu eserde yayınlanmış olması da esere ilave bir değer kazandırmaktadır.

Eserin en önemli yerlerinden birisi de Sönmez Kutlu'nun hazırladığı "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya" başlıklı bibliyografik makaledir. Mâtürîdîlik konusunda çalışmak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynakça olacak bu makale, sadece mezhebin kelimî yönüyle ilgili olsa da, Brockelmann ve Fuad Sezgin'in eserlerinde yer almayan yazmaları da tespit etmesi bakımından kıymetlidir. Bu liste Mısır Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye'de kayıtlı bir mecmuada Şâfiî âlim İbn Ebi's-Şerîf (906/1500)'in *Şerhu'l-Musâyere*'sinin sonunda zikredilen Hanefî-Mâtürîdî kimliği oluşturan usulu'd-din konusunda yazılmış eserlerin listesi –ki bu listede daha önce hiçbir kaynakta zikredilmemiş ve günümüze de ulaşmamış bazı eserler bulunmaktadır- ile Hüseyin Atay'ın 1957-58 yıllarında hazırladığı İstanbul Kütüphanelerinde bulunan kelimine dair yazma eserlerin listesini içermektedir.

Sönmez Kutlu'nun altını çizdiği üzere eserde yer verilen makalelerin tamamı, ya bu konuda doktora tezi hazırlamış veya doktora sonrası çalışma yapmış ya da müstakil eserler kaleme almış uzman kişiler tarafından yazılmıştır (14). Bu eserin ciddiyetini ve değerini ortaya koyan bir noktadır. Ayrıca eserin sonuna eklenen seçme bibliyografya da konuya ilgi duyanlar için faydalı bir başvuru kaynağıdır. Hulasa, eserin zengin içeriğiyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik konusunda Türk okuyucusuna kayda değer bir katkı sağlayacağı aşikardır.

**Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*,
Araştırma Yayınları, Ankara 2005, 240**

Cenkü ÜÇER*

“Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi” adlı eser, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Dr. Sıddık Korkmaz’ın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak “Tarihî Süreç İçerisinde Sebeyye” adıyla hazırlanmış olduğu doktora tezinin yayımlanmış şeklidir.

240 sayfadandan oluşan kitap, Kısaltmalar, İçindekiler, Önsöz, Giriş, Hz. Osman ve Ali Döneminde Sebeyye, Emevîler ve Abbâsîler Döneminde Sebeyye, Sebeyye ile İlişkilendirilen İsim ve Görüşler adlı üç bölüm, Sonuç, Ekler, Kaynakça ve Dizin’den oluşmaktadır.

Kitabın ‘Giriş’ kısmında, konunun önemi ve sınırlandırılması hakkında bir çerçeve çizilerek, çalışmada izlenen metot ve kullanılan kaynakların tanıtımı yapılmıştır. Bu bağlamda, çalışma İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi üzerine kurulmuştur. Zira, bütün İslâmî anlayışları ve fikirleri bir araya toplayan bir bilim dalı olması itibarıyla İslam Mezhepleri Tarihi, mezhepleri kendi bağlamı içerisinde, yargılama yoluna gitmeksizin, olduğu gibi inceler ve bu özelliği itibarıyla Mezhepler Tarihi metodolojik açıdan objektif bir karaktere sahiptir.

Yazarın ifadesine göre, çalışmada konular ele alınırken “fikir-hadise, zaman-mekan irtibatı ve tez-antitez karşılaştırması” esasları göz önünde bulundurulmuş, dolayısıyla, Sebeilik hakkında söylenen ve rivayet edilenler, tarihî gerçekliği açısından değerlendirmeye tabi tutularak bu ifadelerle neyin kastedildiği ortaya konulmaya çalışılmış; bu ifadeler bir fırka anlamında kullanıldı ise böyle bir fırkanın olup olmadığı, şayet böyle bir fırka yok ve bir etkisi de söz konusu değilse, bu ifade ile örtülmeye çalışılan gerçeklerin ne olduğunun tespit edilmesine gayret edilmiştir.

Konular, Abdullah b. Sebe ve Sebeilikle ilgili bilgilerin kaynağı olan Seyf b. Ömer’in rivayeti dolayısıyla öncelikle İslâm Tarihi eserleri olmak üzere, Mezhepler Tarihi ile ilgili kaynak eserler, Tabakât, Ensâb, Edebiyat ve Coğrafya eserleri yanında konuyla ilgili çağdaş çalışmalardan faydalanılarak ele alınmıştır.

Çalışmada birinci bölüm “Hz. Osman ve Ali Döneminde Sebeyye” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Şam, Basra, Kûfe ve Mısır esas olmak üzere Hz. Osman döneminde Sebeyye, Hz. Osman dönemi olaylarında ve onun katledilişi sürecinde

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hcenksuucer@hotmail.com

Sebeiyye, Hz. Ali'nin halife oluşu ve Cemel olayları çerçevesinde Hz. Ali döneminde Sebeiyye konuları işlenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde dikkat çekilen hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Abdullah b. Sebe ve Sebe'likle ilgili kabuller, Harun Reşid zamanında 170/786 veya 200/815 yıllarında öldüğü tahmin edilen Seyf b. Ömer'in rivayetine dayanmaktadır. Seyf b. Ömer tarihçiler tarafından bilgili bir tarihçi olarak kabul görmüşken; Yahya b. Ma'in, Nese'i, Ebû Dâvûd, İbn Hıbbân, Dârakutnî gibi hadisçiler kendisine zayıflık, yalancılık ve uydurmacılık gibi nitelemelerde bulunmuşlardır. Bu yergide hadisçilerin tarihçilere karşı genellikle takındıkları olumsuz tavrın etkisinden söz edilebilir.

Seyf b. Ömer'e göre, Osman dönemi olaylarının başkahramanı Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye'dir. Ancak Seyf b. Ömer'in bu kurgusu kendi içerisinde bazı çelişkiler taşımaktadır. Sözgelimi Seyf, Abdullah b. Sebe'yi 35 yılında müslüman olmuş gösterirken, müslümanlar arasındaki gizli faaliyetlerini 30 yılında Ebû Zerr ile karşılaşmasıyla başlatır. Halbuki Abdullah b. Sebe ile Ebû Zerr hiç karşılaşmamışlardır. Yazar'a göre, Seyf, Ebû Zerr'in Abdullah b. Sebe tarafından kışkırtıldığı üzerine kurguladığı anlatımda, aslında; Ebû Zerr'in, Hz. Ömer zamanında fethedilip gazilere dağıtılmadan devlet malı olarak bırakılan İran topraklarının Hz. Osman tarafından Ümeyyeoğulları'na verilmesi olayı ile beraber Osman'ın Şam valisi Muâviye'nin Şam'daki uygulamalarını tenkit etmesini bir şekilde örtbas etme gayretindedir. Seyf'in Şam'daki huzursuzlukların kaynağını dile getirirken Abdullah b. Sebe'yi, kendisinin Yahudilik geçmişine vurgu yapmak suretiyle, Ebû Zerr'le ilişkilendirmesi de tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Çünkü kendi ifadelerine bakılacak olursa, Ebû Zerr Medine'de sıkı bir yahudî düşmanı iken; Şam'da bir yahudî öğrencisi oluvermiştir. Bütün bu tutarsızlıklar, Seyf'in rivayetine bağlı olarak Hz. Osman zamanında Şam'da Sebeiyye adında bir oluşumun varlığından şüphe duyulması gerektiğini göstermektedir.

Seyf'in Sebeiyye faaliyetleri hakkında anlattıklarına göre ikinci aşama Basra dönemidir. Ancak Seyf Basra olaylarını anlatırken, Abdullah b. Sebe'nin, asıl yerleşim yeri Cezire bölgesinin doğusunda Bahreyn civarları olan Rebîa'nın Abdulkays kabilesinden birisi olduğunu söylemektedir. Seyf'in Abdulkays kabilesinin büyük çoğunluğunun cahiliyye döneminde hıristiyan ve putperest oldukları ve Yahudilikle ilişkilerinin oldukça zayıf olduğu bilgisini zikretmesi ise, daha önce İbn Sebe'nin yahudî olduğunu söyleyen Seyf'in rivayetlerindeki tutarsızlığı göstermesi açısından oldukça önemlidir. Seyf'in, Basra valisi Ebû Musa el-Eş'arî'nin uygulamalarından rahatsız olanların hem validen hem de halifenin kendisinden hoşnut olmamaları sonucunda ortaya çıkan siyasî olumsuzlukları, İbn Sebe ya da Sebeiyye faktörü ile örtme çabasında olması nedeniyle bu dönemde Basra'da da bir Sebeiyye fırkasından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Seyf'in Kûfe'de Sebeiyye'den bahsederken kastettiği grubun da, bir fırka ve örgütten ziyade halife ve valinin uygulamalarına karşı çıkan Kûfeliler (Museyyerûn) olduğu anlaşılmaktadır. Seyf'in Sebeiyye rivayetleri içerisinde en geniş bilgileri sunduğu Mısır Sebeiliğine gelince; yukarıda zikredilen problemlerin Mısır için de söz konusu olduğu görülmektedir. Seyf'e göre San'alı bir yahudî olan İbn Sebe, çalışmalarına Hicaz'da başlamış, buradan Basra, Kûfe ve Şam'a gitmiş, buralarda tutunamayınca Mısır'a giderek orada örgütünü kurmuş, Mısırlılar'a rec'at ve vâsîlik fikrini kabul ettirmiş, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker prensibine vurgu yaparak Ammâr b.

Yâsir'i de etkilemiştir. Çalışmada ortaya konulduğu şekliyle bu görüşler de doğru değildir. Çünkü, ric'at inanışı Hz. Osman zamanında kitlelere mal olacak derecede bir üne kavuşmamış, yine bu dönemde vasiyyet düşüncesi henüz gelişmemiş, iyiliği özendirip kötülüklerden sakındırmak prensibi ise ilk defa Haricîler tarafından Sıffin savaşı sonrasında sistemleştirilmiştir.

Eserde buraya kadar anlatılanlardan hareketle ulaşılan sonuç, Seyf'in rivayetleri, gerek kendi içindeki çelişkileri, gerekse olayların genel seyri ile kıyaslandığında, Hz. Osman'ın katline kadarki süreçte adı Sebeiyye olan bir fırkanın varlığından söz edilmenin mümkün olmadığıdır.

Hz. Osman dönemi olaylarına bakıldığında Sebeiyye, halifenin katliyle sonuçlanan ayaklanmayı gerçekleştiren isyancı grubun adı olarak kullanılmaktadır. Halbuki dönemin olaylarına Seyf'in Sebeiyye rivayeti dışında bakıldığında, olayların arka planında en büyük faktör olarak kabile ilişkilerinin var olduğu görülmektedir. Bunun temelinde de Halife Osman'ın Kureyş-Emevî eksenli bir aristokrasi geliştirme çabası vardır. Bunlar haricinde Hz. Osman dönemi olaylarının sebepleri olarak, kendi akrabalarına öncelik vermesi, İranlı köleyi öldüren Ubeydullah b. Ömer'in cezalandırılmaması örneğinde olduğu gibi hukuku, kişilere özel hale getirerek bir hoşnutsuzluğa neden olması, Ümeyyeoğulları'ndan atanan görevlilerin hazineye borç para alıp onları geri ödememeleri, valilerin halkı hiç dikkate almayan hatta dikkate almamakla kalmayıp onları hor-hakir gören bir siyasî tavır içinde olmaları vb. pek çok sosyal, siyasal ve ekonomik neden sayılabilir. İşte yazarın iddiasına göre Seyf'in Osman dönemi olaylarında İbn Sebe ve Sebeiyye'yi başrolde zikretmesindeki temel neden, başta Halife Osman olmak üzere dönemin yöneticilerinin siyasî yanlışlarının, söz konusu Sebeî kurguyla örtbas edilmeye çalışılmasıdır.

Tarihi süreç içerisinde Sebeiyye'nin kullanımı, kendilerine Hz. Osman dönemindeki siyasî hataların yüklenmesinin ötesinde suikastçı grup anlamında, halifenin katledilişi sürecinde yeniden tarih sahnesine çıkar. Seyf'in bu konudaki rivayeti de kendi içerisinde çelişkilerle doludur. Öncelikle, İbn Sebe'nin vâsilik iddialarına inanarak Medine'ye gelen gruptan bazılarının Talha, bazılarının da Zübeyr'i destelemeleri kabul edilir bir anlatım değildir. Bu noktada zikredilmesi gereken en önemli husus ise, Abdullah b. Sebe'nin, isimleri Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına karışanlar arasında yer almamasıdır. Aslında Hz. Osman'ın öldürülüşü olayları dikkatle takip edildiğinde, bu olaylarda hiçbir zaman için Sebeî kelimesinin kullanılmadığı görülmektedir. Bu da o dönemde böyle bir kullanım ve dolayısıyla böyle bir grubun var olmadığını, bununla birlikte aslında olaylara bizzat katılan kişilerce de böyle bir grubun ve böyle bir isimlendirmenin bilinmediğini göstermektedir. Bu kullanımın, o döneme Seyf tarafından taşındığı ve Seyf'in Hz. Osman döneminde ona ve icraatlarına muhalefet edenleri bu kavramla nitelendirdiği görülmektedir.

Yazarın Hz. Ali dönemi ve Sebeiyye ilişkisi konusunda vurguladığı noktalar ise şunlardır: Seyf Hz. Ali'nin seçilmesi sürecinde Sebeiyye nitelemesini isyancıları tanımlamak için kullanmaktadır. Ali'nin hilafetinden sonra ise Seyf, Sebeiyye'yi 'Ali'nin söz dinlemediği isyancılar' anlamında kullanmaktadır ki, yazar bunun Muâviye'nin iktidarını meşrulaştırmak üzere geliştirilmiş bir kullanım olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre Seyf böylece Ali-Muâviye çekişmesini Sebeiyye'yi kullanarak örtbas etmek istemektedir. Yine olaylar farklı kaynaklardan takip edildiğinde Cemel olaylarında Sebeiyye denilen bir grubun ve bunlara atfedilebilecek görüşlerin varolmaması ve Cemel olaylarından sonra da Sebeiyye denilen bir grubun herhangi bir

etkisinden bahsedilmemesine rağmen, Seyf'in Cemel olayı ile ilgili olarak 'Ali'nin kendilerine söz geçiremediği grup' anlamında kullandığı Sebeiyye ifadesi, yazar tarafından Seyf'in Hz. Aişe'nin savaşa katılımına bir gerekçe üretmesi olarak görülmektedir. Neticede yazar, Seyf b. Ömer'in verdiği bu bilgilerin, kendi dönemi olan hicrî II.asrın sonlarında 'bir sahabe savunması' anlamı taşıdığı kanaatindedir.

Kitapta ikinci bölüm, "Emevî ve Abbâsiler Döneminde Sebeiyye" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, es-Sebeiyye el-Müfterîn, 'Usbe Sebeiyye, Tûrâbiyye Sebeiyye, Muhtâr Hareketi, es-Sebbâbe, Sebeiyye Mütemenniye, Hemdâniyye Sebeiyye, Sebeiyye ed-Dullâl ve Sebeiyye Haşebiyye gibi Sebeiyye nitelemesinin kullanılışı ve ilişkilendirildiği hareketler ile Sünnî ve Şîî fırak geleneklerinde Sebeiyye'nin ele alınışı işlenmektedir.

Bu bölümdeki tespitlere göre, Seyf'ten sonra Sebeî nitelemesi Ebû Mıhnef (157/773) tarafından da kullanılmıştır. Burada Hâricî Müstevrid, Muâviye'nin Kûfe valisi Muğîre b. Şu'be'nin komutanı Ma'kıl b. Kays için onu 'Sebeiyye Müfterîn'dendir' şeklinde nitelendirerek kullanır. Bu niteleme 50/670'li yıllarda Hâricî Karîb b. Mürre el-Ezdî ve Zahhâf et-Tâî ayaklanmalarında bu kişiler için Belâzurî tarafından 'Usbe Sebeiyye' şeklinde kullanılmıştır. Sebeiyye tanımı en belirgin hatlarıyla Hucur b. Adiyy hareketi ile ortaya çıkmıştır. Yazara göre, Hucur ve arkadaşlarına karşı kullanılan bu niteleme onların böyle bir fırkaya mensup oldukları anlamına gelmesede, kendilerinin genelde Yemen kökenli ve Hz. Osman muhalifi olmaları bu şekilde nitelenmeleri sonucunu doğurmuştur. Kûfeli ileri gelenlerin desteğini sağlamak için Muhammed b. el-Hanefiyye adına hareket ettiğini söyleyerek hem kendisinden sonraki Şîî nitelikli hareketler için bir örnek teşkil eden, hem de vâsîlik ve rec'at gibi inançların doğuşuna zemin hazırlayan Muhtâr hareketinde ise Sebeî nitelemesi öncelikle Kûfe'nin ileri gelenleri tarafından Muhtâr ve arkadaşları için, daha sonra ise Muhtâr taraftarları arasında bulunan Yemen kökenli kabilelerin, eski inançlarından kaynaklanan gâîl unsurlar kabul edilen davranışlar sergilemeleri sonucu, onlara karşılık olarak kullanılmıştır. Muhtâr döneminden sonra da Sebeî nitelemesi daha çok Kûfe merkezli hareketlerde yer alan ve özellikle Yemen kökenli olanları ifade eder bir tarzda kullanılmıştır. Bu nokta da zikredilmesi gereken önemli bir husus, Sebeiyye hakkında hem fikirler hem de tarihlendirme bakımından bilgi veren ilk kaynaklar, Muhtâr hareketinin hemen sonrasında, Sâlim b. Zekvân'ın 70/689'lu yıllarda kaleme aldığı kabul edilen Sîre adlı eseri ile Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin 75-80/694-699'lu yıllarda yazdığı Kitâbu'l-İrcâ'sıdır.

Yazar bu bölümde, fırak geleneklerinde de Sebeîliğe yüklenen anlamların farklılığı üzerinde durmaktadır. Bu noktada yazar, Malatî, Bağdâdî, İsferyânî, İbn Hazm, Şehristânî vb. sünnî yazarların Abdullah b. Sebe ve Sebeîlik'le ilgili aktardıkları bilgilerin çoğunun tarihî gerçeklikleri yansıtmadığı, bunların birer kurgu ürünü olduğunu, bu kurguyla da özellikle Şîa ve alt kollarının yerilmesinin hedeflendiğini dile getirmektedir. Yazara göre Şîî fırak geleneğinde de durum pek farklı değildir. Nitekim Şîî yazarlar da İbn Sebe ve Sebeiyye kurgusunu bir karşı savunma malzemesi olarak kullanmaktadırlar. Sözelimi Zeydî-Mu'tezilî Nâşî el-Ekber Gâliyye ile Zeydiyye'nin bir ilişkisi olmadığını ispatlama gayretiyle; İmâmî Şîiler ise Şîa kavramını Alioğulları'ndan Hüseyinî kola has kılıp, rakip amca çocuklarını dışlamak amacıyla İbn Sebe ve Sebeiyye kurgusunu kullanmaktadırlar. Nitekim, yazara göre hem sünnî hem de şîî makâlât yazarları bu kavramı -istedikleri gibi- zamanın değişik dilimlerinden koparıp, çoğu zaman Hz. Ali dönemi başta olmak üzere tarihin değişik dönemle-

rine taşıyarak tarihi tahrif etmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümü “Sebeiyye ile İlişkilendirilen İsim ve Görüşler” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ise, Hz. Osman muhalifi olmaları, Yemen kökenli olmaları ve Şîî eğilimli olmaları nedeniyle Sebeî olarak isimlendirilenler, Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin şahsında Sebeiyye-Hâricilik ilişkisi ile Sebeîlikle ilişkilendirilen vâsîlik ve rec'at düşünceleri ele alınmaktadır.

Çalışmada Sebeî olarak isimlendirilen kişiler hakkında yapılan biyografik tahlillerden sonra bunlar üç ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Buna göre; Kinâne b. Bişret-Tücebî, Ruşeyd el-Hecerî ve 'Umeyr b. Ed-Dâbbî el-Bürümî gibi ilk grubu oluşturan şahıslar kendi dönemlerinde Hz. Osman muhalifi tavırlar sergilemelerinden dolayı Sebeî olarak nitelendirilmişlerdir. İkinci grup ise Yemen kökenli olmaları nedeniyle bu isimle adlandırılmışlardır. Sözelimi, Ammâra b. Şebîb, Abdullah b. Hubeyrâ, Hınış b. Abdullah es-San'ânî, kendilerinin Abdullah b. Sebe ya da Sebeîlikle ilişkilendirilen görüşlerle bir ilgileri olmamasına rağmen, Yemen kökenli olmaları nedeniyle Sebeî olarak isimlendirilmişlerdir. Câbir el-Cûfî, Abdullah b. 'Amr b. el-Harb el-Kindî, Muğîre b. Saîd el-İclî, Muhammed b. Sâib el-Kelbî gibi şahıslardan oluşan üçüncü bir grup ise Şîî düşünceye sahip olmaları dolayısıyla Sebeî olarak nitelendirilmişlerdir. Yazara göre Sebeîlikle ilgili kafa karışıklığının en güzel örneğini bir Hâricî olduğu bilinen Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin Sebeî olarak nitelendirilmesidir. Halbuki Abdullah b. Vehb'in Abdullah b. Sebe ile bir ilişkisi olmadığı gibi, Sebeîlikle Hâricilik arasında da bir bağlantıdan söz etmek mümkün değildir. Neticede, Sebeîlikle ilişkilendirilen isimleri, fikirleri ve siyasî tavırlarını göz önünde bulundurarak yazar, bütün bunların Sebeiyye'nin herhangi bir fırkaya delalet etmediğinin en büyük kanıtı olduğunu düşünmektedir. Zira Sebeiyye nitelemesi, Osman muhaliflerini, Ali taraftarlarını, Yemenlileri, Hâricîleri ve oluşum sürecinde Şîî düşünceye sahip kimseleri tanımlamaktan çok onları karalamaya yönelik kullanılan bir kavram olmuştur.

Sebeîlik ile ilişkilendirilen vâsîlik ve rec'at fikirlerine gelince, bunların belli bir dönemde ortaya çıkmış ve belli bir dönemi tasvir eden fikirler olmadıkları anlaşılmaktadır. Seyf'in Hz. Osman döneminde, Abdullah b. Sebe tarafından dile getirildiğini iddia ettiği vâsîlik ve rec'at fikirlerinin, ne Hz. Osman ne de Hz. Ali dönemleriyle bir ilişkisini kurmak mümkündür. Nitekim Hz. Osman'a karşı ayaklananlardan hiçbirinin Hz. Ali'nin vâsîliğini dile getirmemesi, Hz. Ali'nin (ne halife olduktan sonra ne de Cemel ve Sıffîn gibi savaşlarda) hiçbir zaman vâsîlik gibi bir iddiada bulunmaması, kendisinden sonra oğlu Hasan'a bey'at edip etmemelerini soran kişileri muhayyer bırakması, Hasan'ın halifeliği Muâviye'ye devretmesi, Hz. Ali'nin Hz. Fâtîma'dan doğma olmayan oğlu Muhammed el-Hanefiyye'nin, Muhtâr'ın onun adına vâsîlik türü iddialarla yürüttüğü siyasî faaliyetlerine iltifat etmemesi bunun açık göstergesidir. Vâsîlik anlayışı ancak Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in ölümünden sonra kitlelere mal olmuş bir düşüncedir. Dolayısıyla bu fikirlerin Hz. Osman döneminde Sebeiyye tarafından dile getirildiğini söylemek mümkün değildir.

Aynı şekilde rec'at fikrinin kitlelere mal olmuş şeklini Hz. Ali dönemiyle ilişkilendirmek de mümkün değildir. Burada önemli bir tespit de, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in ölümü üzerine rec'ati çağrıştıran sözleri hakkında dile getirilmektedir. Onun Hz. Peygamber'in ölümünden sonra tekrar geri döneceği ile ilgili sözü, dinî olmaktan öte siyasî amaçla söylenmiş bir söz olup, o dönemde rec'at fikrinin varlığına delil olarak kullanılamaz. Bu fikrin 'Muhammed el-Hanefiyye'nin geri döneceği ve

halka zulüm eden yöneticilerden intikam alacağı' şeklindeki kavramsal ifadesi, İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştır.

Sonuçta yazar, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemleri ile ilişkilendirilen Sebeiyye'nin gerçeklikle bir ilişkisi olmadığını dile getirmektedir. Sebeiyye fırkası ile ilişkilendirilmeye çalışılan fikirlerin de en erken hicrî birinci asrın son çeyreğinde ortaya çıkmış fikirler olduğu vurgulanarak çalışma sonlandırılmaktadır.

Kitabın Ekler kısmında 'Seyf b. Ömer'in Kûfe'deki Sebeiyye'yi Tasvir Eden Rivayeti', 'Seyf'in Mısır'daki Sebeiyye'yi Tasvir Eden Rivayeti', 'Seyf'in Hz. Ali'nin Sebeiyye ile İlişkisini Tasvir Eden Rivayeti', 'Seyf'in Cemel Vak'asındaki Sebeiyye'yi Tasvir Eden Rivayeti', Kummî'nin Sebeiyye Tasviri', 'Keşşî'nin Abdullah b. Sebe ve Hz. Ali İlişkisini Tasvirleri' ve 'Kummî'nin Kafa Tası Hikayesi' başlıklı metin tercümeleleri verilmiştir.

Kaynakça kısmında, konuyla ilgili ilk dönem kaynakları, araştırmada kullanılan yerli yabancı eserler ve makalelerin listesi verilmiş, kitabın sonuna da çalışmada ismi geçen şahıs, yer ve fırkalar ile önemli bazı kavramları gösteren bir 'Dizin' eklenmiştir.

RİSÂLE-İ NECÂTİ'L- MÜTEHAYYİRİN*

Nûh bin Mustafa el-KONEVÎ**

Ey derûn-i derde dermân isteyen! Cân kulağın aç ki verem sana ben.

Eğer tok olursan ferahnâk olursun.

Eğer aç olursan gamnâk olursun.

Eğer uyursan mürdesin.

Eğer bîdâr olursan mütehayyirsin.

Ve eğer mülûk ve ümerâ kapılarına varırsan “بئس الفقير على باب الامير” (*Emîrin kapısına giden fakir ne kötüdür!*) hitâbıyla muhâtab ve mu'âtab olursun.

Eğer ulemây-ı zâhir meclisine varırsan “يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا و هم عن الاخرة هم غافلون” (*Onlar dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafildirler*)¹ remzini işitirsin.

Eğer meşâyih meclisine varırsan “الدين هم يراؤن” (*Onlar gösteriş yapanlardır*)² 'itâbıyla mu'âteb olursun.

Eğer marifetullah tahsîl edeyim dersen “و ما قدروا الله حق قدره” (*Allah'ı gereği gibi tanımadılar*)³ denilir.

Eğer dünya talebinde olayım dersen “الدنيا جيفة و طالبها كلاب” (*Dünya bir leştir; onu isteyen ise köpeklerdir*)⁴ denildi.

Eğer âhîret talebinde olayım dersen “و الاخرة حرام على اهل الدنيا” (*Ahîret dünya ehline haramdır*) derler.

Eğer Hak talebinde ve müşâhededesinde olayım dersen “لن تران” (*Beni asla göremez-*

* Nuh b. Mustafa, *Terceme-i Milel ve Nihal*, Matbaa-i Âmire, 1279, s. 175-176'dan alınmıştır. Hazırlayan: Veysel Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. vkaya03@hotmail.com

** Amasya'da doğan Nuh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Hanefî, Konya'da müftülük yaptıktan sonra Kâhire'ye yerleşti ve burada 1070 h./1660 m. tarihinde vefat etti. Birçok konuda geniş malumata sahip olduğu kaynaklarda geçer. Halvetiyye tarikatine mensup olan Nuh b. Mustafa'nın eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Kavlü'd-dâll 'alâ hayâtil-Hıdr ve vücûdî'l-ebdâl, Hâşiyetu'd-Dürer ve'l-Çurer, Eşrafu'l-mesâlik fi'l-menâsîk, el-Fevâidu's-seniyye fi'l-mesâil'd-dîniyye, ed-Dürrü'l-münazzam fi menâkibi'l-İmâm el-A'zam*. bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İstanbul, ts., I,146; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, Beyrut, 1990, II, 498; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemu'l-müellifîn*, Mektebetu'l-Müsennâ, Beyrut, ts., XIII, 119; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, s. 131; Hayati Yılmaz, “Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî* Adlı Risâlesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, yıl 1, sy. 1, İstanbul, 2003, s. 167-178.

¹ er-Rûm 30/7.

² el-Mâ'ûn 107/6.

³ el-En'âm 6/91.

⁴ 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs* (nşr. Ahmed Kalâş) Beyrut, 1351, I,409 (hadis no: 1313).

sin)⁵ denildi.

Ve eğer ibâdetle meşgûl olayım dersin “و ما امرؤ الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين” (Halbuki onlara ancak dini yalnız O’na has kılarak Allah’a kulluk etmeleri emrolunmuştu)⁶ denildi.

Eğer ibâdetten fâriğ olayım dersin “و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون” (Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım)⁷ denildi.

Eğer kendinden gayra ki mâsivâyâya nazar ve iltifât edeyim dersin “لئن اشركت ليجبطن عملك” (Allah’a ortak koşarsan amelin hebâ olur gider)⁸;

Ve eğer nefis muktezâsınca olayım dersin “و ان عليكم حافظين” (Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler vardır)⁹;

Eğer bir derûnice muâmele edeyim dersin “يعلم السر و اخفى” (O gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir)¹⁰;

Ve eğer cümleden fâriğ olayım dersin “اين المفر” (Kaçacak yer nerede?)¹¹;

Ve eğer cidd ü cehdle nesneye ereyim dersin “يختص برحمته من يشاء” (Onun rahmetine dilediği kimseler erişir)¹²;

Ve eğer nâümîd olayım dersin “لا تقنطوا من رحمة الله” (Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin)¹³;

Eğer ümîdvâr olayım dersin “ا فامنوا مكرالله” (Allah’ın mekrinden (imtihan) emin mi oldular?)¹⁴;

Eğer “bu nice hâldir!” diye feryâd edersen “لا يسأل عما يفعل” (Allah yaptığından sorumlu tutulamaz)¹⁵;

Ve eğer şekvâ edeyim dersin “فاصبر لحكم ربك” (Rabbinin hükmüne sabret!)¹⁶;

Ve eğer hiç tınmayayım dersin “ادعوني استجب لكم” (Bana dua edin; ben de duanızı cevap vereyim)¹⁷;

Ve eğer duâ ile bir nesne tahsîl edeyim dersin “ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن” (Allah’ın dilediği olur; dilemediği de olmaz)¹⁸;

Ve eğer bir nesne için fe’l edeyim dersin “و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو” (Allah’ın indinde yalnızca kendisinin bildiği gaybın anahtarları vardır)¹⁹;

Ve eğer hullâna ve ihvâna ihtilât edeyim dersin “الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو” (O gün bazı dostlar birbirlerine düşmadırlar)²⁰;

Eğer tezevvüc edeyim dersin “ان من ازواجكم و اولادكم عدوا لكم” (Eşleriniz ve çocuklarınız-

⁵ el-A’râf 7/143.

⁶ el-Beyyine 98/5.

⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁸ ez-Zümer 39/65.

⁹ el-İnfitâr 82/10.

¹⁰ Tâhâ 20/7.

¹¹ el-Kıyâme 75/10.

¹² el-Bakara 2/105.

¹³ ez-Zümer 39/53.

¹⁴ el-A’râf 7/99.

¹⁵ el-Enbiyâ 21/23.

¹⁶ et-Tûr 52/48.

¹⁷ el-Gâfir 40/60.

¹⁸ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dâru’l-Fikr, Beyrut, ts., “Edeb”, 110.

¹⁹ el-En’âm 6/59.

²⁰ ez-Zuhruf 43/67.

dan bazıları size düşman olabilirler)²¹;

Eğer mâl ve evlâdım olsun dersen “انما اموالكم و اولادكم فتنه” (Şüphesiz mallarınız ve çocuklarınız bir imtihandır)²²;

Ve eğer mansıb ve şöhret ıssı olayım dersen “تلك الدار الاخرة” (Şu, ahiret hayatıdır...) ²³ ;

Ve eğer halka pend ü nasihat edeyim dersen “ا تمارون الناس بالر و تنسون انفسكم” (İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?)²⁴;

Ve eğer pend istimâ‘ edeyim dersen “قالوا سمعنا و هم لا يسمعون” (“İşittik” dediler ama onlar işitmezler)²⁵;

Ve eğer kefâf-ı nafaka tahsîl edeyim dersen “نحن قسمنا بينهم معيشتهم” (Biz aralarında kazançlarını taksim ettik)²⁶;

Ve eğer tabîbe ıslâh-ı tabîat için mürâcaat edeyim dersen “و اذا مرضت فهو يشفين” (Seni yaratan sana şifa verir)²⁷;

Ve eğer bazı emirde nâcâr kaldıkta kimseden nusret umayım dersen “هو موليكم فنعم” (O, sizin mevlânızdır. Ne güzel bir mevlâ, ne güzel bir yardımcıdır O!)²⁸;

Ve eğer keremine tevekkül ve ilticâ edersen “ما غرك بك الكرم الذى خلقك” (Seni, seni yaratan Rabbinden gafil kılan nedir?)²⁹;

Ve eğer “derd-i derûnum var; nice edeyim?” dersen “فاصبر صبرا جميلا” (Güzelce sabret!)³⁰;

Ve eğer şefâate mağrûr olursan “من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه” (İzni dışında, O’nun indinde şefaata edecek kimdir?)³¹;

Ve eğer gazâba gelip hâşâ fâriğ durursan “ان بطش ربك لشديد” (Şüphesiz Rabbinin tutuşu şiddetlidir)³²;

Ve eğer ru’yet talebinde olayım dersen itâb olursun ki “لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار” (Gözler O’nu idrak edemez; O gözleri idrak eder)³³;

Ve eğer [O’nun] nişânını istersen “ليس كمثله شئ” (O’nun benzeri gibisi dahi yoktur)³⁴;

Ve eğer kühünü bilmek istersen “لا يبلغ العقول و الافكار به” (Akıllar ve fikirler O’na ulaşamaz).

* * *

Bu âdemoğlu biçâre ve bîmiktâr ne hâl etsin? Oğlanlık ise henüz peslik ve yiğitlik ise mestlik ve pîrlik ise süslük. İmdi zemîn ise pek, delip aşağı geçemezsin. Ve âsumân ise yüksek, perr ü bâl peydâ edip uçamazsın. Ve sevr-i âsumânı ve hût-i zemîni göremezsin. Ömür ise kasîr; mağribden maşrike seyhât edip varamazsın.

²¹ et-Teğâbün 64/14.

²² el-Enfâl 8/28.

²³ el-Kasas 28/83.

²⁴ el-Bakara 2/44.

²⁵ el-Enfâl 8/21.

²⁶ ez-Zuhruf 43/32.

²⁷ eş-Şu‘arâ 26/80. Bu ayet yanlışlıkla “الذى خلقك فهو يشفين” (Seni yaratan sana şifa verir) şeklinde yazılmıştır.

²⁸ el-Hac 22/78.

²⁹ el-İnfitâr 82/6.

³⁰ el-Me‘âric 70/5.

³¹ el-Bakara 2/255.

³² el-Bürüc 85/12.

³³ el-En‘âm 6/133.

³⁴ eş-Şûrâ 42/11.

Varsan bile ne fâide! Zira esrâr mestûredir. Ve girdiş-i gerdâna nazarın yok. Hâl garîb, hâdis acîb, bu müşkilâtın halli müteassir ve bu takdîre tedbîr müteazzirdir. Eğer ki âdemoğlu sayd ü san'atla mürğ-i perrânı hevâdan indirip ve ka'r-ı deryâdan mâhîleri çıkarıp ve behâim-i vahşileri mûnis ü râm ve me'lûfrân ve mürtâz-ı cihân eyler iken inâyet-i Rabbânî ve hidâyet-i Yezdân ve tevfik-i Samedânî ve te'yid-i âsumânî olmayınca hîlet-i beşerî ve san'at-i sûrî eylese, husûl-i maksûda ve vusûl-i mevdûda imkân olmaya. Ve bu takdirce nice eylemek gerektir. İmdi nâm ve nişânın safha-i rüzgârden mahv ü hek edip ve kendi varlığından çıkıp "و افوض امرى الى الله" (*İşimi Allah'a ısmarlarım*) deyip tedbîri takdîre havâle ve rızâyı kazâyâ nevâle verip lütf u kahrı bir bilip zâhîren ve bâtinen lütf u cemâl zâhir oldukta muğtenim olup ve kahr ü celâl gördükte sabr u tahammül edip dahî maksad-ı aksâ ve matlab-ı a'lâ olan Hâlik'in ve Rezzâk'ın bir bilip ve rızâsında bulunup ve derûn u birûnunu mahabbet-i derd-i nâmütenâhî ile memlû' ve müzeyyen kılıp câm-ı tevhidî içip mâsivâdan "موتوا قبل ان تموتوا" (*Ölmeden önce ölünüz!*)³⁵ hükmüne mevt-i irâde-i fenâyı ihtiyâr edesin. Tâki tahlîk-i âlem-i itlâka kadem basıp derde dermân bulasın ve benlik derdinden kurtulasın.

Lügâtçe

âlem-i itlâk: mutlak, gerçek	matlab-ı a'lâ: istenilen en yüce	nevâle: nasip, hisse
âlem, öbür dünya âsumân:	şey	nişân: alâmet, eser
gök	me'lûfrân: alışık, ünsiyet etmiş	nusret: yardım
behâim-i vahşiler: vahşî	mest: keyifle kendinden geçmiş	oğlanlık: çocukluk
hayvanlar	ıslâh: düzeltme, sağaltma.	pend: nasihat, öğüt
biçâre: çâresiz	ihtilâl: karışmak	perrân: uçan
bîdâr: uyanık	ihvân: dostlar, ahabâb	perr ü bâl: kol ve kanat
bîmiktâr: kıymetsiz	inâyet-i rabbânî: ilâhî yardım	pes: geri, arka
celâl: sertlik	istimâ: dinlemek	pîrlik: yaşlılık
cemâl: güzellik	'itâb: cezalandırma	râm: itaatkâr
cidd ü cehd: ciddiyet ve gayret	kadem: ayak	safha-i rüzgâr: rüzgâr sayfası
derd-i derûn: gönül derdi	ka'r-ı deryâ: derin deniz dibi	san'at-i sûrî: şekli sanat,
derûnîce: gizlice	kasîr: kısa	mahâret.
esi: sahip	kefâf: yeterli	sayd ü san'at: av ve mahâret
fâriğ: vazgeçen	kûnh: idrâk etmek, kavramak	sevr-i âsumân: gökyüzü boğası.
fe'l: fal açmak	lütf u kahr: iyilik ve eziyet	Metinde, eski astrolojide boğa
girdiş-i gerdân: feleğin dönmesi	mağrib: batı	burcu içerisinde varlığı hayal
hek: kazıyarak silmek	mestûre: gizli, örtülü	edilen boğa kastedilmektedir.
hidâyet-i Yezdân: Allah'ın	mevdûd: sevgili	süst: gevşek, zayıf
doğru yola iletmesi	mu'âteb: cezalandırılan	tahlîk: yaratmak
hîlet-i beşerî: insanın kurduğu	muhâtab: kendisine söz	tahsîl: elde etmek
hîle, dolap	söylenilen	tevfik-i Samedânî: İlâhî yardım
hullân: dostlar	mûnis: insana yakın	te'yid-i âsumânî: Kelime anlamı
hût-i zemîn: yeryüzü balığı.	mülûk: sultanlar	gökyüzünden gelen yardım
Metinde, eski astrolojide balık	mürde: ölü	demektir. Fakat burada ilâhî
burcu içerisinde varlığı hayal	mürğ-i perrân: uçan kuş	yardım kastedilmektedir.
edilen balık kastedilmektedir.	mürtâz-ı cihân: âlemin razı	tezevvüc: evlenmek
mağrûr: aldanmış	olduğu	tınmak: ses çıkarmak, bir şey
mâhî: balık	müteassir: zor	söylemek
maksad-ı aksâ: en son maksat	mütehayyir: şaşkın	ümerâ: emirler
mâsivâ: Allah'tan başka her şey	nâçâr: çâresiz	ümitvâr: ümitli
maşrik: doğu	nâümit: ümitsiz	zemîn: taban, yeryüzü

³⁵ 'Aclûnî, a.g.e., II/291 (hadis no: 2669).

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Z. Salih Zengin	0.322. 338 69 72 /120	zsalih@cu.edu.tr
Ankara	İsmail Hacıahmetoğlu	0.312. 212 68 00 /302	haci_ismail@yahoo.com
Balıkesir	Ö.Osman Faruk Aktaş	0.505. 722 60 85	farukaga@hotmail.com
Bursa	Abdullah Karahan	0.535. 337 84 24	abdullahkarahan@hotmail.com
Çanakkale	Ali Hakan Çavuşoğlu	0.286. 218 00 18 /1520	ahcavusoglu@hotmail.com
Çorum	A.Cahit Haksever	0.364. 234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258. 279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.505. 577 77 19 0.412. 248 80 45	mehmetazimli@hotmail.com
Erzurum	Tuncay İmamoğlu	0.442. 231 21 45	timamoglu@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Servet Bayındır	0.535. 488 00 61	servetbayindir@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Ali Ayten	0.216. 651 43 75 /239	aliayten@mynet.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232. 285 53 86	Sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344. 211 01 65 0.505. 670 79 35	alpaslanalkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@mynet.com
Malatya	Hüseyin Aydın	0.422. 341 00 10 /3516	haydin@inonu.edu.tr
Rize	Nebi Gümüş	0.464. 214 11 20 /141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	Abdüssamet Bakkaloğlu	0.505. 264 54 33	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Cenkşu Üçer	0.362. 457 60 00 /1263	hcnksuucer@hotmail.com
Sivas	Ömer Aslan	0.346. 219 10 10	oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y.Ziya Keskin	0.414. 344 00 20 /1012	yzkeskin@harran.edu.tr
Trabzon	Turgut Tunç	0.535. 897 91 32	ttunc@hotmail.com
Van	Ahmet Öğke	0.432. 225 10 24 /2417	ahmetogke@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49. 231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49. 172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49.89. 721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com